

Antropologie sexuality II (2010)

Obsah

- 1. Základní pojmy 1–15**
- 2. Antropologie sexuality (vymezení antropologické subdisciplíny a transkulturní přehled problematiky) 15–42**
- 3. Sexualita, erotika, láska a manželství – civilizace „přírodních národů“ 42–51**
- 4. Sexualita, erotika, láska a manželství – prehistorie 52–53**
- 5. Sexualita, erotika, láska a manželství – protohistorie 54–66**
- 6. Sexualita, erotika, láska a manželství – civilizace starověkého Egypta 67–73**
- 7. Sexualita, erotika, láska a manželství – civilizace starověkého Předního východu 73–84**
- 8. Sexualita, erotika, láska a manželství – židovská civilizace 85–86**
- 9. Sexualita, erotika, láska a manželství – islámská civilizace 87–89**
- 10. Sexualita, erotika, láska a manželství – perská a kurdská civilizace 89–93**
- 11. Sexualita, erotika, láska a manželství – indická civilizace 93–118**
- 12. Sexualita, erotika, láska a manželství – čínská civilizace 118–129**
- 13. Sexualita, erotika, láska a manželství – tibetská civilizace 130–135**
- 14. Sexualita, erotika, láska a manželství – korejská civilizace 135–148**
- 15. Sexualita, erotika, láska a manželství – japonská civilizace 148–163**
- 16. Sexualita, erotika, láska a manželství – civilizace předkolumbovské Ameriky 163–167**
- 17. Sexualita, erotika, láska a manželství – antické civilizace 167–194**
- 18. Sexualita, erotika, láska a manželství – euroamerická civilizace 194–201**
- 19. Sexualita, erotika, láska a manželství – ruská civilizace 201–204**
- 20. Doporučená literatura k dalšímu studiu 205–207**

1. Základní pojmy

sex (z latiny: *sexus*, „pohlaví“), pohlaví, jako souhrn anatomických, morfologických a fyziologických znaků, které mají přímý nebo nepřímý vztah k rozmnožování, je často definováno jako: 1) „biologicky neměnné“ a 2) jako „duální“ (buď mužské, nebo ženské). Nicméně mnoho odborníků a odbornic v různých akademických oborech již poměrně dlouhou dobu poukazuje na to, že i „pohlaví“ je kulturní a historický produkt, jehož konstrukce je závislá na kontextu. Každé historické období a kulturní kontext vytváří jiné definice těla (a tudíž i pohlaví), na základě jiných biologických a lékařských znalostí a výzkumů, jež poukazují na historickou proměnlivost a závislost těchto definic. Sama medicína, biologie či psychologie operuje s mnohonásobnými definicemi pohlaví, které dokazují, že jednotná a

jediná správná definice je nejen nemožná, ale zároveň slouží politickým a společenským požadavkům dané doby a místa. Viz například práci Thomase Laqueura, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud* (Rysy sexu: Tělo a gender od Řeků k Freudovi, 1990) či práci bioložky Anne Fausto-Sterling, *Myths of Gender: Biological Theories about Women and Men* (Mýty o genderu: Biologické teorie o ženách a mužích, 1985).

sexualita, zastřešující termín pro způsob nahlížení, chápání a organizace sexuálního chování a touhy ve společnosti. Sexualitu je možné definovat buď na individuální úrovni jako chápání a uchopení vlastních erotických a emocionálních potřeb a tužeb a z nich plynoucí sexuální chování jedince nebo na úrovni společenské/kolektivní jako určitý mechanismus organizace a regulace erotických vztahů a chování mezi členy daného společenství.

sexismus, hodnocení jednoho pohlaví jako nadřazeného druhému. Sexismus mohou projevovat jedinci i instituce. Zakládá se na genderových stereotypech a na rozdělení lidí podle genderových rolí, tj. striktně dodržuje obecnou představu o tom, jaký má být/jak se má chovat typický muž a jaká má být/jak se má chovat typická žena s odvoláním na biologickou předurčenost mužů a žen k určitému chování a postavení ve společnosti.

Sexismus je v současnosti většinou zaměřen proti ženám a bývá také nazýván mužským šovinismem. Průvodními znaky jsou znevýhodnění v profesní dráze, nižší mzda za stejnou práci, vyšší zastoupení v neatraktivních a špatně placených zaměstnáních apod. V souvislosti se sexismem se často používá pojem sexistický jazyk, který muže nadřazuje ženám prostřednictvím gramatických jevů (označování žen mužským rodem například „Nováková – referent“), stylistických jevů (ženy až na druhém místě například „kolegové a kolegyně“) nebo různých ustálených spojení, bonmotů apod. (vtipy o blondýnách, ženy za volantem ...). Termín „sexismus“ byl vytvořen po vzoru rasismu, neboť podle kritiků (či kritiček) prosazuje podobně exkluzionistické a utlačovatelské principy.

gender (z angličtiny: *gender*, „rod“), jeden ze základních (konstitutivních) sociálních konstruktů a organizačních principů lidské společnosti, který se promítá do všech aspektů a úrovní společenského života. Ve své podstatě je vyjádřením představy, že se lidské bytosti dělí na dvě skupiny, ženy a muže, které mají do značné míry odlišné maskulinní a femininní charakteristiky, vlastnosti, schopnosti atd. Jedná se tedy o koncept vztahový, neboť maskulinita má smysl pouze ve vztahu (protikladu) k femininitě, který ukazuje, že rozdíly mezi muži a ženami nevyplývají z biologických rozdílů, ale podle Iris Marion Youngové (1990) jde o množinu struktur a podmínek, které vymezují, co to typicky znamená být ženou či mužem v dané společnosti, i typický způsob, jakým ženy a muži žijí tuto situaci. Prakticky ve všech známých společnostech gender navíc vyjadřuje asymetrii – maskulinita je chápána

jako nadřazená (dominantní) femininitě a jako norma, od které je femininita odvozena (v této souvislosti hovoříme o androcentrismu).

Jako všechny sociální konstrukty jsou femininita a maskulinita konstrukty kulturně a historicky specifické, tj. v různých historických obdobích a v různých kulturách odkazují na různé charakteristiky, vlastnosti atd., a pluralitní, tj. v každé kultuře existuje vedle sebe více definic maskulinity a femininity, které však opět nejsou rovnocenné. Podle Michaela Kimmela (2000) jsou dvě z nich, tzv. hegemonní maskulinita a preferovaná femininita, normativní a vůči nim se musí všichni jedinci dané skupiny vymezovat a podle nich jsou posuzováni ostatními, kteří s nimi interagují na základě představ o tom, jaké jsou „přirozeně“ ženské/mužské vlastnosti, chování atd. Stejně jako ostatní sociální konstrukty má také gender své materiální vyjádření, je „materializován“ prostřednictvím lidské aktivity, práce.

Na základě kulturně specifických představ o femininitě a maskulinitě (často ve formě stereotypů) si lidé formují vlastní identity, vzájemně interagují a organizují si i společenské vztahy a instituce. Vstupují do sociálních vztahů s konkrétními genderovými koncepty, které nevyhnutelně ovlivňují jejich jednání a chování, a zároveň tak tyto představy reprodukují, udržují gender při životě jako důležitou sociální strukturu. Jinými slovy, gender umožňuje orientovat se v sociálních vztazích a nabízí víceméně jasná pravidla a normy pro sociální interakci, zároveň však omezuje jejich možnou škálu na ty, které jsou v konkrétní kultuře akceptovatelné.

O genderu lze uvažovat na třech úrovních (Kimmel, 2000). Na individuální úrovni pracuje většina lidí s jednoduchou binaritou – jsem žena, jsem muž – a na jejím základě si aktivně konstruuje genderovou identitu. Protože identity, včetně genderových, jsou vždy kulturně a jazykově situovány a při jejich formování lidé vychází z dostupných kulturních zdrojů, mají například lidské bytosti, které se v naší kultuře definují jako ženy, tendenci konstruovat si identity skrze péči o druhé a upozadování sebe sama, tedy v duchu představ o preferované femininitě. Bytosti, které se definují jako muži, si naopak formují identity kolem dominance a mají tendenci k sebestřednosti a sebezprosazování. Důležité však je, že vlastní identity nevnímají jako sociálně konstruované, ale jako cosi esenciálního, přirozeného, biologicky podmíněného, tj. v duchu biologického esencialismu.

Femininita a maskulinita jsou na individuální úrovni „materializovány“ nejen prostřednictvím neustálé práce na správném maskulinním/femininním vzhladu (oblečení, účesy, kosmetika atd.), ale doslova se vpisují do lidských těl. V této souvislosti francouzský sociolog Pierre Bourdieu (2000) hovoří o tzv. somatizaci nadvlády, kdy ženy somatizují podřízenost, tj. mají tendenci se jakoby zmenšovat, zaujímat menší prostor či se vyhýbat

přímým pohledům, a muži somatizují dominanci, pro kterou je charakteristické ztělesňování síly, agresivity či sportovní zdatnosti. Odlišné formy somatizace jsou výrazem „dělání“ femininity/maskulinity v souladu s genderovými normami. Opakování kulturně přijatelného femininního/maskulinního chování je zpětně legitimuje a reprodukuje.

Gender lidé dělají v každé interakci, v každé situaci a v každé instituci, neboť vstupují do vzájemných interakcí s konkrétními představami o femininitě a maskulinitě a na jejich základě k ženám a k mužům přistupují různě a sami se před nimi prezentují různě. Gender je situovaná činnost, během které jsou produkovány formy chování, které ostatní vnímají jako maskulinní či femininní. Muže a ženy lidé dělají před ostatními, kteří jejich výkony hodnotí a legitimují, nebo je naopak usměrňují, pokud překračují kulturně přijatelné genderové hranice, normy. V různých situacích a životních obdobích probíhají genderové interakce různě a genderová socializace začíná již v nejtětlejším věku (chlapci nepláčou, nebuď baba atd.). Gender však není ve všech interakcích a kontextech stejně důležitý a někdy mohou převážet jiné ohledy jako například rasa, třída, věk či jiné kontextuální aspekty.

Představy o maskulinitě a femininitě strukturují nejen individuální identity a sociální interakce, ale i všechny společenské instituce (rodina, škola, pracovní trh atd.), které produkují a reprodukují genderové rozdíly a nerovnosti. Gender je organizující princip, podle kterého jsou například ženy a muži směřováni do rozdílných a nerovných pozic/zaměstnání v rámci institucí (ředitel versus sekretářka, chirurgové versus zdravotní sestry) a je konstruována symbolika, jež vyjadřuje a často posiluje tato dělení. V rámci interakcí a institucí je gender materializován prostřednictvím výše zmíněných procesů a jejich materiálních projevů, ale genderová diferenciací je vyjádřena i ve vlastní architektuře institucí (asi nejviditelněji oddělováním pánských a dámských toalet).

maskulinita (z latiny: *masculinum*, „mužský rod“ [gramaticky]), mužskost; soubor charakteristik týkajících se vzhledu, chování, životního stylu atd., které jsou v určité společnosti spojovány s muži; mužská genderová role.

V laickém pojetí se maskulinita chápe jako biologicky determinovaná, a proto neměnná, a dále jako komplementární k femininitě, vůči které je ve většině oblastí nadřazena.

Maskulinita jako vztahový koncept má smysl pouze ve vazbě na femininitu. Představuje přitom „množinu struktur a podmínek, které vymezují, co to typicky znamená být mužem v dané společnosti, i typický způsob, jakým muži žijí tuto situaci“ (Young, 1990: 144). Maskulinitu lze ztotožnit s mužskou genderovou rolí. Pojem maskulinita je však používán v širším kontextu, neboť může vyjadřovat nejen chování, které od mužů očekává okolí, nýbrž také vlastní chování i vnitřní prožívání člověka.

Vymezení maskulinity je kulturně a historicky proměnlivé, jedná se tedy o sociální konstrukt. V euroamerické společnosti je maskulinita spojována s následujícími charakteristikami: fyzická síla, materiální zajištění blízkých osob, nezávislost, racionalita, technická zdatnost, dominance, aktivita atd. Dílčí atributy se však liší v závislosti na věku, etnicitě a socio-kulturní příslušnosti atd. Podob maskulinity je tedy v každé společnosti více; ty se vymezují vůči sobě navzájem a dále vůči různým podobám femininity (Connell, 1995).

V porovnání s femininitami je společensky uznáváno méně podob maskulinity. Nejvíce oceňovaná je tzv. hegemonní maskulinita, které odpovídají výše uvedené charakteristiky (Kimmel, 2000). V souvislosti s malým prostorem, který tradiční mužská role nabízí pro tvorbu genderové identity, hovoří některé studie o tzv. krizi mužské identity. Zároveň však podle některých autorů/autorek dochází k rozšiřování škály oceňovaných maskulinních charakteristik o atributy dříve považované za výhradně femininní (tzv. noví muži).

femininita (z latiny: *femininum*, „ženský rod“ [gramaticky]), ženskost; soubor charakteristik týkajících se vzhledu, chování, životního stylu atd., které jsou v určité společnosti spojovány s ženami; ženská genderová role.

V laickém pojetí se femininita chápe jako biologicky determinovaná, a proto neměnná, a dále jako komplementární k maskulinitě, vůči které je ve většině oblastí podřazena.

Femininita jako vztahový koncept má smysl pouze ve vazbě na maskulinitu. Představuje přitom „množinu struktur a podmínek, které vymezují, co to typicky znamená být ženou v dané společnosti, i typický způsob, jakým ženy žijí tuto situaci“ (Young, 1990: 144). Femininitu lze ztotožnit s ženskou genderovou rolí. Pojem femininita je však používán v širším kontextu, neboť může vyjadřovat nejen chování, které od žen očekává okolí, nýbrž také vlastní chování i vnitřní prožívání člověka.

Vymezení femininity je kulturně a historicky proměnlivé, jedná se tedy o sociální konstrukt. V euroamerické společnosti je femininita spojována s následujícími charakteristikami: fyzická atraktivita, starostlivost a péče o druhé, emocionalita, submisivita, pasivita atd. Dílčí atributy se však liší v závislosti na věku, etnicitě a socio-kulturní příslušnosti atd. Podob femininity je tedy v každé společnosti více; ty se vymezují vůči sobě navzájem a dále vůči různým podobám maskulinity. Výše uvedené charakteristiky vymezují takzvanou preferovanou femininitu, která je společensky nejvíce oceňovaná (Kimmel, 2000).

feminismus (z latiny: *fēmina*, „žena“), hnutí usilující o dosažení politické, ekonomické a sociální rovnosti žen s muži, prosazování práv a zájmů žen. Jedná se o souhrn teorií, hnutí, postojů, politik a chování zaměřených na dosažení rovnosti v postavení žen a mužů ve společnosti a na odstranění genderových stereotypů. Vzhledem k velkému množství

feministických teorií se však dnes již hovoří o feminismech (plurál), nikoli o feminismu (singulár). Cílem většiny feminismů je objasnit příčinu nerovnosti mezi ženami a muži a navrhnout nová řešení zaměřená na odstranění nerovností. Stěžejními tématy feminismů jsou gender/pohlaví, otázka moci v souvislosti s postavením žen a mužů, rovné příležitosti žen a mužů/genderová rovnost, rovný přístup ke zdrojům, rovné zacházení, nediskriminace z důvodu pohlaví, rovný přístup ke vzdělávání, rovný přístup k zaměstnání, rovné odměňování, rovné zastoupení žen ve vedoucích funkcích, rovné zastoupení žen v politice, gender mainstreaming, genderové rozpočtování, právo na vlastní tělo, reprodukční práva, respektování rozdílnosti žen a mužů, nenásilí, emancipace žen.

Hnutí vzniklo koncem 18. století v Anglii a ve Francii, zesílilo ve druhé polovině 19. století a na intenzitě nabylo zejména v západní Evropě a Severní Americe. Historie feminismu se obvykle dělí na „prehistorii“ a tři vlny:

„Prehistorie“ (konec 18. století). Počátky jsou spjaty se společenskými a politickými proměnami zejména v Anglii a ve Francii. Jako jedna z prvních vystoupila s požadavkem rovnosti mužů a žen v Anglii Mary Wollstonecraftová v roce 1792, kdy v knize *A Vindication of the Rights of Woman* (Obrana ženských práv) definovala základní cíle ženského hnutí. Další významnou osobností raného ženského hnutí byla Francouzka Olympe de Gouges, která jako reakci na *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (Deklarace práv člověka a občana, 1789) vydala v roce 1791 *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* (Deklarace práv ženy a občanky), ve které prohlásila, že ženy se rodí svobodné a jsou si rovné s muži, a požadovala zrovnoprávnění žen v osobním i společenském životě.

Wollstonecraftová, Mary (27. 4. 1759, Hoxton [dnes Londýn], Anglie – 10. 9. 1797, Londýn, Anglie), anglická feministická myslitelka, spisovatelka, vychovatelka a vzdělávatelka. Propagovala rovnost žen a mužů v legislativě (především aktivní i pasivní volební právo pro ženy) i v rodině. Ve svých osmnácti letech odešla z domova, kde vládl násilnický otec a již nikdy se tam nevrátila, i když nadále finančně a morálně podporovala svou matku a sestry. Pracovala jako guvernánka a společnice. V roce 1784 otevřela vlastní školu pro dívky. Od roku 1787 psala a překládala pro Josepha Johnsona, vydavatele a radikála. U něj se setkávala s pokrokovými lidmi, kteří bojovali, kromě jiného, i za práva žen. Byla ženou anglického spisovatele, politického myslitele a filozofa Williama Godwina. Zemřela při porodu dcery Mary, pozdější spisovatelky Mary Shelleyové, manželky tragicky zesnulého anglického básníka a myslitele Percyho Bysshe Shelleyho.

V 80. letech napsala romány *Thoughts on the Education of Daughters* (Myšlenky o vzdělávání dcer, 1787) a *Mary* (Marie, 1788), v nichž hájí právo ženy na vzdělání. Do

veřejného povědomí se však dostala až po Velké francouzské revoluci v roce 1790, kdy reagovala na Burkeho kritiku revoluce a napsala *A Vindication of the Rights of Man* (Na obranu práv člověka/muže), kde obhájí revoluci, pokrok a rozum. V roce 1792 napsala knihu *A Vindication of the Rights of Woman* (Na obranu práv ženy), zásadní text o ženských právech, který se stal jedním z klasických děl feminismu. V této knize Mary Wollstonecraftová útočí na koncept výchovy a vzdělávání dívek tak, jak ho propagoval Jean-Jacques Rousseau, který vycházel z přesvědčení, že žena není schopna sama přemýšlet. Hovoří zde o rozumu a racionalitě, jimiž jsou obdařeni stejnou mírou ženy i muži. Rozum je důležitý, neboť pouze rozumem můžeme rozpoznat, co je správné a co není a rozum je to, co nás odlišuje od světa zvířat. Ve světě, v němž žila, byli však rozumem obdařeni pouze muži a proti této myšlence bojovala a snažila se dokázat, že ženy jsou rozumná stvoření a ne pouze oběti svých citů. To, že se ženy někdy chovají tak, jako by rozum neměly, je dáno jejich rodinnou výchovou: jsou vychovávány k tomu, aby byly hodné a smířené s osudem. Kdyby měly dívky možnost již od dětství rozvíjet své myšlenky, stala by se z nich rozumná stvoření. Mohly by dělat a dosáhnout stejných věcí jako muži, protože, podle Mary Wollstonecraftové, před Bohem jsou si ženy a muži rovni. „Ženy musí mít své představitele/představitelky ve vládě, místo aby jim bylo arbitrárně vládnuto bez jejich přímé účasti na vládních rozhodnutích.“

Gouges, Olympe de (7. 5. 1748, Montauban, Francie – 3. 11. 1793, Paříž, Francie), francouzská dramatička a spisovatelka; jedna ze zakladatelek feminismu. Narodila se jako Marie Gouze, její otec byl řezník, matka prادلena. Vdala se mladá, v roce 1765; po ovdovění se i se synem přestěhovala do Paříže, kde se snažila vést nezávislý život, jehož výrazem bylo i přijetí nového jména Olympe de Gouges.

V Paříži se aktivně účastnila hnutí hájících lidská práva. V roce 1791 se stala členkou kroužku Cercle social, který se scházel v domě Sophie de Condorcetové (manželky významného filozofa, matematika a politika markýze de Condorceta) a který prosazoval rovnost žen a mužů v soukromém i společenském životě. Proto přivítala vypuknutí Velké francouzské revoluce s nadějí a jako reakci na *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (Deklarace práv člověka a občana, 1789) vydala v roce 1791 knížku *Les droits de la femme* (Práva ženy), která obsahuje *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* (Deklarace práv ženy a občanky), v níž prohlásila, že ženy se rodí svobodné a jsou si rovné s muži, a požadovala zrovnoprávnění žen ve společnosti. V tomto duchu psala eseje, manifesty a sociálně angažované hry, v nichž obhájovala nebo požadovala manželství založené na rovnosti muže a ženy i právo na rozvod, právo na sexuální vztahy mimo

manželství, plná práva pro děti narozené z neformálních vztahů apod. (*Forme du contrat social de l'homme et de la femme* [Společenská smlouva muže a ženy; součást knížky *Les droits de la femme*, 1791]; titul parafrázoval název slavného spisu Jeana-Jacquesa Rousseaua *Du contrat social* [O společenské smlouvě], 1762) nebo osvobození otroků ve francouzských koloniích (drama *Lesclavage des noirs, ou l'heureux naufrage* [Otroctví černých neboli šťastné ztroskotání lodi], 1792). Přivítala sice sociální a politické vymoženosti revoluce, ale současně kritizovala její negativní projevy, včetně popravy krále Ludvíka XVI., kterou považovala za morálně nepřijatelnou a politicky nezodpovědnou (vzrůst rezistence svržených vrstev). S nárůstem represí rostla i její kritičnost. V roce 1793 byla na základě svého posledního díla (s enigmatickým názvem) *Les trois urnes, ou le salut de la Patrie, par un voyageur aérien* (Tři urny neboli blaho vlasti, od vzduchoplavce) zatčena, uvězněna a na náměstí Place de la Concorde v Paříži popravena. Nakolik ji současná mužská revoluční elita odsuzovala a nakolik se bála jejích myšlenek, je možné vyčíst ze slov, která napsal prokurátor Pařížské komuny Pierre Gaspard Chaumette den po její popravě: „Rappelez-vous l'impudente Olympe de Gouges qui la première institua des sociétés de femmes et abandonna les soins du ménage pour se mêler de la République et dont la tête est tombée sous le fer vengeur des lois ...“ (Mějte na paměti nestoudnou Olympe de Gouges, která jako první založila ženské spolky a opustila péči o domácnost proto, aby se vměšovala do záležitostí republiky, a jejíž hlava proto byla sřata železem zákonné odplaty ...). (Chaumette byl gilotinován o rok později ...)

30.09.2010

První vlna feminismu (19. století a začátek 20. století). Byla zaměřena především na boj žen za to, aby stávající práva platila nejen pro muže, ale i pro ženy. Jednalo se o získání volebního práva pro ženy a o jejich právo na vzdělání. Členky ženských hnutí byly přesvědčeny, že pokud ženy získají volební práva, zmizí brzy i ostatní formy diskriminace vůči nim. První vlna feminismu skončila vítězstvím požadavků žen. Nejdříve získaly ženy volební práva na Novém Zélandu (1893), ve Velké Británii (1918), v USA (1920) a v Československu (1920).

Druhá vlna feminismu (60.–80. léta 20. století). Byla zaměřena především na boj s nerovnostmi, které přetrvávaly ve společnosti i přes právně zakotvenou rovnost žen a mužů. Významným tématem druhé vlny se stala teze „osobní je politické“. V 70. letech se od sebe začínají výrazněji odlišovat jednotlivé proudy feminismu. Důležité je zakládání kateder „ženských studií“ na předních univerzitách, především v USA, kde vzniká tzv. akademický feminismus. Klíčovým dílem pro toto období byla kniha americké feministky a spisovatelky

Betty Friedanové *The Feminine Mystique* (Mystická ženskost, 1963). Zatímco první vlna feminismu měla široce liberální kořeny a v boji o stejná politická práva se inspirovala mimo jiné teoriemi společenské smlouvy, feministky druhé vlny se rozkročily mnohem širěji a své analýzy začaly vypracovávat z nejrůznějších pozic. Kromě liberálních feministek, kterým jde o reformu společnosti ve směru větší rovnosti příležitostí, se můžeme setkat s feministkami socialistickými (rovnosti pohlaví podle nich brání kapitalismus, mimo jiné kvůli neplacené domácí práci žen) a radikálními (rozvíjejícími témata genderu, mužského násilí na ženách, banalizace a komercializace sexuality apod.), i když toto trojí rozlišení již pozbývá platnosti. Feminismy se tak staly radikálnějšími a zaměřily pozornost také na osobní, psychické a sexuální aspekty útlaku žen. Cílem druhé vlny bylo osvobození utlačovaných žen prostřednictvím hlubokých společenských změn (politické a legislativní reformy k dosažení rovnosti nestačí).

Třetí vlna feminismu (od 90. let 20. století). Rozvíjí se mnoho dalších směrů feministického myšlení. Z feminismu se stal celospolečenský jev. Feminismy se zakládají na tak rozdílných myšlenkových základech, že se velmi často vymezují jeden proti druhému a kritizují se navzájem. To je dáno mimo jiné tím, že se orientují hlavně na individuální pojetí femininity. Některé směry, jako například postmoderní feminismus, dokonce odmítají původní myšlenku, že pohlaví je dané a že gender je socio-kulturní konstrukt, a tvrdí, že maskulinita a femininita jsou proměnlivé kategorie, že gender je role, kterou lidé hrají a která se mění podle kontextu. Důležité je nejen to, jsme-li muži či ženy, ale to, jací muži či jaké ženy jsme. Důležitou součástí třetí vlny je propojenost feminismu s otázkami souvisejícími s rasou, sexuální orientací, společenským postavením, věkem, zdravotním stavem a náboženstvím. Genderová nerovnost je tak vnímána jako zásadní součást systému společnosti, ale nikoliv jako jediná.

Základní kategorizace feminismů byla převzata od americké socioložky Judith Lorberové (*Gender Inequality: Feminist Theories and Politics* [Genderová nespravedlivost: Feministické teorie a politika]. Los Angeles: Roxbury 1998), která je rozděluje do tří hlavních kategorií, z nichž každá má četné podkategorie.

1) *Genderově reformní feminismy*. Zakládají se na přesvědčení, že ženy by měly být hodnoceny stejně jako muži a měly by mít možnost svobodně žít své životy na základě svého osobního potenciálu. Prosazují rovnou účast žen a mužů ve společnosti. Genderově reformní feministické teorie stanovují jako cíle mužské standardy, jsou tudíž androcentrické. Jsou kritizovány také proto, že pokládají existující patriarchální struktury za dané a chtějí je pouze

modifikovat ve prospěch žen. Jako genderově reformní se označují především liberální feminismus, marxistický/socialistický feminismus a rozvojový feminismus.

Liberální feminismus. Je založen na přesvědčení, že genderové rozdíly nejsou biologické, ale jsou podmíněné vnějšími vlivy: sexuální dělbou práce, existencí oddělených sfér sociální aktivity (soukromé a veřejné) a systematickou socializací dětí začleňující je do dospělých rolí vhodných pro jejich gender. Teoreticky liberálního feminismu nevidí v soukromé sféře nic hodnotného – jen emocionální, praktickou a sexuální službu mužům. Opravdové odměny sociálního života – peníze, moc, status, svoboda, možnosti růstu a seberealizace – se nacházejí ve veřejné sféře, tedy ve sféře mužů. Liberální feministky navrhují několik strategií pro odstranění genderové nerovnosti: mobilizaci existujících politických a právních kanálů, rozvoj ekonomicky rovných příležitostí, reorganizaci rodinného života tak, aby se všechny strany rovně podělily o odpovědnost, genderově citlivé vzdělávání a výchovu.

Marxistický a socialistický feminismus. Zakládá se na přesvědčení, že příčinou genderové nerovnosti je ekonomická struktura společnosti, a že bude-li dosaženo ekonomické rovnoprávnosti žen a mužů, získají ženy rovné postavení ve společnosti. Zaměřuje se především na trh práce, protože pouze ekonomicky nezávislá žena se může stát nezávislou i v jiných oblastech života. Je třeba změnit strukturu společnosti tím, že se revoluční cestou zruší nadvláda „kapitalistického patriarchátu“.

Zejména v rámci liberálního proudu feminismu a částečně i radikálního a socialistického je aplikován pojem androgynie, a to za účelem konstrukce obecného modelu společnosti (tzv. „ideál androgynie“), v níž se nebudou činit rozdíly v právech, příležitostech a identitě žen ani mužů – jinými slovy, rozplyne se v ní současné hierarchické rozdělení mužských a ženských rolí (se zřejmou nevýhodou na straně žen), které je pouze kontingentní sociální konstrukcí, nikoliv přirozeným vyústěním biologických rozdílů (viz také gender). Taková společnost bude „androgynní“ v tom smyslu, že biologické „mužství“ ani „ženství“ nebude mít vliv na rozdělení společenských statků ani břemen. Opakem „ideálu androgynie“ je tzv. diferenční feminismus, podle něhož ženy mluví a mají mluvit „jiným hlasem“ (termín poprvé použila americká psycholožka Carol Gilliganová [narozena 1936]).

Rozvojový feminismus. Orientuje se na globální ekonomiku s tím, že osoby, které jsou za svou práci odměňovány nízkou mzdou a které dělají většinu „špinavé“ práce, jsou ženy. Analyzuje procesy kolonizace a jejich dopady na ženy a rodinu. Respektuje tradiční kulturní rámec rozvojových zemí a prosazuje rovnost žen a mužů uvnitř tohoto rámce.

2) *Feminismy genderového odporu.* Proklamují, že společnost nemůže být genderově neutrální, protože mužská nadvláda je příliš silná. Ženy se musí vymanit z této nadvlády a

vytvořit novou, ženskou strukturu prostřednictvím zakládání ženských organizací a komunit. Protestují proti patriarchální struktuře společnosti. Podle teorií genderového odporu se patriarchální společnost nedá změnit zevnitř (na rozdíl od genderově reformních teorií), ženy mohou dosáhnout rovnosti pouze vně patriarchátu, protože nelze odstranit útlak z pozice diskriminovaného a podřízeného subjektu. Do skupiny feminismů genderového odporu patří především radikální feminismus, psychoanalytické feministické teorie a tzv. standpoint (hlediskový) feminismus.

Radikální feminismus. Vychází z přesvědčení, že společnost je založena na patriarchálních strukturách, ve kterých jsou ženy utlačovány a ve kterých muži sexuálně vykořisťují ženy na základě přesvědčení o své nadřazenosti. Podstatou mužské nadvlády je sexualita a mocenské uspořádání heterosexuálních vztahů. Radikální feministky navrhují zásadní přepracování ženského vědomí jako první krok v boji proti patriarchátu a následně vytvoření „sesterství“ žen, založeného na důvěře, vzájemné podpoře a společné obraně. Teprve ve chvíli, kdy toto spojení bude fungovat, nastane čas pro kritickou konfrontaci se všemi aspekty patriarchální dominance.

Psychoanalytický feminismus. Vysvětluje patriarchát s pomocí teorií Sigmunda Freuda o učení se rolím žen a mužů podle genderových rolí rodičů. Feministky ale Freudovy závěry neakceptují a ve „freudovských“ sférách jako emoce, polopřiznaná nebo nepřiznaná přání, neurózy a patologie hledají odpověď na otázku, proč muži ženy utlačují a proč se tomu ženy dostatečně nebrání.

Standpoint (hlediskový) feminismus. Zakládá se na přesvědčení, že všechny ženy mají společnou zkušenost, která vyplývá z jejich reprodukční role a která vytváří jedinečný společný základ pro snahy o změnu společnosti.

3) *Feminismy genderové vzpoury (3. vlna feminismu).* Zakládají se na kritice existujícího genderového řádu a negují hranice mezi muži a ženami, maskulinitou a femininitou, heterosexuální a homosexuální. Zabývají se komplexními systémy nerovnosti a věnují pozornost vztahům mezi různými typy nerovností (gender, rasa, společenské postavení, sexuální orientace, etnická příslušnost, zdravotní stav, věk, náboženství).

Multirasový feminismus. Je založen na analýze útlaku z důvodu genderu, rasy a společenského postavení. Snaží se dokázat, že diskriminace je na základě výše uvedených důvodů rozdílná jak vůči jednotlivým skupinám, tak uvnitř skupin samotných.

Mužský feminismus. Zakládá se na přesvědčení, že ne všichni biologičtí muži mají výhody z patriarchálního uspořádání společnosti a že patriarchální společnost některé ženy naopak

zvýhodňuje oproti některým mužům (znevýhodněným například na základě jejich sexuální orientace).

Postmoderní feminismus. Odmítá stávající genderové kategorie, neboť považuje mužství a ženství za proměnlivé identity, které se řídí kontextem.

Filozofie a ideologie spjatá s hnutím feminismu vnesla do antropologie zájem o do té doby opomíjené rodové rozrůznění perspektivy společenských jevů, neformální společenské procesy, teorii emocí a roli individuální iniciativy v kultuře a přišla s novými postupy kulturního popisu (viz antropologie, feministická, srov. též archeologie genderu). (Viz též gynocentrismus.)

Ferrarová, Eva (5. 9. 1953, Praha), česká kulturoložka, překladatelka a feministka; absolventka magisterského studijního programu Ruština, Francouzština a Arabština na Facoltà delle Lingue e Letterature Straniere, Università degli Studi (Bari, Itálie). Rigorózní práci na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze věnovala problematice rovných příležitostí a genderu ve strukturách veřejné správy.

Zabývá se problematikou genderové rovnosti se zaměřením na její implementaci ve strukturách veřejné správy. V současné době pracuje jako expertka pro oblast genderu a rovných příležitostí žen a mužů na Ministerstvu vnitra České republiky a jako odborná konzultantka pro oblast veřejné správy v Gender Studies, o.p.s. Je koordinátorkou soutěže Úřad roku „Půl na půl“ – respekt k rovným příležitostem, v jejímž rámci jsou vyhodnocovány nejlepší úřady samosprávy v oblasti uplatňování principu rovných příležitostí a genderu. Za Ministerstvo vnitra je členkou Výboru pro rovné příležitosti žen a mužů Rady vlády pro lidská práva. Je členkou spolku Šalamoun – spolek pro vytvoření právního státu v České republice a členkou mezinárodní sítě Femcities.

Tématu genderu a rovnosti žen a mužů se věnovala v řadě publikací: *Participation and Representation of Women in Czech Political Structures. Milena News*, 2002, 1, Wien; *Rovné příležitosti žen a mužů. Poradce*, 2004, č. 2, Nový Jičín; *Genderová analýza Strategie pro rozvoj lidských zdrojů ČR*. Praha: Gender Studies www.feminismus.cz, 2006; *Příručka pro implementaci rovných příležitostí žen a mužů a principů gender mainstreamingu ve veřejné správě v České republice*. Praha: Gender Studies, 2007; *Sladění rodinného a pracovního života*. In: Macochová, Kateřina, ed., *Náklady a zisky rovných příležitostí pro ženy a muže: Sborník textů*. Praha: Gender Studies, 2007 aj. Kontakt: Mgr. Eva Ferrarová, e-mail: Eva.Ferrarova@seznam.cz.

sexualita primátů a její význam pro vznik sexuality v evoluci hominidů, sexualita není výsadou člověka, ale stejně jako všechny ostatní typy chování, tak i sexuální chování a

sexualita jsou závislé na kvalitě nervového systému. Sexuální chování nižších primátů může jen málo napovědět, jaké byly kořeny lidské sexuality. Mnohem více se můžeme dozvědět studiem sexuálního chování a sociální struktury kočkodanovitých opic.

Nejdůležitější pro pochopení lidské sexuality je rozhodně studium chování lidoopů. U každého z lidoopů nalézáme určité prvky sexuálního chování, které známe u člověka, a u orangutanů a šimpanzů můžeme dokonce mluvit o sexualitě v úzkém slova smyslu. V každém případě současné znalosti o sexuálním chování a sexualitě ukazují, že pro zkoumání tohoto jevu má zásadní význam pochopení jeho sociálního kontextu. Sociální struktura je tedy podle všeho onou nosnou strukturou, která je rozhodující pro určení základních parametrů reprodukce, sexuálního chování a nepochybně i sexuality. Neobyčejně příhodné je užívání pojmu sociosexuální chování, který byl zaveden při studiu sexuálního chování: vyjadřuje vlastně komplexitu a provázanost sociálního a sexuálního chování, je *de facto* ekvivalentem pojmu sexualita používaného u člověka. Studie sexuálního a sociosexuálního chování primátů s vyspělou nervovou soustavou jasně prokazují, že redukce těchto typů chování na „zvířecký“ fakt kopulace je nesmírně zavádějící. Bez nadsázky můžeme říci, že vlastně primáty „uráží“, protože i oni cítí sympatie a antipatie, vybírají si svého partnera také podle jeho společenského postavení nebo i „bohatství“, obětují se svému rodu, klamou partnery a mají „mimomanželské“ styky. Samice může nabídnout sexuální styk za úplatu, samec zase samici výhody ve společenském postavení. I u primátů má svůj význam nejen sex, ale také jeho příčiny a následky, tedy získání partnera s určitými vlastnostmi a výchova potomstva. Kvalita péče o samice a jejich mláďata hraje někdy rozhodující roli ve vztahu samice k samci. Špatný samec dlouho neobstojí a také má méně příležitostí k sexuálnímu uplatnění. Pokud samice samce odmítá, ve většině případů nemá samec ke kopulaci šanci. V případě násilí, a to je skutečně vzácné, mohou razantně zasáhnout ostatní členové skupiny; nezřídka to bývá dominantní samec, který si ovšem většinou nenechá ujít příležitost, aby byl za svou statečnost patřičně „odměněn“. Nepřipomíná to právo „první noci“?

Lidoopi, kteří jsou člověku geneticky daleko nejpříbuznější, mají v sexuálním chování i sexualitě množství rysů s námi společných: manželská nevěra v páru u gibbonů, patriarchální systém s hádavými ženami u goril, sexuální náruživost u mladých orangutanů a šimpanzů, promiskuita a „prodejnost“ samic u šimpanzů, zvětšená prsa u kojících samic goril a šimpanzů. – Může některý z lidoopů posloužit k objasnění vzniku lidské sexuality? Je sexualita lidoopů jakýmsi archetypem sexuality lidské? Lze vysvětlit některé lidské sexuální symboly, zvětšená prsa nebo dlouhý ztopořený penis, na základě existence těchto znaků u lidoopů? Ke správné odpovědi nás dovede zjištění, že každý z lidoopů poodhaluje pouze

některé z aspektů lidské sexuality. Musíme si ale uvědomit, že velcí lidoopi se navzájem velmi liší, a také se velmi liší od člověka – nejen v otázkách sexuality a sexuálního chování, ale i ekologie a sociální struktury. Tento poznatek odpovídá na otázku, zda je sexualita současných lidoopů archetypem sexuality lidské: *nikoli*. Orangutan jako primárně stromový primát s nízkou socializací může stěží sloužit jako vhodný model, stejně jako extrémně velká, převážně býložravá gorila. Mějme na zřeteli, že i sexuology a etology mnohokrát zmiňovaný bonobo je z lidského hlediska „megahypersexuální“, ale velmi málo agresivní, „nelidsky“ mírumilovný. Ambivalentní postavení samic v sociální struktuře bonobů, tedy jejich sklony k dominanci v kombinaci s filopatrií samců, je u primátů zcela unikátní. Bratranec bonoba šimpanz učenlivý je zase příliš hašteřivý, vztahy mezi samci a samicemi u tohoto druhu jsou laxní a pohlavní rozdíly mezi samci a samicemi, s výjimkou vlastních pohlavních orgánů, velmi malé. Australopitéci, nejstarší předci člověka, vykazují naopak značné velikostní rozdíly mezi samci a samicemi: samci byli podstatně větší, a proto raní hominini sotva mohli mít klasickou fission-fusion strukturu. Takový charakter pohlavních rozdílů naznačuje, že raní hominini mohli žít spíše v mnohosamco-samicové sociální struktuře nebo snad ve fission-fusion struktuře neznámého typu, s pevnými sociálními jednotkami tvořenými stabilními skupinami samců a samic. V takové sociální struktuře nebyla vysoká promiskuita žádoucí – samec může stěží chránit velké množství samic, k nimž nemá žádný vztah. Z toho vyplývá také odpověď na třetí otázku. Takzvanými sexuálními symboly se mohly určité jevy stát až v době, kdy byly předmětem intenzivního sexuálního výběru. Některé studie například dokazují, že zvětšená prsa mají i samice goril a šimpanzů, ale pouze v době kojení, tj. asi tři roky. Reprodukční cyklus lidoopů je pomalejší než u člověka, trvá asi pět let, takže se velikost prsů u samice, která přestane kojít, zmenšuje. Není tedy vyloučeno, že pouhým prodloužením doby kojení a mírným zkrácením reprodukčního cyklu mohlo být dosaženo, alespoň u reprodukčně úspěšných samic, stálého zvětšení prsů, které se potom mohlo stát předmětem sexuálního výběru. Zvětšená prsa totiž signalizovala, že samice je reprodukčně zdatná a schopná „udržet“ mládě. Podobně vousy mohly signalizovat plně dospělého, a tedy sociálně zralého samce, tak jako stříbrný hřbet u gorily atd.

K vysvětlení vzniku sexuality u předků člověka nemáme zatím dostatek podkladů, ale rostoucí množství studií hormonů a sociosexuálního chování u lidoopů už mnohé napovědělo. Jisté je, že lidská sexualita nevznikla jako čistě kulturní produkt a že její kořeny sahají hluboko do evoluční minulosti, přinejmenším k lidoopům. Jisté však také je, že tyto kořeny nemůžeme hledat u nějakého konkrétního lidoopa. Vždyť i etnické rozdíly v sexualitě u dnešního člověka jsou značné a mají nejrůznější příčiny, které často nemůžeme spolehlivě

vysvětlit.

2. Antropologie sexuality (z latiny: *sexus*, „pohlaví“), subdisciplína obecné antropologie zabývající se sexuálním dimorfismem, srovnávacím výzkumem způsobů a vzorců sexuálního a erotického chování (celibát, heterosexualita, homosexualita, pederastie, promiskuita, prostituce, transsexualita, transvestitismus aj.), rituálů (sexuální mutilace aj.) a institucí (sňatek, manželství aj.). Snaží se prozkoumat, zda a v jakém smyslu tento komplex představuje půdorys, na jehož základě lze popsat celou kulturu v jejích specifických profilech i v aspektech, jež na první pohled s tématem sexuality nesouvisí vůbec, nebo souvisí jen málo. V transkulturním vyústění se zaměřuje na hlavní trendy problematiky v historické posloupnosti v rámci všech společenství světa od prehistorie až do současnosti. Ukazuje danosti a zvláštnosti v sexuálním a erotickém chování podle sociálního zařazení, věku, pohlaví a zejména etnicity, náboženské nebo kulturní příslušnosti a na tomto základě diskutuje a předkládá koncepce chování a respektování zjištěných daností a zvláštností při prolínání a střetávání různých kultur a etnik v současném globalizujícím se světě, zvláště pak vztahy euroamerické civilizace vůči jiným civilizacím a kulturám.

Antropologický přístup: Tematické počátky oboru, který se bude později pokládat za *etnologii* či *antropologii sexuality*, emancipovanou v USA od počátku šedesátých let dvacátého století v samostatnou antropologickou subdisciplínu nebo „oficiálně koncedovaný výzkum“, sahají, zhruba řečeno, do poslední třetiny devatenáctého století. Tehdy se objevují díla, pro něž je samozřejmostí *kulturní relativismus* (jakkoliv spíše intuitivně chápaný) nebo metodičtěji řečeno *transkulturní* horizont. Jako doklad uveďme Henryho Havelocka Ellise (1859–1939) a jeho impresivně rozsáhlé studie o pohlavní psychologii (*The New Spirit* [Nový duch], 1890; *Man and Woman: A Study of Secondary and Tertiary Sexual Characters* [Muž a žena: Výzkum sekundárních a terciárních pohlavních znaků], 1894; *Studies in the Psychology of Sex*, 1897–1928; česky *Pohlavní psychologie*, 1937), Paola Mantegazzu a jeho „trilogii lásky“ (*Trilogia dell'amore*, sestávající ze tří spisů: *Fisiologia dell'amore*, 1873 [česky: *Physiologie lásky*. Praha: I. L. Kober, 1891], *Igiene dell'amore*, 1881 [Hygiena lásky. Praha: I. L. Kober, 1895] a transkulturně pojatého *Gli amori degli uomini* [1886], přeloženého roku 1894 do češtiny pod názvem *O láskách lidských*), a alespoň ještě Hermanna Heinricha Plosse (*Das Weib in der Natur- und Völkerkunde* [Žena v přírodopisu a národopisu], 1884) a Maxe Bartelse (jenž od druhého vydání v roce 1887 Plossovo dílo systematicky doplňuje) s jejich *detailně* zkoumanou ženou. Možná však, že dobovým dokladem nejkryštalovějším je monumentální dílo *Das Sexualleben unserer Zeit in seinen Beziehungen zur modernen Kultur* (Sexuální život v naší době ve vztahu k moderní kultuře, 1907) jiného velikána rodící se

kulturní sexuologie Iwana Blocha (1872–1922). Východiskem je mu polemika s Richardem von Krafft-Ebingem o sexuální patologii: „Musíme mít na zřeteli nikoli jednostranně nemocného člověka, nýbrž *člověka vůbec*, tj. jak člověka civilizovaného, tak i člověka *pralesního*.“ Je vhodné dodat, že Bloch právem odmítá Krafft-Ebingovu ideu degenerace, na níž je založena jeho „psychopathia sexualis“, opřená pouze o klinické zkušenosti, přičemž pozorování se omezovalo na morbidní jevy u jedinců s nenormálním pohlavním životem. Odtud snad vize povahy těchto anomálií, popisovaných jako „stigmata degenerace“. Iwan Bloch naproti tomu zdůrazňuje, že „(...) poslední příčinou všech sexuálních perverzí, úchylek, nenormálností a nerozumností je potřeba a touha po rozmanitosti sexuálních vztahů, nazřena jako specifický rys lidského rodu“. V roce 1930 Otto Flake ve své monografii o Sadovi napsal k *chemii duše*, že pojem perverze nás nesmí svést k pohledu na sadismus a masochismus jako prvky, jež by snad u normálního člověka chyběly. Právě chemie duše zná dobře oba sklony jako *prafenomény* lidského chování. Stejně jako prostituce jsou i sexuální perverze hluboce zakořeněny v lidské povaze, jsou čímsi všudypřítomným, rozptýleným po celém světě mezi nejrůznějšími etnickými skupinami, jak v komunitách primitivních, tak i civilizovaných, končí svoje *plaidoyer* Iwan Bloch.

Pro nás je důležité připomenout, že v kontextu rodící se akademické etnologie sexualita figuruje mezi tématy, jako jsou promiskuita a regulace incestu, manželství, zrání, zejména pak jako součást studia iniciací a genitálních „mutilací“, případně sexuálních „úchylek“ (naznačené souvislosti a kontexty lze možná nejlépe pozorovat v klasickém díle Edwarda Westermarcka, 1922). O mnoho let později Paul Okami a Laura Pendletonová (1994) uvedou, že v antropologii má sexualita, dodejme „původně“, postavení nemanželského dítěte studia manželství, reprodukce a příbuzenských vztahů. Tato a jim podobná témata a studia byla antropology chápána buď jako relevantní pro pochopení sociokulturní evoluce, nebo „interesantní“, protože v takzvaných primitivních kulturách se mohly vyskytovat *kuriózní* sexuální obyčeje (takové zaměření nalezneme i v nejnovější literatuře). „Interesantnost“ zkoumání lidské sexuality možná dokonce ovlivnila *prapočátky* moderní antropologie sexuality, jež byly nesporně často nesený zájmem o podivuhodné, bizarní, neobvyklé, ba teratologické. Nejklasičtější dokladem se zdá být encyklopedie *Naturalis historia* (Přírodopis, 37 knih, česky: *Kapitoly o přírodě*. Praha: Svoboda, 1974) Plinia Staršího, z níž uvádíme alespoň jeden citát: „V sousedství Nasamonů sídlí Machlyové, kteří jsou *obojího pohlaví* a stýkají se spolu střídavě; *Aristotelés* dodává, že mají pravý prs mužský, levý ženský.“ V zpětném pohledu mají data shromážděná v uvedených „průkopnických“ pracích a data získaná z rozmanitých zdrojů (cestovatelé, misionáři, vládní úředníci, naturalisté)

charakter spíše anekdotický, neboť jsou vytržena z kontextů a mnohdy krajně nespolehlivá. Přesto však lze říci, že tato zakladatelská díla podněcovala představy o tom, jak jsou rozličné stránky lidské sexuality *utvářeny, uspořádány, strukturovány* oním jevem, jež antropologové obvykle nazývají kulturou.

V průběhu dvacátých let 20. století dochází v antropologii k výraznějším reorientacím. Spekulace o původu a vývoji kultur či kulturních jevů nebo prvků ustupují empirismu a náročnějším kritériím terénního výzkumu a popisu exotických kultur. Součástí těchto proměn se do značné míry náhodně stává studium sexu. Ve druhé polovině dvacátých let Bronisław Malinowski publikuje dvě práce o sexualitě obyvatel Trobriandových ostrovů, melanéské společnosti v jihozápadním Pacifiku. Terénní výzkum, na němž obě práce věnované sexu byly založeny, proběhl v letech první světové války. V první z nich, nazvané *Sex and Repression in Savage Society* (1927, česky: *Sex a represe v divošské společnosti*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2007), se Malinowski střetl s Freudovou hypotézou týkající se *univerzálnosti* oidipského komplexu. Srovnává psychosexuální vývoj v jedné evropské subkultuře, již Freud použil k formulaci své koncepce, s psychosexuálním vývojem Trobriandů, Malinowski dospěl k názoru, že Freudův oidipský komplex *není* univerzální. Navzdory této kritice nebyl zmíněný komplex většinou badatelů odmítnut, nemluvě o ortodoxních freudistech (zejména velice známý a kulturně všestranný Ernest Jones polemizující s Malinowským ve dvacátých letech). Malinowskému přesto náleží priorita užití srovnávacího materiálu i metody zkoumání vztahů sexuality k jiným stránkám lidské kultury. Reakce Ernesta Jonese na Malinowského znamenají počátek „programové“ *psychoanalytické antropologie* (termín „psychoanalytická antropologie“ použije poprvé Géza Róheim roku 1915; její autentická podoba, tedy činnost opřená o terénní výzkumy, se objevuje právě s Róheimem na přelomu dvacátých a třicátých let), jež zůstává dodneška vyhraněnou, ne však vždy jasnou subdisciplínou antropologie s výraznými tradičními vztahy ke klasické psychologické antropologii na jedné straně a transkulturní psychiatrii na straně druhé. Podrobnější popis sexuální kultury Trobriandových ostrovů nacházíme v nejklassičtějším díle antropologie sexuality – *Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia* (Sexuální život divochů v severozápadní Melanésii, 1929). Význam tohoto díla lze spatřovat v trojím ohledu: v akcentu na nativní jazyk, jež otevírá celistvé, koherentní pochopení „lokální ontologie sexuality“, řečeno slovy Gilberta Herdta (1999); v zjednávání cesty k holistickým zřetelům studia kultury právě díky různým projevům sexuality; a nakonec v zjištění, že každá kultura vlastní patrně jedinečnou konfiguraci hodnot, představ a vzorců chování, v nichž jsou zapuštěny konkrétní formy sexuality. Dílo se tedy stalo prototypem deskriptivních přístupů

k sexualitě (k sexuálnímu chování i k sexuálním postojům) zkoumané v odpovídajícím kulturním kontextu.

Takto otevřelo kulturně antropologické studium sexuality vlastně dvojí typ výzkumu: deskriptivní a srovnávací. První z nich je často nazýván *etnografií sexu*: jde o popis sexuálních projevů a praktik v rámci jedné kultury, subkultury či segmentu jednoho jediného společenství, obvykle vzdáleného, exotického. Právě od etnografie sexu lze očekávat základní data o sexualitě v cizích kulturách. Naproti tomu pohled komparativní může být kvalifikován jako *etnologie sexu*, jež srovnává alespoň dvě odlišné kultury, většinou však více kultur, případně hledá „sexuální“ charakteristiky kulturních areálů nebo makroareálů. V této souvislosti můžeme poukázat na výraznost etnologického studia sexuality v Polynésii. Je důležité podtrhnout, že základním předmětem studia etnologie sexu je zkoumání *kulturních variací*, rozmanitosti a rozsahu forem sexuálního chování, tedy meze či míry, v níž kultura ovlivňuje biologický *potenciál*, potenciál lidských populací. V této souvislosti je vhodné rozlišit *inventář* sexuálních obyčejů na jedné straně a hledání *univerzálních základů* lidské sexuality na straně druhé, případně si položit otázku, jak je tento základ „aktualizován“ v jednotlivých společenstvích.

Definic lidské sexuality existuje velké množství. Pro základní orientaci uveďme „středně rozsáhlou“ definici Suzanne G. Frayserové (1999): „Lidská sexualita, to je systém sestávající z biologických, sociálních, kulturních a psychologických atributů, které se navzájem překrývají a prolínají, produkujíce sexuální vzrušení nebo orgasmus, a které, ač nikoli nutně, jsou spjaty s reprodukcí.“ Naproti tomu *sexuální kultura* bývá zpravidla definována striktněji: jde o komplex vzorců, jež *tvarují, strukturují a kontrolují* veškeré projevy sexuality, a to od narození do smrti u všech členů společenství. K tomu je vhodné dodat, že každá sexuální kultura je *jištěna* v dvojitým ohledu, jsouc jednak zakotvena v možnostech a omezeních biologického dědictví, jednak vázána vnitřní soudržností a logikou (pokud něco takového existuje) dané kultury jako celku. Například v případě jedné kultury může být bezprostředně spjata s náboženskými představami, takže náboženství a sexuální chování lze obtížně oddělit, v jiných kulturách jsou sexuální záležitosti vázány spíše na představy o „technologii“ či na folklorní koncepcie přírodních „věd“, a tak je obtížné odlišit sexuální kulturu od spekulací o tom, jak je vesmír jako celek zachováván a jak jako celek funguje. To může být důvod, proč sexuální obyčeje, jsou-li izolovány od svých kulturních kontextů, mohou ztrácet význam, nebo alespoň doznávat značných deformací. Tyto úvahy nás vedou k obecným *úskalím studia sexuality*, na něž řada badatelů nejednou upozorňovala. Gilbert Herdt, proslulý svým zkoumáním novoguinejských Sambijů, odmítá používat termín „homosexuální“ v případě

rituálních felací starších sambijských mužů chlapi, neboť toto počínání, založené na víře v rozhodující vliv inseminace na pohlavní růst, v přechod k mužství a heterosexuálnímu manželství, akcentuje reprodukční poslání, ať už je chápeme symbolicky nebo biologicky. Snad bychom mohli toto shrnutí metodických úskalí uzavřít jedním Herdovým konstatováním o tom, že sexualita, již začínáme *opět objevovat*, není ani ryze produkt kultury, ani výsledek individuálních snah a instinktů, puzení a mocenských vztahů; ukazuje se, že obraz je složitější, zvláště bereme-li v úvahu strukturu sexuality vnímanou z perspektivy průběhu celého života.

Lidská přirozenost a její sexuální potenciál: Všechna známá lidská společenství předpokládají, že plně socializovaní dospělí jedinci mají nejen schopnost se sexuálně vzrušit, nýbrž i schopnost heterosexuálního pohlavního styku. Jde nepochybně o základní složku lidské přirozenosti. Nicméně kulturní očekávání úrovně sexuálního vzrušení a naplnění jsou velice proměnlivá. Například v kulturách Polynésie byl erotismus vždy výrazným kulturním tématem, a to od dob předkřesťanských až do současnosti. Vývoj sexuality – a platí to o obou pohlavích – se normativně vzato jeví jako překotnější a ranější ve srovnání s tím, co se považuje za obvyklé v euroamerickém kulturním okruhu. Brzký a rychlý vývoj byl podněcován a upevňován rodičovskými socializačními praktikami. V Polynésii dokonce existoval jakýsi druh kočovné společnosti *Arioi*, jež nabízela veřejná divadelní představení zdůrazňující permissivní styl života. Příslušníci této společnosti se nesměli ženit či vdávat, také výchova dětí byla zakázána. Některá z těchto přesvědčení a postojů přežila dokonce přijetí křesťanství. Na Cookových ostrovech, speciálně na ostrově Mangaia, se u mladých dospělých jedinců očekává neobyčejná sexuální zdatnost: potence je vrcholně kladnou hodnotou. Je však pravda, že manželství a rodinný život, které následují po nespoutaném a vysoce aktivním období sexuálních projevů, přinášejí jak rychlý pokles sexuální apotence, tak i vlastní činnosti. Mangaiané předpokládají, že takový „úpadek“ libida náleží k vnitřní povaze lidské sexuality. Obdobným příkladem jsou bolivijští Sirionó, pralesní nomádi, kteří žijí v neobyčejně drsném a nehostinném prostředí. Pro Sirionó je ukojení hladu a pohlavního pudu základní životní starostí. Jídlo není samozřejmostí, jeho získávání představuje nejednou vypjaté úsilí i bolestnou zkušenost, zato sex je dostupný vždy, nebudí nepříjemné asociace, je tudíž v lidském životě nejvyšším dobrem. Allan R. Holmberg (1969), přibližující strohost sirionóského životního způsobu, o tom píše: „Představa nějaké romantické lásky je Sirionům cizí. Sex, stejně jako hlad, je pudem, který musí být uspokojen. (...) Výraz *šečúbi*, „mám rád“, „miluji“ je používán nerozčleněně k pojmenování všeho, co je potěšující: potrava,

ozdoba na krk či žena, s níž mluvčí spí. (...) Pohlavní akt sám neboli *čúki čúki* jeví spíše násilnický a rychlý průběh, líbání ve vlastním slova smyslu není jeho běžnou součástí.“

Zcela jiná očekávání můžeme najít v případě Abchazanů z Kavkazu, proslulých svou neobyčejnou dlouhověkostí. Sexuální zájmy a vzrušení vnímají jako potenciál, který se rozvíjí jen velice zvolna, podobně jako je tomu s rukodělnými dovednostmi nebo intelektuálními schopnostmi; jejich ubývání po rozkvětu je snad ještě pomalejší. Mluví se o tom, že abchazské manželské dvojice si dopřávají sexuálních rozkoší do devadesáti, některé dokonce po dosažení sta let. Vůdčí „životní filozofii“ pozdního věku je přesvědčení o tom, že člověk má dělat vše, co dělal v plném rozvoji sil, pouze celková suma aktivity se postupně s rostoucím věkem snižuje a energie poklesává. Kontrastem vůči vysoce „libidinózním“ kulturám Polynésie mohou být také Danijové z Nové Guineje, kteří jsou pokládáni za společenství *produkující nízkou úroveň sexuální energie* u dospělé populace. Danijské etnikum se vyznačuje malým zájmem o sexualitu včetně vnějších projevů mimo oblast reprodukčních zájmů. Obě pohlaví respektují dlouhá údobí sexuální abstinence po narození potomka, a nutno dodat, že rozmíšky motivované cizoložstvím nebo jinými projevy sankcionované sexuality jsou u Danijů neobyčejně vzácné; ostatně v žádné oblasti jejich kultury neobjevíme mnoho erotických projevů ani symbolů. Případ Danijů, ač vzácný, není zcela ojedinělý: v ostrovním Pacifiku nacházíme Mentaweije ze Sumatry, na jejichž rozsáhlé a dlouhodobé pohlavní zdrženlivosti upozornil v roce 1928 Edwin Meyer Loeb. Danijská data zpochybňují klasické freudistické představy, že člověk se *obecně vyznačuje vrozenou vysokou hladinou* sexuální energie, jež musí doznat, ať už přímo nebo nepřímo, svého vyjádření či naplnění. Jinými slovy, autor průzkumu danijského etnika Karl Heider vlastně vznáší otázku, zda může být sexuální energie určována sociálními nebo kulturními okolnostmi, tedy otázku oprávněnosti relativistického hlediska, jež ostatně danijský materiál podporuje.

Příklady, jež jsme uvedli, dokládají různé tematizace, různé *kulturní specifikace libida* jakožto bytostné složky lidské přirozenosti. Uveďme v této souvislosti některé podoby socializace sexuality. Paul H. Gebhard ve svém „a summary statement“ k sborníku *Human Sexual Behavior* (Lidské sexuální chování, 1971) o prepubertální sexuální činnosti říká, že pravděpodobně všechny děti jsou schopné prožívat sexuální vzrušení a některé mohou dosáhnout i orgasmu. Avšak jen malý zlomek se oddává masturbaci či nějaké sociosexuální činnosti před příchodem puberty. Výskyt prepubertálních sexuálních zážitků kolísá podle povahy společnosti, závisí do značné míry na postoji dospělých. V permisivních kulturách může dosahovat sta procent, jako například na Markézách nebo u Basongjů, ale dokonce i v společenstvích restriktivních (tradiční Spojené státy americké) dobrá polovina chlapců a

téměř polovina dívek přiznává jakési sociosexuální hraní. Ontogenetickou „posloupnost“ uvádějí Ford a Beach (1951), kteří konstatují, že sexuální hry nejprve implikují autogenitální stimulace a vzájemné masturbace s týměž nebo opačným pohlavím, a že s rostoucím věkem lze pozorovat stále více pokusů o heterosexuální soulož. V době puberty jsou projevy sexuality u starších dětí v převážné míře založeny na převzetí dospělé formy heterosexuálního pohlavního styku. V trobriandské kultuře, jak ji popsal Malinowski, se děti učí o pohlavním styku z přímého pozorování svých rodičů, a dokonce ještě před probuzením libida rodiče podněcují mládež k jakýmsi předstíraným sexuálním hrátkám. Dospívání a raná fáze dospělosti jsou obdobím milostných záležitostí a pohlavních experimentů. Postupně se však vztahy stabilizují, prodlužují a vyústují do manželství. Existuje tu tedy tlak na ranou pohlavní zralost a rozvinutí heterosexuálních styků. V této souvislosti je vhodné připomenout, že řada etnických skupin nejen podporuje a stimuluje sexuální experimentování během dospívání, ale dokonce poskytuje *formální rámce* předmanželským zkušenostem. U tradičně založených Kikujů z Keni spolu mohou právě mladí dospělí příslušníci obou pohlaví přebývat ve speciálních „ložnicích“. Mohou se oddávat sexuálním radovánkám, nicméně jsou zapovězeny jak úplné *immissio penis* během soulože, tak i vzájemná masturbace. Od ženy vstupující do manželství se očekává panenství a existuje i formální procedura přezkoumání, zda skutečně pannou je. Pastorální Masajové, rovněž z Keni, podobným způsobem podporují předmanželské heterosexuální styky, dokonce ještě před příchodem puberty. Předmanželská těhotenství jsou však velice přísně trestána. Podobně indičtí Murijové považují heterosexuální ukojení za zdroj neobyčejného potěšení a zásadní stránku lidské existence. Předpokládají, že sexuální přitažlivost se začíná pociťovat mezi šestým a sedmým rokem, a tak jsou chlapci a dívky v tomto věku „vysíláni“ k společnému životu ve speciálních vesnických „noclehárnách“. Na dalších pět nebo šest let, po nichž následuje manželství, žijí chlapci a dívky v „sexuální blízkosti“. Murijové mají dva styly tohoto způsobu života: v takzvaných tradičních noclehárnách se hoši a děvčata párují do vyhraněných spojení, jež vlastně napodobují normální manželské soužití, naproti tomu v takzvaných moderních noclehárnách jsou trvalejší svazky zakázány. Přesto však jsou oba „styly“ chápány jako příprava na manželský život. Stejně jako v případě Kikujů je *coitus perfectus* spíše nedoporučován, zejména jde-li o dívky nedospěvší dosud k menarché. Není to míněno ani tak jako ochrana panenství, spíše jako ochrana před otěhotněním; ostatně Murijové tradičně soudí, že početí lze blokovat vhodným mentálním postojem.

V případě některých skupin původních obyvatel Austrálie „Austrálců“, u Arantů ze střední části kontinentu a u Tiwijů z Melvillova ostrova, se předpokládá, že k normálnímu

pohlavnímu vývoji dívek dochází jen tehdy, jsou-li sexuálně drážděny muži ještě před příchodem menarche. Každá dívka je „provdána“ za mnohem staršího „manžela“ dávno předtím, než dosáhne pohlavní zralosti. „Její“ muž ji uvádí do sexuálního života postupně. Australci se rovněž domnívají, že v průběhu dospělosti je žena „energetizována“ a zainteresována na sexu jen v míře své heterosexuální aktivity. Úbytek energie a zájmu o sex, jenž se objevuje na počátku menopauzy, je připisován pohlavnímu zanedbávání, neboť starší muži se starají pouze o dívky a mladší ženy. Na druhé straně se u mužů očekává mnohem vytrvalejší zájem o sexuální potěšení než u žen, neboť v souladu se svou přirozeností nevyžadují žádné zvláštní pozornosti, aby si udrželi svůj pohlavní pud na vysoké energetické hladině.

Zatímco některé kultury obklopují sex pocity potěšení a pohody, jiné se spíše vyznačují postoji negativními. Ostatně křesťanské pomysly spojující sexualitu s hříchem, hanbou či vinou, jsou dostatečně známé. Příkladem studie, jež odhaluje společenské důsledky přísné křesťanské morálky, může být práce Johna C. Messengera (1971), věnovaná rurální irské komunitě v Inis Beag. V ní je prakticky vše, co by mělo nějakou sexuální konotaci odmítáno a popíráno veřejně a případné projevy libida a pohlavnosti jsou obestřeny spikleneckým mlčením. Bylo by samozřejmě omylem domnívat se, že negativní vize sexu náleží jen křesťanské tradici. Kupříkladu manuské etnikum z oblasti Papua-Nová Guinea v jihozápadním Pacifiku se projevovalo mnohem negativněji vůči sexu před příchodem křesťanství, tedy před dobou, kdy vyměnilo „nové životy za staré“. V tradiční kultuře je v souloži spatřováno jak cosi neblahého, tak cosi ponižujícího. Zvláště ženy shledávaly koitus čímsi fatálně neblahým, čímsi, co je nutno podstoupit, chtějí-li mít děti. Cizoložství bylo pokládáno za děsivý zločin, jenž mohl být trestán nadpřirozenými silami. Rovněž v jiných oblastech Papuy-Nové Guineje, například u Wogeů nebo u některých skupin Mae-Engů z novoguinejského náhoří, muži spíše sex nenávidí, neboť si myslí, že je ženy mohou kontaminovat. V tradičních představách yapských ostrovanů z Mikronésie orgasmus muže jednoznačně oslabuje, vystavuje je nebezpečným a vážným onemocněním. Něco podobného lze najít v indické, speciálně ájurvédské (doslova „vědění vysokého věku“) tradici. V některých kulturách je manželská kohabítace poznamenána útočností, dokonce určitým násilím. Tak u keňských Gusijů je soulož prodchnuta duchem násilí, ne-li „znásilněním“: žena vzdoruje a muž musí tento odpor překonat, což se neobejde bez bolesti a ponižování. Muži připouštějí, že rezistentní postoj a výkřiky bolesti posilují stupeň jejich vzrušení během soulože. I když se ostrované z mikronéského Truku neprojevují v průběhu soulože vysloveně agresivně, pokládají za nejerotičtější formu pohlavního styku *striking* („narážení“), což je

něco na způsob provokace, něco na způsob odkládaného vybití, při němž je plná vaginální penetrace provedena těsně před orgasmem; mírná bolest je považována za běžnou součást milostné přede hry. Stejně jako Australci, i ostrované z Truku soudí, že soulož kladně ovlivňuje růst dívčích ňader a urychluje příchod menarche. Naproti tomu chlapi mají být uváděni do sexu staršími zkušenými ženami. Přestože na Truku pokládají sexualitu za organickou složku lidské přirozenosti a možný zdroj značného uspokojení, není tomu tak v případě sexu manželského. Manželé a manželky se musí chovat zdrženlivě a uhlazeně, neboť manželství je především vztahem vzájemné úcty: sexuální rozkoš na jedné straně a hluboký respekt na straně druhé jsou tam veličinami protikladnými.

Mezi vzdělanou elitou klasického Řecka byl *erotismus* spjat se snahou o určitou filozofickou vytríbenost. Idealizované mužské tělo bylo uctíváno, „citovost“ mezi muži byla pokládána za dokonalejší než heterosexuální láska a rozkoš. Zkrátka každá kultura, ať už explicitně nebo implicitně, vymezuje jedinečnou konfiguraci kvalit, jež trasují, podbarvují či zabarvují projevy sexuality. Do abstraktnější oblasti spadá i tradice postojů ke vztahu sexuality a *lásky*. Lásku je možno charakterizovat jako kuriózní a obtížně vysvětlitelný *mix* citovosti a sexuálnosti, obvykle mezi dvěma jedinci opačného pohlaví. V univerzálním kontextu lze hojnost koncepcí lásky redukovat na tři dosti široké kategorie registrující citovou, morální a duchovní povahu zkušenosti: (a) karnální lásku, vyrůstající z erotické touhy potěšit se, vlastnit či jinak dosáhnout objektu lásky nebo ctnosti k uspokojení vlastní rozkoše; tomu odpovídají takové termíny jako *erós*, *amor* či *káma*; (b) druhou kategorii mohou zastupovat koncepty přátelské lásky, implikující zpravidla altruismus; tomu odpovídají výrazy jako *filia*, *delicio* či *sneha/prijata*; (c) nakonec jde o lásku božskou, viz *agape*, *caritas* či *karuná* nebo *prema* či *hesed*.

Pro nás je však důležité sledovat *antropologii lásky*, pokud něco takového existuje. Zdá se, že jde – alespoň primárně vzato – o hledání a zkoumání univerzálního vzorce, vlastně o zachování transkulturálního pohledu, implikujícího otázky jako: Existuje láska v primitivní společnosti jakožto její *každodenní* součást, je láska banální zkušeností archaických pospolitostí? Není to spíše „novinka“ euroamerického kulturního okruhu? V etnologické literatuře je vskutku již několik desítek let možno pozorovat zájem o to, zda existuje láska u primitivních komunit, tedy zda ji můžeme chápat jako *univerzální* kategorii lidského společenství, včetně lásky *romantické* (jež stala se ostatně prototypem). Již samotné vymezení představuje problém: jak odlišit romantickou lásku od emocionality, vroucnosti a vášně, těchto difuzních dynamických veličin. Nejvýmluvnějším případem pokusu prokázat *všudy přítomnost* „romantické“ lásky je zjevně práce Helen Harrisové (1995), která zkoumá,

respektive reinterpretuje Marshallova zjištění o sexuálním chování obyvatel na ostrově Mangaia, hledajíc projevy či doklady takové *kulturní signatury* lásky, jež specifikuje mangaiaskou verzi romantické lásky. Helen Harrisová shledává celkem sedm složek (intimita, citová závislost, nutkavé myšlení, výlučnost, idealizace, přeuspořádání motivační hierarchie, péče), jež mají konstituovat *univerzální vzorec* romantické lásky, ovšem nejen na Mangaii, ale i ve Spojených státech amerických. Podle Harrisové polynéský způsob podtrhuje sexuální stránku, přístup severoamerický sex spíše zastírá. Jiní autoři jako Robert Endleman (1989) dospívají k názoru, že romantická láska vně euroamerického kulturního okruhu je jevem neobyčejně vzácným. Reinterpretace dvanácti kultur, kterou Endleman provedl, vrcholí ve zjištění, že pouze ve dvou případech lze mluvit o něčem, co by se mohlo blížit „romantické lásce“ v západním pohledu. Přípuštěnou výjimkou jsou novoguinejští Gebusijové. Endleman pokračuje v tom smyslu, že láska je cosi *vytvořeného*, univerzální je naproti tomu pouze *vášeň*. Zdá se však, že v ohledu obecných *dispozic* k romantické lásce převažuje stanovisko *kompromisní*. Romantická láska je možná univerzální, avšak její *reálné* podoby jsou *artikulovány* kulturou. Jinými slovy, problém můžeme shrnout do tří otázek: (1) lze romantickou lásku, transkulturně vzato, poznat a přesně vymezit, (2) můžeme si být jisti, že existence lásky v exotice není výrazem západní difuze a (3) je láska biologicky předurčena, anebo je spíše indukována kulturou?

Je na místě vrátit se k naší základní linii a připomenout, že tematizace libida je nepochybně jedním ze *zásadních* objektů antropologie sexuality. Jaký lze tedy přijmout závěr ze zkoumání této tematizace u různých etnik světa? Zdá se, že rozhodující jsou hlediska, jež najdeme například u Williama Davenporta (1987), podle nějž *neexistuje* cosi jako „lidská sexualita“. Jeho klíčový argument naznačuje, že každý „sexuální akt“ je současně *kulturním* aktem. Takže bez ohledu na zjevnou komparabilitu sexuálních aktivit v rozmanitých kulturách světa bude příslušný význam vždy poznamenán historií, tradicí, specifíčností dané kultury, což do značné míry vylučuje možnost striktní srovnatelnosti. Na druhé straně: i když asi nelze popírat historický a specifický charakter té či oné sexuální zkušenosti, těch či oněch sexuálních norem, můžeme si položit otázku, jak jsou kultury jedinečné, zda se některé stránky sexuální kultury jeví více, jiné méně specifickými. Ve skutečnosti narážíme na základní metodický problém zkoumání sexuality. Michel Foucault sice napsal: „Nepostačí říci, že subjekt je konstituován v symbolickém systému. Není to totiž hra symbolů, v níž je subjekt vytvářen, jsa vytvářen v reálných praktikách – historicky analyzovatelných praktikách.“ Přesto však, jak nepřestávají připomínat různí badatelé, v oblasti výzkumu transkulturní sexuality je právě ona „hra symbolů“ to jediné, co máme k dispozici.

Kulturní definice mužství a ženství: Kulturní rozdíly mezi muži a ženami byly odedávna důležitým tématem antropologie a etnologie, avšak toto téma se vztahovalo především k takovým záležitostem jako dělba práce, etika, rovnost pohlaví, „matriarchát“, temperament, osobní odlišnosti a rozdílné socializace chlapců a dívek (přechodové rituály). Není asi přehnané z těchto témat usoudit, že každá kultura je ve skutečnosti složena minimálně *ze dvou subkultur*: mužské a ženské, respektive slovy Evy Věšínové (1999), ze sociálního bytí mužského a sociálního bytí ženského. Je pravda, že značné množství etnologické literatury „portrétuje“ mužskou složku jako představitelku celkové a jediné „univerzální“ kultury. Část oněch „dvoupohlavních“ subkultur, jež má relevanci pro sexuologická studia, se týká *kulturních specifikací* pohlaví. Kulturně deklarované ideály mužství a ženství nejsou bez významu již proto, že jsou součástí *vědomých* cílů socializace, obzvláště rané. Moderní antropologie sexuality polemizuje s onou obecnou tendencí chápat gender („sociální pohlaví“) a pohlaví jako polarizované kategorie, v nichž je *pohlavní orientace* pojímána jako homosexualita versus heterosexualita, „genderová“ identita pak jako ženství versus mužství. Kulturní odlišnosti a *variabilita* uspořádání naznačují, že jde spíše o kontinua; mužství a ženství, to jsou především *kulturní konstrukce* implikující rozplývavé, „rozmyté“ množiny atributů různých rovin – psychické, kulturní, sociální, biologické. Tedy: ač je kontrast biologicky založen, fenotypické pohlaví je koneckonců trojího druhu: mužské, ženské a androgynní (hermafroditické). Blízkost nebo vzdálenost mužství a ženství může kolísat podle kultur, tradic, vrstev, epoch, dobových mód. Mluvíme-li o homosexualitě, heterosexualitě nebo bisexualitě, máme zpravidla na mysli prvky behaviorální. Hranice mohou být někdy rozplývavé, jak ukazují například Lancasterovy studie (1999) homosexuality z Nicaraguy: podle nich je aktivní partner chápán jako heterosexuál, méně jako bisexuál, pasivní partner naproti tomu vždy jako homosexuál. – Základní antropologický přínos lze shledávat především v pokusech o *univerzální matrice* nebo škály vzájemného vztahu i jednotlivých podob mužství a ženství. Nejproslulejší je v tomto ohledu patrně klasický pokus Margarety Meadové (1935). Schematicky řečeno, matrice Meadové vychází z modální euroamerické představy o aktivním muži oproti pasivní, submisivní ženě. Na exotickém materiálu Nové Guineje Margaret Meadová zakládá *úplnou permutaci*: pasivní, zženštilý muž a korespondující osobnostní struktura ženy u Arapešů; opační jsou Mundugumorové s mužskou i ženskou aktivní, agresivní osobností; „zbývající“ Tchambuliové jsou ve srovnání s Euroameričany „uspořádání opačně“: dominantní neosobní žena na jedné a emocionálně závislý muž na straně druhé. V každém případě lze říci, že ať už je matrice Meadové jakkoliv

umělá, její kulturně relativistické směřování je příkladné: mužství a ženství se jeví být veličinami jak kulturně vázanými, tak i kulturně proměnlivými.

V novějších pohledech na mužství a ženství vděčíme za mnohé *feminismu*, například za pokusy o univerzální distinkce. Tak podle Sherry B. Ortnerové (1979) stojí žena blíže přírodě; podle M. Kay Martinové a Barbary Voorhiesové (1978) je základní rozdíl mezi mužem a ženou dán stupněm agresivity; podle Michelle Z. Rosaldové (1979) je základní opozicí veřejné/domácí, avšak tato opozice určuje nikoli kulturní stereotypy či asymetrie v hodnocení pohlaví, ty jsou spíše jejich příčinou. Jejich pohledy dosti přesvědčivě sugerují, že onen konvenční model, založený zejména na biologii, lze sotva považovat za platný a že *pohlaví* („sex“ i sociální pohlaví, gender, kulturní normy) jsou *odlišnými* kategoriemi, jež spolu sice souvisí, ale tento vztah není nijak izomorfní; gender je symbolickou, prostě kulturní kategorií. Je vhodné podtrhnout, že dokonce i nejzavilejší tradicionalisté připouštějí tvrzení, podle něhož mužství a ženství jakožto principy nejsou polaritami *inherentními*, jakýmiisi oddálenými protiklady, ale spíše čímsi souvislým. Musíme však připomenout, že antropologicky vzato je kulturní sklon odlišovat a polarizovat pohlavní role faktem *rekurentním*. Naprostá většina kultur světa zdůrazňuje, dokonce nejednou přehání biologické potenciály jasným definováním, normováním pohlavních úloh a vymežováním „náležitého“ chování mužů na jedné straně a žen na druhé, ať už protikladného nebo sbíhavého. Dokonce i tam, kde lze mluvit o existenci *třetího pohlaví* (například „berdache“ u Préríjních indiánů), jsou výrazně odlišeny konvenční mužské a ženské typy. Freudova interpretace pohlavní odlišnosti je založena na zjištění existence rysů kvalifikovatelných jako ženské a odlišných od rysů kvalifikovatelných jako mužské. Jeden ze základních problémů či protikladů tkví v asymetrii naznačených dvou množin rysů: *paradigmatické* je pro Freuda pouze mužství, existuje pouze *jedno* libido, jež je mužské, a tak je psychický vývoj dívek nejprve totožný s vývojem chlapců; to, co diverguje, je feminita (odchylná, odvozená). Freud ji chápe jako cosi mysteriózního, jako neprozkoumanou oblast.

Vraťme se však k antropologii a etnologii. David Gilmore (1990) má zjevně pravdu, když konstatuje, že „záhada mužství“ musí být hledána v kultuře. Koneckonců jsou to transkulturní variace, jež skýtají nejvýraznější pohled na ono splývavé kontinuum, na jehož jednom konci najdeme „machisty“ z Andalusie a Truku, na druhém pak zženštilé Tahitěany a plaché, ostýchavé Semajie z Malajsie. S dlouhodobým zájmem etnologů o mužství a ženství souvisí také *sexuální* či *genitální mutilace*. Nejznámější mutilací je *obřízka* (circumcise), jež se vyskytuje nejen v kulturách, v nichž je patrná judaistická a islámská tradice, ale také mezi Australci, sporadicky rovněž v subsaharské Africe a Americe. V každé z těchto kultur je

oprávnění praktiky odlišné: náboženské, hygienické, estetické, sociologické. Nicméně všude se zdá být tato praktika dokladem skutečnosti, že obřezaný jedinec podstoupil rituál potvrzující jeho zralost, posilující jeho mužství, zkrášlující jeho mužnost. Existují i jiné praktiky mutilace či „úpravy“ penisu. Ve staré Polynésii se chlapci podrobovali (v některých společenstvích se tak děje dodnes) *superincizi*, což je podélný řez vedený dorzální částí předkožky. Pokud existoval nějaký religiózní důvod pro takovou praktiku, upadl v zapomnění. Dnes je *superincize* nazírána jako kosmetická modifikace, ale přesto zůstává naprostou nezbytností jakožto doklad připravenosti pro skutečný heterosexuální styk. Na některých místech Austrálie, kde je obřízka puncem první fáze přechodu od statusu mladistvého ke statusu dospělému, existuje ještě další fáze, vyznačující se radikálnější operací, *subincizi*, jež znamená rozříznutí centrální části penisu až po uretru. Je vhodné dodat, že s tímto zásahem není spjata žádná explicitní ideologie, změna statusu je však nápadná, neboť pouze muž podrobivší se *subincizi* se může zúčastnit důležitých posvátných rituálů. Součástí těchto rituálů je odkapávání krve z otevřené močové roury; krev je považována za posvátnou a symbolicky spojována s mystickými silami plození a regenerace. Jiná, neméně „drastická“ operace spadající do oblasti či kategorie mužských sexuálních modifikací je praktikována mezi některými skupinami Dajaků na Borneu; je však známa i z předkolumbovské Ameriky. Operace je dobrovolná a jde při ní o příčnou perforaci pohlavního údu a vložení jakési dřevěné nebo kovové tyčinky, *ampallangu*, jejíž nepatrně přechýlující okraje jsou zjemněny kulovitými knoflíky. O *ampallangu* se zmiňují různí cestovatelé od patnáctého století. Jedna z interpretací fenoménu *ampallang* jej staví do blízkosti etnopsychiatrické kuriozity, jíž je duševní choroba *koro*, zjištěná u některých populací ostrovní jihovýchodní Asie. Vyznačuje se přeludy genitální hyperinvoluce (retrakce penisu) a je doprovázena pocitem smrtelné úzkosti. *Ampallang* figuruje jako blokátor, jako „prevence“ proti somatickým důsledkům onemocnění *koro*. Ženskou analogii *kora* uvádí John W. Edwards (1984): jde o případy přeludů vyschnutí prsou, retrakce prsních bradavek, atrofie labií a jejich ústupu do vaginy. Jiné interpretace praktiky *ampallangu* sugerují, že nositel této tyčinky či „špendlíku“ je s to poskytnout ženě vyšší sexuální uspokojení (což nezní právě nepřesvědčivěji). Mezi Dajaky je to spíš oblíbené téma než realita, ale v každém případě je eventuální operace dokladem mužného odhodlání.

Jakožto „komplementární“ rituál mužské obřízky praktikují některé africké kultury obřad takzvané *ženské obřízky*. Nevýstižný název označuje v zásadě *klitoridektomii*. V méně razantní formě implikuje tato operace odstranění prepucia, „konečku“ klitorisu, radikálnější formy pak zahrnují odstranění nejen celého klitorisu, ale i částí *labia minora*. Mezi některými

skupinami v Somálsku následuje po odstranění poštváčku (operace je zpravidla pokládána za jakýsi obřad čistoty před vstupem do manželství) svorkování nebo sešití *labia majora*, přičemž se ponechá pouze malý otvor umožňující odchod moči a menstruační krve. Tato operace se nazývá *infibulace*. Tradovanou infibulační specialitu předkládají amazonští Conibové (možná některá další etnika v povodí Ucayali). Rafael Karsten (1964) o tom píše: „Podle sdělení některých cestovatelů staré ženy, provádějící operaci obřízky, nejen potírají krvácející partie, ale vzápětí vkládají do dívčiny vaginy hliněný penis, jenž svým rozměrem odpovídá penisu muže, s nímž je dívka zasnoubena.“ Následuje sešití trasované právě objemem hliněného dilda. Součástí manželského obřadu je částečné znovuootevření vaginy novomanželem, takže pohlavní styk lze provádět vcelku normálně. Teprve v době porodu je pochva plně otevřena, po něm je žena opět infibulována. V některých oblastech nativní Austrálie a Afriky jsou mladé ženy nuceny podrobit se chirurgickému rozšíření vaginálního otvoru, eventuálně protržení panenské blány (*hymen*), čímž je dívka náležitě připravena k snubnosti. Některé skupiny Australců odírají vnitřní stěny vagin dívek, jež dosud nedostaly menstruaci, dokud nenastane krvácení, o němž se předpokládá, že přinese menarche. Připomíná se tím *introcize* jako určitý protipól infibulace: je umělým rozšiřováním (dívčí) vaginy, v nativní Austrálii prováděným nejlépe bumerangem.

Z transkulturního hlediska je mužství a ženství *souvislou* škálou, jejíž konkrétní, normativní (tedy závazné) rozčlenění podléhá konvencím. Zatímco některé kultury akcentují blízkost, dokonce skoro stejnost mužského a ženského živlu (klasickým příkladem mohou být Arapešové, zkoumaní Margaretou Meadovou), jiní spíše zdůrazňují antagonismus mezi pohlavími, doložitelný řadou melanéských etnických skupin.

Ačkoli většina kultur světa „stanoví“ na základě různých socializačních nebo inkulturačních vzorců zřetelný rozdíl mezi muži a ženami, existují společenství, v nichž sociálně-pohlavní dichotomie není ve všech takřikajíc individuálních případech ostrá. Tak mezi sibiřskými Čukči, v některých nativních kulturách Severní Ameriky a v několika dalších, existovaly – před příchodem modernizace – skupiny osob, jež mohly být pokládány v souladu s našimi termíny za mužské transvestity (jako takoví byli sociálně přijati a uznáváni). V Severní Americe se v těchto případech používalo v antropologické literatuře termínu *berdache* s kolísavými charakteristikami od etnika k etniku. U Navahů značí muže ve smyslu biologickém, jenž přejímá krátce po pubertě zvyklosti a zájmy čistě ženské: věnuje se ryze ženským pracím, používá ženské způsoby řečového projevu. V některých situacích, zejména v případech zprostředkovávání sporů, byl berdache pokládán téměř za posvátného; dokonce jeho pohlavní život mohl být jak heterosexuální, tak

homosexuální. Obecněji vzato však byl berdache u Navahů pokládán spíše za ženu než za muže. U Vraních indiánů je berdache obvykle „odhalen“ v raném dětství v důsledku zájmu o ženskou společnost a činnosti. Jako dospělí byli tito lidé vcelku tolerováni, ač nikoli bez jisté ambivalence. Mezi indiány Winnebago byl berdache vnímán jako velice přičinlivá a velice aktivní „žena“, Mohavští berdacheové mohou předstírat menstruaci, těhotenství, porod. Předpokládalo se, že jak mužšší, tak ženšší berdacheové jeví spíše homosexuální preference. *Berdache* jako institucionalizovaný status v nativní Severní Americe byl zjištěn u sto třinácti společenství. Je zajímavé, že zatímco raní badatelé popisovali fenomén „berdache“ spíše v termínech *izolace* a *úchylnosti*, novější pohledy, zejména feministické, spatřují v berdache a jiných „transformovaných“ stavech nedílnou součást *celého* kulturního uspořádání sexuality a modelů mužství a ženství. I když se termín používal i pro *ženské* podoby berdache, přišli někteří autoři s termíny novými: například s termínem *amazonka*. Robert Fulton a Steven W. Anderson (1992) vcelku vtipně podotýkají, že muž-žena nebyl/a jen *třetím rodem*, nýbrž i prostředníkem mezi lidmi a božstvy, čímž naznačují zásadní souvislosti se šamanismem. Rozsáhlá literatura byla věnována také genezi uvedené problematiky. Klasikem je nepochybně James George Frazer, jenž ve své *Zlaté ratolesti* spatřoval původ třetího rodu v uctívání dvoupohlavních, androgynních božstev. K *sekularizaci* berdacheství dochází po kontaktu s „bílou“ civilizací. Zmínili jsme souvislosti se šamanismem. V případě čukčského *transvestitismu* se více zdůrazňovala *zprostředkovávací* složka pohlavní inverze. Obrat byl připisován posedlosti duchy a připsaná role byla právě rolí spirituálního média („psychopompnost“). Kategorii mužského transvestity najdeme rovněž na soudobém Sulawesi, Celebesu v Indonésii; muži bývají odborníky na genealogii a tradiční historii, kdysi také působili jako sultánovi poradci. Příkladem kultury, v níž hraje mužský transvestita poloinstitucionalizovanou roli, může být klasické Tahiti (francouzská Polynésie). V mnoha tahitských komunitách žije svobodný mužský transvestita, většinou homosexuálně zaměřený; je sociálně akceptován, má definovanou roli, komunita však obvykle oficiálně uznává jednu takovou roli. Historické doklady naznačují, že mužský transvestitismus („maahu“) byl jak na Tahiti, tak i na Havaji před příchodem Evropanů nápadným jevem. Psychokulturní výklady statutu a role těchto maahůů sugerují, že maahu je výrazem záporného modelu pohlavnosti, modelu, jehož se mají muži vystříhat, neboť podtrhuje jejich slabou pohlavní identitu, jejich „žánrovou“ difuznost. Něco podobného registruje Unni Wikan (1977) na ománském materiálu („xanithové“), analogií jsou indiští „hidžrové“, kteří se nepokládají za ženy ani muže („intersexuálové“?), ač užívají ženských jmen a oděvů. Nověji se objevuje termín

třetí pohlaví (gender); studují se *přechody* a *posuny*, „rozplývavosti“ (transgendering; transgender), jež jsou přinejmenším příležitostně spjaty s homosexuálními projevy. Dodejme ještě, že transsexualita je jevem spíše vzácným: jeden případ na sto tisíc u mužů, na sto třicet tisíc u žen.

Nejpodrobnější a patrně *nejautoritativnější* studie a práce vztahující se k identitě a konstituci mužství uveřejnil Gilbert Herdt, jemuž náleží zásluha o zpochybnění stability sexuální identity. Empiricky vzato, Herdt vychází především ze svých výzkumů u novoguinejských Sambijů, jež můžeme v souvislosti s naším tématem shrnout následujícím způsobem: muži a ženy se vyznačují odlišným založením. Je přijatou představou, že zatímco ženy dosahují zralosti naprosto přirozeně, muži dosahují mužství pozvolna a na základě pečlivě artikulovaného procesu intenzivní socializace, zahrnujícího náročnou sérii iniciací. Sambijové rozlišují šest fází takové iniciace: v první fázi, k níž dochází ve věku mezi sedmi až deseti lety, jsou chlapci odebráni svým matkám. Již tato první fáze vštěpuje smysl pro válečnického ducha, pro agresivitu, dokonce nepřátelství vůči matce. Fáze pozdější pokračují v tomto duchu, jejich základním prvkem je v každém případě akcent na antagonismus mezi mužstvím a ženstvím. Rozhodujícím momentem tvorby mužství je *homosexuální zkušenost*, konkrétněji řečeno, představa o důležitosti polykání spermatu zralých mužů na základě orálního kontaktu, tedy cosi jako rituální felace. Ta nachází svůj odraz i v sambijských mýtech, jež spatřují v mužích ploditele celého lidstva a v homosexuální felaci „mechanismus“ lidské reprodukce. To by znamenalo, že se popírají reprodukční schopnosti žen, jsouce substituovány homosexuálními akty mužů. Je pravidlem, že každý dospívající muž stráví řadu let, nejménou více než deset, v těsném homosexuálním vztahu se svým mužským mentorem. Teprve po této letité době se muži žení, mají děti, sami se stávají mentory. *Rituální homosexualita* („RH“), jak to píší anglosaští autoři, je jedním z nejvýznačnějších rysů melanéského kulturního areálu. Tradiční kultura Kiwaijů spatřuje ve spermatu substanci symbolizující životadárné síly vesmíru. Výklady smyslu „insemináčnických“ obřadů, ať už orálních nebo análních, dosti kolísají. Někteří autoři mluví o kontrole porodnosti regulací jinošské sexuální energie, jiní se více orientují na akcentování mužské solidarity, další podtrhují osvobození chlapců z mateřského područí. Jiné explikace směřují k nalezení souvislostí takřkajíc kosmologických. Připomeňme nakonec, že *mužská homosexualita* je v některých kulturách institucionalizována. Tak předkoloniální Azandové ze Súdánu měli formu manželství muže s mužem: příslušníci takzvaných svobodných válečníků, jednoho ze dvou formálních

válečnických věkových stupňů, si vybírali jinochy za mužské manželky, dokonce se v rámci takové aliance počítalo s věnem. „Chlapec-žena“ obstarával veškeré domácí práce a byl rovněž sexuálním partnerem (praktikování interfemorální soulože). Očekávalo se striktní zachování věrnosti; chlapec-žena mohl svého manžela dokonce zažalovat, pokud zjistil nevěru. Když „svobodný válečník“ postoupil do vyššího stupně „ženatých válečníků“, odmítl zpravidla chlapeckého partnera a vzal si dívku, s níž byl léta zasnouben. Svého původního společníka si ale mohl ponechat, stýkat se s ním však mohl jen mimo oblast komunity nebo si jej brát na válečná tažení. Etnologická data odhalují skutečnost, že vzorce bisexuálního chování mezi muži jsou v některých kulturách, v souladu s vlastními standardy, pokládány za *normální*.

Právě tyto transkulturně obtížně souměřitelné koncepty znesnadňují *obecnější a přesnější klasifikaci* rozmanitých projevů lidské sexuality. Stejně jako ostatní humanitní obory, tak i antropologie vychází ve svých konceptualizacích z evropské tradice. Ta v oblasti kategorizace lidské sexuality uplatňuje striktní představu dualismu, který je v obecnější rovině projevem jakési přirozené podstaty obsažené v povaze všech věcí a jevů. Již nějakou dobu užíváme v etnologickém popisu termíny, jejichž význam je nám zřejmý díky jejich předpokládané existenci ve struktuře jakýchsi binárních opozic (muž/žena; homosexuální/heterosexuální; příroda/kultura). Užíváním těchto termínů se dostáváme do určité terminologické pasti. Předpoklad univerzality a objektivitě zmíněných kategorií i jejich konceptuálních rámců nás vede k jejich mylné aplikaci při popisu odlišných kultur, jejich projevů a idejí. Jak ukázal Gilbert Herdt na svých studiích sexuálního života Sambijů nemusí se například chování, které je námi označováno jako projev homosexuality (v tomto případě sexuální styk dvou mužů), odrážet v existenci nativní koncepce homosexuality. Sambijští muži nejsou homosexuální, nejsou totiž ani heterosexuální, žádný takový koncept v jejich kultuře není myslitelný. Již v zárodku celé naší koncepce homosexuality se objevuje ona terminologická past, totiž předpoklad, že homosexualita je protipól heterosexuality. Jako projev určité deviace je její existence myslitelná pouze v kombinaci s existujícím normativním konceptem heterosexuality. Popis či transkulturní komparace jednotlivých projevů lidské sexuality proto vyžaduje především detailní studium nativních konceptů a řekněme zvýšenou ostražitost při používání vlastních etnocentrických projekcí. Naneštěstí pro moderní antropologii jsou často unikátní popisy sexuality mimoevropských komunit do značné míry zkreslené a žalostně chudé na informace nezbytně potřebné k pochopení nativních konceptů pozorovaných jevů. Přesto

se antropologie může pokusit o klasifikaci, která sice bude do značné míry jen orientační, nicméně nám umožní přístup k daleko *pestřejšímu spektru jevů*, než jaké nám dovoluje postihnout onen striktní dualismus. Máme tím na mysli zejména zavedení termínů jako *třetí sex a třetí gender*, které by měly napomoci zmapovat právě onu zónu „rozplývavostí“, někdy trochu zjednodušeně kladenou kamsi mezi „objektivně“ dané póly binárních opozic.

Kulturní teorie reprodukce: Není přehnané říci, že každá kultura má svou, ať už implicitně nebo explicitně přijatou „teorii“ reprodukce, obvykle konzistentní s představami o sexuálním potenciálu a mužství/ženství. Nativní teorie reprodukce jsou oněmi základy, na nichž většinou spočívají kulturní praktiky spojené s „ovlivňováním“ procesů plození. Každá kultura tedy vlastní určitý inventář postupů, jejichž posláním je získání kontroly nad početím, těhotenstvím a porodem. Je vhodné připomenout, že moderní národní i folklorní kultury žijící v rámci euroamerického kulturního okruhu musí být nepochybně vnímány jako speciální případy, protože jsou příliš proniknuty zjištěními z oblasti lidské reprodukce. Raní antropologové byli neobyčejně udiveni, když zjistili, že mezi četnými etnickými skupinami nativní Austrálie vládne představa, podle níž mužům *nepřísluší* biologická role v početí. Jak se dozvěděli, počátek těhotenství je dán vstupem „dětského ducha“ do matčina lůna; duch nicméně vstoupil do dělohy díky duševní mohutnosti jejího manžela: byl to on, jenž svým *sněním* (dreaming) způsobil otěhotnění; vlastní soulož je nejspíše pouhým otevíráním cesty pro vstoupení ducha do ženského těla. Charles Mountford (1981) se pokusil o jakousi klasifikaci, když rozlišil (ponecháme-li stranou nespecifikované případy) osm kategorií vstupů „duchů“, respektive odpovídajících způsobů pronikání: pod nehtem palce u ruky, pod nehtem palce u nohy, žaludkem, slabinami, nohou, pupkem, ústy, a nakonec s potravou. O něco později Bronisław Malinowski (1929) nachází srovnatelné představy v trobriandské kultuře, dnes, v soudobé společnosti na Trobriandových ostrovech pochopitelně odmítané: jejich „koncepční“ představa spočívala v tom, že k početí došlo vstoupením ducha do těla pohlavně zralé ženy hlavou. Duch byl vlastně oživujícím principem, duší zesnulé osoby, jež si po fyzické smrti těla a určitém období stráveném ve světě duchů přála znovuzrození, a to právě prostřednictvím ženy náležející k stejnému subklanu jako její někdejší matka. V matčině děloze byl zárodek vyživován krví, odtud příčina absence menstruace. Trobriandská představa nevyklučovala případy *panenského otěhotnění* (virgin birth); vcelku však byly neobyčejně vzácné. Před početím je třeba „otevřít“ reprodukční ústrojí ženy pohlavním stykem, má-li vzniknout dostatečný prostor pro růst zárodku. Je vhodné dodat, že

trobriandské klany jsou matrilineární, takže v souladu s odpovídající představou reprodukce je každý subklan nezávislý a sebeperpetuuující prostřednictvím duchů, kteří „oživují“ jeho členy.

V East Bay, jiné melanéské kultuře, je lidská reprodukce připodobňována k zemědělství. Panuje tam víra, že k početí je nezbytný výron semene, jakmile však dojde k otěhotnění, není žádoucí další výron semene, protože by způsobil další početí. Otěhotnění se počítá od okamžiku, kdy žena jeví neklamné fyzické příznaky jiného stavu, není ani nutně podmíněno vynecháním menstruace. I když je substance zárodku odvozena ze semene, výživa a prostředí matčiny dělohy vykonávají přímý vliv na zárodek, a tak se dítě může podobat jednomu nebo oběma biologickým rodičům. Značné množství nativních „teorií“ reprodukce připisuje početí právě smíšení krve a spermatu. Jedna z nich, zastávaná tradičně Ašanty z Ghany, tvrdí, že menstruační výměšky a krev jsou základem krve potomka, zatímco sperma se stává duší, oživujícím prvkem dítěte. Jiné podoby tohoto pohledu připisují stejnou kontinuitu menstruačním výtokům, sperma se prý naproti tomu vyvíjí v maso, svaly nebo kosti. Často jsou nativní teorie jak doslovnými výklady představy o procesu oplodnění, tak i metaforami, jež lze vztáhnout k některým rysům sociální organizace. Například v East Bay místní představy spíše posilují mužskou převahu, v trobriandské kultuře, jak naznačeno, jde nejspíše o kulturní koncept partenogenetické reinkarnace spjaté s matrilineární descendencí, podobné pojetí je u Ašantů. V tomto smyslu se nativní teorie reprodukce zdají být metaforami sociologických činitelů ustavujících legitimitu. – Často jsou tyto teorie explicitní, pokud jde o období větší či menší ženské plodnosti. Pro obyvatele East Bay je doba nejvyšší pravděpodobnosti zhruba uprostřed periody, naproti tomu u Havasupajských indiánů, také u Navahů, se soudí, že početí bude bezprostřední, dojde-li k souloži během menstruace. Keňští Kikujové se domnívají, že nejpráhodnější doba pro oplodnění je bezprostředně po menstruaci, Masajové soudí, že několik dní po ní. Pokud jde o mužskou dispozici plodnosti, uveďme alespoň Mangaiany, kteří kdysi věřili, že když muž dělí své semeno mezi několik žen, snižuje tím svou potenci. Podobně v East Bay se domnívají, že míra potence je přímo úměrná pohlavní zdrženlivosti. Objevuje se tam poněkud kuriózní představa, že žena neotěhotní, neporodí, jestliže byla oplodněna několika muži. Součástí studia nativních představ o reprodukci může být nepochybně také studium potratů, především spontánních. V této souvislosti je na místě připomenout průkopnickou práci Georgese Devereuxe (1955) o potratu v primitivní společnosti. Jistě nepřekvapí celá řada omezení ukládaných

těhotným ženám – od těch, jež sledují praktické, somatické cíle, až po možné následky mystické.

Sexuální kodexy a praktiky: V každé kultuře existuje určité množství objektů, činností, symbolů, signálů, rčení a vyprávění i gest, jež slouží k pojmenování erotických, reprodukčních nebo pohlavních významů, ať už v sociálním nebo biologickém ohledu. Významy mohou zahrnovat jak zjevné a univerzální „ikony“ jako genitálie, předměty ve tvaru pohlavních orgánů, činnosti naznačující kohabitaci, tak i kulturně specifické symboly, jimiž mohou být podle pohlaví diferencované způsoby oblékání a krášení, a dokonce ezoterické znaky, srozumitelné jen omezeným skupinám. Celkový soubor takovýchto znaků a projevů lze podle některých autorů, například Igora S. Kona nebo Williama H. Davenporta, nazvat *erotickým kodexem* (podle prvního), případně *sexuálním kodexem* kultury (podle druhého), pokud se pohybujeme v rámci jedné kultury. Je zjevné, že některé kultury mají rozsáhlejší „katalog“ těchto výrazů než kultury jiné; v některých je sexuální kodex ve srovnání s jinými *veřejnější*, což zjevně může souviset se známou typologií, či spíše dichotomií sexuálních kodexů a přeneseně rozlišením celých kultur na *restriktivní* a *permisivní*. Doklady vztahující se k sexuálním kodexům jsou volně rozptýleny v mnoha etnografických pracích, zejména v monografiích, žádné systematické studium, včetně studia erotického kódu naší kultury, dosud neexistuje. Přesto lze důležitost studia sexuálních kodexů sotva podceňovat: neexistuje společenství, v němž by chování jeho příslušníků nebylo konstantně ovlivňováno sexuálním kódem nebo jeho prvky. To je možná nejzřetelnější v projevech *cudnosti*, etiketě správného oblékání a v celé řadě situací respektujících společenské konvence. Navzdory složitosti a pestrosti sexuálních kodexů bude vhodné některé prvky přiblížit.

Pro všechny kultury nepochybně platí, že pohled na pohlavní orgány je potenciálně erotický, což vyžaduje, aby dospělí členové dané kultury respektovali určité formy „cudnosti“, zvláště jde-li o smíšenou společnost. Dokonce i v těch kulturách, kde příslušníci obou pohlaví chodí zcela nazi (nativní Austrálie), existuje určitá etiketa cudnosti. Tak se muži nikdy přímo nedívají na ženské pohlavní partie, sedící žena si zase zakrývá oblast *mons veneris* patou. V naprosté většině kultur světa jsou ženská ňadra pokládána muži za erotická, ač v tropických oblastech si ženy horní polovinu těla vždy nezahalují. Existují však výjimky: na Mangaii nejsou ženská prsa považována muži za sexuálně vzrušující.

U žen bývá zahalována větší část těla než u mužů, extrémem jsou některé islámské sekty, jejichž ženy si zakrývají závojem i oči. Mužské genitální pokrývky či penilní pouzdra nezahalují v některých kulturách skrotum, a dokonce v některých halí pouze předkožku. Často jsou pouzdra na penis opticky přitažlivá a nápadná, takže na jedné straně mají sice zakrývat (a zakrývají), ale na druhé straně mají vlastně přitahovat pozornost (a přitahují). Tato řečně dvojakost je příznačná pro nejednu kulturu. Tendenci „zakrývat, ale zdůraznit; tlumit, ale vlastně navodit pozornost“ prozrazuje tradice módy v euroamerickém kulturním okruhu, nemluvě o tradicích krásné literatury. Osobní krášlení a ozdoby jsou obecným rysem všech kultur, dokonce i těch, jež to popírají; všude jsou *genderovým* ukazatelem, neboť muži a ženy užívají odlišné způsoby zdobení. Stejně jako je móda v euroamerickém kulturním okruhu, tak v některých kmenových tradicích je malování těla a obličejů při slavnostních či rituálních příležitostech pokusem o uměleckou podobu, jež může v některých případech mnohé napovědět o společenském postavení svého nositele. I když oděv, účes, ozdobení těla jsou pouze *pomíjivými* projevy, existuje řada forem nebo projevů „trvalejší“ povahy: tetování, skarifikace, barvení a broušení zubů, deformace lebky, tvarování nohou, máme-li uvést několik příkladů, jež rovněž mohou leccos vypovědět jak o genderu, tak o společenském postavení. Některé z těchto forem jsou vysloveně sexuální a náleží spíše do jedné kategorie se sexuálními mutilacemi nebo modifikacemi. Nejznámějším případem jsou zřejmě *hotentotské zástěrky*, tedy uměle vytvarována *labia minora* mladých dívek. V souvislosti s tímto ne právě obvyklým jevem rozlišil kdysi Felix Bryk (1928) na africkém materiálu „dvojí vaginální typ“: jeden bez klitorisu – vagina *ankleitoridica* u pasteveckých kmenů – a vagina *hypertelica* – typ vyznačující se neobyčejně prodlouženými labii. Z moderní etnopsychiatrie je známo, že „falický“ charakter vnějších ženských genitálií byl sugerován na základě „expandovaných“ morfologických modifikací, vyskytujících se obvykle ve střední a jižní Africe, rovněž v Mikronésii. Paralelně praktikují některá etnika Amazonie zavěšování závaží chlapcům na *skrota*, takže v dospělosti jim visí až téměř ke kolenům; v týchž kulturách chodí ženy totálně depilovány. V East Bay nosí dívky drobné obrázkové tatuáže, v dospělosti obvykle na vnitřní straně stehů. Tyto tatuáže byly stejně pečlivě zahalovány jako genitální oblast, jsou určeny jen manželům nebo milencům, a když se muži bavili o sexu a erotice, byly právě řeči o ženském tetování pokládány za eroticky vzrušující. Mnohé kultury provozují úkony nebo používají formule obecně známé jako *milostná magie*, jejímž cílem je navodit láskyplné pocity v žádoucích objektech. Většinou byly tyto úkony prováděny potají, neboť je pospolitost netolerovala, pokládajíc je za čarodějnictví. Na Trobriandových ostrovech je

základním posláním milostné magie zvýšení pohlavní přitažlivosti „provozovatele“ odpovídajícího rituálu. Milostná magie tam není nikdy pokládána za zpronevěru, zatímco v East Bay je chápána jako nemístný vpád do osobní celistvosti. Další složkou sexuálních kodexů může být *erotické umění*. Všeobecně známou podobou tohoto typu umění jsou indické skulptury, spojované s posvátnými mýty a teologickými představami. Dále lze uvést některé styly takzvaných primitivních skulptur Polynésie a Melanésie, jež vyjadřují jak erotické, tak i mystické pomysly, užívající vysloveně genitální symbolizace. Patří sem i sexuálně explicitní taneční formy z Tahiti nebo Havaje, odrážející nepochybně kulturní hodnoty oněch společenství, nebo proslulá mochická keramika ze starého Peru a některé objekty z předkolumbovského Mexika, jejichž plný smysl nám dosud uniká. Nejnápadnější složku sexuálního kodexu nacházíme ve slovesném umění. Každá kultura má svůj *sexuální jazyk*, který se projevuje v různých řečových obrazech, kontextech, humoru, škádlení, narážkách, snad „soudoběji“ řečeno v „harassmentu“; v různých podobách narativního folkloru, samozřejmě rovněž v estetických útvarech jazyka – v poezii, próze, dramatu a jiných žánrech, jež si ta či ona kultura vypracovala. Jako *celek* je sexuální kodex systémem symbolů, jež patrně nejvýmluvněji demonstrují hodnotové orientace osob náležejících k dané kultuře, je prostředkem, jímž jsou sdělovány jemnosti „sexuálního étosu“.

Jestliže jsme dosud věnovali pozornost těm stránkám kultury, jež mohou dávat smysl sexualitě a jež regulují její projevy, její behaviorální podoby, je na čase přistoupit k „jádru“, k vlastní *specifice* antropologie sexuality, k *praktikám*, k sexualitě v nejužším slova smyslu: k heterosexuální souloži, eventuálně dalším způsobům sexuálního „vybití“. Transkulturálně zaměřené údaje o koitu a jiných formách sexuálního naplnění nejsou bohužel zrovna přehojné. Poznatky z kultur, jež mají kladný vztah k předmanželskému pohlavnímu styku, naznačují, že nejranější věk, kdy začíná být soulož „provozována“, představuje desátý až jedenáctý rok, avšak ani tehdy nemusí docházet k plné penetraci nebo orgasmu. Věk nejintenzivnějších sexuálních zájmů a činností spadá asi mezi dvacátý a třicátý rok života: toto věkové rozpětí představuje jakousi biologickou konstantu, již kultura příliš měnit nemůže. Na druhé straně nacházíme množství dokladů, jak kulturní vlivy, dokonce i v naší vlastní společnosti, mohou potlačit, posunout, rozšířit limitující věk „koitálního“ chování. Tak Abchazané se domnívají, že odkládání plného sexuálního života vede k prodloužení pohlavní aktivity. Ženy v dnešní Abcházii se vdávají ve věku kolem dvaceti let, ale dříve k tomu docházelo v pozdějším věku. Vyšší věk mužů vstupujících do manželství a velké věkové rozdíly partnerů mají patrně vliv na menší plodnost, Abchazané

však udržují své sexuální zájmy a pokračují v pohlavních stycích do hluboce pozdního věku.

V jedné srovnávací studii, jež mapovala frekvence soulože u skupiny ve věku od dvaceti do třiceti let, se uvádí frekvence 5krát týdně u navažských respondentů, 2,4krát u skupiny kalkatských muslimů a 1,9krát u kalkatských hinduistů (hinduismus). Méně obsáhlá data z East Bay pro stejnou věkovou skupinu jsou srovnatelná, pouze nepatrně vyšší než u Navahů, zatímco data od Balů z Konga uvádějí vyšší průměrnou frekvenci než v East Bay. Pro srovnání: v předmanželských příbytcích u Murijů, kde existuje značná volnost, dokonce podpora potěšení ze soulože (účastníci jsou ovšem mladší dvaceti let), je frekvence jednou až dvakrát týdně. O společenství, jakým jsou například Danijové, známí velice nízkou hladinou libidinózní energie a děsem ze sexuálního styku se ženami, bohužel žádnou statistiku četnosti pohlavních styků nemáme. Uvedená *frekvenční data* se ve vypracování a rozsahu nemohou měřit s daty takového Alfreda C. Kinseyho a jeho týmu nebo Williama H. Masterse a Virginie E. Johnsonové. Také data týkající se milostné přede hry jsou vcelku skromná, avšak snad dostatečná k naznačení kulturních odlišností. Z údajů vyplývá, že jen málokterá skupina nezná milostnou přede hru před koitem, u žádné skupiny neslouží přede hra jako substitute soulože. „Petting“ je zjevně doménou euroamerického kulturního okruhu, určitý náběh k pettingu projevují skupiny, jež mají ve zvyku (například za podmínek mimomanželských styků) provozovat jakýsi pseudokoitus. Rozpětí milostné přede hry může být značné: zatímco u Lepčů nebo Kwomů muž i žena začínají se stykem zpravidla ihned, bez přípravy a předchozího objímání (což je spíše výjimečné), v jiných kulturách, například na Ponape, na Trobriandových ostrovech, mohou sexuální radovánky před koitem trvat celé hodiny. Gwen J. Broude (1994) konstatuje, že z 39 společenství, o nichž máme informace o milostné přede hře, 53,8 % vykazuje delší prekoitální činnost; něco málo přes 10 % má nepříliš vypracovanou milostnou přede hru, zatímco ve zbývajících 24,9 % nelze vcelku o milostné přede hře mluvit. Vzorce a podoby milostné přede hry koexistují s jinými postoji a obyčejí. Lze říci, že ta společenství, jež mají vypracovanou milostnou přede hru, umožňují zpravidla svým mužským příslušníkům vybrat si partnerku pro manželství, zatímco ve společenstvích, kde milostná přede hra není výrazným prvkem sexuálního chování, je výběr manželky obvykle přenechán třetí straně. Manželovy sexuální „aféry“ jsou tolerovány spíše tam, kde milostná přede hra není. Shrňme: vypracovaná, diferencovaná milostná přede hra se objevuje tam, kde je manželství svobodnou volbou (pokud někde něco takového existuje), vyžadující mužovu loajalitu; je

rovněž pravda, že kultury s vytříbenějším kódem milostné přede hry bývají shovívavější vůči homosexualitě, kdežto opak je pravdou tam, kde je milostná přede hra minimální.

K vlastním sexuálním technikám, k takzvaným *figurae veneris* (k polohám při souloži); ve většině kultur světa je preferovanou polohou poloha „tváří v tvář“, žena na zádech, dole. Alternativní možností, rovněž hojně zmiňovanou (zvláště pro Afriku), je poloha tváří v tvář, avšak na boku; ta je často uváděna jako varianta, jako alternativa klasické polohy „misionářské“. Je dokonce doporučována tam, kde spí více rodinných příslušníků pohromadě, a rovněž v případě pokročilejšího stupně těhotenství. Naproti tomu například v East Bay se dává přednost poloze zezadu, zejména při kontaktech cizoložných.

V souvislosti s ideály *ženské krásy* lze říci, že to, co lidé pokládají za krásné, chápou také jako přirozené. Ze shrnutí Clellana Forda a Franka Beache (1951) je možno zjistit, že masivnější tělesná stavba je velebena u Namů, na Pukapuka nebo u Sirionů, v kontrastu s tím se preferuje štíhlost u Navahů a Ilů, širokou pánev a široké boky vyznávají Čukčové a Kwakiutlové z amerického severozápadu (Britská Kolumbie), úzkou pánev a široké boky Jakuti, co největší stydké pysky mají v oblibě na Ponape, na Truku, na Markézách, nemluvě pochopitelně o klasické hotentotské zástěrce; velký klitoris se zdá být specialitou erotické tradice Velikonočního ostrova, není-li to ovšem pouhá tradice etnologická. Dlouhá visící ňadra si považují v Africe, pevné polokruhovitě prsy na ostrově Manus, velké prsy „vůbec“ jsou zbožňovány na Aloru, u Apačů a Hopijů, ale také na Lesu. Je téměř zbytečné dodávat, že existují rozmanité, obvykle antropometricky založené pokusy o klasifikaci ňader. Podobně je tomu v případě vulvy: odkažme v této souvislosti na průkopnickou, vpravdě „archeovulvologickou“ studii Miroslava Vernerera (1974), vycházející z důkladného rozboru nubijských petroglyfů.

Orálně genitální počínání je dobře známo ze všech vyšších civilizací, rovněž z různých míst Oceánie a Afriky. Z velmi sporé informace, jež je k dispozici, lze usoudit, že kontakt úst a penisu je obvyklejší než kontakt úst a vulvy. Od dob Alfreda C. Kinseyho (přínejmenším) je známo, že orální sex je nápadnější u vzdělaných vrstev. V souladu s výzkumy je možno říci, že felace je od padesátých let minulého století čímsi běžným. Kontakt úst a penisu je někdy konceptualizován do dvou podob: první je klasická *felace*, v níž aktivně působí ten, kdo užívá úst; druhou je *irrumace*, při níž partner, jehož penis je stimulován, „přiráží“ do partnerových úst. V případě kontaktu úst s vulvou analogické rozlišení neexistuje. Diferenciace označení se může ubírat různými cestami: tak na Tuamotu rozlišují deset názvů pro klitoris. Kombinace felace a cunnilingu, tedy takzvaná

poloha 69, je podle pramenů velice limitovaná, přičemž určitou výjimkou jsou mochické artefakty a některé objekty z jiných vysokých kultur. Dodejme ještě, že poloha šedesát devět bývala součástí sexuální výchovy na Mangaii. – Touha po soukromí, základní *cirkumstanciální* prvek, je často uváděna, ale u mnoha kmenových i rurálních pospolitostí je úplné soukromí nedostižným ideálem. I když je představa o soukromí kulturně vázána, související nepochybně s pojetím osobnosti, stále se vracejí zmínky o zvědavých dětech, jimž je vštěpována ignorance pohlavní činnosti rodičů. Na druhé straně se však přiznává, že takové pozorování je nutnou součástí socializace. To ostatně není příliš daleko od zákazu přímého pohledu na odhalené genitálie, který se uplatňuje v těch kulturách, kde „vzorce cudnosti“ nepočítají se zakrýváním pohlavních orgánů oděvem. V některých kulturách Melanésie se soulož mezi manžely odbývá nikoli v příbytcích, ale zpravidla mimo vesnici v zahradních přístřešcích: jen tam si dvojice vychutnává samotu. Podobně je tomu v East Bay, kde je počáteční styk manželů komplikován důsledky rané výchovy namířené proti kontaktům s opačným pohlavím. Až poté, co si manželé založí vlastní zahradu, získají vlastní pozemek, otevírá se jim prostor pro „vypracování“ sexuálního styku.

Etnologická literatura se zmiňuje o tom, že muži mají zpravidla větší sexuální apetenci než ženy. Výjimky najdeme například u novoguinejských Sianů a některých skupin Indie, kde jak se soudí, je ztráta semene čímsi oslabujícím, nebo dokonce čímsi nebezpečným. Najdeme také opakovaná sdělení, že ženy mají potíže s dosažením *orgasmu*, že jej málokdy prožívají. U některých etnik, například u Arapešů, možnost ženského orgasmu zcela popírají. Zdá se, že transkulturní variabilita ženského orgasmu je přímo závratná: na jedné straně máme „anorgasmické“, zmíněné horské Arapeše, na druhé straně mangaiaské, „multiplex orgiastické“ ženy dosahující prakticky během každého koitu vrcholu (dobře podloženého klitorálním drážděním), a ne jen jednoho. Tato variabilita jen potvrzuje a rámuje *složitost a neurčitost* ženského orgasmu, jak ji dokládá přinejmenším od dob Freudových neobyčejně rozsáhlá a disparátní literatura. Jak píše Igor S. Kon (1997), je-li ženský orgasmus jevem nikoli *fyzilogickým*, nýbrž *psychologickým* (nelokalizovatelným jednoznačně do jednoho nebo více „tělových bodů“), pak bude zřejmě nesnadné rozlišit *prožitek* orgasmu od jeho *reality*, pokud má takové rozlišení nějaký smysl. Klasické je rozlišení „vaginálního“ versus „klitorálního“ orgasmu. Jak známo, vaginální orgasmus je spjat s tradiční freudistickou představou o transferenci z klitorisu na vaginu jakožto projevu zralosti ženy. Akcent na vaginální orgasmus najdeme (nikoli

neopodstatně) i u neofreudistů: „Navzdory malému počtu nervových zakončení je vaginální orgasmus možný, protože femininní pohlavní identita, nevědomá i vědomá, umožňuje kathexi vagíny jakožto orgánu sexuální receptivity. Přenosová teorie tak zůstává v platnosti, jsou-li do uvažování zahrnuty i nevědomé faktory ženské sexuality,“ píše G. a R. Blanckovi (1993) ve své práci o teorii a praxi ego-psychologie. Klitorální akcent je naproti tomu patrný nejen u antiadaptacionistů, jakými jsou Stephen Jay Gould (1995) a Donald Symons (1979), pro něž je lokusem ženského orgasmu klitoris, tento „homolog“ penisu, nýbrž u celé řady klinických autorů a rovněž feministek. Pokusem o kompromis, pokusem rozlišujícím mezi „klitorálně orientovanými ženami“ a „ženami orientovanými vaginálně“ je asi nejrozsáhlejší dílo o ženském orgasmu, jehož autorem je americký psycholog Seymour Fisher (1973), který však nepřestává zdůrazňovat vztah orgasmu a osobnostní struktury. Konečně „kulturologicky“ zaměřeni autoři, jejichž eminentním představitelem může být Simone de Beauvoir (1966), stojí v blízkosti Igora S. Kona (1988) důrazem na *difuznost* dámského klimaxu. Zdá se, že možná nejuvýstižněji to vyjádřil Edward Dengrove (1973): „U obou pohlaví orgasmus implikuje, zasahuje celé tělo, ale v případě ženy není lokalizován v genitální oblasti v tom stupni, jako je tomu u muže, jsa prožitkem poněkud difuzním (...)“... a pokračuje: „Svou schopností prožívat orgasmus je zřejmě lidská samička raritou mezi savci (...) ale její orgasmická aktivita má smysl pouze pro její uspokojení, nikoli pro její biologické funkce. Pro muže je to něco jiného: každá ejakulace je aktem reprodukce.“

Valná část informací o *masturbaci* v mimoevropských společnostech má spíše anekdotický charakter a ta část, jež má nádech autenticity, se zpravidla vztahuje k mužům. Kupříkladu Kgala Tswanové z někdejšího Bečuánska (Botswana) masturbaci u mužů bez ohledu na věk velice odsuzují, jsou však tolerantnější vůči ženám, odpouštějíce dokonce i masturbujícím ženám vdaným s vědomím, že jsou zřejmě zanedbávány nebo odloučeny od svých manželů na dlouhou dobu. Z jednoho přehledu, jenž se opírá o anketu provedenou mezi mladými muži v Africe, můžeme seznat, že ve všech etnických subkulturách je masturbace vcelku odsuzována, neboť prý oslabuje tělo i ducha, dokonce může přivodit neštěstí. Přesto však asi 40 % mužů potvrdilo zkušenost s onanií v nějakém období svého života, asi 20 % přiznalo, že ji provozuje stále. Je zajímavé, že křesťané se hlásí k masturbaci mnohem častěji než muslimové. Mladí muži z vesnických oblastí byli ochotnější mluvit o onanii více než muži z města. Naproti tomu jen nepatrné procento žen ve vzorku potvrdilo provozování masturbace, vaginální i klitorální. Naznačená data jsou

velmi zajímavá, potvrzují některá zjištění Alfreda Kinseyho: religiózní příslušnost a další stránky sociálního zázemí mohou bezprostředně ovlivňovat sexuální aktivity. Balové z Konga jsou vůči onanii shovívaví, a to pro obě pohlaví. Toleruje se i vzájemná masturbace mezi hochy, o níž se soudí, že se vyskytuje poměrně často. Také mangaiaská kultura jeví známky snášenlivosti vůči masturbaci jak hochů, tak dívek, zhruba do desátého roku života, kdy se chlapci podrobují superincizi. Po ní je masturbace spíše odmítána a je doporučován heterosexuální koitus. Postoj v East Bay je dosti podobný: masturbace je u chlapců pokládána za normální, na rozdíl od dívek, u nichž se s potřebou pohlavního naplnění nepočítá. Po uzavření sňatku je však onanie pokládána za cosi směšného, za projev nezralosti.

Ve výčtu prvků sexuálního chování uvedme nakonec *nekrofilii*, zahrnující jednak sexuální přitažlivost mrtvol, jednak pohlavní styk s nimi. Alfred Kinsey podle jednoho ze svých spolupracovníků, Wardella B. Pomeroye, tvrdil (navzdory obrovským zkušenostem ze sexuálních či spíše sexuologických výzkumů), že se nikdy nesetkal s případem, jenž by byl kvalifikovatelný jako skutečná nekrofilie. Také antropologové se jen extrémně vzácně zmiňují o nekrofilii, pokud však o ní mluví, je vždy spjata s muži. Nejstarší zmínky najdeme snad u Hérodota: mrtvoly krásných žen nebyly ve starém Egyptě předávány bezprostředně po smrti balzamovačům právě ze strachu ze sexuálního zneužití. Avšak alespoň jedna společnost, Luové z východní Afriky, pěstuje určitý typ ritualizované nekrofilie: Duch mladé dívky, jež zemřela jako panna, je pokládán za vysoce nebezpečného, a má-li být pacifikován, musí být povolán někdo zvnějšku, aby mrtvolu defloroval. Bellacoolové z Britské Kolumbie údajně pokládali za přijatelné, když muž z hlubokého zármutku obcoval s mrtvolou své manželky. „Funerální“ nekrofilie je rovněž známa na Pukapuka, pro novoguinejské Káinanty je nekrofilie aktem potěšující agrese, aktem prováděným na zabitých ženách nepřítele.

Závěr: Tento nástin nepředstavuje jedinou možnost *rozčlenění* oblasti zvané antropologie sexuality. Záměrně se orientoval na kulturně relativistická východiska ve snaze podtrhnout, že (1) sexuální kultury jsou velice proměnlivé ve svých ideologiích a hodnotách i ve způsobech jejich integrace do „zbytku“ kontextů příslušné kultury, že (2) sexuální kultura představuje bezprostřední milieu sexuality, důležité pro její určení a zvnějšňování jak jednotlivci, tak skupinami, a že (3) sexuální kultury jako představitelné celky pronikavě ovlivňují sexuální chování. Ne náhodou jsme se snažili zdůraznit interkulturní variace v ideářiích a hodnotách, neboť jsou nejen místem, kde je sexuální

kultura vytvářena, nýbrž i místem badatelům nejpřístupnějším. Jak víme, skutečné sexuální chování lze zkoumat spíše jen nepřímo. Pro srovnávací účely lze „ideář“ sexuální kultury shrnout do tří oblastí nebo rozsáhlejších témat: (1) *ideje* definující lidskou sexualitu v obecném smyslu slova, (2) *specifikace*, jež delimitují mužství a ženství a (3) *explanace* nebo jednodušeji *nativní představy o početí*. Celek těchto oblastí snad skýtá cosi jako subjektivní model jak socializace mladistvých, tak chování dospělých. Projevy sexuality předpokládají partnerství a skupinovitost, specifikují sociální či institucionální kontexty; ty trasují prostředky donucování, vymáhání standardů nebo norem sexuálního chování. Ve většině společností je to manželství, jež představuje ústřední a nejnápadnější *institucionální kontext* sexuality. Výklad je snad možno uzavřít konstatováním, že sexuální kultura zahrnuje dva druhy kontextů, dva druhy prostředí, v nichž se sexualita proměňuje: zatímco jedno prostředí je povahy ideální a normativní, je druhé charakteru sociálního a regulativního. Závěrem už jen připomeňme, že skutečnost sexuality je pro člověka dané kultury potvrzením jeho domněnky o sexualitě, jinými slovy: realita sexu je vlastně jeho kulturou. Takže – „il n’y a pas de rapport sexuel“ (z francouzštiny: „neexistuje sexuální vztah“).

Celostně, z hlediska vědy i umění, je tato problematika rozvíjena v rámci projektu Ústavu antropologie Přírodovědecké fakulty Masarykovy univerzity (Brno) – Lidská sexualita a kultura: obecně antropologická a sexuologická analýza. (Viz sexualita, erotika, láska a manželství – ...; Kruh prstenu: Světové dějiny sexuality, erotiky a lásky od počátků do současnosti v reálném životě, krásné literatuře, výtvarném umění a dílech českých malířů a sochařů inspirovaných obsahem této knihy.)

3. Sexualita, erotika, láska a manželství – civilizace „přírodních národů“, sexuální a erotické chování, formy manželství i příbuzenských vztahů v reálném životě v prostředí nepísaných kultur z různě vzdálených koutů zeměkoule jsou velmi rozmanité, a proto hrozí sklouznutí do popisu erotických jednotlivostí – což se již mnohokrát stalo. Je snad ale možné říci, že všechny kultury – respektive nositelé a tvůrci všech kultur, které měli sociální antropologové možnost zkoumat – se shodují v několika názorech.

Každá kultura v sobě zahrnuje představy: o podobě muže a ženy, o mužském a ženském chování, tedy včetně chování sexuálního; o správném a nesprávném sexuálním chování; o správných a nesprávných sexuálních situacích; o funkcích sexuálního chování; o sexuálních symbolech i o jejich významu a také představy o přístupnosti či utajování těchto symbolů.

První etnologické/antropologické hypotézy a teorie vážící se k sexualitě „primitivů“ a „barbarů“ vznikaly již ve druhé polovině 19. století. Jejich tvůrci vytvářeli hypotetické modely chování příslušníků nekulturních (polozvířecích) hord (tlupa), v nichž hrála důležitou roli promiskuita. Postupně, alespoň podle těchto evolucionistických teoretiků, byla ona promiskuita omezována vznikajícími kulturními pravidly, což mělo například vést k vzniku takzvaných skupinových manželství. Evolucionisté, pracující s vlastní imaginací a dále pak s antickými mýty a s všelijak pokroucenými zprávami různě kvalitních zpravodajů, tak mezi jiným vytvářeli vývojovou stupnici sexuálního chování lidstva, jejímž vrcholem byla monogamní rodina euroamerického typu.

Koncem 19. a začátkem 20. století došlo k velkému rozvoji mimoevropské etnografie a tím i etnologie: desítky a stovky badatelů a zpravodajů přivázely množství konkrétních zpráv a fotografií dokumentujících způsoby života rozmanitých „exotů“. Došlo i na exotickou sexualitu, která byla ale většinou dokládána fotografiemi nahých či polonahých domorodých žen – exotika a erotika splývaly. Nahota byla často chápána jako jeden ze znaků lokální sexuality – autoři tak vnášeli do zámořských oblastí a kultur vlastní euroamerické hodnoty a představy. Výzkumy byly v počátcích směřovány jen na sexuální chování manželských partnerů; diskutovalo se například o vhodnosti výzkumů homosexuálů nebo mládeže. Jeden z prvních korektních výzkumů, který již můžeme brát vážně, provedl Bronisław Malinowski mezi obyvateli Trobriandských ostrovů v Melanésii. Získaná data použil v několika monografiích: *Argonauts of the Western Pacific* (Argonauti západního Pacifiku, 1922), *Sex and Repression in Savage Society* (1927, česky: *Sex a represe v divošské společnosti*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2007) a *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia* (Sexuální život divochů v jihozápadní Melanésii, 1929). Malinowského názory pak byly diskutovány jeho kolegy a žáky, z nichž je třeba zmínit Reu Franklina Fortunea, autora knihy *Sorcerers of Dobu* (Čarodějové Dobuánců, 1932), čerpajícího údaje ze stejné oblasti – tj. z Trobriandského souostroví –, byť z jiného ostrova. Další důležité poznatky, tentokrát z ostrova Tikopia, publikoval roku 1937 Raymond Firth v knize *We, the Tikopia: A Sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia* (My, Tikopiové: Sociologický výzkum příbuzenství v primitivní Polynésii, 1936), do níž zařadil i kapitolu Sociologie sexu.

Další významný mezník představují studie Margaret Meadové, v nichž se věnovala sexualitě dospívající mládeže na souostroví Samoa – *Coming of Age in Samoa: A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilisation* (Dospívání na Samoi: Psychologický výzkum primitivní mládeže pro západní civilizaci, 1928) a na Nové Guineji – *Growing Up in New Guinea* (Dospívání na Nové Guineji, 1930), kde prováděla výzkum spolu

se svým druhým manželem Reou F. Fortunem. Velkou diskusi a zájem vyvolaly zejména pasáže, v nichž porovnává chování mládeže z Oceánie s chováním mládeže ve Spojených státech amerických. Prokázala totiž, že sexuální chování dívek i mláďenců je v porovnávaných kulturních systémech naprosto odlišné – a to zejména díky odlišné sociální kontrole společnosti.

Zhruba ve stejné době prováděl své výzkumy u etnika Zandů v africkém Zairu Edward Evan Evans-Pritchard, který mimo jiné přinesl (zabýval se především politickým systémem a náboženskými představami) zajímavé poznatky o tamním homosexuálním chování (*Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*, Čarodějnictví, věštby a magie u Azandů, 1937).

Po druhé světové válce začalo přibývat studií na téma sexuality; jsou ovšem badatelé, kteří tvrdí, že skutečný korektní výzkum „nezápadních“ etnik začal až v roce 1961, kdy se objevily první srovnávací studie. Je třeba také zároveň říci, že výzkum sexuálního chování naráží v některých kulturách na mnohé překážky. Americký antropolog Conrad Phillip Kottak zmiňuje vlastní zkušenost z výzkumu u etnika Betsileů na Madagaskaru: Během prvního roku výzkumu nezaznamenal ani on ani jeho manželka takřka nic, co by se týkalo sexu. Teprve po roce si ho vzal stranou informátor a pověděl mu, jaké jsou termíny pro „genitálie“ a „pohlavní styk“; tak dlouho váhal – z obavy, aby jim tyto pojmy nezmizely z jejich slovníku. Obdobné zkušenosti zaznamenal o několik desetiletí dříve již zmiňovaný Raymond Firth. Obyvatelé ostrova Tikopia považovali vyslovení pojmu označujícího sexuální orgány, sexuální chování, ale také vyměšování za vysoce nezdvořilé a v běžné mluvě používali nejrůznější opisné vazby. Vytvoření slovníčku, který Raymond Firth ve své knize *We, the Tikopia* publikuje, tak představovalo velké badatelské úsilí. V každém případě jsme dnes přece jen ve výhodnější situaci, než v jaké byli naši předchůdci například před sto lety. Pokusíme se o alespoň stručný přehled dosažených poznatků.

Mohlo by se zdát, že ženské či mužské pohlaví je dáno přinejmenším od okamžiku zrození novorozence, ovšem zdaleka ne ve všech kulturách takový názor platí. U řady etnik v subsaharské Africe lidé věří, že novorozenec se rodí s ženskými i mužskými pohlavními znaky, z nichž jeden má tendenci převažovat. Není však předem dáno, který ze znaků převládne, a proto je třeba muže i ženu dotvořit. K tomu slouží operace známá jako obřízka. Předpokládanému chlapci se odejme předkožka – symbol ženskosti – a tím získá neměnitelné mužské pohlaví; předpokládané dívce se odstraní klitoris – symbol mužství – a tím získá neměnitelné ženské pohlaví. Pak již mohou jako dotvořené lidské bytosti získat společenské postavení dospívajících či dospělých mužů a žen a mohou také zakládat rodiny. V posledních

letech se velmi diskutují operace na dospívajících dívkách a uvádějí se proti nim nejrůznější důvody – neznáme ale argumentaci, která by napadala onu velmi zažitou tradici dotváření lidské bytosti.

Tento názor není obecně rozšířený a někdy i v malých oblastech žijí vedle sebe kmeny praktikující a neprovozující mužskou obřízku.

U řady jihoamerických etnik jsou děti chápány jako (v jistém smyslu) bezpohlavní, a tak se chlapec stává mužem až po absolvování iniciačního cyklu (obřadů) a totéž často platí i pro dívky, to znamená, že také musí projít iniciacemi. U některých kmenů ale stačí k této kulturní proměně dívky v ženu první menstruace.

Alespoň formou chování a oblečení se snaží přiblížit kýženému pohlaví i transvestité. Muži se oblékají do ženských šatů a případně též žijí v ženských prostorách, svoje chování připodobňují lokální představě ženského chování. Toto chování bylo velmi důkladně popsáno na příkladech severoamerických indiánů (známe je také z Jižní Ameriky). U skupiny Mbajá, v Gran Chacu, se transvestité nejen oblékají jako ženy, ale předstírají také menstruaci. Vykonávají i všechny ženské činnosti. Sociálně jsou v postavení vesnických prostitutek. Transvestité z etnika Kvaňamů, žijící v pohraničních oblastech Angoly a Namibie a oblékající se do ženských šatů, jsou podle svých soukmenovců schopni léčit šílenství způsobené duchy předků. O hermafroditech (hermafroditismus) Kvaňamové zase věří, že soulož s nimi dokáže vyléčit mnohou chorobu.

Podobně i transvestitky (například u některých beduínských kmenů) se oblékají do mužských šatů, žijí v mužském světě a očekává se od nich mužské chování.

Nezápadní kultury nabízejí obrovský rejstřík správného sexuálního chování, z nichž mnoho euroamerická civilizace odmítá. Především je třeba zmínit běžně praktikovaný sex mezi dětmi, homosexualitu a sodomii či zoofilii (sex se zvířaty). Dále je třeba zmínit stejně běžný pohostinný sex, kultovní sex a nakonec i prostituci. Ke každému z těchto typů chování patří kromě norem a škály verbálních výrazů i určitý typ neverbálního chování.

Sexuální styky mezi dětmi a dospívající mládeží zmiňuje ve svých výzkumech z Oceánie již Margaret Meadová. Zatímco její výzkum vedl k závěrům o harmonických vztazích mezi dívkami a chlapci, výzkum jejího kritika Dereka Freemana ukazoval na neharmonické vztahy mezi dívkami a chlapci a na výrazně sexuálně agresivní chování chlapců. I když oba výzkumy proběhly na stejném ostrově, nekonaly se ve stejném čase a získaná data jednoznačně reflektovala představy informátorů opačného pohlaví (dívek, které zkoumala Margaret Meadová a chlapců, které zkoumal Derek Freeman). Oba výzkumy tak mezi jiným ukázaly, že se v jedné a téže kultuře mohou výrazně lišit názory žen a mužů na představy o jinak

stejném sexuálním chování. Výzkumy v Jižní Americe ukázaly na sexuální svobodu dívek v obdobích před uzavřením sňatku. V Gran Chaku, na řece Pilcomayo, si dívky vybíraly příštího manžela z několika milenců a pro svá milostná dobrodružství měly speciální chaty či domky, postavené v buši za vesnicí. Také v Západní Africe, například u ibských obyvatel města Awka, měly dívky v předsvatebním věku naprostou volnost ve výběru milenců. Prvním milencem dívky, která měla za sebou první menstruaci, býval patnáctiletý či šestnáctiletý mládenec. Musel ovšem požádat dívčinu matku o svolení. Případné těhotenství dívku nijak nediskvalifikovalo – spíše naopak.

Setkáme se však i s pravým opakem: se snahou oddělit dorůstající děti obou pohlaví od sebe, přesněji řečeno, dostat dorůstající chlapce z dosahu žen a dospívajících dívek. Příslušníci skupiny Mae Enga, obývající část pohoří Hagen na Nové Guineji, se snaží přimět již pětileté chlapce, aby pobývali po většinu času v mužském shromažďovacím domě, a vystříhali se tak kontaktu se ženami a dívkami. Takové chování má ovšem svou příčinu v obavách o budoucnost chlapců, respektive v obavách o jejich budoucí mužnost. Podle Mae Engů jsou těla žen a mužů utvářena rozdílně: maso na ženském těle narůstá rovnoběžně s dlouhými kostmi, zatímco maso na mužském těle narůstá kolmo na dlouhé kosti. Dívky proto dospívají dříve a jsou hned po první menstruaci schopné pohlavního života. U chlapců tomu tak není a v případě příliš brzké soulože jim hrozí nebezpečí, že jim partnerky s pomocí menstruační krve odeberou schopnost poluce. Jak chlapci, tak dospělí muži se proto musí chránit pomocí speciální magie.

U některých skupin trvala tato svoboda ještě po svatbě až do doby, kdy mladá žena porodila své první dítě. Takový zvyk byl dodržován například u skupiny Vardži (Warji) ve střední Nigérii. U neplodných vdaných žen byla sexuální svoboda chápána jako forma léčení a plně respektována celou společností. První porod pak byl znamením úspěšné léčby.

Existuje i opačná situace, kdy si nositelé některých kultur nejvíce cenili právě čistoty mládeže, a to přinejmenším čistoty svobodných dívek. Tak od indiánských kmenů obývajících východní pobřeží dnešních Spojených států víme, že se v jednotlivých vesnicích pořádaly takzvané „slavnosti panen“, při nichž se svobodné dívky veřejně, za účasti obyvatel vesnice a pozvaných hostů, přihlašovaly k svému panenství.

Také o běžně praktikované zoofilii či sodomii máme informace od některých skupin. Například u brazilských vesničanů ze skupiny Arembepe, v oblasti Bahie, je běžná zoofilie svobodných mladíků s kravami, kobyly, ovci, kozami a krůtami, malí chlapci mají k dispozici kuřata.

Homosexualita existuje u řady skupin, u některých je ale vědomě svázána s věkem dospívání. Například u skupiny Kaluli na Nové Guineji, kde se mužskému semeni přičítá velký význam, vybírá dospívajícímu chlapci staršího milence jeho otec, aby tak synovi zajistil důvěryhodného partnera. Edward Evan Evans-Pritchard zaznamenal u afrických Zandů homosexualitu mezi dospívajícími chlapci ve věku od dvanácti do dvaceti let a mezi staršími svobodnými, ještě neženatými válečníky. Takovýto svazek je jedním ze znaků společenského postavení válečníka. Na počátku vztahu platí válečník rodině chlapce jakousi obdobu „poplatku za nevěstu“ (to je poplatek, který musí zaplatit rodině nevěsty v prvních fázích svatebního obřadu) a chlapec je také označován jako „chlapecká nevěsta“. Zandská lesbička byla naproti tomu považována za hrůznou bytost, za vtělení d'ábelské, divoké kočky, která v některých mýtech souloží s ženami. Odhalené lesbičky byly vyháněny z vesnic, podobně jako čarodějnice; pokud byla lesbička manželkou vládce, byla popravena – tento trest ovšem nesouvisí s její sexuální orientací, ale se skutečností, že jakákoliv nevěra panovníkových manželek byla trestána smrtí.

Již od 19. století se badatelé výrazně zajímali o pohostinný sex a o kultovní sex, ovšem používali zavádějící pojmy „pohostinná prostituce“ a „kultovní prostituce“, čímž na toto chování přenášeli hodnocení své vlastní („západní“) civilizace. Pohostinný sex zmiňuje například u sibiřských Evenků hrabě Lev Sternberg, který však toto chování chápe – ve smyslu dobových teorií – jako pozůstatek skupinového manželství.

Podobně i kultovní sex je doložen u mnoha etnik – ve starší literatuře se ovšem většinou dočteme o nehorázných orgiích.

xxx

07.10.2010

Evropští zpravodajové si pohostinný sex často spojovali či pletli s prostitucí, kteroužto instituci ale nemuseli příslušníci dotyčné skupiny vůbec znát. Tak například u jihoamerických Mapučů (Araukánů) existoval pohostinný sex: hostitel nabídl hostovi některou ze svých dcer, řidčeji manželku; avšak prostituce u této skupiny byla neznámá. Český cestovatel Enrique Stanko Vráz (1860–1932) se s tímto zvykem seznámil u kmene Banívů – byl takto uhoštěn ve vesnici Javita ve Venezuele. Na Trobriandských ostrovech zaznamenal pohostinný sex i Bronisław Malinowski – respektive uvádí, že se praxe na jednotlivých ostrovech lišila. Na ostrově Kiriwina byly svobodné dívky k dispozici hostům, například členům obchodních

výprav, zatímco na ostrově Dobu nebo v souostroví Amphletts nic podobného neexistovalo. Také na ostrově Tikopia byly manželky k dispozici nenadálým hostům. Podobná situace byla zaznamenána i v Západní Africe, například u Ibů, Berom, Ewe, Kamuku, Hima aj. Fridtjof Nansen zmiňuje pohostinný sex u grónských Eskymáků. Poznamenává, že sexuální svobodu nijak nezastírali, což evropské návštěvníky zaráželo; tamní Eskymáky naopak uráželo chování podle evropských zvyků.

Další eventualitou vztahů mezi muži a ženami byla instituce oficiálních milenců vdaných žen. Od afrických Ibů z města Awka pochází informace, že vdané ženy měly milence s vědomím svých manželů. Vztah byl legalizován malým dárkem, který musel milenec přinést manželovi, byl chápán jako dočasný, a pokud trval delší dobu, snažil se manžel milence své ženy oženit. Autor zprávy poznamenává, že v této oblasti neznali případy nevěry.

V celé řadě kultur a společností jsou obvyklým úkazem také prostituti a prostitutky.

Výběr sexuálního partnera bývá nejčastěji spojován s pravidly zakazujícími incest. Za nesprávného sexuálního partnera jsou tedy často považováni blízcí pokrevní příbuzní (sourozenci skuteční či fiktivní, strýcové a tety, synové a dcery, vnuci a vnučky), mnohdy ale i vzdálenější příbuzní, a někdy dokonce i lidé jen spříznění (například tchyně).

Incestní zákazy jsou ovšem součástí místní kultury a nemusí například platit pro všechny společenské vrstvy. Známé a neustále citované sourozenecké sňatky v říši Inků a ve starém Egyptě byly symbolem výjimečného, božského postavení manželů. Celou řadu zpráv o rozdílech v sexuálním chování, ve volnosti sexuálního chování příslušníků různých společenských vrstev jedné a téže skupiny máme například též z Oceánie nebo z Afriky.

Jak již bylo uvedeno, existovaly sexuální styky mezi dětmi, dospívající mládeží a mezi svobodnými dívkami a mládenci. Například u východoafrických pasteveckých společností navštěvovaly svobodné dívky tábory svobodných mládenců, případně s nimi žily v táborech jako jejich milenky. Pokud dívka otěhotněla, pak se o její dítě starala rodina jejích rodičů nebo jiných blízkých příbuzných a samotný úspěšný porod zvýšil atraktivnost mladé maminky. Vzhledem k tomu, že je u těchto společností plodnost jednou z nejdůležitějších ženských charakteristik, byl porod dokladem plodnosti budoucí nevěsty.

O vhodnosti sexuálních partnerů – zejména pokud byl vybírán partner celoživotní – tj. manžel nebo manželka, rozhodovala četná kulturní kritéria. Zajímavá data vztahující se k sňatkové politice mezi příslušníky různých etnik Ghany získal anglický antropolog Jack Goody. V Ghaně žily v padesátých a šedesátých letech minulého století vedle sebe

společnosti odvozuující původ v ženské a v mužské linii. Ašantové odvozovali původ v ženské (mateřské) linii a jen mezi ženskými příbuznými se předával (dědil) majetek. Naopak Gondžové a Dagabové odvozovali původ v mužské (otcovské) linii a u nich se předával (dědil) majetek jen v mužské (otcovské) linii. Jack Goody zjistil, že ani dagabští či gongžští rodiče ani ašantští rodiče neměli námitky, když si dagabský mladík vybral ašantskou nevěstu. V případě takového sňatku jejich děti měly nárok na dědictví jak po otci (po jeho otcovských příbuzných), tak po matce (po jejích mateřských příbuzných). Děti tedy mohly uplatnit dědický nárok u obou skupin příbuzných. Pokud si ale ašantský mladík vybral nevěstu mezi Gondži nebo Dagaby, začala proti takovému sňatku velká rodičovská přesvědčovací akce. V tomto případě totiž děti neměly nárok na žádné dědictví po příbuzných svých rodičů: ašantský mladík neměl nárok na dědictví po příbuzných své matky a dagabská nebo gondžská dívka neměla nárok na dědictví po příbuzných svého otce. Ašantové byli najednou viděni jako lidožrouti a lidé, jejichž předkové prováděli lidské oběti, naopak Dagabové byli interpretováni jako „křováci“ a barbaři obecně. A tak mohly ekonomické (dědické) důvody vést i v Africe k nešťastným láskám.

Dosti dlouho (zhruba od konce 90. let 19. století do 40. let 20. století) se euroameričtí badatelé domnívali, že Australci neznají příčinný vztah mezi pohlavním aktem a početím. Australští informátoři totiž tvrdili, že žena otěhotní tím způsobem, že do ní vstoupí duše některého ze zemřelých předků nebo nějaký duch. Některé skupiny byly maximálně ochotné připustit, že při pohlavním styku se uvolňuje či otevírá cesta do ženina lůna, kterou se pak snáze dostává dovnitř ona duše či duch, číhající na nějakém posvátném místě, kolem něhož dotyčná žena šla. Toto tvrzení bylo v naprostém souladu s náboženskými (animistickými) představami Australců, ovšem pro Evropany a Američany to byl doklad naprosté biologické ignorance domorodců. Teprve pozdější výzkumy ukázaly, že každá ze stran hovořila jiným jazykem: Australci symbolickým jazykem, vázaným na celý jejich duchovní svět, a antropologové pozitivistickým jazykem, odpovídajícím jejich dobovým názorům, v nichž hrálo důležitou roli podceňování intelektu domorodců. Ve skutečnosti Australci znali funkce i důsledky sexuálního styku, ale nebyly pro ně důležité.

Podobné tvrzení, tentokrát od obyvatel ostrova Kiriwina v Trobriandském souostroví, publikoval i Bronisław Malinowski. Reo F. Fortune pak v rozhovorech s Dobuánci zjistil, že tyto sousedé Trobriandů považují proklamace o roli duchů při početí za žert a sami jim pochopitelně nevěří. Fortuneovi však důrazně radili, aby se s Trobriandů nehádal, že by to nebylo slušné, a když něco takového tvrdí, je znakem dobrého vychování jim neodporovat.

Fortune tak byl první, kdo zpochybnil tyto domorodé proklamace, a to dokonce názory jiných domorodců, a poukázal tím i na skutečnost, že v jedné kulturní oblasti (zde v oblasti obchodování *kula*) je možné, aby vedle sebe existovala a byla proklamována dvě naprosto odlišná vysvětlení.

Charles Wagley, který zkoumal indiány Tapirapé ze střední Brazílie, mezi jiným zjistil, proč se chovají „promiskuitně“ – jak se o nich tvrdilo. V jejich představách bylo sice dítě počato během jediné soulože, ale i později bylo zapotřebí dodávat další mužská semena, „aby narůstalo dítěti maso“. Budoucí matka proto udržovala pohlavní styk i s několika partnery, kteří byli později všichni chápáni jako zploditelé dítěte a ze sociálního hlediska jako jeho blízcí příbuzní. Otcem (sociálním) byl matčin stálý partner.

Variabilita sexuálních symbolů je značná. V případě ženského těla je znakem krásy a sexuální přitažlivosti například lýtko či noha (Zulové), případně tučný krk (Mendeové) nebo celá postava (Ibové). V některých ibských městech byly v minulosti dívky na vdávání speciálně přikrmovány, aby díky své plnoštíhlé postavě snáze zaujaly případného ženicha. U Ašantů, Mendeů a dalších etnik ze Západní Afriky se ženský krk s několika tukovými záštipky objevuje jako znak krásy i na maskách a sochách.

Značný význam se často přikládá mužským pohlavním orgánům: například u jihoamerických skupin (Tupinamba, Cubeo, Uitoto aj.), také však ve Východní Africe byly odřezávány zabitým nepřítelům a přinášeny do vesnic vítězů. Třeba u Cubeů se penis a skrotum udily a po návratu domů si je uvazoval k pasu bojovník účastníci se tance k oslavě vítězství. Po tanci trofej předal ženě, která ji snědla – věřilo se, že zaručuje plodnost. U Uitotů dostávala tuto vzácnou trofej k požití pouze náčelníkova žena.

Podobný význam se přikládá i ženským pohlavním orgánům – v Západní Africe byly důležitou ingrediencí při některých čarodějnických obřadech; zprávy hovoří o únosech i zabíjení mladých dívek pro získání těchto mocných látek.

V literární podobě připomíná podobnou představu peruánský spisovatel Mario Vargas Llosa v románu *Smrt v Andách*. V kečujské vesnici, situované vysoko v Andách, se místní obyvatelé snaží čelit přicházejícímu neštěstí (v rovině přírody – hrozící zemětřesení, v rovině lidské – hrozba nájezdu partyzánů ze Světlé stezky) kanibalskými obřady, při nichž postupně konzumují varlata tří obětí.

Indiáni obývající severozápadní Venezuelu se pohybovali většinou nazí, ovšem velmi pečlivě dbali na to, aby jak muži, tak ženy měli zakryté pohlavní orgány (ženy používaly zástěrky, muži měli penisová pouzdra) – nesprávné umístění zástěrky či pouzdra svého

majitele zostudilo. Podobné představy byly zaznamenány i v severních oblastech Střední Afriky – v jižním Kamerunu a v Gabunu, kde také díky klimatickým podmínkám bylo oblečení nadbytečné.

Pohlavní orgány jsou zpodobovány nejrůznějšími symboly nebo opisovány eufemistickými slovními spojeními. Například u amazonské skupiny XY je ženská vagina označována jako nenasytný krokodýl atd. Podobně u skupiny Gnau na Nové Guineji, kde prováděl výzkumy Gilbert Lewis, existuje symbolické spojení mezi kopulací a jídlem a také mezi ústy a vaginou. Žena je symbolicky kreslena jako červená, otevřená vagina, rámovaná dvěma řadami Jobových slz, připomínajících zuby. (Lewisova studie je zaměřena na poznání a pochopení symboliky chlapeckých iniciačních obřadů.) Také studie z tropické Latinské Ameriky, jako například *Assault on Paradise: Social Change in a Brazilian Village* (Přepadení v ráji: Sociální změny v brazilské vesnici, 1983) Conrada Phillipa Kottaka anebo *The Palm and the Pleiade: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia* (Palma a Plejády: Inicie a kosmologie v severozápadní Amazonii, 1988) od Stephena Hugh-Jonese ukázaly na velký význam sexuální symboliky při iniciacích u Arembepeů (Bahia, Brazílie) a u Barasanů (povodí řeky Uaupés v Kolumbii). Podobně je tomu i v případě dívčích iniciací.

Etnologická a antropologická literatura zná také velké množství symbolických obrazů vlastního pohlavního aktu. Tak například Dobuánci ho přirovnávají k rozdělování ohně třením dřev. Rozhoduje tu nejen podobnost v pohybech – vrtění dřevěné hůlky v důlku na podložce, odkud stoupá dým a případně se ukazuje žhavý popel, ale i představa „horkosti“. Podle Dobuánců se mohou milovat jen „horcí lidé“ a z jejich horkosti vzniká něco nového – tak jako díky tření zápalných dřívěk se vznítí a rozhoří oheň. V mnohých kulturách je pak pohlavní akt znázorňován pohyby rukou či těla, které se často učí již malé děti.

I samotnému pohlavnímu aktu se připisuje pozitivní či negativní vliv na budoucí osudy milenců. U celé řady jihoamerických skupin (Mapučé, Pilagá, Mundurukú aj.) se zakazuje či nedoporučuje pohlavní akt před začátkem válečného tažení; styk s menstrující ženou může být pokládán za důvod nemoci – například u horalů v Kolumbii. Podobně nebezpečný je pro ně styk s těhotnou ženou a se ženou pečující o malé dítě. Vzhledem k tomu, že u některých etnik museli rodiče pečující o dítě sexuálně abstinovat tři až čtyři roky (například u Abipónů), byly děti zabíjeny, aby se sexuální abstinence zkrátila.

V centrální a jižní Africe je rozšířena představa o léčivých účincích pohlavního aktu; tato skutečnost byla již zmíněna v souvislosti s hermafrodity a transvestity. Léčivá role se přičítá i styku s pannou, v dnešní době se takto „léčí“ například onemocnění AIDS.

Představy o sexuálním pudu nemusí však být součástí místního kulturního inventáře, a tak veškeré sexuální chování může být vysvětlováno jinak. Například na ostrově Dobu je veškeré sexuální chování chápáno jako výsledek magických soubojů mužů a žen. Již od útlého dětství se děti učí milostnou magii, protože člověk bez znalosti milostné magie je jen polovičním mužem či ženou. Jak postupně dospívá, rostou i jeho magické znalosti a s jejich pomocí pak může získat vhodného partnera a oženit se. Magické souboje ovšem pokračují i v manželství. Sexuální symbolika je pak výrazně začleněna nejen do iniciačních obřadů, ale v mnoha kulturách také do svatebních obřadů.

4. Sexualita, erotika, láska a manželství – prehistorie, důsledkem a přesvědčivým dokladem sexuality, erotiky a lásky v hluboké prehistorii je naše vlastní existence dnes, na počátku 3. tisíciletí. Probíráme-li se dokumentací z nejrůznějších časoprostorových a sociálních prostředí minulosti i současnosti, utvrzujeme se v přesvědčení, že pod pestrým kulturním příkrovem jsou základní trendy chování u anatomicky moderního *Homo sapiens* nejméně po 40 000 let rovnocenné. Naše možnosti přesvědčit se o této identitě jsou s postupem do minulosti přirozeně stále fragmentárnější (a současně se vytrácí i naše ochota takové srovnání vůbec akceptovat).

V rámci lovecké komunity je bipolarita pohlaví základem pro systém organizace, rodinných vztahů a dělby pracovních úkonů. Odráží se rovněž v rituálních, kosmologických, ekonomických a symbolických systémech. V tomto smyslu lze archeologický záznam v jeho celosti chápat jako projev úspěšného fungování biologicky a sociálně strukturované společnosti. Konkrétní informace o lásce, sexu a jeho významu v prehistorickém myšlení a chování lze ovšem očekávat spíše v artefaktech symbolického významu, tedy v takzvaném umění, a do určité míry v některých funerálních situacích a asociacích. Zajímavé impulzy ilustrativní hodnoty přinášejí analogie z etnologie lovců a sběračů, zvláště pokud pocházejí z prostředí ekologicky alespoň v hrubých rysech srovnatelného.

Život lidí v pravěku byl úzce spjat s přírodou; vše, co potřebovali k obživě, museli si vzít přímo a sami. Byli součástí přírody, a proto s její věčností, koloběhem a řádem logicky spojovali svůj lidský úděl – nezačínal zrozením a nekončil smrtí, byl věčný a trvalý. Téměř každý úkon, každý čin směřoval k zajištění trvalého řádu, tím spíše činy související se sexuálním chováním. Pravěké pojetí sexuality sloužilo k zajišťování potomstva a přežití a organicky prolulo celé lidské konání. Naopak zřejmě neexistovaly tendence známé z moderních společností, kdy se sexualita vyděluje, osamostatňuje a glorifikuje, často i bez návaznosti na její psychickou a duchovní stránku.

Počátky „vytváření“ lidského rodu v jižní a východní Africe musely být zřejmě založeny

na sexuálních stycích mezi nejbližšími příbuznými. Jak dlouho trvalo párování mezi matkou a synem, otcem a dcerou, bratrem a sestrou, kdy začaly být respektovány zákazy takových vztahů, nevíme. Předpokládá se, že v nejstarším a starém paleolitu, kdy žili *Homo habilis* a později *Homo erectus*, tvořila základní společenskou jednotku tlupa v počtu asi dvaceti pěti až třiceti osob.

Časem se tlupa rozrostla nad mez únosnou k obživě, pro niž jeden lovec potřebuje obrovské území o rozloze asi dvaceti čtverečních kilometrů. Musela se rozdělit. Tak asi od středního paleolitu začínají vznikat exogamní rody, založené pravděpodobně na matrilineární struktuře. Příslušnost dětí, princip definování práv, povinností a členství v příbuzenské skupině jsou odvozovány přes ženskou rodovou linii, čímž se zároveň upevňuje status matky jako zakladatelky života a udržovatelky pospolitosti.

Sexuální styky se pak odehrávaly mezi rozdělenými pospolitostmi, v rámci jakýchsi sňatečních sítí, tvořených asi dvaceti až čtyřiceti pospolitostmi v celkovém počtu pěti set až tisíc příslušníků. Výhody takového uspořádání byly asi brzy rozpoznány a normami upevněny: zákaz rozmnožování mezi příbuznými ztěžuje párování a udržuje pospolitost malou a životaschopnou, exogamní spojování vede k poznávání jiných prostředí, k výměně zkušeností, k šíření nových objevů, k rozvíjení intelektu a zlepšování životního stylu.

Pro tyto úvahy a hypotézy o vývoji sexuálních vztahů mezi oběma pohlavími, vytváření norem sexuálního chování a vznikání příslušných institucí v prehistorickém období chybějí pochopitelně jakékoli přímé doklady. Vyvozujeme je, jak uvedeno, z etnografických pramenů a etnologických paralel z prostředí takzvaných „přírodních národů“. Mezi „prehistorickými obdobími“ a záznamy o „přírodních národech“ však leží propast mnoha tisíciletí. Kvalitní zprávy o kulturách a způsobech života indiánských Američanů, Afričanů, Asijců nebo Austrálců existují (s několika výjimkami) až z 19. a 20. století, kdy etnologie a kulturní antropologie dospěly do stadia vědeckých disciplín. To je doba dosti dlouhá, aby se několikrát změnila hodnoty lidských skupin, jejich pohled na svět a vesmír i na vztahy mezi ženou a mužem, na vztahy mezi ženami navzájem i mezi muži navzájem. Naše znalosti z posledních padesáti let naznačují, že není možné klást jednoduché měřítko mezi, řekněme lovce a sběrače žijící v 19. nebo 20. století n. l. a lovce a sběrače, kteří žili v 15. nebo 20. tisíciletí př. n. l. Stejný druh užívané technologie ještě nutně neznamena stejný blahobyt či nedostatek, stejné kulturní a společenské zázemí a podobně. Snadněji se hledají paralely v technologii než v hodnotových a filozofických systémech – o technologiích pravěkých lidí víme alespoň něco díky archeologii, o jejich způsobu myšlení a životní filozofii se můžeme jen dohadovat, takže v případě etnologických paralel vztahujících se k sexuálnímu životu nebo k výtvarné a

slovesné tvorbě v pravěku musíme být velmi opatrní. Tento druh argumentace odmítá podobné jednoduché propojování a uvažuje jen o jakýchsi kognitivních modelech, jejichž objektivita je navíc limitována právě jejich dodatečným konstruováním lidmi žijícími v úplně jiném kulturním a sociálním prostředí.

Seriózní údaje o sexualitě, erotice a manželství v prostředí „přírodních národů“, z nichž alespoň některé lze jako paralely „umístit“ v rozlehlém období prehistorie (ta tvoří více než 99,9 % dosavadní existence člověka), jsou uvedeny v heslech sexualita, erotika, láska a manželství – civilizace „přírodních“ národů, sexualita, erotika, láska a manželství – protohistorie.

14.10.2010

5. Sexualita, erotika, láska a manželství – protohistorie, sexuální chování a mravy lidských společenství z období *protohistorie* známe lépe než chování společenství z období *prehistorie*: k hmotným, archeologickým pramenům, jejichž interpretace bývá „bezbřehá“ a málokdy konkrétní, přibývají prameny písemné, případně etnografická data, jejichž výklad bývá „regulován“ a může být dosti konkrétní. Tak lze v protohistorickém období a v tradičních kulturách na jedné straně poznávat dozvuky prehistorických vzorců chování a na straně druhé sledovat jejich proměny vlivem měnících se poměrů, jež „protohistorickým národům“ (Keltům, Germánům, Thrákům nebo Slovanům) přináší kontakt například s Římany a přejímání mnohého z římských, případně byzantských zvyklostí, životní filozofie a znalostí, včetně přijetí písma a křesťanství, jež někdejší „pohanský“ život zásadně mění. Tento proces, jakkoliv byl komplikovaný a pro jednotlivá etnika specifický, vykazuje u jmenovaných i dalších protohistorických národů společné rysy; to umožňuje vyložit jej na modelovém příkladu – slovanského etnika.

O sexuálních zvyklostech staroslovanské společnosti v předkřesťanském období existuje málo dokladů. Jeden z takových nemnohých dokladů, týkajících se svatebních a předsvatebních zvyků, uvádí slavný arabský myslitel, cestovatel a etnograf al-Mas'údí (zemřel roku 956): shledá-li slovanský ženich svou nevěstu jako pannu, zapudí ji znechuceně slovy: „Kdybys byla stála za něco, byli by tě muži milovali a ty bys byla jistě si vybrala někoho, kdo by tě zbavil panenství.“

Zvyklosti v období christianizace, kdy nevázané sexuální chování začínalo být trestáno, zachytili další arabští cestovatelé nepoměrně podrobněji. Například Achmed Ibn-Fadlán (10. století) píše, že ruští kupci i cizí obchodníci na ruském území „souložili bez ostychu veřejně na trzích, před očima jiných“, nebo se zmiňuje o družinách, které pořádaly erotické zábavy.

Bylo to hluboko v „křesťanské“ éře, kdy české, ruské nebo polské ženy ve dnech slunovratu a rovnodennosti odcházely večer z domu, aby se účastnily svátků spojených s přírodními kultury či se oddávaly rituálům, jež církev považovala za d'ábelské, neboť se konaly za doprovodu hudby, v maskách, kostýmech, s medovinou, omamnými látkami a především volným sexem. Účastníky za to čekaly výtky a obvinění od křesťanských kazatelů. Aby mohla církev, ať už katolická nebo pravoslavná, tomuto jevu zabránit, musela slovanské svátky zakázat nebo je nahradit tak, aby jejich symbolika mohla být alespoň navenek označována jako křesťanská. (Ještě ve 13. století však polské zákony vyhrazovaly nižší tresty za sexuální násilí, k němuž došlo v lesích, než za znásilnění ve městě nebo na vesnici – jako by i církevní učenci nechtěně přiznávali přírodním místům jakousi „erotickou“ posvátnost.)

Ponecháme-li však stranou tyto erotické rituály a schůzky v přírodě, těšily se slovanské ženy v cizině vynikající pověsti. Za „naprosto věrné“ je v 6. století označil jak Mauricius Strategikon, tak i císař Leon (který však vychází ze Strategikona); podobně se vyjádřil sám sv. Bonifác v jednom dopise zaslaném někdy mezi lety 744–747 anglickému králi Aethibaldovi.

Věrnost, počestnost, úcta byly ostatně všeobecně platné a přirozené vlastnosti celé staroslovanské společnosti. Skutečnost, že užití těchto pojmů v oblasti slovanských manželských vztahů odporuje pojmům, jako je cizoložství a smilstvo, vyplývá pravděpodobně z faktu, že tyto pojmy byly tomuto typu společnosti neznámé a že představovaly pouze myšlenkové uchopení určitého způsobu bytí, který byl jinak pro církevního pozorovatele nepochopitelný.

Patriarchální požadavek muže na bezúhonnost nevěsty byl neznámý, dozvuky takového postoje jsou patrné i ve staletích, která následovala po raném středověku. Dokonce ještě nedávno říkala ruská dívka matce: „Ně otdavaj, mamka, замуž, ja ně gulivala s nim.“ Nebo manžel z Permu, který našel manželku neposkvřenou, zvolal: „Daže v děvkach byla, nikto na tějba ne pozarilsja; odin tol'ko ja takoj durak i našělsja.“ (A dnes se cizinci, který s údivem zjišťuje, že česká dívka je velmi zkušená v milostných praktikách – přestože zde v podstatě neexistuje feminismus, a to ani ve velkých městech –, dostane nezřídka odpovědi: „Není důležité, co jsem dělala předtím, ale jak se budu chovat teď.“) Podobné postoje bohatě zachycuje i lidová slovesnost.

Již byzantský historik Prokopios z Kaisareie (500–559) upozorňoval na velkou demokratičnost slovanské společnosti, zatímco císař Mauricius (539–602) hovořil dokonce o „anarchii“. Podle některých etnografických pojednání si žena ještě v 19. století udržovala významné postavení ve společenské struktuře. Vedle otce či hlavy velké slovanské rodiny

zvolené z mužského společenství tu totiž najdeme i hlavu ženskou: *domaćicu* v Srbsku, *domakinu* v Bulharsku a *chozjajku* nebo *bolšuku* (*bolšak*, „hlava“) v Rusku. *Domaćica* nebo *bolšuka* bývá většinou manželka hlavy rodiny. V některých případech (ale pouze v Srbsku) bývá zvolena samostatně ženami a nepodléhá autoritě *domaćina*. Ve starých příslovích bývá ostatně zdůrazněna úloha ženy, především pokud jde o okolí domu. Ještě nedávno se například mezi Kašuby říkávalo: „Muž je hlavou rodiny a žena jejím krkem: krk otáčí hlavou podle svého.“ Nesmíme zapomínat ani na ekonomický význam, jaký má žena ve východoslovanských zemích, kde je ochotna vykonávat tvrdé, namáhavé práce, které jinde bývají určeny výhradně mužům. (Bylo by chybou se domnívat, že to má „na svědomí“ sovětský režim: ženy, které prováděly těžké práce, tu existovaly i v dobách před říjnovou revolucí v roce 1917.)

K těm pravomocím *domaćice*, jež mají pravděpodobně své kořeny v dávné minulosti, patří rozhodování o sňatcích dětí. Prosby k matce, tetě nebo starší sestře, aby vybrala nejvhodnějšího ženicha či nevěstu, jsou doloženy prakticky ve všech částech slovanského světa. Fakt, že mužské osoby (otec, strýc z matčiny či otcovy strany, starší bratr) tento druh pravomoci nemají, by mohl být naopak vykládán jako jakási vyšší forma moci v rukou žen oproti mužům ve staroslovanské společnosti. Existují i doklady toho, že po *domaćinově* nebo *bolšakově* smrti zaujala jeho místo vdova, a to nikoli na krátkou dobu a nejen v řízení domácnosti, jak by bylo přípustné například v římském právu. Opačný případ, kdy by manžel nahradil *domaćici* nebo *bolšuku*, nepřicházel v úvahu (nebo o tom nejsou žádné zprávy).

Takováto nevyvážená forma demokracie byla především výsledkem magické úcty, jíž se těšila žena jakožto symbol plodnosti. Mimochodem ještě do nedávných časů byla za manželku považována pouze ta žena, která alespoň jednou porodila, tedy zplodila nový život. Žena nemohla zůstat neproduktivní, stejně jako pole ... Slovanské ženě se tolerovalo, ba dokonce k tomu byla přímo vyzývána, aby v případě choroby, impotence nebo nepřítomnosti právoplatného manžela přijímala ve svém loži jiné muže ...

Promiskuitní chování obou pohlaví bylo ve slovanské společnosti běžné. Zprávy z 10. století už hovoří o trestech za cizoložství a zároveň dokládají, jak obtížně se dala nalézt ona „ztracená harmonie“ s přírodou, kterou křesťanský svět zapovídal. Thietmar Merseburský (976–1018) například uvádí, že „ženě, která cizoložila, obřezali labia, uříznutou kůži pověsili na dveře domu, v němž bydlela, na postrach vstupujícím“. Podobné formy represe byly však již součástí urbanizovaného společenského prostředí, silně ovlivněného feudální křesťanskou kulturou, která právě v té době doznávala značného rozmachu. S christianizací však přichází i šíření písma, a tedy zpráv (někdy bezděčných) o zvycích prostého lidu. Existuje například

nespočet církevních kázání proti znesvěcení manželského lože (*fornicationes, adulteria*).

Díky práci etnografů máme doklady také o tom, že u Slovanů manželské lože nikdy nepředstavovalo nepřekonatelnou hranici: třeba rolníci na Volze nechávali na pokoji muže, který se dopustil cizoložství s manželkou vojáka, protože „soldatka sčitajetsja vydělennoju ot seľského občestva“; žena se tedy mohla chovat tak, jak uznala za vhodné. V Polesí (oblast severozápadní Ukrajiny a jižního Běloruska v povodí Dněpru) mohla mít žena vojáka spoustu milenců, aniž jí to manžel po návratu vyčítal. V Polsku se připouštělo, že žena bude nepřítomnému manželovi nevěrná, a to se souhlasem jejích rodičů: „aby domácnost nepřišla nazmar“ („zeby gospodarka nie zmarniła“). Dálo se tak proto, že pro dobrý chod hospodářství byla mužská ruka považována za nutnou, a z obav do budoucna, kdyby snad měla rodina nedostatek synů. V Litvě se rodiče vdovy snažili dceru přemluvit, aby přivedla domů nového manžela (*nadomnik*); a pokud se zdráhala znovu provdat, podněcovali ji k soužití „na slovo“ („na wiare“). Děti narozené z tohoto svazku považovali za legitimní, to znamená, že měly právo dědit stejně jako děti ze svazku manželského (tedy jako děti jedné matky) i v případě, že šlo o majetek patřící prvnímu muži. Vdova měla naprostou volnost. „Hon na svobodné mládence“, který pořádaly vdovy ve Slavonii, býval přirovnáván k vodám Sávy neustále zmítaným vlnami.

Jinými slovy řečeno: lidový zvyk připouští, aby neužívané svatební lože bylo k dispozici manželce, podobně jako neobdělávané pole může zorat cizí člověk. Ani žena ani pole nesmějí zůstat ladem. Je to zvyk, jímž se vysvětluje „*snochačestvo*“ východních a jižních Slovanů – právo, jež si osobuje tchán: lehávat se snachou, není-li syn dostatečně zralý nebo není-li přítomen. Nejde přitom primárně o to, že by manželské pouto bylo nepevné, ani o chtíč, nýbrž o splnění požadavku plodnosti.

U Slovanů neexistuje princip legitimního potomstva, vždyť například ani v současných českých zákonech není zmíněna zkouška na DNA, ani očividně odlišná barva pleti dítěte nedává zákonitému otci právo neuznat potomka, kterého jeho manželka počala s jiným mužem. Tento problém unikl i Bronisławu Malinowskému, který ve svém jinak epochálním díle *Sex and Repression in Savage Society* (1927, česky: *Sex a represe v divošské společnosti*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2007) napsal: „Neznám jediný příklad v antropologické literatuře, kdy by se nemanželským dětem dostávalo stejného společenského postavení jako legitimním dětem.“ Malinowski se narodil v Krakově – stačilo, aby navštívil některou z blízkých vesnic v Haliči nebo ve Slezsku a vyhnul by se omylu, který zveřejnil v etnografických statích pojednávajících o vzdálených ostrovech v Tichém oceánu. Když se v okolí Chelmu proslýchlo, že otěhotněla svobodná dívka, všichni se předháněli, kdo bude

budoucímu dítěti kmotrem: neboť být kmotrem nemanželského dítěte přináší štěstí. Je pravda, že na Ukrajině, v Karpatech a ve Slezsku se spěchalo, aby si těhotná dívka nasadila čepec vdané ženy (odtud výraz „*pokryta*“, jimž se označovala svobodná žena v podobné situaci), ale cílem tohoto aktu původně nebylo ji pokořit, nýbrž její stav zveřejnit a předejít vraždě dítěte, což by na vesnici přivolalo velké neštěstí. U Velkorusů na Sibíři narození dítěte před svatbou dívku nezneuctilo, zvlášť byl-li to syn. Dívky samy se chovaly shovívavě ke svým těhotným kamarádkám. V běloruské rodině byly nemanželské děti brány jako manželské. V Samarské gubernii se s nemanželskými dětmi, a těch bylo hodně, nakládalo vždy jako s ostatními.

Srovnávací studie dokládají, že takovéto zacházení s nemanželskými dětmi lze považovat za obecně slovanské, neboť existovalo ve všech oblastech slovanského světa. Ostatně pojetí legitimacy potomků bylo přijato až po pokřesťanstění Slovanů a do obecného práva těchto národů pronikalo jen stěží. V Poljici zůstávala dívka s nemanželskými dětmi u otce, a pokud se k ní rodina chovala benevolentně, dostala svůj díl dědictví po otci a její děti dědili po ní. Na Ukrajině docházelo dokonce k takovému extrému, že nemanželské děti měly větší práva než děti manželské, protože dědily nejen po otci, ale i po matce.

Časem tyto obyčeje ustupovaly a zvyk trestat se rozšířil i do těch nejzazších koutů slovanské civilizace. Rolníci ze slovansky hovořících zemí, jejichž dcery porodí před svatbou, už nejsou šťastní jako v dobách „přirozené“ kultury (chybně nazývané „pohanská“). Většinou je za to potrestají, ale jejich „provinění“ nenechají dopadnout na hlavu potomstva, i když například v civilní a církevní právní praxi českých zemí již od 13. století děti narozené z „nemanželského lože“ byly nazývány „*bastardy*“ („*pankarty*“).

Rozvod býval tolerován. V Bulharsku se žena mohla rozvést, pokud byl manžel impotentní, homosexuální nebo když s ní špatně zacházel. Manžel se zase mohl rozvést, byla-li žena neplodná, stará nebo nemocná; tyto tři důvody platily však i v případě žádosti o rozvod ze strany manželky. Již ruský kníže Jaroslav v 11. století potíral zvyk zbavovat se těžce nemocných nebo slepých žen. Zřejmě se však tímto způsobem chovaly i ženy, neboť kníže prohlásil: „(...) takože i ženě nělžja pustiti muža“. Manželka, jíž se dostávalo špatného zacházení, si obvykle chodila stěžovat k svému rodu, a dokonce i k církevní instituci – alespoň v pravoslavném prostředí; podnět k rozvodu mohl vzejít z kterékoli strany a rozvedení mohli svobodně znovu vstupovat do dalšího manželství.

Aby však mohla manželka od svého muže utéci, musela mít podporu svého rodu. Obvykle se po čase s manželem usmířila a vrátila se k němu. Málokdy došlo k definitivnímu rozvodu. V každém případě se zdá, že se odjakživa častěji rozváděla žena, zvlášť pokud byli ještě

naživu její rodiče nebo alespoň matka. Alarmující dojem, který obvykle vyvolává četba komentářů k dnešním statistikám rozvodovosti v zemích bývalé Varšavské smlouvy, je tedy neopodstatněný. Jde o dlouhodobý jev, který už v 19. století zaznamenal historik Aleksandr Dobrjakov v pojednání o ruské ženě v předmongolském období; povšiml si, že ruské ženy jsou nezávislé, manželství bývají nepevná a právě ženy často usilují o jejich zrušení.

Po celý středověk v srbských dynastiích a bosenských aristokratických rodinách platila *domaćicina* přísaha: *domaćica* pobírala plat a účastnila se porady hodnostářů. To byly výsady, jichž se nedostávalo slovanské ženě na pobřeží, kde působil vliv západního zákonodárství. Pokud historické a etnografické podklady souhlasí a potvrzují nadřazenost ženských práv ve slovanské společnosti, pak se nelze divit, že dnes zde není potřeba feminismu pocíťována tak silně jako na Západě.

Západní feminismus posledních let hledá oporu v mytologii a není náhodou, že v kultu *Wicca* se stále častěji objevuje neolitická bohyně Velká Matka (*Magna Mater*). U Slovanů neolitický kult Velké Matky časem slábl, ale nikdy zcela nevyumizel. Sám termín *rod* znamená podle Maxe Vasmera cosi plného života, plodného, opravdového, a právě ze slova *rod* se odvozují významy „rodit“, „porod“ apod. Výraz *rod* má tedy blíže k ženským významům než k představám, jež přinesla vlastenecká ikonografie minulých století. Vzhledem k tomu, že *roždit'* je typický ženský výraz, má v některých slovanských dialektech *rod* význam „rod ženy“. To se ovšem neomezuje jen na „některé slovanské dialekty“: v jedné lidové písni ze Slavonie se zpívá „nema roda dok ne rodi mama“. Existují ukrajinské tradice „rodu“, který utvářejí potomci společné pramatky (*wspólna pramatka*). V Radomi v Polsku se věřilo, že každá matka trůní na nebesích s roztaženými nohama a mezi nimi stojí v řadě všechny děti, které porodila na zemi. Tyto „děti“ porodily další děti – a tak se vytváří obrovitý trojúhelník (vrchol tvoří Matka) lidského pokolení, jehož základna není nikdy konečná, ledaže na konci světa.

K tomu je třeba dodat, že u Kučů z Černé Hory se klan nebo *bratstvo* nazývá také *trbu* („lůno“). V Bosně se pro označení *bratstva* užívá termínu *srce* („děloha“). Například se říká: „Od mog srca pet kuca.“

Podobných příkladů by se dala najít celá řada. Jisté je, že čím víc postupujeme v čase nazpět, tím častěji se setkáme s matronymií: například v Jugoslávii se vyprávělo o *bratstvu*, které pocházelo z jedné „prababy“. A čím víc se blížíme k naší době, tyto významy mizejí, a to i v paměti těch nejstarších.

Zůstaneme-li ještě v jihoslovanských oblastech, není jistě pochyb o tom, že potkáme-li i dnes v Černé Hoře muže s prázdnými rukama jedoucího na koni a ženu jdoucí pěšky

s nákladem i několika desítek kilogramů, jde o zřejmý výraz ženské podřízenosti. Ale také v kulturách, kde bylo vyšší postavení ženy plně prokázáno, jako na Trobriandových ostrovech, nosí ženy náklady, aby mohli muži s volnými rukama čelit nenadálému nebezpečí.

Zároveň je však jasné, že dnes jen málokdo bude považovat postavení ženy v takzvané slovanské společnosti za alespoň rovnocenné s mužem, pokud do těchto zemí zavítá a stane se tu svědkem scén, při nichž opilí Rusové nelidsky zacházejí se svými družkami, nebo toho, jak dnes v rodině vládne muž. V zásadě však jde o aplikaci kodexu, který možná vypadá jako výhodný pro muže, nemá však nic společného s tradičním pojetím, jehož radikální rozvrat vedl jen k vytvoření nerovnováhy, a to i v psychologii samotných mužů.

Abychom pochopili, proč nevěra nenarušovala vztah mezi manželi a nebyla ve slovanské komunitě odsuzována, pokud k ní docházelo v lesích a na polích a v určených časových obdobích, bude třeba zaměřit se podrobněji na předmanželský sexuální život u tradiční slovanské mládeže a především na zvyky dospívajících.

U žen se hranice dospívání vyznačuje dvěma hlavními mezníky – pubertou a těhotenstvím.

V jižním Rusku se poznala nedospělá dívka podle toho, že nenosila *ponjavu* – nešitou sukni přichycenou v pase látkovým páskem. Dívky měly jen košili nebo vůbec nic. V chorvatském Šibeniku chodila děvčata údajně až do patnácti let nahá. Ještě v 19. století nebylo nijak vzácné vidět v Černé Hoře mladé svobodné dívky, jak sedí s odhaleným poprsím u tkalcovského stavu nebo jak chodí na trh v košili (zvané *opleče*), jež ponechávala ňadra obnažená. Oblékání *ponjavy* doprovázela celá řada hříček, jimiž dívka naznačovala, jako by se vzpírala přejít do nového stavu.

Pokud šla v Jugoslávii dívka při tanci do „kola“, veřejně tím dávala na vědomí, že je již zralá a případně připravená pro manželství. Ve Slavonii dívka, která šla do „kola“, byla označovaná jako *prava divojka*. Existovaly tu i další symboly (především účes a pokrytá či nepokrytá hlava), jimiž se vdaná žena odlišovala od svobodné. (Lužickým Srbkám [Lužičtí Srbové] stačil „čepc“, to znamená páska na čele, aby se odlišily.)

Dívky si samy chystaly výbavu, a jakmile dospěly, často se scházely. Nejenže společně pracovaly, ale mnohdy (zvláště když bývaly na takzvaných „přástkách“) spávaly též mimo domov ve společných místnostech. Zde občas přijímaly i mládence a předení pak na čas odložily. Není jisté, zda tento zvyk byl normou nebo zda byl jen za určitých okolností tolerován. Faktem zůstává, že návštěvy u dívek v době „přástek“ se konávaly především v předvečer náboženských svátků. V některých případech (například na Ukrajině) to bylo povinné a prokletí se sneslo na mládence a dívky, pokud se tohoto aktu neúčastnili: „Kogo nema v večerki, triašča to na život, na pečení!“ Ze strany rodičů nebývaly k takovému

setkáním zřejmě námitky především proto, že tento zvyk býval považován za starodávný, tedy za zvyk zavedený předky, který je proto nutné dodržovat. Zvláštností slovanské společnosti je to, že zde nenalezneme podobná místa, kde by se shromažďovali mladí muži, kteří nanejvýš (a ještě jen velmi zřídka) přispěli na výdaje za pohostinství, které většinou nesly na svých bedrech dívky.

Podle údajů řady významných etnografů, kteří se zvykem přástek zabývali, se zdá, že v 19. století už při návštěvách mládenců k pohlavnímu styku nedocházelo, jen se o něm mluvilo v hádankách a narážkách. Přástky bývaly v zásadě jen příležitostí seznámit se se svobodnými dívkami. Byly zaznamenány i protikladné situace, kdy na jedné straně ve vztazích mezi mladými lidmi převládala nevinnost a na druhé straně sexuální moment, pouze však ve smyslu magického zásahu do přírody. Takový typ protikladu se ve slovanské společnosti odrážel, a možná se dodnes odráží, ve studu z nahoty, kdy jsou například při křestních nebo svatebních obřadech ženy a muži obnažováni přede všemi, a přitom pro ženu by byla hanba ukázat se bez pokryté hlavy.

Sexuální akt byl u Slovanů spojován s půdou a míval magický význam. Pokud by se snad milování mladých venkovských párů na žitném snopu mohlo vykládat jako otázka pohodlí a nikoli jako prosebný rituál za úrodnost země, pak by nebylo jasné, proč tak činili i bojaři, knížata nebo sám panovník, kteří si mohli dovolit lože mnohem pohodlnější. Také car Michal III. Fjodorovič Romanov (1596–1645) si dal přichystat svatební lože na třiceti žitných snopech na znamení úcty k tradici, která spojuje pohlavní styk s úrodností půdy. Ostatně i ve zprávách relativně nedávných se hovoří o ruských nebo srbských vesnicích, kde docházelo k pohlavnímu styku (alespoň simulovaně) mezi mladými lidmi přímo na osetých polích. Někdy, aby se úrodnosti půdy „dodala síla“, se údajně užívalo i sémě kněze, který se „válel“ po polích s vybranou silnou, zdravou dívkou z vesnice.

Stejně jako bývá falus dáván do vztahu s rádlem i ženská nahota a vlhkost pomáhají polím. Jsou známy případy, kdy pole obcházely nahé dívky, aby ochránily jejich dary před přemírou slunečního žáru. V Polsku chodívali kdysi muži rozbíjet na pole nádoby, v nichž ženy přechovávaly barvy na barvení vlny, aby ženská moč, užívaná na přípravu zelené a modré, působila proti suchu.

Neexistuje žádné specifické údobí přechodu ze stavu svobodné ženy do stavu ženy vdané. Vdaná žena je ve skutečnosti ta, která porodí, dá potomstvo, je plodná, stejně jako „*popowa swynja*“, jak se říká na Ukrajině. Čím bude mateřství silnější, tím bude žena přitažlivější – jak se zpívá v běloruské písni, v níž je mladík vyzýván, aby se podíval na obrovskou vaginu dívky, než si ji vezme za ženu (předpokládalo se tedy, že nebude panna): „Piriadoch moj

miloj, ma mine gleduči, a ni tak na mine, jak na maju p. A maja p sjami saž širiny.“

K ztrátě panenství docházelo v době, kdy dívka začala nosit zástěru nebo změnila účes. Nebyl to však nijak zvlášť významný předěl v životě svobodné dívky, mezník, který by měl znamenat přechod z jednoho stavu do jiného. První křesťanští kronikáři považovali předmanželský sexuální styk mladých Slovanů za odsouzeníhodné chování. Známa je například pasáž z *Povesti vremennych let* (12. století), kde se praví, že Slované (Radimiči, Vjatiči a Severjané) – „žili v lese jako zvěř“, především proto, že „sňatky u nich nebyly, nýbrž jen místa ke hrám mezi vesnicemi; scházeli se ke hrám, k různým běsovským tancům a zpěvům, a odtud si každý unášel ženu, s kterou se kdo smluvil“. Dalo by se očekávat, že během staletí křesťanského represivního působení bylo takovéto „chlípné“ chování vymýceno. I když analýza dnešního sexuálního chování ve slovanských zemích může být plodem profanace, k níž došlo po rozšíření industriální, materialistické společnosti v globálním měřítku, faktem zůstává, že etnografické zprávy z 19. století dokládají přetrvávání předmanželských zvyků a nedostatečné uchycení jisté „cudnosti“. V roce 1900 se například polský etnograf Ernest Łuniński pohoršoval, když viděl huculské dívky (Huculové), jak se procházejí po ulicích nahé, třebaže toto chování bylo známé, dokonce se o něm zmiňovali i autoři *Ottova slovníku naučného*. Łuniński nechápal, jak je možné, že ve společenství natolik vzdáleném od ostrovů v Tichém oceánu nebo od rovníkové Afriky a naopak tak geograficky blízkému jeho světu není nahota hřichem. Z téže doby pocházejí i první statistická bádání, z nichž vyplývá, že navzdory katolickým konvencím například dvacet procent dívek ze západního Malopolska přicházelo o panenství ještě před svatbou. V Srbsku bývalo vzácné, aby dívka předstoupila před oltář nedotčená, i když už nešlo o styky mezi mládeží, ale s ženatými muži, jak je obvyklé i dnes. Nezachovaná bezúhonnost nevěsty nepředstavovala překážku pro uzavření manželství ani v očích srbské církve, tím méně pak lidu; konstatoval také, že ve slovanských zemích nebývá svobodná matka nijak zavržena. Stejný postoj nacházíme v kraji okolo Chelmu, kde „svedení není považováno za zločin“. Goralové ve Slezsku považují sexuální vztahy mezi mladými za přirozené, třebaže má církev v kraji silný vliv. Za zvuku velikonočních zvonů navlékala například huculská dívka na šňůrku zástěry knoflíky, při každém úderu jeden: kolik bude knoflíků, tolikrát se bude moci spojit se svým milým, aniž by se musela bát následků – po každém styku knoflík stáhne ... V Polesí nedaleko Mozyru bývalo vzácností, aby dívka před svatbou neměla milence. Nebylo jí to nikterak vytýkáno, naopak obvykle ta, která měla poměr s více muži, sehnala „lepší partii“.

V Kazaňské gubernii bývalo údajně velmi obtížné najít dívku starší sedmnácti let, která by

byla panna. Na Sibiři bylo obvyklé (podle demografů z druhé poloviny 19. století), že dívka měla pohlavní styk už ve čtrnácti, a pokud jí to příroda umožnila – i ve dvanácti. Pravoslavná církev si byla vědoma, že u mládeže nemůže kontrolovat její sexuální tužby, a tak se jí snažila přesvědčit, aby brzy uzavřela sňatek, doufajíc, že sexuální aktivita bude provozována jen v manželském loži. Ale například v oblasti Vetlugy (v gubernii Nižnij Novgorod) dívky s vdavkami nespěchaly. V otcovském domě měly svobodu a provdaly se, až se zamilovaly, ledaže by z neopatrnosti měl jejich sexuální život (nikoli milostný) za následek těhotenství. Budoucí manžel neměl proti těmto „pokleskům“ námitky. Podle Michaila Pospelova nepřesahoval počet mladých panen tři desetiny procenta. Někteří etnografové se ostatně svobodného chování slovanské mládeže účastnili, jako Jan Witort, jenž studoval tzv. *Ius primae noctis* u národů na pobřeží Bílého moře a v Oněžském kraji.

V srbském Sremu přicházely dívky o panenství v nejútlejším věku. U nevěst v některých oblastech Makedonie nebyl na konci 19. století pojem panenství znám. Mezi Rusy a poruštěnými domorodci na Sibiři je obtížné nalézt nedotčené dívky: říkávalo se tu, že žena není jako chléb, který když sníš, je po něm – neboli žena se užitím „nespotřebovává“.

Ročním obdobím, kdy se mladí lidé nejvíce oddávali milostným hrátkám, byl letní slunovrat, oslavovaný známými svátky, jako je Jarilo a Kupalo. Církev sice tyto svátky už odedávna zakazovala pro „obscénnosti“, k nimž při takových příležitostech docházelo, avšak lidové mínění považovalo účast na nich pro mladé za povinnou: „Bo jak ne přijdeš na Kupajla, to vyidi z tebe duša i para.“ Také v Srbsku se po „*litija*“ nebo „*zadušna*“ konaly noční tance, které poskytovaly mladým lidem vynikající příležitosti spočinout si v objetí.

Někdy mladý pár vstupoval do více či méně intimního vztahu izolovaně, kdy mladík přespával u dívky doma. Lidové písničky ve všech slovanských zemích vyprávějí jak o iniciativě ze strany dívek („Ty pridi-tka, dobryj molodyc, zanačuj, zanačuj u miane nočinku!“ ve Smolensku; „Perenczujji muoj mileňki, choč nuoczku sa mnoj“ v Bělorusku; „Dojdi, diko, ma u koje doba, moja ti je otvorena soba“ ve Slavonii), tak i ze strany mládenců („Moja Kasieňko, otwór-ze! – Došč-em ci sie, Jasiu, došč naotwierzala, zadnej ja sa nocki nie porachowala“ v Polsku). Někdy otevře dveře mladému muži matka, která radí dceři, ať si užije, dokud je svobodná („Guljaj, Sašenko, poka voljuška svoja, ne pokrita golova. Pokraetsja golova, minuetsja gulba“ u Vjatičů).

Goralé ve Slezsku vyzývali mladé snoubence, ať jdou do předsíně, aby se lépe poznali, pokud tak neučinili už dříve. V noci spávali spolu, hlavně proto, aby měl mládenec možnost zkontrolovat, zda dívka není „nienormalnie rozwinjeta“. Někdy tuto kontrolu prováděl kmotr, což znamenalo, že s dívkou strávil noc. Předmanželská volnost předpokládala obezřetnost,

aby nedošlo k otěhotnění, neboť Slované dbali o budoucnost dětí, aby měly otce, který by se o ně postaral; tento zvyk staví Evel Gasparini do protikladu k zvyklostem východních Finů, kteří si naopak podobné problémy vůbec nepřipouštěli. Ale i v případě narození nemanželských dětí existovala i u Slovanů opatření, na jejichž základě jim společenství zajišťovalo přežití.

S těmito otázkami souvisí problematika užití antikoncepce. Odjakživa a zřejmě nejčastěji se praktikoval *coitus interruptus*. Když mužské spermie nemohlo sloužit k reprodukci, bylo pravděpodobně darováno Matce Zemi, která už věděla, jak je zužitkovat. Tím se vysvětluje i snaha mladých spojovat se spíše venku než doma na loži.

Pokud se týče koitálních poloh, rozsáhlá studie americké badatelky Evy Levinové o církevních zpovědnících dokázala, že sexuální aktivita Slovanů v žádném případě nebyla omezena jen na „přirozenou“ misionářskou pozici, jak chtěli prosadit církevní představitelé. Naopak byly známy a rozsáhle praktikovány rozmanité sexuální polohy a projevy, včetně mimovaginálních. Hojně je zároveň doložen apotropaický obyčej obnažování genitálií, podobně jako řecké *anasyrma*, kde falus byl symbolem síly a vagina symbolem života.

Typ morálky, který pochází z Předního východu a po Evropě se rozšířil prostřednictvím křesťanství, se postupně ujal též na venkově a v průběhu doby zasáhl i místa od nových center nejvzdálenější. Sexuální akt nebýval u mladých lidí v předkřesťanské době znakem hříchu. Setkáním různých mentalit se vytvořila situace, v níž se na jedné straně církvi nikdy nezdařilo do základu vymýtit afinitu k předmanželským stykům, na druhé straně se však do společnosti stále více vkrádal pocit hříchu a původní zvyky a obyčeje se narušily.

Od 18. století byly střety kultur stále ostřejší. Například do Volyňska a na Ukrajinu byly povolávány četnické hlídky, aby dohlížely na život vesnice a zabránily mladým se scházet. V Srbsku od roku 1833 hrozil kníže Miloš v různých dekretech za nevázaný sexuální život vězením a výpraskem. I když stát a církve dosáhly jen částečných úspěchů a ani těmi nejtvrďšími represáliemi se jim nepodařilo vymýtit staré zvyky, začala společnost sama provádět restriktce, neboť hrátky nabývaly povahy sexuálních a alkoholických orgií a už neměly žádnou společenskou ani rituální funkci. Kromě toho pod vlivem křesťanské ideologie stále více mladých lidí zakoušelo pocit hříchu, takže sexuální hrátky se pro ně staly pouze vyjádřením jejich transgrese.

Působením horlivé a vytrvalé církevní propagandy se i mezi Slovany stále výrazněji prosazoval zvyk, který vedl společnost (a tedy i ženicha) k tomu, aby vyhledával bezúhonnou nevěstu. Podobně jako v klasických patriarchálních společnostech i ve slovanském světě se rozšířily různé způsoby, jak ověřovat, zda nedošlo k defloraci. Ve slovanských zemích mival

požadavek na nevěstinu bezúhonnost často účel „zachovat zdravé stádo“. Uvážíme-li, že stará slovanská společnost byla převážně zemědělská, pak je zřejmé, že tabu panenství je něco, co přišlo nepochybně zvnějšku a co se ve společnosti uchytilo také díky tomu, že se časem rozšířily kultury pasteveckého typu. Tak se i ve slovanských zemích setkáme s případy, nikoli však obecně platnými, kdy se panenství nevěsty dokazovalo zkoumáním prádla (*osmotr belja*). To odkazuje opět k proslulému *vexillum castitatis*, tedy k zakrvácenému prostěradlu či bílému plátnu, jež se po svatební noci ukazuje přátelům a rodičům, jak se dodnes děje v některých místech jižní Itálie a v arabském světě.

Není nám známo, že by byla provedena speciální bádání zaměřená na postupující zvyk trestat slovanské nevěsty, které nebyly panny. Například v Rusku pokud pop nemohl potvrdit panenství nevěsty, nutil ji, aby nazítří po svatbě třikrát obešla kostel po kolenou. V jiných slovanských zemích (zejména v Bulharsku a na Ukrajině) se však dospělo až k přemrštěnému nakládání s ženami, srovnatelnému pouze s některými africkými oblastmi – zřejmě vzhledem k příliš velké poddajnosti slovanské společnosti vůči tomu, co se násilím požaduje od prostých a čistých vztahů. Ale slovanské rodiny si dávaly dobrý pozor, aby takové důkazy neposkytly, vzhledem k tomu, že jen zřídka se našla rodina s nedotčenou nevěstou. Podle Lubora Niederla například na Uherskobrodsku bylo na sklonku 19. století více než devadesát procent nevěst deflorováno před svatbou.

Církevního původu budou pravděpodobně i ona tabu, která se někdy vytvářela kolem menstruační krve, jíž se kdysi pravděpodobně užívalo na přípravu magických nápojů lásky, a kolem samotné menstrující Slovanky. Na počátku 20. století se v Polsku často zakazovalo menstrující ženě vstoupit do kostela. Je také známo, že v Rusku nesměla menstrující žena péci pro muže chléb a že v Rusku a Srbsku se ženy v ony dny měly ukrývat před rodinnými příslušníky (nebo cizími lidmi) mužského pohlaví. Podobných příkladů a dokladů existuje mnoho.

Z toho, co bylo dosud řečeno, a po oproštění se od početných klišé, bohužel stále ještě kolujících i ve vědecké literatuře, lze snad nastínit, jak vypadala tradiční slovanská morálka: naprostá sexuální svoboda v době dospívání za účelem prozkoumání vlastního těla a schopností uspokojit partnera, ale i jako obecně přímluvný vztah sil mládí k přírodě; stálost manželského svazku, aby byl zajištěn zdravý růst potomstva, a aby se pak manželský pár začal sexuálně chovat usedleji a v zásadě méně promiskuitně. V každém případě znamenal koitus moment přemožení smrti.

Navzdory zákazům se obecně nikdy nepodařilo definitivně potlačit jádro tradiční kultury, která viděla v sexu důležitý moment pro dospívání mladých, třebaže magické konotace už

nepřicházely v úvahu.

V určitých údobích a situacích se tolerovala jak polygynie, tak polyandrie. Jako poměrně známý příklad polygynie lze uvést harém kyjevského knížete Vladimira I. Svjatoslaviče (zemřel v roce 1015) (5 manželek a 200 až 300 souložnic v každém z hlavních měst Rusi) a franského kupce Sába, tvůrce první slovanské říše na českém území v 30.–40. letech 7. století (12 „slovanských“ manželek). Dále lze uvést různé dekrety moskevských patriarchů, kteří od 16. století oficiálně prohlašovali, že nepovažují za cizoložství spojení ženatých mužů se svobodnými dívkami. V českých zemích však tato forma „concubinatu“ byla ve středověku omezena spíše jen na nejvyšší šlechtu. Jako příklad polyandrie připomeňme již zmíněný zvyk *snochačestva*. Dále lze přihlížet i k známé citaci Achmeda Ibn-Fadlána o zvyku slovanských žen, které po smrti svého pána nejprve souloží se všemi muži v komunitě a pak lehávají s šesti z jeho nejbližších příbuzných. Zdá se tedy, jako by v základu sexuálního a společenského chování u starých Slovanů byly příkazy a obyčejy „neolitického“ typu, totiž uctívání plodnosti, a to na úkor nejednoznačného a většinou málo srozumitelného pojetí sexuální „věrnosti“, alespoň v předmanželském období. (Je známo, že patriarchální společnosti předpokládaly věrnost ženy vůči muži od jejího narození až do její smrti, nikoli omezeně na období, kdy byla svázána se svým partnerem.)

Jiný prvek, který nás vrací do „neolitu“ staré slovanské společnosti (a nejen slovanské), se týká porodních zvyků slovanských žen. K porodu přicházela žena většinou poté, co žila skryta v ústraní. To může vést k domněnce, že u slovanských žen podobně jako u žen pravěkých dlouho přetrvávala obava z přítomnosti zlých duchů, kteří by mohli porod narušit. Je známo, že porodní metody, dnes nazývané „aktivní“, kdy si žena během porodu vybírá polohu, která jí nejvíc vyhovuje, byly praktikovány odjakživa, navzdory odedávna a zvláště dnes všemocné byrokracii a lékařské domýšlivosti.

Je příznačné, že na rozdíl od valné většiny moderních evropských zemí ztratily některé slovanské země teprve v posledních letech povědomí o tom, co bývaly jejich tradiční sexuální zvyky. Ještě v srpnu 1990, uprostřed debat o tom, zda má být v Jugoslávii povolena pornografie, bylo upozorněno, že by stačilo zeptat se vlastních babiček, co dělávaly, když byly mladé, na vesnických slavnostech – a přestali bychom se pohoršovat.

Jiným příkladem slovanské specifičnosti by mohla být benevolence, s níž se například v České republice nahlíží na problém znásilnění, zvláště když k němu dojde v opilosti. (Opačný trend by mohl být reprezentován novým zákonem o sexuálním zneužití přijatým Poslaneckou sněmovnou Parlamentu České republiky dne 28. února 2001.) Požadavek vojenské policie Spojených států amerických potrestat dva české vojáky z kontingentu IFOR

v Bosně, kteří podle americké interpretace „znásilnili“ příslušníci americké armády, s níž předtím řádně popili, byl českou stranou odmítnut. Vysocí čeští vojenští činitelé se vyjádřili, že takovýto akt v podobné situaci není v rozporu se zákony a kulturními zvyklostmi země, odkud oba vojáci pocházejí (srov. zprávy v českých sdělovacích prostředcích, březen 1996). Toto stanovisko a k tomu statistické údaje hovořící o velkých počtech případů sexuálního násilí, k nimž se české ženy přiznávají, ale které nenahlásí, může být jediné výzvou k dalšímu bádání nad minulostí, aby bylo možné pochopit přítomnost i s jejími anomáliemi. Fakt, že moderní svět přináší anomálie, byl jasný už starým Slovanům. Jejich představa světa, spojená s cykličností doby, v níž sex představoval jednu z hlavních epifanií obrody, byla naprosto „lhostejná“ k jakémukoli pokroku, který mohl zaručit takzvaně „lepší“ životní podmínky.

21.10.2010

6. Sexualita, erotika, láska a manželství – civilizace starověkého Egypta, naplnit řádný a plnohodnotný život mohl dávný obyvatel země na Nilu jediné tak, že se důsledně řídil principem *maat* – ideálem mravního řádu v tehdejší společnosti, tak často zmiňovaným v egyptských textech. V zásadách mravního řádu *maat* je pevně zakotvena láska muže a ženy a současně i rovnoprávné postavení obou, jež je charakteristické pro egyptskou společnost již v době stavitelů pyramid (Stará říše, 2640–2155 př. n. l.). Dobře to dokazují nesčetné dochované hmotné památky i písemné prameny. Žena měla vážené postavení a zvláště byla ctěna v manželství jako manželka a matka. Rovnocenný manželský svazek a rodinný život byly pro Egyptěany nade vše.

Starí Egyptěané nepovažovali manželství za právní poměr, ale viděli v něm společenskou skutečnost. Manželství pro ně bylo pevným svazkem muže a ženy, který si oba přejí a který má trvat navěky, tedy i na onom světě. Hlavním účelem manželského svazku bylo zajištění a výchova potomků, kteří měli zaručit trvání rodiny. Dávní Egyptěané měli opravdu výrazný smysl pro rodinu. Hluboký cit pospolitosti pojil Egyptěana nejen s partnerkou, ale i s předky a potomky. V životopisných nápisech vytesaných do stěn soukromých hrobek se Egyptěané velice často dovolávají svých slavných předků, na které jsou pyšní, a zmiňují se o svých potomcích. Takto zcela prakticky chápaný postoj k manželství je třeba měřit spíše společenskými než právními měřítky. Staroegyptskému manželství rovněž chybí náboženské „posvěcení“; nikde například nenacházíme příznaky toho, že by tu nějakým způsobem zasahovali kněží. Světská podstata a mimo právní oblast ležící původ manželství nám vysvětlují skutečnost, že Egyptěané nikdy nevytvořili pro uzavření manželství nějaký formální

akt. Pokud jsou v pozdějších textech obsaženy zprávy o svatbách nebo svatebních slavnostech, pak nejde o plnění nějakého příkazu, nýbrž o oznámení uzavření manželského svazku, o pouhé dání na vědomí. A to se právě tak týká i oficiálního oznámení o uzavření sňatku Ramesse II. s chetitskou princeznou na takzvané svatební stéle z chrámů v Karnaku, na Elefantíně, v Abú Simbelu, Amaře a Akše.

Bližší informace o manželství nám poskytují písemné památky pocházející až z Pozdní doby (712–332 př. n. l.), psané kurzivním hieratickým písmem nebo démotickým písmem, anebo dokonce z Ptolemaiovské (řecké) epochy (332–30 př. n. l.). I když se egyptská společnost vyznačovala silným konzervatismem, můžeme těchto pramenů – často o celá tisíciletí mladších – využít pro starší období pouze do určité míry.

Předpokladem manželství byla v první řadě schopnost uzavřít sňatek s osobou druhého pohlaví. Těžko se však dá stanovit přesný věk pro vstup do manželství. Zdá se, že vhodný věk závisel u muže na jeho úspěšnosti v povolání, hmotném zajištění a na vážnosti rodiny. Vezír a slavný mudrc Ptahhotep (5. dynastie, 24. století př. n. l.) ve své knize moudrých rad do života promlouvá k mladému muži těmito slovy:

„Jestliže jsi už vynikl, založ si domácnost. / Miluj svou ženu horoucně, jak se sluší. / Živ ji a oblékej; / vonné masti jsou lékem pro její tělo. / Čiň ji šťastnou po celý svůj život; / vždyť je prospěšná svému pánu jako pole. / Nepoháněj ji před soud / ani se na ní nedopouštěj násilí. / Žena, která jedná bezprostředně podle toho, / co viděla, je jako bouře: / proto ji raději drž doma / a uklidňuj ji. / Když ji zapuďíš, přinese to jen slzy. / Ona nabízí své ženství / a sama za to očekává dobré zaopatření.“

Ptahhotepova kniha moudrých rad, která jistě byla hojně opisována a dobře známa, byla považována za určitý návod, jak se má člověk chovat a jednat, aby dosáhl postavení ve společnosti, aby byl úspěšný a oblíbený. Citovaný úsek, který obsahuje praktickou radu, jak má muž zacházet se svou manželkou, dokládá zásadu, kterou se Egypťané skutečně snažili dodržovat.

U dívky bylo předpokladem k uzavření sňatku především dosažení pohlavní dospělosti (máme například doklady, že dívka vstoupila do manželství ve věku necelých čtrnácti let). Zřejmě pro ni nebyla stanovena žádná věková hranice k provozování pohlavního styku. Je zajímavé, že se nikde v egyptských textech nemluví o panenství v souvislosti se vstupem dívky do manželství (egyptština ani neměla žádné označení pro „pannu“). V egyptském manželství si byli oba partneři rovni a skutečně nikde nenacházíme žádné známky toho, že by muž byl nějakým způsobem nadřazen ženě. Muž svou ženu miloval, žena pro něho nikdy nebyla pouze věcí, předmětem obchodu, nebo dokonce násilí. V manželství spočívala hlavní

úloha ženy v naplnění jejího důležitého biologického a kulturního poslání (těhotenství, porod, péče o děti a jejich výchova). Žena vedla domácnost. Naproti tomu muž měl své úlohy spíše ve vnější sféře. Neznamená to však, že se aktivita ženy soustředovala výhradně na vedení domácnosti a na rodinný život. Již ve 3. tisíciletí př. n. l. žena působila i ve veřejném životě a příležitostně zastávala významnější úřady (například kněžské). Svědčí o tom některé zajímavé tituly, jež se zachovaly: „představená místnosti s mastmi a líčidly v královském domě“, „správkyně jídelny“, „představená místnosti s parukami“, „představená lékařek“, „představená královského harému“ a další.

Ve starém Egyptě byla poměrně častá manželství mezi pokrevně příbuznými: z pozdějších dob existují doklady o manželství nevlastních sourozenců, strýce s neteří, bratrance se sestřenicí (tento druh manželství se dodnes běžně vyskytuje na egyptském venkově). Dá se předpokládat, že takové sňatky existovaly již ve Staré říši. Naproti tomu máme doložen jen jediný jistý případ manželství sourozenců, a to ve 22. dynastii (jde o rodinu „velitele libyjských vojáků“, tedy o rodinu neegyptského původu).

Jiná však byla situace u královského dvora: tam byla manželství sourozenců běžná (zvláště v 18. dynastii). Taková pokrevní manželství mohla být motivována některými náboženskými představami (jsou známé četné egyptské incestní mýty). Faraon byl žijícím bohem a manželstvím se svou sestrou chtěl zajistit čistotu královského – božího potomka a dědice trůnu Horního a Dolního Egypta. Pravděpodobně ze stejných pohnutek se někteří egyptští vládci ani nerozpakovali oženit se se svými vlastními dcerami (v Nové říši například Amenhotep III., Amenhotep IV. – Achnaton a Ramesse II.). Ve starších dobách takový druh sňatku ovšem není prokázán.

Postavení egyptské královny bylo vždy výsadní, neboť se odvozovalo od postavení jejího manžela – „boha žijícího na zemi“, jenž byl pánem všech a všeho. Rovněž manželka faraona byla povýšena do boží sféry a do okruhu mytických událostí. Její vysoký společenský status ostatně vystihují jak její tituly vyjadřující nejužší vztah k panovníkovi („Ta, která vidí Hora a Sutecha“, „Ta, která je v Horově družině“, „Přítelkyně Hora“), tak vysoké náboženské funkce, které zastávala. Již v době Staré říše byla kněžkou beraního božstva Bapefa, býčího božstva Casepefa, bohyně Hathory a Sachmety nebo boha Thovta. Navíc byla identifikována s ochrannými bohyněmi Horního a Dolního Egypta Nechetou a Vadžetou. Krajně důležitá úloha připadla královně zejména při předávání královské moci po smrti jejího manžela. V takovém případě totiž zaručovala legitimitu dalšího panovníka, kterým měl být její prvorozený syn. Kromě toho egyptské dějiny znají více případů, kdy královna hrála aktivní úlohu ve státních záležitostech nebo kdy se sama stala vládnoucím faraonem. Mezi takové

výrazné ženské osobnosti na trůnu *Pána Obou zemí* patřila již v době Staré říše královská matka a královna Chentkaus (II.) (kolem roku 2420 př. n. l.), později vynikla především královna Hatšepsut, „dcera Amona“, která během své dvaadvacet let trvající vlády v 15. století př. n. l. vedla důslednou mírovou politiku (mír) a proslula rozsáhlou stavební činností. Slavný je její velkolepý terasovitý zádušní chrám v Dér el-Bahrí. Vynikla rovněž Nefertiti, „Krásná přišla“, manželka slavného faraona Amenhotepa IV. (Achnatona) (kolem 1359–1342 př. n. l.), proslulá zejména díky portrétním zpodobením sochaře Thutmose jako nejpůsobivější ženská tvář starověku. Již egyptské chrámové texty nadto uvádějí, že Nefertiti byla za vlády svého manžela i významnou osobností v životě země; patrně totéž v básnické metafoře vyjádřil Achnaton v závěrečných verších svého *Chvalo zpěvu na Slunce*. Avšak teprve v moderní době objasňují egyptologové stupeň její důležitosti. Někteří z badatelů se dokonce domnívají, že její postavení ve správě státu bylo nesmírně důležité, že možná byla přímo spoluvládkyní Egypta. O Nefertitině (přirozené či násilné?) smrti není známo nic bližšího.

Dá se předpokládat (přímé doklady jsou až z Pozdní doby), že muž a žena, kteří vstupovali do manželství, měli ve společnosti přibližně stejné postavení. Je však otázkou, zda společenský původ mohl být ze zásady překážkou sňatku dvou mladých lidí. Manželství s cizinci byla ve starém Egyptě možná ve všech dobách. Z Nové říše existují doklady, že Egyptan uzavřel právoplatný sňatek s ženou ze Sýrie či Núbie; rovněž Egyptanky se vdávaly za cizince. U královského dvora jsou takové případy vůbec časté.

Na reliéfech vytesaných do stěn kultovních místností mastab Staré říše bývá manžel obvykle znázorňován ve stejném měřítku se „svou (jedinou) milovanou ženou“. Sedí u obětního stolu po pravici „paní domu“ (což je častý titul manželky užívaný od Střední říše) a zároveň matky hlavního dědice – nejstaršího syna. Jestliže si příslušníci vyšších společenských vrstev (především nomarchové a vysocí státní úředníci) někdy dopřáli harém nebo takzvané vedlejší ženy, pak tyto stály v rodinně právní hierarchii daleko za hlavní manželkou. Neměly žádné dědické nároky, nebyly prohlášeny manželkami a jako pouhé souložnice byly zcela závislé na přízni pána a jeho hlavní manželky. Úloha vedlejší ženy se ovšem mohla značně zvýhodnit, nedostavil-li se vytoužený hlavní dědic a měla-li tato vedlejší žena syna. Z právního hlediska je však třeba v každém případě mluvit o monogamní formě manželství, i když ke skutečné domácnosti vysoce postaveného muže mohly patřit další ženy jako konkubíny.

Z obrovského množství dochovaných hrobek Staré říše je známo pouze sedmnáct dokladů ukazujících na možnou polygamii, tj. na manželství jednoho muže s alespoň dvěma ženami, přičemž se předpokládají vedle sebe existující manželství a naprostá rovnoprávnost manželek.

Mluvíme výslovně o možné polygamii, neboť v těchto případech nelze vyloučit, že šlo o následná manželství, jejichž důvodem mohl být buď rozvod (je ale otázkou, zda by v takovém případě byla žena zmíněna v hrobce svého někdejšího manžela) nebo smrt předcházející manželky. Jestliže šlo o skutečnou polygamii, zdá se, že motivem byla touha po dětech, respektive po mužském potomku. Uvedené případy musíme nicméně považovat spíše za výjimku než pravidlo (podobně jako v současném islámském Egyptě). Skutečná polygamie neexistovala ani u královského dvora: panovník měl jedinou hlavní manželku – královnu Obou zemí, jež měla nejvyšší společenský status. Královský harém však byl ve starém Egyptě naprosto běžný ve všech dobách.

Jak se zdá, mohl být panovníkův harém také centrem různých pletich a intrik. Svědčí o tom velmi zajímavá pasáž v životopisném nápisu z hrobky správce Horního Egypta Veniho v Abydu (nyní uložen v Egyptském muzeu v Káhiře, č. 1435) z doby kolem roku 2300 př. n. l. Vysoký úředník Veni v ní v první osobě kromě jiného líčí neobvyklý tajný soudní proces s královnou Veretiamtes, která se měla přímo podílet na harémovém spiknutí proti samotnému panovníkovi.

Ze starších období se bohužel nezachovaly žádné dokumenty, které by přibližovaly majetkoprávní aspekty manželství. Odkazy na takzvané manželské smlouvy, kde se také hovoří o majetku, pocházejí teprve z Nové říše (1551–1080 př. n. l.). Více či méně úplné smlouvy, psané démotickým písmem, máme až z 6. století př. n. l.

Manželství mohla ukončit buď smrt jednoho z partnerů, nebo rozvod. V mladších obdobích se často vyskytují případy, kdy vdovec nebo vdova uzavřeli nový sňatek. V předchozích dobách tomu zřejmě bylo také tak. Rozvod – nebo přesněji řečeno zapuzení či propuštění – byl podobně jako sňatek naprosto soukromou záležitostí. Uskutečněný rozvod se bral jako fakt. Soudě podle pozdějších pramenů, mohl manželský svazek kdykoli vypovědět nejen muž, ale také žena. Důvodem rozvodu bývala například neplodnost ženy, pocit odporu jednoho partnera k druhému nebo přání uzavřít sňatek s jinou osobou. Takzvané rozvodové listy, v nichž se mimo jiné mluvilo také o majetku, jsou však doloženy až z 6. století př. n. l.

Ze Staré říše známe pouze ojedinělé a nepřímé doklady o rozvodu. Těmito doklady jsou zahlazená jména manželek v hrobkách jejich (bývalých) mužů. Když si uvědomíme, že zničení vlastního jména bylo v Egyptě krajním trestem, který v podstatě znamenal zbavit člověka možnosti pokračovat v životě na onom světě, musíme to pokládat za naprosto absolutní sankci proti bývalé manželce.

Pokud jde o cizoložství, zajímavá zmínka se nachází v papyru Westcar (berlínský papyrus č. 3033, z doby hyksóské nadvlády v 17. století př. n. l., jehož děj se však odehrává za vlády

stavitele největší pyramidy Chufua přibližně o tisíc let dříve). Na jednom místě se praví, že jistému knězi byla jeho manželka nevěrná. Kněz díky svým kouzlům způsobil, že cizoložníka chytil krokodýl a položil ho před krále, který měl rozhodnout. Král poručil krokodýlovi, aby viníka sežral. Poté nevěrnou manželku upálili a její popel hodili do řeky.

Podle uvedeného případu by se dalo usuzovat, že cizoložství bylo považováno za těžký zločin. Této domněnce však odporuje svědectví pozdějších pramenů, jež jako jeden z obvyklých důvodů rozvodu uvádějí právě cizoložství ze strany ženy. V některých naučeních je obsaženo varování před cizoložstvím jako nemorálním skutkem:

„Jestliže si přeješ zachovat přátelství / v domě, do něhož vstupuješ / jako syn, bratr nebo přítel / – ať už jsi v jakémkoli postavení –, / chraň se tam sblížit s ženami! / Není to k tomu vhodné místo. / Muže vzruší tělo lesknoucí se jako fajáns – / ta se však může rychle změnit v karneol. / Chvilce pomíjivá jako sen / a přinese jen smrt: / pozdě člověk zjistí svou lehkovážnost. / Muž se tak vzdává tisíce důležitějších věcí; / nic tím nezíská. / Nepřítel je ten, kdo nabádá k něčemu / takovému. / A pokud se k tomu někdo přesto odhodlává, / svědomí ho musí zastavit. / Nedělej to – vždyť je to hnusné! – / a ušetříš si neustálé trápení. / Ten, kdo odolá touze, / uspěje ve všem“ (Ptahhotep).

Rodina ve starém Egyptě tedy bývá monogamní, ačkoli u bohatých jedinců toto pravidlo nevyklučuje paralelní instituci konkubinátu a někdy i harém. Základní společenskou jednotkou byla nejužší rodina. Potvrzuje to také skutečnost, že slova vyjadřující příbuzenské vztahy jsou v egyptštině omezena právě na nejužší rodinu (otec, matka, syn, dcera, bratr, sestra, děti). Všechna ostatní slova označující příbuzenství se tvoří opisy z těchto základních. Rodina se ve starém Egyptě těšila velké úctě, což dokládají dochované texty, reliéfy a sochařská díla. Zmiňme se v této souvislosti o zvláště pozoruhodných něžných rodinných scénách z mastab Staré říše, které působivě zachycují manželský pár obklopený jejich malými dětmi. Velice vzácné jsou naopak scény, které nějakým způsobem naznačují intimní vztah mezi mužem a ženou (takřka absolutní výjimkou je satiricko-erotický papyrus turínského muzea č. 55 001 z 13./12. století př. n. l. se znázorněním různých poloh souložce). Třebaže Egypťané s oblibou znázorňovali na stěnách svých hrobek nejrozmanitější scény z každodenního života, v případě milostných vztahů projevovali značnou zdrženlivost.

Láska a manželský svazek měly trvat po celý pozemský život obou partnerů a pokračovat během posmrtného života navěky. Zmiňujeme-li pozemský život dávných obyvatel země na Nilu, pak musíme připomenout představu starého Egypta o ideální délce života, jež se nejčastěji pohybovala okolo 110 let, někdy se ovšem uvádělo také 100, nebo dokonce 120 let. Autor démoticky psaného naučení z Insingerova papyru (Leidenský papyrus č. F 1895/5.1) se

před dvěma tisíci lety navíc pokusil definovat hlavní etapy lidského života:

„Člověk stráví deset let jako dítě, než pochopí, co je smrt a život. / Dalších deset let mu trvá, než se naučí práci, která ho uživí. / Dalších deset let vydělává a získává majetek, z něhož bude žít. / Dalších deset let stárne a nabývá zkušenosti. / Potom zbývá ještě šedesát let života, které Thovt vymezil člověku. / Avšak jen jeden z milionu je s božím požehnáním prožije spokojeně“ (Naučení z Insingerova papyru).

Zmíněný vysněný ideální věk se však ve starém Egyptě bohužel značně lišil od skutečného, jenž se podle výsledků egyptologického bádání pohyboval průměrně kolem 35 let ...

Vzájemná úcta partnerů byla značná. Uvedme pro názornost slova vdovce, která dokumentují láskyplný vztah dávného Egyptřana k jeho manželce a současně jeho odpovědný postoj k manželství (z Leidenského papyru č. 371):

„Vzal jsem si tě za ženu, když jsem byl ještě mladý. (...) Neprohřešil jsem se vůči tobě, ani jsem nerozhněval tvé srdce. Tak jsem se choval, když jsem zastával různé vysoké úřady faraona. (...) A všechno to, co jsem mohl získat a co mi mohlo připadnout, jsem nepřijal jen kvůli tobě, protože jsem říkal, že jedním tak, jak si přeješ. (...) Nedopustil jsem, abys trpěla čímkoli, co jsem konal jako tvůj muž. Nikdy jsi neshledala, že bych tě podvedl jako nějaký venkovan, když jsem vstoupil do jiného domu. (...) Všechno jsem ti opatřil: olej, chléb i šaty. (...) Když jsi onemocněla, poslal jsem k tobě vrchního lékaře. (...) Pohleď, po tvém odchodu jsem žil tři roky sám a neoženil jsem se.“

Mužovi nikdy nezůstával lhostejný osud manželky – vdovy po jeho smrti. V některých textech, které odpovídají závěti, například manžel odkazuje majetek své ženě *mortis causa*. V jednom nápisu, který pochází z neklidného období konce Staré říše, zase majitel skalní hrobky sděluje potomstvu, že daroval hrobní šachtu své manželce. Přitom každému, kdo by chtěl tuto šachtu zničit či uzurpovat, hrozí nejvyšším možným soudem – procesem před Velkým bohem. Rozhodnutí o darování přitom odůvodňuje chválou, která je rozhodně víc než pouhým souhrnem obvyklých frází: „Učinil jsem toto pro Asenku, protože jsem ji nesmírně ctil. Neřekla nic, co by mě zarmoutilo, a nikdy v mém životě nebyla zlá.“

4.11. 2010

7. Sexualita, erotika, láska a manželství – civilizace starověkého Předního východu, lidé, kteří obývali ve starověku různé krajiny Předního východu, neznali ve vztahu mezi mužem a ženou žádný abstraktní pojem mravnosti. Z mytických příběhů bychom dokonce mohli usuzovat, že v časech, kdy se bozi ještě chovali jako lidé (antropomorfismus), převládaly mravy volné a nespoutané, jež se však postupně kultivovaly. Tyto sumerské a

akkadské literární skladby, zejména v částech líčících namlouvání a svádění nedospělých a dospělých božských párů (Enlil a Ninlil, Enki a Ninchursanga aj.), patrně ustavují a zároveň zrcadlí normy mezilidských vztahů, sexuálního a erotického chování.

Bůh Enlil (sumersky: „pán vítr“; akkadsky rovněž Enlil nebo Ellil), jenž později stanul na čelném místě sumersko-akkadského panteonu, sváděl jako chlapec na loďce mladičkou Ninlilu. Podle některých sumerských mýtů je Enlil pokládán za organizátora světa a stvořitele člověka, v jiných jsou vyličeny jeho sexuální a erotické vztahy k bohyním Ninlil a Sud. Po milování s mladičkou bohyní Ninlil, která právě dospěla, se Enlil stal nečistým, a byl proto vyhnán shromážděním bohů ze svého města Nippuru. Ninlil, která již nosila v lůně Enlilova syna Su'ena, se vydala za ním. Enlil, zřejmě v obavách před dalším znečištěním a hněvem bohů, se jí snažil vyhnout. Teprve když se dověděl, že je těhotná, miloval se s ní znovu a zplodil boha Nergala; situace se posléze dvakrát opakovala a Ninlila porodila bohy Ninazua a Enbilulua. S bohyní Sud se Enlil oženil a zplodil s ní dceru Nisabu-Ašnan, bohyni písařství a personifikaci obilí.

Enki (sumersky: „pán země“; akkadsky Ea, „živoucí“) byl v sumersko-akkadské mytologii bohem moudrosti a magie, vládcem podzemního sladkovodního oceánu Abzu, dárcem hojnosti vod i bohem plodnosti. Jeho sexuální život a vše, co z něj povstalo, zachycuje zejména sumerský mýtus Enki a Ninchursanga – bývá interpretován jako příběh o nastolení zákazu incestu, vzniku exogamie a vytvoření podmínek pro rozvoj lidské společnosti a civilizace. Líčení začíná na „panenském a čistém“ ostrově Dilmunu před vznikem civilizace. Ze spojení Enkiho a Ninsikilly (střídavě je nazývána Nintu, Damgalnunna, Ninchursanga), jeho dcery a zároveň manželky, se zrodila bohyně Ninsar, s ní zplodil Enki bohyni Ninkurru, s kterou pak zplodil bohyni Uttu. Tehdy zasáhla bohyně Nintu a varovala Uttu před Enkiho sexuální nenasytostí. Enkimu se podařilo k Uttu dostat v přestrojení za zahradníka. Ninchursanga však zabránila Uttu v početí a z Enkiho semene vyrostlo osm rostlin. Když Enki rostliny spatřil, snědl je a onemocněl. Ninchursanga ho proklela a skryla se před ním. Na Enlilovu žádost a pod příslibem odměny se vydala Ninchursangu hledat liška. Přivedla ji k nemocnému Enkimu, jemuž Ninchursanga porodila osm bohů, kteří vyléčili jeho osm nemocí.

Jakýmsi vzorem či modelem dívky, milenky i zkušené ženy byla bohyně Inanna; jejími archetypy v prehistorických zemědělských kulturách byly zřejmě bohyně lásky a plodnosti, které byly zpodobovány s obnaženými ňadry. Inanna často střídala a opouštěla své partnery, ale dokázala se mstít celé zemi, když byla ve spánku zneuctěna zahradníkem Šukalletudou (v eposu Inanna a Šukalletuda). Ostatně v *Eposu o Gilgamešovi* vyčítá urucký král Gilgameš

babylonské Ištarě, že měla mnoho milenců a všechny nakonec opustila. V témže eposu byl divoch Enkidu „polidštěn“ opakovaným milováním s uruckou prostitutkou.

Tato a mnohé další zmínky v sumersko-akkadských mýtech dokládají, že i na Předním východě byla prostituce běžným jevem. Kromě profánní prostituce, tedy poskytování pohlavního styku za odměnu, byla zde neobyčejně rozšířena posvátná (kultovní) prostituce. Obě formy jsou transkulturální a mají hluboké, pravěké a starověké kořeny. Posvátné milování bylo praktikováno ve většině starých loveckých a zemědělských kultur a civilizací a pohlavní akt spojený s rituálem zde sloužil k udržování a znovuobnovování plodnosti a k uchování božského řádu světa. Tak tomu bylo i na Předním východě: v sumerském mýtu *Enki a řád světa* patřila posvátná prostituce k božskému „řádu světa“ a objevuje se v seznamu civilizačních pojmů (sumersky: *me*), jimiž bůh Enki obdaroval v opilosti bohyni Inannu. V chrámových komplexech starověkých mezopotamských měst (Babylon, Kiš, Nippur, Sippar aj.) existovaly uzavřené domy s příbytky žen provozujících chrámovou prostituci. Kultovní zdůvodnění pohlavního styku s kněžími, králem a dalšími muži není zatím zcela jasné a zdá se, že podobné soulože v sakralizovaných prostorách (akkadsky *gagúm*) měly zřejmě rituální charakter. Posvátné prostitutky (hieroduly) tvořily skupinu poměrně vysoce postavených kněžek (sumersky: *lukur*; akkadsky: *nadítu*), které byly chráněny zvláštními právními předpisy. Za vlády babylonského krále Chammurapiho mohly například jako jediné ženy ve společnosti volně nakládat se svým majetkem, uzavírat smlouvy a obchodovat. Hieroduly pocházely z královských rodin nebo z rodin příslušníků dvorské družiny a vyšších úředníků. Posvátná prostituce byla součástí náboženských svátků a slavností, především v čase podzimní a jarní rovnodennosti. Hlavním smyslem slavností, které provázely zčásti i orgie konané na počest bohyně plodnosti Inanny, bylo udržování a znovuobnovování plodnosti.

Obřad posvátného sňatku souvisel se zikkurratem – s chrámovou věží, na jejímž vrcholu stál chrám (akkadsky: *zikkurratu*, *sikkurratu*, podstatné jméno odvozené od akkadského slovesa *zakáru*, „vyčnívat, tyčit se“). Zikkurraty se stavěly od sumerských dob na přelomu 4. a 3. tisíciletí př. n. l. až zhruba do roku 500 př. n. l. a byly v mezopotamských (i elamských) městech hlavní hmotnou i duchovní dominantou, neboť byly obvykle zasvěceny městskému bohu, od něhož se očekávalo, že zajistí obyvatelům štěstí a prosperitu v pozemském i posmrtném životě. Byly proto i častým tématem oslavných skladeb.

Vyvýšené chrámy mělo ve 3. tisíciletí př. n. l. každé větší sumerské město. V Eridu uctívali Enkiho, v Nippuru Enlila s Ninlilou, v Uruku Ana s Inannou, v Kiši Ninchursangu, v Larse Utua ... Nejslavnější a největší sumerský stupňovitý chrám stál v Uru. Byl zasvěcen králem

Urnammuem (2111–2094 př. n. l.) bohu Měsíce Nannarovi. První sumerští vládci chodili do chrámů a spolu s ostatními kněžními (bez výsadního postavení) se účastnili hromadných kultovních obřadů. Vládce byl pouze veleknězem. Na sklonku 3. tisíciletí př. n. l. se králové v Uru prohlásili za boží nástupce na zemi, stali se sami bohy. Stupňovité chrámy s nepřístupnou svatyní na vrcholu chránil před zraky nepovolaných především tajemný rituál „posvátného sňatku“. Tento obřad měl krajinně zajistit plodnost a úrodu v následujícím vegetačním období. Opakoval se proto každým rokem koncem března nebo počátkem dubna (časově tedy spadal přibližně do období křesťanských Velikonoc). Rituální milování sledovali podle sumerských a babylonských představ sami bozi, kteří prý kdysi dávno lidem poručili kopat kanály, vršit hráze a také stavět svatyně na zděných terasách.

Kromě kultovní prostituce existovala v Mezopotámii i prostituce profánní, provozovaná šenkýřkami a dalšími ženami v hospodách. I zde však šlo o činnost často zdůvodňovanou oslavami bohyně plodnosti Inanny a bohyně piva Ninkasy, které provázely bujaré pijácké písně. Profánní a kultovní prostituce je doložena i v Kanaánu v souvislosti s oslavami bohyně úrody a pohlavního života Astarte u Foiníčanů a Pelištejců (Iz 23, 15–16; Na 3, 4–6 o asyrském městě Ninive).

Na dvorech asyrských králů existovaly od 15. století př. n. l. i harémy, jejichž vnitřní život upravovaly zvláštní zákony. V mezopotamských civilizacích byl harém sídlem královny matky, královny manželky a královských konkubín, které byly často dcerami spřátelených nebo vazalských vládců. Vnitřní život v harému osvětluje sbírka ediktů z doby vlády asyrského krále Tiglatpilešara I. (1114–1076 př. n. l.), která stanovuje pravidla pro královský dvůr a harém. Sbírkou obsahuje třiatdvacet ediktů ze 14.–12. století př. n. l., z nichž nejstarší pochází z doby vlády Aššur-uballita I. (1365–1330 př. n. l.). Smyslem většiny ediktů je chránit osobu krále před všemi kontakty, které byly považovány za rituálně nečisté. K panovníkovi se nesměla přiblížit žádná osoba bez svolení správce paláce, který se musel řídit stanovenými pravidly: například nesměl dopustit, aby se ke králi přiblížila konkubína v době menstruace. Chování konkubín se řídilo ještě mnoha dalšími pravidly, která měla především zabránit hádkám a sporům. Například: „Každá z žen v harému přebývá ve vlastní místnosti. Její šat musí být čistý a vlasy učesané. Do cel žen, jídelen a koupelen vstupují jako sluhové (jenom) eunuši, jiní muži je přijímají ve zvláštních ložnicích. Kdo v harému nevěstku zraní tak, že nemůže souložit, potrestán bude ranami holí. Nevěstka (charimtu) nesmí vycházet z paláce. Tvář si může zahalit závojem, jenom když opustí harém s mužem, který ji odvede za účelem sňatku. Tehdy ji propustí na svobodu. Děti zemřelé nevěstky dědí stejný díl majetku jako její bratři.“ Eunuši, kteří měli přístup do harému, směli s konkubínami mluvit

jen v přítomnosti správce paláce a pouze ze vzdálenosti sedmi kroků. Nežádoucí styk konkubíny byl trestán zbičováním vinice i jejího společníka. Konkubínám bylo také zakázáno, aby dávaly svým služebným dary ze zlata, stříbra nebo drahých kamenů. Svě služebnice mohly potrestat jen se svolením krále a nesměly naříditi jejich usmrcení. Postavení královy manželky a matky bylo svobodnější. Obě měly své vlastní rozsáhlé domácnosti a samy spravovaly někdy značně veliký pozemkový majetek. Pokud jde o majetkové poměry, nestrádaly asi ani konkubíny: dokumenty z novoasyrského období zaznamenávají transakce, podle nichž některé z konkubín kupovaly například domy a otroky za vysoké částky stříbra. Vydržování harému bylo výsadou panovníka a ani vysoce postavení a bohatí lidé harémy neměli. V palácových prostorách s harémy a prostitutkami byly nalezeny také předměty (pečetítka, sošky) s erotickou tematikou.

S provozem harému, ale nejen s tím souvisela existence eunuchů. V Asýrii i Babylonii měli totiž kastrovaní muži významné postavení na královském dvoře i v kultu. Na dvoře babylonského panovníka Chammurapiho byli eunuši osobními služebníky krále. Mohli adoptovat děti a dva paragrafy (§ 192 a § 193) Chammurapiho zákoníku upravují práva a povinnosti dítěte, které adoptoval eunuch. V asyrské říši (rovněž v Číně nebo v antickém Římě) zastávali eunuši významné funkce v administrativě, dokonce i funkce guvernérů. Úředník s titulem *ša réši* („hlavní eunuch“) patřil k šesti nejvýznamnějším úředníkům centrální vlády. Na asyrských reliéfech se liší eunuši od ostatních hodnostářů svou bezvousou tváří a obtloustlou postavou. V kultu působili jako zpěváci, hudebníci nebo prostitutí; prostituce byla spojena především s kultem bohyně Išтары (Inanny). Krásný eunuch vystupuje v mýtu o sestupu bohyně Išтары do podsvětí: svým zjevem obměkčil srdce vládkyně podsvětí a ona zajatou bohyni propustila. Společenský status eunuchů byl však považován za ponižující a v asyrském právu patřila kastrace k nejkrutějším trestům. Opovržení a moc, tato dvojakost jejich postavení, byla nepochybně psychickou zátěží, která u některých z nich přerostla do nezřízené touhy vládnout a ovládat. Ne vždy proto vycházel kalkul, že lidé, kteří nejsou vázáni rodinnými svazky, budou věrně a oddaně sloužit pouze svému panovníkovi: například na dvoře achaimenovských králů, kde eunuši dosahovali i nejvyšších státních funkcí, vedly jejich moc a intriky často k vraždě panovníka nebo právoplatného dědice trůnu.

Ve starozákonních představách byla proto Mezopotámie „zemí smilstva“ a „velikou nevěstkou“, kterou Bůh spravedlivě potrestal úplnou zkázou (srov. Novozákonní Zj 17–18). Podle *Starého zákona* (Gn 19) byla hříšná města v údolí Jordánu poblíž Mrtvého moře – Sodoma (hebrejsky Sedóm), Gomora a další – zničena zemětřesením a ohnivým deštěm za hříchy svých obyvatel. V Sodomě zůstal ušetřen jediný spravedlivý v městě hříšníků –

Abrahamův příbuzný Lot s rodinou – až na Lotovu ženu; ta se přes zákaz andělů vyvádějících je z nebezpečí ohlédla a proměnila se v solný sloup. V pozdější tradici jsou Sodoma a Gomora často uváděny jako příklad trestu za bezbožnost, prostopášnost, smilstvo a jiné neřesti.

Nicméně projevy erotického chování (polibky, hlazení a soulož) patřily na Předním východě dokonce mezi „božské moci“ (sumersky *me*) tvořící „řád světa“. Pohlavní orgány muže a ženy – penis erectus a vulva – označovaly v klínovém písmu jako determinativy odlišné rody vlastních jmen. Předehra před pohlavním spojením (koupání, vonění a strojení „nevěsty“) byla v některých chrámových obřadech (například při posvátném sňatku) významnou součástí kultovního života. Pečetítka, sošky a vzácněji i reliéfy s erotickými scénami objímajících se a souložících párů byly objeveny nejen v obytných domech, ale převážně v chrámových komplexech ve městech Uru, Nippuru, Aššuru, Ninive a dalších. Patří sem i reliéfy a plastiky „nahých bohyň“ v jednoznačných autoerotických pozicích a scény s pedofilními, homosexuálními a pederastickými motivy.

Základním projevem erotického chování byl polibek (sumersky: *ne-su-ub*; akkadsky: *našáqu*) na „malé, nezkušené“ nebo naopak na „zralé a plné“ rty, jenž předcházel hlazení a pohlavnímu spojení. Ženský klín i penis byly „čistými, sladkými a medovými“ částmi těla, dokonce „zdobenými polodrahokamy“ (například v mýtu o sestupu Inanny do podsvětí). Z hlediska mezopotamské kosmogonie je zajímavé, že erotické jednání bohů i lidí bylo možné jenom v pozemské sféře, a nikoli na nebi. Takzvaná erotická omina (věštění) dokládají i polibky na pohlavní orgány, stehna, lýtka a chodidla a také onanii. K dokladům sexuálního chování náleží i mezopotamská „milostná kouzla“, která sloužila k posílení mužské potence a k odstranění frigidity žen pomocí afrodiziak (nápoje, masti, potírání olejem), a různé erotické pomůcky („kameny lásky“, umělé faly). Součástí takových „kouzel“, která prováděli léčitelé, byla i zařikávání s vulgárními pornografickými obraty. Erotický poměr mezi mužem a ženou označovala v biblických textech *Starého zákona* celá řada výrazů, doklady o sexuálním milování jsou však poměrně vzácné (Př 5, 19; 7, 18), stejně jako doklady o sexuálním chování („žádost“ 1 Kr 9, 19; 2 Pa 8, 6) a nezávazné lásce (Oz 8, 9; Ez 23, 5; Jr 4, 30). Láska byla podstatnou charakteristikou osobnosti Boha, který často vystupuje a jedná jako muž dvořící se alegorické dívce nebo nevěště. Chválu milované a milostnou touhu obsahuje *Píseň písni*, jedna z nejkrásnějších skladeb milostné poezie starého Předního východu i světa.

Základem společnosti ve staré Mezopotámii byla rodina; úzké i širší příbuzenské vztahy měly zásadní ekonomický význam, posílený ještě tradiční orientální soudržností, přesahující rámec běžné nezbytné solidarity. To je pojetí, jež v tomto regionu přetrvává dodnes. Ve 3. tisíciletí př. n. l. zaznamenáváme přežívání větších, původně snad ještě klanových

společenství ve „velkorodinách“ (sumersky: *im-ri-a*, akkadsky: *kimtu*), řízených při soužití více generací staršími muži. Takové uzavřené velkorodiny byly výhodné, protože kolektivně vlastnily půdu a možná i jiné výrobní prostředky a nástroje (například pluhu a potahy). V období sumerských městských států se mohly prostřednictvím svých „vůdců“ obracet i na příslušné úředníky (sumersky: *nu-banda*) v chrámových hospodářstvích, kteří jim poskytovali pracovní síly a prostředky v obdobích nárazových prací (stříh ovcí a koz, sklizeň, orba, údržba umělých závlah apod.). Na druhé straně paláce a chrámy vymáhaly od velkorodin naturální dávky a odvody (jakési „desátky“), například za připojení polí k důmyslné vodohospodářské soustavě zdrží, stavidel a přírodních kanálů.

Samostatné (nukleární) velkorodiny odvozovaly svůj původ od společného předka; jejich rozvětvený genealogický strom však nebyl uzavřen příchodu dívek a chlapců z jiných „rodů“.

Konkrétní příbuzenské vztahy v přímé linii však známe jen povrchně ze záznamů o naturální mzdě a redistribuci textilií (plátno, vlněné tkaniny, ovčí rouno), obilí a jiných potravin, včetně piva. Údaje o linii „děd – otec – syn“ se dochovaly vzácně v seznamech pracovníků, zaměstnaných při kolektivních pracích celé „občiny“, řízených opět palácovými a chrámovými správci. Matky žijící v rodinách byly od pracovních povinností osvobozeny, vdovy se sirotky musely naopak pracovat (hlavně v textilních dílnách a ručních mlýnicích), aby zajistily obživu sobě i svým potomkům. Další důležitý zdroj informací o přímém příbuzenství nalezneme v klínopisných legendách pečeti a na kolofonech (závěrečná poznámka písaře na konci tabulky s údaji o obsahu, způsobu pořízení, o osobách aj.) tabulek. Vyplývá z nich, že řada povolání přecházela v rodinách z otce na syna (písaři, obchodníci, kněží, vybraná řemesla). (Jedinou možnost, jak podobné údaje můžeme vůbec získat, představují obtížné a zdoluhavé prosopografické výzkumy, které jsou zatím v klínopisném bádání vzácné, málokdo má totiž tolik trpělivosti, aby se jim věnoval. Výsledky jsou ovšem někdy zajímavé. Například ve městě Šuruppaku, kde vedle sebe žily sumerské i semitské rodiny, máme nejstarší doklady o protekci a korupci.)

Zakládání nových, vzájemně propojených rodin mělo ve 2. a 1. tisíciletí př. n. l. za úkol zabránit neblahým důsledkům dědického práva, vedoucího k drobení majetku, poněvadž každý dospělý syn měl nárok na otcovský podíl. Po sňatku bylo totiž možné půdu a další nemovitosti převádět nebo prodávat pouze v rámci rodiny.

I když se v jednom z „reformních“ opatření lagašského krále Irikaginy (Uruinimginy, Urukaginy; 2351–2342 př. n. l.) tvrdí, že „za zlořádu dříve měla žena dva muže“, nemůžeme mnohomužství (polyandrii) v žádném případě považovat za obecně rozšířenou. Typická mezopotamská rodina byla patriarchální a monogamní, a to i na vladařských dvorech, kde

například u Asyřanů existovaly od poloviny 2. tisíciletí př. n. l. harémy. Harémové konkubíny sice měly ochranu a požívaly celé řady výsad, nikdy však na postavení byt' „vedlejší manželky“ nedosáhly.

Po otci měl v rodině velký vliv nejstarší syn, uplatňoval ho zvláště vůči svým sestřím. V sumerské epické básni o tažení uruckého pána Bilgameše (Gilgameše) do Libanonu (?) proti strážci cedrového lesa nabízí Bilgameš démonickému Chuvavovi ještě před jeho zabitím na usmířenou za ženy obě své sestry, z nichž ta mladší měla zřejmě „tlusté pozadí“ a již v rodině říkali něžně „Fíček“ (*Peštur*). Nabídka se asi netýkala sňatku, ale opět pouze možné přítomnosti cizích milenek v Chuvavově domácnosti.

Velkým zdrojem poučení o sumerské a akkadské rodině jsou též stvořitelské mýty a seznamy bohů. Polyteistický panteon s velkým počtem božstev měl i své genealogické stromy s kmeny a větvemi, v nichž starší bozi rozhodovali o mladších a rodiče (otec) o potomcích, včetně přidělení určité sféry moci v kosmologických sférách nebes, vzduchu, země, vodstev a podsvětí.

V navazování známostí mezi chlapci a děvčaty panovala volnost. Skupiny mladých ve městech a zřejmě i ve vesnických komunitách (o nichž nic nevíme) se scházely v zahradách, na březích řek i ve stinných vinicích; namlouvání provázely zpěvy a tance i oblíbené chytání kroužků na tyčky (mladí tedy trávili volný čas podobně, jako jejich následovníci v podstatě dodnes). Na nezávazné seznamování navazovala známost, o jejíž přípustnosti i perspektivě rozhodovali rodiče, a je jisté, že při tom hrály velkou roli spekulace o majetku (věnu budoucích nevěst a obvěnění ženichů). Smlouvy na hliněných tabulkách se zmiňují o věnu nevěsty, které rozhodně netvořila jenom běžná výbava. Ženich přinášel do manželství pro tchána a tchyni „obvěnění“ – peníze, ovce, kozy a často i nemovitosti.

Sňatku předcházela již ve 2. tisíciletí př. n. l. svatební smlouva (sumersky: *níg-lá*, *níg-kéš*; akkadsky: *riksu*), uzavřená písemně před svědky a deklarovaná symbolicky paličkou. Například zákony z města Ešnunny chránily jen smluvně uzavřenou svatbu: „Jestliže se někdo ožení s dcerou někoho bez dožádání jejího otce nebo matky a nepřichystá jejímu otci nebo matce hostinu a neuzavře svatební smlouvu, i kdyby nevěsta bydlela celý rok v jeho domě, nestane se jeho manželkou.“ Dary otci nevěsty musely být vráceny, jestliže se sňatek později neuskutečnil, což platilo samozřejmě i o nevěstině věnu.

O svatebních obřadech víme jenom málo, a nadto především ze specifických kultovních textů o takzvaném posvátném sňatku (řecky: *hieros gamos*). Chlapec se loučí s mládenci, nevěsta s dívkami. Následuje omývání nevěsty, oblékání a parfémování, zakončené začepením (čepení nevěsty). Manželství je potom dokončeno prohlášením ženicha před

nevěstou: „Jsi moje žena!“ a nahrazením čepce závojem, který byl znakem vdané ženy. Ve starém sumerském městě Lagaši se ve 24. století př. n. l. vybíral za svatbu (stejně jako za pohřeb) poplatek, což ukazuje patrně na přítomnost jakýchsi komisařů (*maškim*) s nejasným posláním svědků a kontrolorů. Později byl tento „zlořád“ ale odstraněn.

Po sňatku odcházela nevěsta do připravené ložnice v domě svého manžela, kde mladí manželé založili rodinu s vlastní domácností. Podle sumerských zákonů z konce 3. tisíciletí př. n. l. i později za panování babylonského krále Chammurapiho měl muž o ženu pečovat a starat se o ni i v nemoci. Hlavním smyslem rodiny bylo plození potomků, především mužských. Jestliže ženich zjistil, že je jeho manželka neplodná nebo trvale nemocná, mohl si přivést do domácnosti druhou ženu nebo konkubínu, třeba i otrokyni. Ta měla potom stejná práva jako první žena, o kterou se muž musel postarat, včetně ubytování, ošacení a výživy.

Ze svatebních smluv známe ojediněle i sňatky mezi nedospělými, po nichž nevěsta zůstávala až do doby pohlavní zralosti u svých rodičů, jimž ženich poskytoval výživné. Mezi rodinami ženicha a nevěsty platil princip solidarity v případě chudoby a dlouhodobé nemoci. Když v rodině nevěsty nebyl žádný syn, měl ženich v domácnosti tchána právo na dědický podíl z jeho majetku, podmíněný péčí o tchyni a švagrové.

Rozvod byl pro muže poměrně snadný – prohlášením před svědky: „(Již) nejsi moje žena!“ Častý však nebyl, neboť takto „zapuzená“ žena měla nárok nejen na vrácení věna, ale i na další odstupné. O poměrech uvnitř rodin jsme informováni nedostatečně. Přesto je zřejmé, že otec rodiny mohl ženu i děti tělesně trestat a zastavovat je jako rukojmí věřitelům. Rodina byla podle soudních záznamů odpovědná za trestné činy otce. Otcova pravomoc byla sice veliká, ale nikoliv neomezená. Tak například vydědění syna a jeho vyhnání z otcovy domácnosti muselo předcházet doložené porušení materiálních podmínek a morálních pravidel soužití. Snahu rodinného práva o udržení majetku domácností dobře dokládá ochrana vdov a sirotek i levirát, uplatňovaný důsledně u Chetitů a ve starém Izraeli. Vdova se po manželově smrti musela provdat za tchána, švagra, nebo dokonce za manželova synovce. Sexuální prohřešky v rodině byly velmi přísně trestány. Při prokázaném cizoložství byli oba provinilci usmrceni, při podezření z nevěry musela svou nevinu dokazovat žena. Homosexualitu trestali Asyřané kastrací. Chetitové zakazovali sňatky mezi příbuznými v první linii (incest) a hrdelní trest následoval po prokázané sodomii či jiném nepřírozeném „smilstvu“ i v Izraeli.

Starobabylonský král Chammurapi (1792–1750 př. n. l.) věnoval ve své slavné sbírce zákonů nevěře a znásilnění dokonce několik podrobných „paragrafů“: „Jestliže něčí manželka byla dopadena, když souložila s jiným mužem, sváží je oba a hodí do vody; jestliže pán

manželky nechá svou manželku na živu, také král nechá na živu svého služebníka.“ (§ 129: Manžel mohl tedy zabránit dvojitému trestu smrti za cenu omilostnění cizoložníka.) „Jestliže někdo zacpal ústa něčí manželce, jež dosud nepoznala muže a bydlela v domě svého otce, a pronikl do jejího klína, a dopadli jej, tento člověk bude potrestán smrtí + tato žena bude bez viny.“ (§ 130: Znásilnění nezletilé manželky.) „Jestliže něčí manželku našel její manžel, avšak ona nebyla dopadena, když spala s jiným mužem, odpřísáhne (tato žena) při bohu a vrátí se do svého domu.“ (§ 131: Přísaha obviněné ruší křivé nařčení z cizoložství vlastním manželem a zajišťuje tak její beztrestnost.) „Jestliže na něčí manželku bylo ukázáno prstem kvůli jinému muži, ona však nebyla s jiným mužem přistižena, když u něj spala, ponoří se kvůli svému muži do řeky.“ (§ 132: Obvinění z cizoložství jiným člověkem než manželem musela obviněná i bez přistižení in flagranti dokazovat říčním ordálem, který obvykle nepřežila.)

Jaké tedy bylo postavení žen ve staroorientálních společnostech? Bylo ovlivněno především patriarchálním charakterem rodiny a sociálním statutem rodiny. Významným pramenem informací o postavení žen jsou zejména mezopotamské a chetitské právní předpisy týkající se rodinného práva a dále četné hospodářské dokumenty. S výjimkou Starého zákona chybí podobné prameny pro oblast Sýrie, Palestiny a Persie, ale lze předpokládat, že postavení žen v těchto oblastech bylo obdobné jako postavení žen v mezopotamských státech a v chetitské říši. Ženy, ani ty z nejvyšších sociálních vrstev, nesměly rozhodovat o svém životě. Nejprve podléhaly svému otci a po sňatku svému manželovi. Otec i manžel je mohl dát věřiteli jako rukojmí, byly přísně trestány za cizoložství i za nepořádný a nehospodárný život, neměly stejné právo na rozvod jako muži apod. Teprve když ovdověly, získávaly ženy větší samostatnost. Sňatek byl obvykle sjednán mezi otci ženicha i nevěsty, kteří také uzavírali svatební smlouvu (*riksátu*). Smlouva stanovila výši věna (*šerku*) i obvěnění (*terchatu* – dar ženicha nevěstinu otci), dále smlouva obsahovala i zabezpečení ženy v případě rozvodu a ovdovění. Po sňatku žena obvykle vstupovala do domu svého manžela nebo do domu manželova otce, ale jsou doloženy i případy, kdy zůstávala u svého otce, a ženich platil výživné. Jednalo se zpravidla o sňatky ještě nedospělých dětí. Jsou známy i případy, že ženich žil po sňatku v domě svého tchána (tzv. *errébu*). V tom případě ztrácel nárok na otcovské dědictví, ale dědil po svém tchánovi. Muž měl zpravidla pouze jednu ženu, ale v určitých případech, zejména byla-li žena neplodná nebo nemocná, mohl si vzít vedlejší manželku nebo konkubínu (*esertu*), jíž velmi často bývala otrokyně. Konkubína byla povinna poslušností hlavní manželce a v podstatě neměla žádná práva, také její materiální postavení nebylo zajištěno, ale byla-li otrokyní, po smrti svého manžela získala spolu se svými dětmi svobodu. Podle chetitského práva měl muž vedle

konkubíny ještě právo na oficiálně uznávanou „přítelkyni“, většinou z okruhu prostitutek (hierodul) (prostitute).

Formálním odznakem vdané ženy byl závoj, který nesměly nosit konkubíny, otrokyně a prostitutky. Rozvod byl celkem jednoduchou a jednostrannou záležitostí. Muž se mohl se svou ženou kdykoliv rozvést, ale neprokázal-li závažné provinění (špatné vedení domácnosti, nevhodné chování atd.), musel jí dát odstupné, zpravidla ve výši obvěnění. Rozvod z rozhodnutí ženy byl mnohem obtížnější. Žena musela dokázat zanedbávání a špatné zacházení. Muž měl právo svou ženu tělesně trestat, ale nesměl ji zabít nebo zmrzačit. Měl také právo dát ji svému věřiteli jako rukojmí, ale toto v podstatě dlužní otroctví bylo časově omezeno, například Chammurapiho zákoník ho omezuje na tři roky. Právo do určité míry ženu chránilo. Velmi přísně se trestalo znásilnění a také kruté fyzické násilí, zvláště bylo-li příčinou potratu. Ale byla-li vdané ženě prokázána nevěra, byla potrestána smrtí. Právo také chránilo vdovy. Synové byli povinni starat se o matku a podle Chammurapiho zákoníku měla vdova právo na podíl z majetku svého manžela v případě, že neměla věno nebo manželský dar (*nudunnu*). Sňatky vdov s nedospělými dětmi podléhaly soudnímu rozhodnutí a zákony také stanovily přísná pravidla pro sňatky žen, jejichž muž byl nezvěstný, což se patrně často stávalo zejména u vojáků a obchodníků.

Zajímavým pohledem do postavení asyrských žen je tabulka A středoasyrského zákoníku, tzv. „Právní zrcadlo asyrské ženy“, které upravuje postavení žen po stránce občanskoprávní i trestně právní. Tak například vdaná žena, která kradla nebo přechovávala kradené zboží, byla předána k potrestání svému manželovi. Ale dopustila-li se krádeže v domě svého nemocného nebo zesnulého manžela, byla potrestána smrtí. Uhodila-li žena svého muže, nebo porvala-li se s cizím mužem, mohla být potrestána uřezáním uší nebo nosu. Uhodil-li muž vdanou ženu, byl naopak potrestán utětím prstu. Velmi přísně se trestaly sexuální delikty. Znásilnění vdané ženy se trestalo smrtí. Znásilnění mladé dívky se trestalo znásilněním násilníkovy manželky, byl-li svobodný, musel se s dívkou oženit, nebo zaplatit peněžitou pokutu. Cizoložství se trestalo smrtí obou provinilců, byli-li přistiženi *in flagranti*. Jednalo-li se o pouhé nařčení, musel žalobce prokázat vinu, jinak byl potrestán tělesným trestem, pokutou a nucenými pracemi. Potratila-li žena vinou špatného zacházení, byl viník potrestán pokutou, nucenými pracemi, výpraskem holí, smrtí svého dítěte, nebo musel nahradit dítě dítětem. Jestliže si žena způsobila potrat sama, byla potrestána smrtí. Ženě bylo také zakázáno opustit dům svého manžela na delší dobu než dva dny.

Patriarchální charakter staroorientálních společností tedy od ženy především vyžadoval, aby byla poslušnou dcerou, manželkou, matkou a dobrou hospodyní. Přesto však nebyla

sociální role staroorientálních žen zdaleka tak omezená, jako role žen například v raně republikánském Římě nebo v demokratických společnostech starověkého Řecka. Ženy ve staroorientálních společnostech měly totiž značná ekonomická a další práva. Uzavíraly smlouvy, adoptovaly děti, svědčily a vystupovaly na soudech jako samostatná strana, byly členkami soudních sborů i veřejné správy. Působily jako písařky a vedly hospodářství vysoce postavených osob. Zejména ženy z vyšších vrstev mohly díky své iniciativě získat značný majetek. Ve starobabylonském období je hojně dokumentována především hospodářská aktivita kněžek *nadítu*, které pocházely z těch nejvyšších vrstev, byly mezi nimi i královské dcery. Žily v ohrazeném okrsku u některého z významných chrámů, například u chrámu boha Šamaše (Utu) v Sipparu nebo u chrámu boha Marduka v Babylonu. Vlastnily domy, otroky a pozemky. Pronajímaly, kupovaly a prodávaly půdu, půjčovaly peníze. Mohly se provdat, ale nesměly mít děti. Po smrti připadl jejich majetek rodině otce. Práva a povinnosti *nadítu* upravoval Chammurapiho zákoník. Významnou ekonomickou roli měly manželky staroasyrských obchodníků, kteří po dlouhé období pobývali a obchodovali v Malé Asii. Za jejich nepřítomnosti ženy řídily nejen celou domácnost, ale vedly dílny, které vyráběly látky určené k exportu, a dozíraly na obchodní záležitosti svých manželů v Aššuru. Neméně podnikavé byly i ženy novoasyrského období. V královských archivech v Ninive se zachovala řada dokumentů, které ukazují, že ženy královských harémů netrávily svůj čas pouze intrikami a požíváním cukrovinek. Kupovaly a prodávaly půdu, domy a otroky, dokonce půjčovaly i peníze. Stejně aktivní byly i ženy v novobabylonském období. Některé z nich byly i nositelkami chrámových prebend (obročí) a těšily se všem ekonomickým výhodám, které byly spojeny s jejich držením. Zdatnými obchodnicemi a podnikatelkami byly zejména ženy z obchodnické rodiny Egibi. Zvláště významnému postavení se těšily manželky, matky a dcery králů. Vlastnily a spravovaly obrovské majetky, zastávaly funkce kněžek významných chrámů a sňatky se zahraničními panovníky ovlivňovaly mezinárodní vztahy. Některé z nich dosáhly značného politického vlivu: Sammu-ramát (Semírámis), manželka Šamší-Adada V. a matka Adad-nárářího III., Naki'a, manželka krále Sinacheriba a matka krále Asarhaddona, Adad-guppi, matka Nabonidova, nebo Puduchepa, manželka Chattušila III. Proslulý a často neblahý byl vliv manželek králů achaimenovské dynastie: Améstris, manželky krále Xerxa a nebo Parysatis, manželky krále Dáreia II.

Neplodnost v rodině nahrazovala často adopce synů bez ohledu na jejich sociální postavení. Tak bylo například i pro dospělého otroka možné získat plnoprávnost náhradou za péči o adoptivní rodiče, takže za většinou adopcí stály zřejmě ekonomické důvody (další pracovní síla v domácnosti). Známe i spekulativní falešné adopce, při nichž byl při prodeji

půdy do rodiny adoptován kupec, a tak vlastně nedošlo k převodu majetku.

I ve staré Mezopotámii platil příkaz starozákonního Desatera o účtě dětí vůči rodičům, jehož nedodržování (fyzické násilí, pomluvy) mohlo být důvodem k vydědění a tvrdým fyzickým trestům. Rodina byla zpravidla hospodářsky soběstačným společenstvím, v němž se musel každý člen domácnosti podílet na obživě. Stinnou stránkou takové povinnosti byl vysoký podíl dětské práce na polích i v řemeslnických dílnách. Možnost vzdělání ve školách (v „domech tabulek“) měla jenom mizivá část chlapců z výše postavených, většinou písařských, kněžských nebo úřednických rodin. V 1. tisíciletí př. n. l. tak postupně po dobu několika generací vznikaly prosperující obchodní a finanční „rodinné firmy“, v nichž synové nastupovali na výnosná místa svých otců.

8. Sexualita, erotika, láska a manželství – židovská civilizace, ve starém Izraeli ve srovnání s jinými civilizacemi starověkého Předního východu vznikly pro oblast sexuality a mravnosti některé specifické normy. Základní etické principy nalezneme v *Desateru (Dekalogu)*, dochovaném v knihách Mojžišových na dvou místech (Ex 20, 1–17; 5, 6–22). Morální principy vztahu k Bohu a lidského soužití zde na rozdíl od jiných sbírek zákonů starověkého Předního východu z konce 3. a ve 2. tisíciletí př. n. l. (sumerský Ur-Nammu, babylonský Chammurapi) nejsou formulovány kazuisticky ani jako prohlášení, ale jako příkazy bez rozumového opodstatňování. Tyto příkazy vycházejí z nového vztahu člověka k Bohu, který v nejstarším monoteistickém náboženství není jenom jedním z božstev, ale jediným Bohem – stvořitelem světa i člověka (Gn 1, 1–2, 7). Šest z deseti přikázání Dekalogu reflektuje odvěké zvykové právo lidského společenství, bez něhož by člověk sotva mohl přežít. Chrání například manželství (Gn 2, 24) a rodinu. První čtyři předkládají základní pravidla pro novou víru a bohoslužbu.

Biblické etické učení hledá morální vodítka u Hospodina, a nikoliv u lidských obyčejů. Bůh je dokonalým a důsledným učitelem morálky, neboť je totožný se svou vůlí, kterou člověku zjevuje (Ex 33, 19; Ex 34, 6–7). Také v textech *Nového zákona* poznává člověk ze zjevení Boží vůle, co je správné (Ř 2, 18; Ř 12, 2). Boží svatost je na mnoha místech *Starého zákona* identická s morálními hodnotami dobroty, milosrdenství (Dt 7, 7–9), lásky a věrnosti, přecházejícími z Boha na člověka na základě Božího zákona a smlouvy (Ex 24). Etika starého Izraele byla teocentrická a úzce spjatá, či dokonce přímo splývající s vírou v jediného Boha, jenž položil jasné a pevné základy morálky, které lidé jenom dobře či špatně rozvíjejí. Smlouva s Bohem vyvolala silné cítění solidarity mezi jednotlivcem a širší rodinou („domem“ či rodem; Sd 9, 1–5) a sociální etiku (ochranu vdov, sirotků, cizinců a chudých; Ex 22–23; Dt 24), do té doby na Předním východě spíše jenom deklarovanou než životnou. Zvláštností je

například i možnost sňatku s krásnou zajatkyň, s případným pozdějším zapuzením (Dt 21, 10–14).

Porušení Božího zákona znamenalo pád do hříchu a následující trest. Od 8. století př. n. l. patřili mezi vášnivé zastánce smlouvy proroci (zvláště Ámos, Ozeáš, Micheáš a Izajáš), kteří reagovali na konkrétní morální problémy své doby a snažili se je vysvětlit v konfrontaci přechodné lidské zkaženosti s trvajícím principy Boží milosti. U proroka Ezechiela (Ez 18) se poprvé objevuje názor, že před Bohem každý jednotlivec odpovídá za všechno, co dělá, a nemůže špatné jednání ospravedlnit žádnými osobními ani společenskými nepříznivými okolnostmi.

Mezi biblisty převládá názor, že Boží zákon spatřuje v lidské sexualitě špatnost a zkaženost. Přesto se setkáváme se zajímavými případy, kdy se krásné ženy stávají předmětem mužské žádostivosti: Faraon a Sára (Gn 13, 10–20), David a Bat-šeba (2 S 11). Muži byli naopak ženami sváděni: Josef a Potífarova žena (Gn 39), Támar a Amnón (2 S 13). S typem *femme fatale* se však nesetkáváme; Bůh stvořil ženu jako družku muže a předurčil oběma manželský vztah (Gn 2, 24), v němž muž bude mít nadvládu (Gn 3, 16). Muži před svatbou a ženiši byli osvobozeni od povinnosti bojovat (Dt 20, 7; 24, 5). Intaktní manželství vyžadovalo věrnost a muži měli být velmi obezřetní před svody cizích žen, měli se radovat v náručí svých manželek (Př 5).

Tak jako v Mezopotámii byl i v Izraeli mimomanželský pohlavní styk trestán smrtí, ovšem v rozdílném přístupu k mužům a ženám. Muži mohli souložit s prostitutkami: o existenci prostituce a jejím tolerování v židovské společnosti svědčí několik pasáží v *bibli*. Jako protihodnota za tyto služby se mohly vybírat i naturálie: například Juda nabídl Támar, kterou považoval za nevěstku, kúzle za svého stáda, ta přijala a jako zástavu si od něho vyžádala jeho pečetidlo a hůl (1. Mojž. 38, 15–19); chrámovou prostituci však Židé odmítali, protože by jí narušili svůj vztah k Bohu. Za nevěru byl pokládán jenom styk s vdanou ženou. Manželství bylo tak chráněno z obavy o jeho rozbití a následné spory o paternitu, rozdělení majetku a nejasná dědictví (Př 6, 20–7, 27). Zákon pamatoval i na nároky potomků druhé, „nemilované“ ženy (Dt 21, 15–17). Manželství bylo však ve starém Izraeli monogamní a mnohoženství ve větším měřítku nezaznamenáváme.

Až do konce 11. století př. n. l. měl otec jako suverénní vládce rodiny právo rozhodovat o osudech dcer. Tak se mohlo stát, že dcery byly nabízeny cizincům (Gn 18–19, Sd 19). Jestliže někdo svedl nezasnoubenou pannu, musel se s ní oženit nebo zaplatit výkupné ve výši věna (Ex 22, 14–16; Dt 22, 28–29). Zákon chránil dobré jméno, cudnost a čest neprovdaných dívek i žen (Dt 22, 13–30). U znásilnění záleželo na okolnostech činu a postavení oběti, rozlišovalo

se mezi pannou, zasnoubenou dívkou a vdanou ženou.

Incest, kterému věnují starozákonní texty velkou pozornost (Lv 18 a Lv 20, Dt 27), patřil k nejtěžším proviněním proti „řádu pohlavního života“, spojeným s prokletím. S tím ovšem kontrastuje známý příběh o Lotových dcerách, které beztrestně spaly a otěhotněly se svým otcem, aby zachovaly a rozmnožily rod (Gn 19, 30–38).

Starý zákon zakazoval a přísně trestal i sexuální deviace, označované za „ničemnost, zkaženost“ a „smilstvo“. Zmiňuje se o sodomii (Ex 22, 28; Dt 17, 21; Lv 18, 23, 20, 15–16) a homosexualitě, stíhané smrtí (Lv 18, 22; 19, 13). O lesbické lásce nemáme zpráv; zřejmě proto, že při ní nedocházelo k tělesnému spojení proniknutím do jiného těla.

9. Sexualita, erotika, láska a manželství – islámská civilizace, sexualita a erotika nebyla v islámském světě pokládána za něco nepatřičného, pohoršujícího nebo „hříšného“; na sexuální styk se pohlíželo jako na zcela přirozený a nezbytný atribut lidského života. Důkazem toho je mimo jiné i fakt, že renomovaní autoři, literáti a učenci psali erotická pojednání, která měla zasvěcovat do tajů lásky a přinášet tak harmonii a štěstí do manželského a rodinného života. Ilustrace k těmto příručkám nebo miniatury v arabských a perských rukopisech s milostnými náměty znázorňují různé polohy a praktiky sexuálního aktu nebo okázalé erotické scény bez pruderie. Ani mnozí zbožní muslimové, pro svůj ctnostný, příkladný život uctívání jako světci, nezavrhovali sexuální lásku, nežili v celibátu, a někteří z nich dokonce platili za znalce *artis amatoriae*. Islámský Východ ovšem znal a literárně i výtvarně znázornil také opačný pól milostného vztahu – romantickou, platonickou a nešťastnou lásku. Ta však sama o sobě nebyla ideálem, pramenila z nepřízně osudu, který přirozenému naplnění lásky kladl nepřekonatelné překážky. Dodejme ještě, že ani homosexualita nebyla na islámském Východě ničím výjimečným nebo tabuizovaným. Láska k chlapcům se stávala námětem mnoha milostných veršů. Rigorózní náboženské kruhy ji samozřejmě odsuzovaly, ale na druhé straně i vážení autoři ji pokládali za hodnotný milostný vztah.

Právní a sociální status ženy ve středověké islámské společnosti vyplýval z islámské *šari'yy* (*šari'a* – náboženské právo, zákon), kterou formulovala právní věda (*fikh*), čerpající kromě dalších pramenů z *koránu* a *sunny* (*sunna* – norma daná Muhammadovou praxí, jeho činy a výroky). Obecně lze říci, že korán postuluje převahu muže nad ženou. V oddílu o rozvodu se hovoří o právech ženy, avšak s dodatkem: „(...) nicméně muži jsou o stupeň výše“ (2:228). Na základě Božího řádu zdůvodňuje korán tuto zásadu v sůře zvané Ženy: „Muži zaujímají postavení nad ženami proto, že Bůh dal přednost jedněm z vás před druhými (...) A ctnostné

ženy jsou pokorně oddány (...)“ (4:34). V některých případech má žena o polovinu menší právní kvalifikaci než muž. Například dědické právo stanoví, že žena dědí o polovinu méně než muž (4:11). Uzavření manželské smlouvy mají být přítomni dva plnoprávní svědci – dva muži, nebo jeden muž a dvě ženy. Totéž platilo i při výkupném z krevní msty. Náboženské povinnosti se vztahují s určitými omezeními i na ženu.

Manželství je civilněprávní smlouva, jejíž podstatnou částí je dar (*mahr*), který dává ženich nevěstě nebo jejímu otci a který v případě rozvodu náleží ženě. Instituce *mahr* pochází již z předislámské doby. Není jisté, zda v předislámské Arábii existovala polygamie, přesněji řečeno: polygynie (mnohoženství). Islám povoluje muži současně až čtyři manželky: „(...) berte si za manželky ženy takové, které jsou vám příjemné, dvě, tři a čtyři; avšak bojíte-li se, že nebudete spravedliví, tedy si vezměte jen jednu ...“ (4:3). A na jiném místě téže *súry* Prorok moudře dodává: „Nikdy vám nebude možno, abyste byli spravedliví mezi ženami, i kdybyste si to přáli“ (4:129). Tradice o Prorokovi (*hadisy*) nabádají muže, aby se svou ženou jednal dobře, a korán připomíná, že manželství je vztah lásky a citu (30:21).

Právo na rozvod měl v podstatě muž, což naznačuje již příslušný termín *talák* (zapuzení, propuštění). K rozvodu došlo, když muž třikrát (doporučovalo se období jednoho nebo dvou měsíců) pronesl rozvodový výrok. Za určitých okolností mohla dosáhnout rozvodu i žena (koránský oddíl o rozvodu: 2:226–232).

Zahalování se v islámském zákonu netýká žádný závazný předpis. Prorok ovšem žádá od žen, „aby cudně klopily zrak a střežily svá pohlaví a nedávaly na odiv své ozdoby [vnady] kromě těch, jež jsou viditelné. A necht' spustí závoje své na ňadra svá“ (24:31). Stojí za zmínku, že v hidžázských městech předislámské Arábie nosily vznešené ženy závoj, ale mohly volně hovořit s muži. Tento mrav se tedy rozšířil nejprve ve vyšších společenských vrstvách; otrokyně chodily nezahaleny (srovnej též 33:59 a 24:60).

Oddělené části domu určené ženám (harém, arabsky *harím*) existovaly v Orientě již dávno před islámem, například v Asýrii nebo na dvoře Achaimenovců v Íránu. Muž často uplatňoval své právo zakázat ženě, aby vycházela z domu nebo přijímala návštěvy některých svých příbuzných.

Podřízené sociální postavení ženy bylo nesporným faktem, přesto však v raných a vrcholných obdobích islámských dějin vystupuje do popředí mnoho žen, které se jako sebevědomé, talentované osobnosti pozoruhodně uplatnily ve společenském, kulturním a někdy i politickém životě. Nutno však dodat, že pocházely vesměs z vyšších kruhů.

Středisky bohatství, přepychu, zjemnělých, ale i uvolněných mravů, ovlivněných byzantskou a perskou etiketou, se v prvním století islámu stala hidžázská města Mekka a

Medína. Aristokratické a privilegované rody si osvojovaly nový životní styl a vybraný vkus. V salonech urozených dam a v literárních klubech se scházela společenská smetánka, kterou obveselovaly zpěvačky a tanečnice. V tomto prostředí udávala módu a tón krásná a duchaplná Sukaina, vnučka chalífy Alího (656–661). V kráse a eleganci se s ní mohla měřit Á'íša bint Talcha, vnučka chalífy Abú Bakra (632–644). Zнала mnoho básní a staroarabských tradic a byla opěvována básníky. Podobné typy žen nacházíme i v umajjovské a abbásovské době. Umm Salama nabídla manželství as-Saffáhovi, budoucímu abbásovskému chalífovi (750–754), a poslala mu dokonce peníze na *mahr* (viz výše). Arvá, manželka chalífy al-Mansúra (754–775), as-Saffáhova nástupce, si ve satební smlouvě vymínila, že si za jejího života nevezme žádnou jinou ženu ani konkubínu. Velké proslulosti se těšila paní Zubaida, sestřenice a manželka chalífy Hárúna ar-Rašída (786–809), která štědře podporovala básníky a pečovala o zvelebení některých provincií říše.

Výjimečně vstoupily ženy i do vysoké politiky. Turkyně Šadžarat ad-Durr, vdova po ajjúbovském sultánovi as-Sálihovi (1240–1249), převzala v Egyptě roku 1250 sultánský titul a tři měsíce vedla správu země.

Významná byla role žen v hudbě a poezii, kde se uplatňovaly svobodné ženy a – ve vzrůstající míře – vzdělané otrokyně. V předislámské a raně islámské době skládaly básničky především elegické verše. Řada nadaných básniček vynikla v Andalusii, kde se ženy těšily větší svobodě. Valláda, dcera cordóbského chalífy al-Mustakfího (1023–1025), měla literární salon, psala milostnou poezii a udržovala milostné vztahy s několika básníky. Podobný nekonvenční způsob života vedla i největší básnička Andalusie, emancipovaná Hafsa bint al-Hádždž (narozena po roce 1135). Hudbu, zpěv a tanec provozovaly na dvorech a v palácích otrokyně, které dovedly básnický improvizovat, vyprávět poutavé příběhy a hrát na strunné nástroje (viz též níže).

Pokračující hospodářský a politický úpadek arabských zemí v epoše pozdního islámského středověku (zhruba 15.–18. století) a sílící vliv islámské ortodoxie byl provázen také sociální degradací ženy. Poměry se začínají měnit až od konce 19. století, kdy ve vyspělejších státech islámská *šarí'a* ustupuje modernímu zákonodárství evropského typu a ženy cílevědomě usilují o rovnoprávné postavení v rodině i ve společnosti.

10. Sexualita, erotika, láska a manželství – perská a kurdská civilizace, sexuální a erotické chování, formy manželství a příbuzenských vztahů v perské a kurdské kulturní oblasti.

Perská společnost: Chování obyvatel starého Íránu od 2. tisíciletí př. n l. formovalo nábožensko-etické učení – *mazdaismus*. Věvodil mu kult boha pravdy a dobra, tvůrce světa

Ahura Mazdy; běh tohoto světa a vezdejšího života se odvíjel dualisticky jako boj dobrého světelného principu (bůh Ahura Mazda, Ormuzd, „Pán Moudrosti“) a principu zla a temnoty (bůh Angra Mainju, Ahriman, „Zlá mysl“). Byla uctívána i další indoíránská a kmenová božstva (Mitra) provázená obětmi zvířat i rituálním požíváním omamných prostředků a dalšími rozmanitými úkony. Mazdaismus reformoval perský prorok Zarathuštra (Zarathustra, řecky Zoroaster [asi 7.–6. století př. n. l.] v učení s posíleným etickým rozměrem a oslabenou kultovní a rituální stránkou. Vypracoval nábožensko-sociální soustavu (*zarathuštrismus*) založenou na dualismu dobra a zla, mezi nimiž může člověk volit. Brojil proti bezúčelným obětem dobytka v mazdaismu a proti uctívání starých bůžků. Jeho učení bylo kanonizováno v *Avestě* (sbírka posvátných knih zoroastrismu, jejíž konečná redakce byla provedena za Sásánovců; nejstarší a nejdůležitější části jsou hymny [*gáthy*], připisované samému Zarathuštrovi). Přes počáteční odpor bylo Zarathuštrovo učení přijímáno, a když k němu pojal afinitu i král Vitštáspa, došlo k ustavení první obce stoupenců. Zejména za vlády Achaimenovců byla Zarathuštrova reforma revidována v syntézu s náboženskými a kultovními prvky původního mazdaismu. Významnou roli začala hrát bohyně Ardvisúra Anáhitá, bůh ohně Átar, bůh Mitra a ohňové kultury a rituály.

Pohled na vztah muže a ženy může vycházet z odlišných východisek. Může jít o náhlé vzplanutí, závan stříbrného větru, cit oslňující a prchavý nebo cit hluboký a trvalý, vzplanutí vášně. Všechny podoby lásky často inspirují k emocionálnímu výrazu, poetickému vyjádření. Tento okruh vztahů stojí mimo prostor a čas a neohlíží se obvykle na konvenční zvyklosti platící pro ten či onen okamžik, pro tu či onu společenskou, obecně přijatou úmluvu. Takový vztah může zakotvit v trvalém hlubokém základu rodiny, stává se však, že nedochází naplnění a tragicky zaniká, utlumen prozaickými tlaky každodenní společenské reality. Na druhé straně si každá společnost vytváří určité normy, které jí mají zajistit snadnější cestu k úspěšnému rozvoji. Jejich uplatňování je vyjádřeno někdy zákonem, jindy náboženskými předpisy, obecně přijatými a po generace praktikovanými zvyklostmi, v nichž opravdový, oboustranně láskyplný vztah dvou lidí nehraje ve skutečnosti dominantní úlohu. Sňatky jsou v takovém případě založeny na smlouvě dvou rodin, jejichž záměry mohou být rozmanité (spojení majetku, jednota náboženského vyznání nebo společenského postavení). Ženy, případně oba mladí lidé, jsou v takovém případě předmětem manipulace. Pokud se vůbec hovoří o lásce, tedy jako o něčem, co se odsouvá do pomyslné ideální roviny a dostaví se jaksi dodatečně během manželského soužití. Máme-li posuzovat určitý zeměpisný a historický prostor v určité době, nelze asi vynechat žádný z obou případů. Šťastný i nešťastný příběh lásky, zasazený do

určité slovní formy a doplněný fantazií v rozmezí básnické licence, je poezie. Životní próza jsou příběhy stejně šťastné i nešťastné, ale často řízené zájmem rodin.

V době přesídlování Árijů na půdu Íránu byl hlavou rodiny muž. Zpočátku žil a hospodařil s jednou ženou, teprve později se tato zvyklost u bohatších vrstev společnosti zčásti změnila v polygamií, kde ovšem panoval rozdíl mezi ženou hlavní a ženami vedlejšími. Za ženu muž platil kupní cenu a bylo na ni pohlíženo jako na pracovní sílu. Sňatky s příbuznými nebyly v té době zvykem, pohromadě žila širší společnost na rodovém základě.

Panovnická moc v Íránu nabyla záhy despotického charakteru, což lze konečně odvodit již z nápisů achaimenovských králů. Panovník byl jediný svobodný člověk v zemi, všichni ostatní mu byli podřízeni. Vládcí, ale i bohatí velmožové si díky bohatství mohli dovolit libovolný počet žen, a tak vznikla instituce harémů. Zvláštní úředníci měli na starosti zaopatřování dostatečného počtu dívek, které v říši hledali rovněž pověřeni úředníci. Jedna z žen však byla vždy královnou se zvláštními výsadami a její děti měly právo na trůn. Všechny ženy v harému byly pod přísným dohledem a byl jim zakázán jakýkoliv kontakt s jinými muži, přestupky v tomto směru byly tvrdě trestány. Harémy byly zároveň institucí, kde se řešily různé problémy zahraniční i vnitrostátní politiky, zejména pak otázky nástupnické, které byly často doprovázeny dramatickými událostmi, dynastické vraždy nevyjímaje. V nich často hrály zásadní roli nejen královny matky a královské manželky, ale také vlivné konkubíny nebo eunuchové. Dálo se tak ve všech údobích starého Íránu, jedním z vrcholů byla zejména doba vlády dynastie Achaimenovců. Uvedme v této souvislosti tři achaimenovské panovníky stejného jména – Artaxerxés. Artaxerxés I. Makrocheir (464–424 př. n. l.), syn a nástupce Xerxa I. (jenž byl zavražděn svým dvořanem Artabanem a byl tak prvním panovníkem v řadě achaimenovských králů, který se stal obětí dvorských intrik, jež pak přivedly zánik dynastie), na počátku své vlády potlačil nepokoje vyvolané vraždou svého otce. Byl prý ovládnut svou matkou Amestridou, ale v tomto případě byly výsledky jeho politiky pozitivní, jak o tom svědčí například velkorysé jednání s athénským politikem Themistoklem a s židovskými a egyptskými menšinami. Artaxerxés II. Mnémón (404–359 př. n. l.) podléhal své matce Parysatis a manželce Stateiře, jejichž intriky zhoršovaly situaci na dvoře i v říši ohrožené odpadnutím některých satrapií. Artaxerxés III. Óchos (404–359 př. n. l.), syn a nástupce Artaxerxa II., byl silným a autoritativním panovníkem: nástupnictví upevnil vraždou svých bratrů a své vojenské, politické a státnické schopnosti prokázal upevněním moci a prestiže centrální vlády. Přesto byl otráven vrchním eunuchem Bagoem. Bagoas pak dosadil na trůn Dáreia III. (335–331 př. n. l.) z vedlejší větve Achaimenovců. Tento nevýrazný panovník podlehl Alexandru Velikému v bitvách na řece Graniku, u Issu a u

Gaugamél a na útěku do Baktrie ho zavraždil jeho vlastní satrapa Bessos. V osobě Dáraia III. vymřela Achaimenovská dynastie a vládcem říše se stal Alexandr Veliký.

Život na panovnickém dvoře vedl tak někdy k prudkému morálnímu sestupu. Povoleny byly i sňatky mezi nejbližšími příbuznými (mezi mužem a jeho sestrou, dcerou, dokonce i matkou), doloženo je mnoho dalších rozmanitých nešvarů. Tomu úměrné byly však tresty. Jisté normy zásad vyplývají z královských nálezů, které jsou jinak výčetem zásluh o říši a blaho země. Avestský zákoník hovoří o těžkých trestech za tajný potrat, jiné prameny se zmiňují o trestech v případech, že se někdo zbaví dětí, když matka odmítne kojit dítě, když žena šidí na jídle svého muže; rovněž se trestá nevěra a pederastie.

Na druhé straně byly podporovány matky četných synů, dělnice čekající rodinu dostávaly větší přiděl potravin, zejména poté, co se narodil chlapec. Děti žily do věku pěti až sedmi let mezi ženami, později nastupovala autorita otcovská, která byla autoritou rozhodující.

Právní postavení žen v době panování poslední předislámské dynastie, Sásánovců, se viditelně zhoršilo. Muž mohl mít jednu či dvě ženy hlavní a řadu vedlejších manželek, možné byly sňatky mezi příbuznými. Žena mohla být uvolněna z domácnosti a stát se služebnou jiného muže, vazba k prvnímu muži však nadále přetrvávala. Byl jejím pánem a děti, které měla s dalším mužem, byly přiřčeny prvnímu manželovi. Zdá se, že vztah k ženám nabyl ještě více než dříve charakteru pracovní síly. Žena mohla být bez svého souhlasu postoupena jinému muži. Některé právní úpravy byly podobné těm, které se týkaly otroků.

Během času docházelo k různým reformám ve prospěch žen. Žena mohla být například partnerkou manžela v majetkových záležitostech, otec nesměl nutit dceru k sňatku proti její vůli. Dcera se mohla vdát i bez otcovského souhlasu. Platila rovněž ochrana nemanželských dětí i jejich matek a tíha této povinnosti byla na otci dítěte.

Jsou četné dokumenty o velikosti harémů panovníků a bohatých velmožů, zaznamenán byl dokonce nedostatek žen, dívky byly proto dováženy i z ciziny. Život vyšších společenských vrstev se z velké části odehrával v harému, pokud ovšem nebyl čas věnován jiné velmi oblíbené zábavě – lovu.

Příchod islámu a začlenění Íránu do celku chalífátu znamenaly významné změny ve všech sférách společenského života. Počínání každého bylo řízeno božím zákonem – *šari'ou*, právní vědou – *fikhem*, což vycházelo ze základních pramenů islámu, koránu a sbírky tradic (zaznamenaných činů a rozhodnutí Muhammadových), takzvaných *hadísů*.

Kurdská společnost: Kurdové žili v horských oblastech od dávných dob v kmenových společenstvích, která odpovídala možnostem prostředí nejideálněji a jejich život nomádů nebo polokočovníků se v mnoha směrech výrazně lišil od norem a života usedlíků. Islámská

civilizace, jež do kurdských oblastí pronikla, se záhy proměnila v civilizaci městskou, ačkoliv samotný islám byl šířen nomády arabské pouště – beduíny. Mešita se stala nejdůležitějším bodem, kolem kterého byl soustředěn život komunity včetně správních institucí, potřebných k fungování lokality, a zároveň se v okolí živelně rozrůstala další sídla. Kurdové vedle toho, že byli výjimečně dobrými bojovníky, byli také zdatní v různých řemeslech a mnozí z nich přesídlili do níže položených měst, která měla v Kurdistánu většinou charakter multinacionální i multikonfesní. Tudy procházel obchod a provozovalo se zde řemeslo. Byla to dvě nejoceňovanější zaměstnání, vytvářející elitu města. Stále však největší počet Kurdů žil v prostředí horských pastvin. Nešlo o vysloveně kočovný způsob života, ale o pravidelné střídání zimních a letních pobytů tam, kde byla zelená pastva. Tento polokočovný život vytvářel jiný rytmus než ve městě. Také rozdělení práce bylo jiné a to ovlivňovalo i postavení jednotlivých členů domácnosti, stejně jako jejich pohled na svět pozemský, jejich názory, hodnotový systém. Podobně jako u kočovníků se projevoval daleko těsnější vztah k přírodě a v každém případě dokonalá znalost jejích pravidel a zákonů. Vztah k duchovnímu světu měl ke kombinacím starých kultů, téměř vždy spjatých s přírodou, daleko blíže než k oficiálnímu státnímu kultu. Kurdové jsou převážně *sunnitští muslimové*, v některých oblastech jsou mezi nimi stoupenci různých sekt (například jezídové – vyznavači ďábla, ahle Hakk – lidé pravdy, alavité – ší'itská „sekta“).

Život Kurdů provázely časté konflikty se znepřátelenými kmeny, jež povstaly z nejrůznějších příčin a nezřídka vyústily do bitev a šarvátek; mnozí muži působili také jako nájemní bojovníci. V důsledku toho bylo na ženy naloženo mnohem více práce a hlavně odpovědnosti. Za těchto okolností se postavení žen téměř vyrovnalo postavení mužů. Rozhodně bylo značně svobodnější než postavení žen ve městech. O mnohém musela rozhodovat žena a stávalo se, že v případě nouze se sama postavila se zbraní v ruce po bok bojujícím mužům. Postavení kurdských žen bylo mnohem rovnoprávnější, třebaže je nelze srovnávat například s dnešními evropskými měřítky. Kurdské ženy, stejně jako ženy jiných kočovných pospolitostí, si většinou nezahalovaly tvář, což na ně někdy vrhalo podezření, že jde o prostitutky, pokud si vyšly bez závoje na trh do města. Kurdské ženy vystupují daleko energičtěji ve srovnání s městskými ženami, které jsou v rozhodování dosti apatické. Jako většina „kočovných žen“ se rády barevně oblékají, zdobí se rozmanitými, často honosnými zlatými šperky, rády se smějí a jsou velmi pohostinné. Každá slavnost je příležitostí k zábavě, zpěvu a řadovým tancům, jichž se účastní muži i ženy pospolu, na rozdíl od slavností městských obyvatel, které jsou mnohem zdrženlivější a kde se zábava často odehrává zvlášť pro hosty-ženy, zatímco muži se baví po svém v jiných prostorách domu. Společná přítomnost

mužů i žen v kurdských, neobyčejně rozmanitých krokových tanečních variacích, jimž tón a rytmus udává první muž řady se zdviženou rukou držící šátek, nikoho nepohoršují. Naopak, střechy domů kolem místa, kde se tančí, jsou vždy plné diváků, kteří se pohybují v rytmu bubnu, zurny, případně dalších strunných nástrojů a dobře se baví.

11. Sexualita, erotika, láska a manželství – indická civilizace, životní filozofie védských Indů vycházela z přesvědčení o neodolatelné síle oběti, jejíž bezchybné a přesné provedení může zajistit, ba přímo vynutit přispění všemocných bohů. Proto byla v tomto raném období připisována taková důležitost obětnímu rituálu, přinášení úliteb a hojných obětí, provázenému recitováním chvalo zpěvů a obětních průpovědí. Provádění obětí se stalo výsadou vrstvy *bráhmanů*, dědičných žreců a ochránců posvátného vědění, a oběť, zvuk obětní formule (*brahma*), stejně jako její přednášeč (bráhman) svou magickou mocí postupně předčili samotné bohy.

Zatímco v nejstarších védských sbírkách byla oběť pouze prostředkem k získání božské přízně, s postupem doby se proměnila v mocný nástroj, s jehož pomocí je možné za určitých podmínek bohy přímo ovládnout. Návody, jak toho dosáhnout, obsahují rituální texty *bráhman*, výklady o magickém významu přesně prováděných úkonů bráhmanského rituálu, jež vznikaly v letech 1000–800 př. n. l. Tyto texty kladou velký důraz na posílení manželských pout, na správný výběr partnerů a na bezchybný průběh svatebních obřadů. Přestože manželství bylo posvěceno bohy a zpečetěno náboženskými obřady, nepředstavovalo svátost v duchu judaisticko-křesťanské tradice. Jednalo se v podstatě o společenskou smlouvu, jejímž smyslem bylo zplodit potomstvo, nejlépe syny, aby mohli plnit povinnosti klanu či rodiny. Běžnou formou manželského soužití byl monogamní vztah, i když zámožní náčelníci a vlivní kněží či náboženští učitelé mohli mít více žen. Z žen poraženého nepřítele se stávaly otrokyně, některé žily ve vítězově domě jako konkubíny, ale mohly dosáhnout i postavení manželek. Děti a manželka představovaly hodnotný hmotný statek a nevěra, která ani v raném védském období nebyla vzácností, nepředstavovala porušení božích příkázání, ale v zásadě majetkový přečin. Ženy zůstávaly výlučným vlastnictvím manžela, jejich povinností bylo rodit mu děti a se svým tělem nemohly svobodně disponovat. Styk s konkubínami byl běžnou záležitostí a v případech ženské nevěry záleželo především na manželovi, jak přísně narušení svých majetkových práv potrestá. Nejopovrhovanějším případem cizoložství bylo, když žák svedl manželku svého učitele. Dokonce vznikl zvláštní obřad, jehož cílem bylo zjistit, zda žena některého z védských žreců věnovala přízeň někomu jinému nežli manželovi.

Pokud jí stud bránil mimomanželské vztahy vyjmenovat, měla vytáhnout tolik stébel trávy, kolik měla milenců, jež pak bůh Varuna uchvátil a spravedlivě potrestal.

Přestože tedy obraz společnosti zprostředkovaný v nejstarších literárních památkách vykazuje výrazné patriarchální rysy, nedílnou součástí indické materiální i duchovní kultury tvoří též mnohem archaičtější, snad předárijská vrstva, jež připisuje rozhodující úlohu ženskému elementu. Velká Bohyně v mnoha svých různých vtěleních byla od nepaměti vůdčí postavou lidových kultů, v nichž je uctívána jako plodné lůno světa, poskytující hojnost dobytka, potravy i potomstva. Jejím symbolem je rozvítý květ lotosu, připomínající ženská labia, a jako Matka Země v sobě ukrývá velké zásoby podzemních vod, jež vyživují svět jako mateřské mléko novorozence. Na mnoha místech jihoasijského subkontinentu, stejně jako v oblastech jihovýchodní Asie poznamenaných pronikáním indické kultury, přecházel rodinný původ a majetek z generace na generaci po ženské linii a mnozí vládcové vděčili za svůj královský majestát sňatku a sexuálnímu spojení s prapůvodními držitelkami půdy, pozemskými vtěleními Velké Bohyně.

Některé z védských obětí přímo provázely rituální pohlavní styk, ať už skutečný či symbolický, jehož účelem bylo podnítit lidské i zvířecí rozplodovací schopnosti. Během obřadu zimního slunovratu bylo cílem rituálu dosáhnout hojných dešťových srážek a slunečního svitu, nezbytných k dosažení bohaté úrody, při oběti koně (*ašvamédha*), kdy byl pyj zabitého obětního hřebce přikládán k rodidlům královny, jako by se odehrávalo symbolické spojení Země a Slunce, přinášející bohaté plody v rostlinné i živočišné oblasti.

Rovněž při budování obětního oltáře se dbalo na dosažení ideálních proporcí: aby v něm bohové našli zalíbení, měl být rozšířený na západě i východě a zúžený uprostřed, podobně jako dobře rostlá žena, jež bývá široká v bocích a útlá v pase. Mnohé z védských textů obsahují zmínky o ritualistickém pohlavním spojení, vyskytují se v nich obscénní dialogy v náboženském kontextu, hovoří o symbolickém párování, či dokonce „páření“ obětních nástrojů či ingrediencí, stejně jako o získávání magických sil či „darů“ prostřednictvím sexuálních praktik.

Jako reakce na diktát bráhmanského obřadnictví stavícího do popředí přinášení hojných a podle složitých návodů prováděných obětí, vzniklo v mladším védském období učení *upanišad*, jež se obrací do lidského nitra a smysl života hledá ve ztotožnění *brahma*, jež je nyní chápáno jako všepřonikající neosobní vesmírná podstata, s částičkou tohoto absolutního jsoucna, jež se v každém jednotlivci skrývá jako individuální duše (*átman*).

Také v upanišadových spekulacích o vzniku vesmíru a o ezoterickém smyslu obětního rituálu hrál významnou roli sexuální symbolismus. Úlohou ženy bylo skýtat muži milostné

potěšení a plnit biologickou funkci rodičky a matky. Při rozplozovacím aktu měl muž na ženu pohlížet jako na obětní oltář a jednotlivé fáze milostného styku, provázené recitací posvátných hymnů, měl za úkol chápat jako rituální úkony.

Upanišady obsahují řadu dokladů o tom, že mužské sperma bylo v té době považováno za fyzickou podobu nejvyšší kosmické podstaty, absolutního *brahma*. Asketismus spojený s pohlavní zdrženlivostí představoval základní předpoklad k tomu, aby si hledač vyššího poznání nashromáždil velkou zásobu této substance, napomáhající osvícení, a výron semene, ať již náhodný anebo při sexuálním styku, znamenal vážnou „duchovní“ ztrátu. Proto každý muž usilující o dosažení vyšších spirituálních cílů, a to dokonce i voják, si měl své sperma co nejvíce střídat a ochraňovat, i když musel respektovat skutečnost, že jeho manželka má nezadatelné právo na jeho pravidelný přísun vždy na konci svého měsíčního období.

S ohledem na uvedenou symboliku nepřekvapuje, že jedním z nejstarších indických zpodobení božského tvořivého principu se stal *lingam* („znak“, „znamení“), stylizovaná podoba ztopořeného pohlavního orgánu, který je běžně spojován s kultem boha Šivy a dodnes tvoří nejčastější posvátný idol v hinduistických svatyních. Šivovo *semen virile* v chrámovém rituálu symbolizuje bílý posvátný popel, zpravidla získávaný spálením kravského lejna. Protože se ve staré Indii věřilo, že všechny věci se působením ohně vracejí ke stavu prvotní čistoty, platí popel za navýsost čistou substanci, obdařenou oplozovacími vlastnostmi i schopností oživovat mrtvé.

Semeno jakožto nositel plodivé podstaty je bílé barvy a jeho ženský protějšek je zbarvený rudě – bývá obsažen v menstruační krvi, ale nejedná se o krev. Jde o šňávu, kterou žena vyroní v okamžiku rozkoše, a splynutí těchto dvou energií při naplněném pohlavním spojení bylo pokládáno za základní tvořivý faktor při oplodnění; lidská soulož tak představovala pozemský odraz božského obcování, jež neustále tvoří a obnovuje svět.

Již v době vzniku nejstarších upanišad (800–600 př. n. l.) se objevují první zárodky představy o koloběhu životů (*sansára*), který podléhá působení zákona příčiny a následku, jemuž jsou podrobeny všechny živé bytosti. Cokoli se na tomto světě rodí, opět umírá, aby se znovu zrodilo v postavení, které odpovídá dobrým či zlým činům (*karma, karman*) vykonaným v předcházejícím životě. Protože *brahma* prostupuje vším, co se rodí, je i *átman* každého tvora jeho součástí, nemůže zaniknout s fyzickou smrtí jednotlivce a představuje jeho pravé „já“.

Buddhistické učení, jehož historickým zakladatelem a prvním šířitelem byl indický princ Siddhártha Gautama (563–483 př. n. l.) řečený Buddha (Probuzený), naproti tomu v lidském životě žádné pravé já nenachází. Pohlíží na něj sice rovněž jako na nekonečný koloběh

strastných zrodů a zániků, avšak sled životů vysvětluje jako proces rozkládání a náhodného skládání pěti souborů tělesných a duševních složek (*skandhy*), jež v souladu s karmanovým zákonem podléhají neustálým proměnám. Ulpívání na tělesnosti a mylné představě, že existujeme jako trvalá osobnost, jejíž podstatu tvoří nesmrtelné Já (*átman*), vede k závislosti na kauzálně podmíněném bytí a pokračování strastného řetězce převtělování. Naproti tomu odvrhnutí touhy po životě a překonání nevědomosti vysvobodí jedince z osudového koloběhu, přinášejícího stále další strádání, umožní ukončení strastné existence a spočinutí v *nirváně*.

Buddhismus někdy bývá mylně označován za učení, jež absolutizuje utrpení, zdůrazňuje pouze trýznivé, nepříjemné a neradostné stránky života, z něhož hledá únik v ukončení neúprosného cyklu zrození, bolestných prožitků, chorob, neduhů stáří a smrti, v absolutním nebytí a prázdnotě (*śūnjatá*). Tento názor však pramení z nepochopení skutečnosti, že v buddhistickém pojetí strast, utrpení, nespokojenost, strádání a ostatní nepříjemnosti neodlučně patří jen k takovému životu, který je ovládaný „žízní“ (pálijsky *tanhá*, sanskrtsky *tršná*), ctižádostí, žádostivostí, tužbami a sobeckým ulpíváním na předmětech tohoto světa. Buddha svou nauku zformuloval do čtyř ušlechtilých pravd, z nichž první vyjmenovává životní situace, které jsou nezbytně spojené s bolestí, strastí, strádáním: zrození, stáří, smrt, spojení s věcmi nepříjemnými, odloučení od věcí příjemných, každé nenaplněné přání – krátce, všech pět činitelů způsobujících lpění na fyzickém bytí (tělesnost, pocitování, vnímání, duševní vlohy, vědomí) provází strast. Nauka o strasti vyjádřená v první ušlechtilé pravdě tedy zdaleka neznamená absolutizaci utrpení; naopak nabízí naději, že přes strastnou povahu zrození lze konečně přetnout řetězec přerozování, nashromáždit příznivou karmu, vedoucí k vysvobození, pokud dokážeme překonat onu žízeň, jež vede ke znovuzrození, totiž žízeň chťiče, žízeň bytí, žízeň zániku. To ovšem předpokládá vést mravný život, založený na dodržování pěti (v případě mnichů deseti) slibů (či záповědí, tzv. *pañčaišila*), jež buddhistovi ukládají neubližovat živým tvorům, nebrat co není darováno, zdržovat se nedovoleného pohlavního styku, vystříhat se lživých a pomlouvačných řečí a vyvarovat se opojných nápojů. K hromadění zásluh navíc přispívá pěstování buddhistických ctností, především láskyplné blahovůle či přívětivosti (pálijsky *mettá*, sanskrtsky *maitri*), slitovné něhy či soucitu (*karuná*), schopnosti sdílet radost se všemi bytostmi (*muditá*) a vyrovnané rovnodušnosti (*upekkha*), spolu s dobročinností (*dána*).

Nejstarší podoba Buddhova učení (tzv. buddhismus pálijského kánonu, označovaný jako „učení starších“, *théraváda*, anebo v poněkud pejorativním smyslu jako *hínajána*, „malá cesta, malé vozidlo“, protějšek pozdější školy tzv. severního buddhismu známé jako „velká cesta, velké vozidlo“, tj. *mahájána*) tedy nehlásá ani vypjatý asketismus, ani zřeknutí se

přirozených radostí života, včetně naplňování sexuálních potřeb. Pro členy mnišské obce, a to jak mnichy, tak mnišky, jejichž přijímání do řádu Buddha připustil jen neochotně a s přísnými omezeními, byla přísná pohlavní zdrženlivost (celibát) nezbytnou podmínkou duchovního rozvoje, protože lidská mysl je svou vnitřní podstatou těkavá, přelétavá, neustále hledá nové podněty a rozptýlení, snadno podlehne rušivým vnějším vlivům a pokud ji ovládne touha, naruší mentální rovnováhu, jež je předpokladem pravého soustředění. Naproti tomu v případě laiků, kteří si teprve ctnostným životem hospodáře vytvářejí předpoklady pro vyšší duchovní poslání v příštích znovuzrozeních, dodržování pravidel *pañčāśīly* znamenalo zejména vyloučení jakýchkoli mimomanželských vztahů a nepřirozených způsobů uspokojování pohlavního pudu.

Odpor k bráhmanskému obětnictví, kastovním přehradám a slepé víře v autoritu védů s buddhismem sdílí rovněž další heterodoxní nábožensko-filozofický systém, pro který se podle přízviska jeho posledního historického hlasatele a reformátora Vardhamány Mahávíry (540–468 př. n. l.) – Džina („vítěz“) – ustálil název *džinismus*. Džinistické učení klade důraz na mravný, ukázněný a naprosto nenásilný způsob života umožňující oproštění duše od tíživého nánosů nepříznivé karmy, vysvobození z koloběhu životů a návratu k původní blaženosti. Pro laické vyznavače je dosažení nejvyššího stavu čistého vědění, síly a klidu označovaného pojmem *nirvána* téměř nemožné; k tomu vede výhradně cesta odříkání, umrtvování těla, studia a rozjímání, jaké umožňuje jen řádová disciplína, odvržení všech světských pout a majetku, včetně oděvu. Zejména v otázce odívání, ale i v některých dalších otázkách výkladu původního Mahávírova učení došlo někdy mezi léty 79–82 n. l. uvnitř džinistické obce k roztržce a jejímu rozdělení na tradicionalisticky zaměřenou sektu *digambarů* („oděných světovými stranami“), předepisující svým mnichům povinnou nahotu, a liberálnější *śvétámbarý* („bíle oděné“), kteří svým členům dovolovali vlastnit trojdílné roucho a připouštěli i vstup žen do řádu. Pokud se mniškou rozhodla stát vdaná žena, její manžel byl považován za vdovce a mohl se znovu oženit.

K tomu, aby příslušník mnišského řádu dostal svému hlavnímu poslání, a to zdokonalovat sebe i jiné s cílem zbavit duši karmické zátěže, mu má dopomáhat plnění patera velkých slibů (neubližovat živým tvorům, nelhat, nebrat, co nebylo dáno, zachovávat naprostou pohlavní zdrženlivost, vystříhat se světského majetku), z nichž u každého musí dbát na pět zásad opatrnosti (*pañčabhávaná*) a vždy dodržovat tři „ostráživosti“ (*gupti*) – bezpodmínečně ovládat svou mysl, řeč a tělo. Má-li přísně dodržovat celibát, musí se zejména vystříhat vyprávění o ženách, jež by v něm mohla roznítit touhu, uvažování o puvabech žen, jakož i o rozkoších, jež snad dříve se ženami zakusil, pohlavně vzrušujících nápojů a výživných či

příliš kořeněných jídel, stejně jako zženštilého pěstování svého těla. Pokud se setká s osobou opačného pohlaví, neměl by na ni hledět, hovořit s ní smí, jen je-li tázán či táže-li se na cestu, případně v souvislosti s přijímáním almužny a dotknout se jí smí jen pokud ji tak může uchránit před vážnější újmou.

U laických vyznavačů džinistického náboženství tvoří obdobu „velkého“ mnišského slibu naprosté pohlavní zdrženlivosti „menší“ slib varovat se pohlavních výstředností. Ten od věřícího vyžaduje, aby se spokojil svou manželkou, nesváděl jiné ženy ani k takové činnosti nevedl nikoho jiného. K prohřeškům proti tomuto slibu patří dohazování sňatků, nepřírozené ukájení pohlavního pudu, zalíbení v dvojsmyslných a chlípných řečech, přílišná vášnivost i ve styku s vlastní manželkou a styk s nevěstkami.

Složitý komplex náboženských představ, mytologických příběhů, filozofických spekulací, společenských vztahů, příkazů a záповědí, který tvoří zhruba od 4. století př. n. l. samostatnou vývojovou etapu rozvíjející tradice staršího bráhmanismu a pro nějž se ustálil souhrnný název *hinduismus*, určuje étos a životní filozofii převážné části obyvatel Indie. Nejde v pravém slova smyslu o náboženství, protože příslušnost k němu nijak nesouvisí s vírou, a dokonce ani nemá nic společného se svobodným rozhodnutím. Hinduistou se člověk nemůže stát z vlastní vůle, musí se jím zrodit a narození na určitém stupni kastovní hierarchie předurčuje jeho postavení ve společnosti. Tradičně se hinduistická společnost dělí do čtyř stavů (*varna*), na příslušníky kněžské vrstvy *bráhmanů*, na skupinu vládců a válečníků, tvořících kastu *kšatrijů*, na vrstvu zemědělců, dobytčářů a obchodníků, nesoucích označení *vaišjové*, a na služebný a dělný lid, řazený do opovrhované a společensky diskriminované varny *šúdrů*. Teorie čtyř stavů posloužila jako východisko pro vznik rozsáhlého a spleťitého kastovního systému, zahrnujícího řadu kast, podkast, sociálních skupin a etnických pospolitostí, který tvoří základ hinduistické společnosti.

Smysl lidské existence podle hinduistického pojetí spočívá v naplnění tří základních životních cílů (*trivarga*): svědomité plnění závazků a povinností, vyplývajících z kastovní příslušnosti, věku a pohlaví, stejně jako péči o vlastní duchovní rozvoj každému jedinci předepisuje odvěký „mravní řád“ čili *dharma*; usilovat o hmotný blahobyt, opatřovat prostředky k zabezpečení rodiny mu ukládá *artha* („prospěch“); vyhledávat smyslové požitky, žít plným milostným životem a hovět tělesným žádostem vyžaduje *káma* („žádostivost“). K uvedeným třem cílům byl později přiřazen čtvrtý, *mókša* („vysvobození“), který hinduistovi ukládal pěstovat sebekázeň, hledat nejvyšší poznání a jeho prostřednictvím se vymanit z pout fenomenálního bytí.

Teorie životních cílů úzce souvisela s představou o čtyřech životních stádiích (*ášrama*),

jimiž měl v ideálním případě projít každý z příslušníků tří nejvyšších kast. V mládí trávil čas studiem posvátných písem a dodržoval přísnou pohlavní zdrženlivost (*brahmačarja*). Po svatbě žil jako hospodář (*grhastha*), jehož úkolem bylo plodit děti, konat předepsané oběti a plnit povinnosti plynoucí z jeho společenského postavení. V době, kdy přestal vést aktivní manželský život a jeho synovi se narodil syn, uchýlil se buď sám anebo s manželkou do lesního ústraní, kde se jako poustevník (*vánaprastha*) oddal četbě náboženských textů, rozjímání a pokání. Po této přípravné etapě se pak zřekl všech světských statků a oblečený pouze do bederní roušky strávil zbytek života v odlehlé poustce v meditacích a naprostém odříkání (*sannjása*). Pro ty, kdo naplnění života hledají v asketismu, ovšem cesta kajícníka zůstává otevřena v kterémkoli životním údobí, i bez toho, že by si naplněním údělu hospodáře zajistili pokračovatele rodu, jenž za ně provede předepsané pohřební obřady; za normálních okolností však představovalo založení rodiny nejenom společenskou nezbytnost, ale přímo náboženskou povinnost.

Napětí mezi smyslností, požívačností a uspokojováním tělesných žádostí a mezi sebekázní, vzdáním se světa a pokáním je příznačné jak pro hinduistickou mytologii, tak pro celé indické myšlení. Příběhy o dávných kajícnicích a svatých mudrcích vyprávějí, že i prostý smrtelník může dlouholetým odříkáním a krutou askezí dosáhnout nadpřirozených sil a schopností, narušit odvěkou vesmírnou rovnováhu a ohrozit postavení samotných bohů. Pro takové případy však mají nebešťané v zásobě neomylnou zbraň: svody luzných nebeských víl, jejichž zářivému zjevu a vlnadným postavám dokáže jen málokterý ze svatých mužů odolat, takže zaslepený touhou vmžiku promrhá veškerou nadpozemskou moc, jíž se pracně domohl dlouholetým pokáním.

Hinduistův život od početí až do smrti provázejí obřady životního cyklu (*sanskáry*), jež podle tradičních představ tvoří prostředek, jak zduchovnit život jednotlivce, přispět k očištění jeho těla a k rozvoji jeho osobnosti, požehnat jeho hmotným i duchovním aspiracím a připravit mu důstojný odchod z tohoto světa. S ohledem na důležitost, jaká byla již od védských dob připisována manželskému svazku, patřil vždy k nejvýznamnějším obřadům sňatek (*viváha*); svatební obřad byl ztotožňován s obětí (*jadžňa*) a toho, kdo jej nepodstoupil, označují védské texty za polovičnického člověka a za bezbožníka, jenž nepřináší „předepsané oběti“ (*ajadžňa*). Po ukončení doby studií, pro niž byl samozřejmostí celibát, podstupoval brahmačárin obřad „návratu“ (*samávartana*) domů z učitelova příbytku; za hlavní součást ceremonie je považována rituální koupel, jež podle některých antropologů symbolizuje konec nevinnosti a přechod do běžného života – dotykem s božským věděním vstřebalo studentovo tělo část božské aury, kterou je třeba smýt, aby se kontaktem s vnějším světem neznečistila.

Byl-li však mladík hrbatý, chromý, od narození slepý, impotentní, trpěl vážnou chorobou anebo se rozhodl vzdát světa, nemusel obřad samávartana absolvovat, nadále setrval v guruově (guru) obydlí a zasvětil svůj život hledání nejvyššího poznání.

Jako *snátaka* („omytý, vykoupaný“) byl mladý muž připraven vstoupit do stavu manželství, což podle údajů hinduistických zákoníků představovalo běžný a preferovaný postup. Pokud se okamžitě neoženil, dopouštěl se tím hříchu, protože v duchu ustanovení posvátných písem mezi přechodem z jednoho *ášramu* („životního stadia“) do druhého nesmí vzniknout prodleva. Od středověku se proto obřad odchodu od učitele zpravidla konal poslední den před svatbou.

Uzavřít manželství a zplodit syna, jenž se postará o zachování rodu a převezme péči o kult uctívání zemřelých předků, bráhmanská tradice považuje přímo za náboženskou povinnost, jejíž naplnění dává hospodáři právo zažehnout posvátný oheň, přinášet každodenní oběti bohům a provádět předepsané obřady. Posvátné texty definují manželský svazek jako spojení muže a ženy s cílem přivést na svět potomstvo a společně dodržovat náboženské obyčeje. Hlavním posláním ženy a vlastně jediným smyslem její existence je родit manželovi syny a umožnit mu splnění jeho povinností vůči předkům a bohům. Pouze toho, kdo po sobě zanechá syna, jenž jako jediný může přinášet oběti za zemřelé, očekává nebeská blaženost; naopak muž bez mužského potomka připravuje duše zemřelých o plody zádušních obětí, obrací proti sobě jejich hněv a po smrti se musí toulat světem jako bludný duch. Tím, že se přiblíží k ženě, povstává v jejím lůně jako embryo, a když se z ní znovu zrodí, zajišťuje sobě i svému rodu nesmrtelnost. Manželka je tak podle starého bráhmanského pojetí orným polem (*kšétra*), kde muž rozsévá své semeno. Roli ženy jako budoucí matky vyjadřuje sanskrtský výraz pro manželku *džájá* („rodička“); naproti tomu označení *patní* („paní“) odkazuje na její rituální úlohu pomocnice muže při obětních úkonech a ceremoniích vyžadujících vzájemnou součinnost obou manželů.

Pro volbu partnera posvátná tradice stanoví řadu složitých pravidel a omezení, z nichž k nejdůležitějším patří požadavky endogamie a exogamie, což v případě příslušníků tří nejvyšších stavů znamená omezení výběru na vlastní kasty, zato však s vyloučením osob patřících ke stejné „rodové skupině“ (*gótra*). Smíšené sňatky mezi příslušníky různých kast doložené již z védského období nejčastěji patřily do kategorie hypergamních spojení – tzv. sňatků „po srsti“ (*anulóma*), kdy ženich pocházel z vyšší kasty než nevěsta, přičemž bráhman představoval ideálního partnera pro ženy jakéhokoli původu, a taková manželství byla považována za zákonná, i když poněkud nepřístojná. Mesalianci „proti srsti“ (*pratilóma*), zejména vzácné případy, kdy si bráhmanka vzala příslušníka nejnižšího stavu šúdrů, texty

zavrhují a děti zrozené z takových manželství zařazují až na samý okraj kastovní společnosti, mezi nedotknutelné *čandály*, odsouzené k nečistým povoláním. Mladší právní autority varují před mísením kast hrozícím rozvratem společenského řádu, mezikastovní sňatky zakazují jako chlípné a nezákonné a provinilcům hrozí ztrátou kasty a ohněm pekelným.

Při posuzování osobních kvalit budoucí nevěsty dharmášastry doporučují přihlížet k tomu, z jaké pochází rodiny, k majetku, kráse a intelektu. Přitom sekulárně založení autoři staví do popředí fyzické půvaby budoucí partnerky, jež dokáže upoutat nápadníkovy zraky a v nichž jeho mysl najde zalíbení; k čemu by mu byl její intelekt? Na ten naopak klade důraz většina náboženských autorit: „*Jak vystát takovou, jež nemá rozmysl?*“ Podle *Manuova zákoníku (Mánavadharmašástra, iii.10)* z doby mezi 2. stoletím př. n. l. a 2. stoletím n. l. je ideální partnerkou „žena dokonalých tvarů (*avjangángí*), libozvučného jména (*saumjanámni*), s ladnou chůzí labutě či slona (*hansaváranagámini*), jemně ochmýřená, hebkých vlasů, s drobnými zoubky (*tanukéšalómadašaná*) a něžnými údy (*mrdrvángí*)“. Naopak vyhýbat by se měl ženitbychtivý muž dívkám, jež mají některý úd navíc, jsou neduživé, hádavé, lysé či naopak příliš ochlupené, s narudlými vlasy či červenými očima. Texty varují rovněž před manželstvím s ženou, jež má na tváři vous či knír, má mužskou postavu, drsný hlas a vždy mluví jízlivě. Moudrý muž by si nikdy neměl brát ani dívku s ochlupenými stehny, nápadně vystouplými kotníky, tenkými pažemi a nohama, propadlými tvářemi, řídkými zuby a odpudivými ústy, jež je slepá, trpasličí anebo vyčouhlé postavy, trpí žloutenkou, či ztratila půvab. Budoucí nevěstu diskvalifikovalo i trapně znějící či neblahověstné jméno – zvolené podle souhvězdí, stromu, řeky, hory, ptáka, hada, otroka, příslušníka nízké kasty, anebo nahánějící strach. Předpisy školy Ápastambů navíc zakazují sňatek s dívkou, jejíž jméno končí na „r“ nebo „l“.

K přednostem budoucí nevěsty patřilo, že má bratry, je panna a vypadá skvěle i neoděná (*nagniká*), neboť, jak uvádí komentátor k *Manuovu zákoníku*, dokonce i šereda v krásných šatech a špercích dokáže okouzlit, zatímco ne každá nahá žena je půvabná. Texty též vyžadují, aby byla mladší nežli ženich (*javíjasí*) a dosud nepřišla do styku s jiným mužem (*ananjapúrviká*); tato poslední podmínka vylučovala jak sňatek s přelétavou manželkou, jež z žádostivosti opustila bývalého chotě pro jiného muže, tak s ženou, která se již jednou provdala, bez ohledu na to, zda došlo ke konzumaci manželství či nikoli. Zde je již patrná tendence zakazovat znovuprovdávání vdov, jež v ortodoxně smýšlejících kruzích přetrvává dodnes. Jedním z nejdůležitějších požadavků bylo, že nevěsta musí být „ženou“ (*strí*), potenciální matkou, protože pro žádného muže nemělo smysl, aby za manželku pojal partnerku, jež mu nebude schopna rodit děti.

K hlavním předpokladům vstupu do manželství se u muže vedle dovršení životní etapy brahmačárina cení veselá mysl, schopnost překonávat hněv, vzdělání, charakter, skromnost a schopnost získat si přátele. Rodiče nevěsty by měli přihlížet i k ženichovu původu, tělesné zdatnosti, věku, majetku a vynalézavosti. Tak jako u nevěsty „ženství“ (*strítva*), byla u nápadníka za nezbytnou podmínku považována „mužnost“ (*punstva*) neboli potence. Jak praví Nárada (*Náradasmrti*, asi 4. století n. l.): „*Ženy jsou stvořeny pro potomstvo; žena je polem, muž vlastníkem semene. Pole je třeba dát tomu, kdo vlastní osivo, kdo je nemá, pole si nezasluhuje.*“ Podmínka předchozí nedotčenosti se u mužů neprosazovala; hinduista měl právo znovu se oženit, pokud ovdověl, byla-li jeho manželka fyzicky nezpůsobilá nebo mravně zkažená. Oddat dívku za svobodného mládence však její rodině přinášelo mnohem větší náboženské zásluhy. Texty obsahují dlouhý výčet vad, jež potenciálního nápadníka diskvalifikují pro manželství; vedle příslušníků jiné kasty či stejné gótry jsou za nezpůsobilé považováni muži, kteří se vzdali světa, žijí v přestrojení, jsou nenáviděni vlastními lidmi, opuštěni přáteli, či exkomunikováni z kasty, mají velké břicho (*udari*), trpí pomateností, impotencí, malomocenstvím či padoucníci. Podle zákonodárce Vasišthy (*Vásišthadharmasástra*, asi 3. století př. n. l.) není vhodným ženichem ani muž bez prostředků obživy, jenž je churavý, jiného náboženství, anebo idiot a pokud mu ji otec zaslíbil, může ji povolát zpět. Parášara (*Parášarasmrti*, snad 2. století n. l.) dodává, že pokud někdo z touhy po majetku provdá dceru za muže, jenž je starý, podlý (*níča*), znetvořený (*kurúpa*) a nepochází z řádné rodiny (*akulína*), přerodí se napříště jako *préta* („toulavý duch“).

Ve védském období byla za nejvhodnější věk pro uzavření manželství považována doba, kdy jsou dva lidé způsobilí vzájemně se jeden o druhého ucházet, zvolit si partnera, žít spolu jako muž a žena a mít potomstvo. Rovněž v době vzniku velkých eposů, *Mahábháraty* a *Rámájany* (5.–3. století př. n. l.), byla role milenek, svůdnic a manželek prisuzována zralým, dospělým ženám a nejinak je tomu i v bráhmanských mýtech a legendách z předepického období. Podle svědectví *grhjasúter* („příruček domácího rituálu“, převážně z doby mezi 8.–3. stoletím př. n. l.) se dívka stávala nevěstou zpravidla poté, co dosáhla puberty, a ke konzumaci manželství docházelo za rok, za dvanáct, šest, případně tři dny po svatebním obřadu.

Teprve v pozdějších rituálních textech se objevuje doporučení provdat dceru ještě předtím, než se stane ženou, dokud je ještě dítě (*nagniká*, tj. může chodit nahá a nestydí se za svou nahotu) anebo právě začala menstruuovat (stala se z ní *anagniká*, „neodhalená“). Podobně i starší zákoníky, odrážející názory rozšířené v 5.–3. století př. n. l., doporučují provdávání dívek nejlépe před dosažením dospělosti, ale nezakazují ani pozdější sňatky. Zhruba od 5.

století n. l. však zákonodárci striktně prosazují požadavek najít dívce manžela ještě před pubertou; otec či opatrovník, který tuto povinnost zanedbá, spáchá těžký hřích. Protože se při výběru nevěsty kladl důraz na to, aby byla čistá panna, prosazovala se tendence provdávat dívky ještě před dosažením pohlavní dospělosti, aby nemohly vzniknout pochyby, zda je nevinná.

Jako nejzazší věkovou hranici, po kterou může neprovdané děvče zůstat v domě rodičů, právní kompédia zpravidla uvádějí 12 let. Podle Parášarova zákoníku (*Parášarasmrti* VII, 5), sestaveného před 4. stoletím n. l., předkové těch, kdo neuvedli dceru po dosažení tohoto věku do manželského stavu, musí měsíc co měsíc hltat její menstruační krev; o něco mladší text Jádžňavalkjův (I, 64) k tomu dodává, že rodiče takové dívky se při každých jejích měsíčkách dopouštějí hříchu zabití plodu (*brúnahatjá*). Za stejný hřích tradice považovala každé promarnění plodného období (*rtu*), kdy žena mohla počít, avšak bez manžela (anebo z nenávisti k němu) této příležitosti nevyužila. V prvním případě zůstávala dívka, kterou se nepodařilo do tří let (podle jiných textů již po třech promarněných *rtu*) od dosažení biologické dospělosti provdat, možnost hledat si manžela; vdaná žena odmítající svatými písmy předepsaný styk mohla být prohlášena za vražedkyni plodu a vyhnána z domova. Pokud ale dcera na vdávání zůstala neprovdána v rodičovském domě, stala se pro své okolí opovrhovanou *vršali* (doslova „jalůvka“, žena stojící na úrovni nejnižšího stavu šúdrů), kterou bylo možno dokonce beztretně unést, a rovněž jejímu budoucímu manželovi hrozilo, že poklesne na její úroveň, a vystaví se tak obecnému opovržení.

U novějších autorů je patrná tendence věk vhodný pro vstup do manželství dále snižovat. Zatímco Manuův zákoník (IX, 94) pro třicetiletého muže považuje za nejvhodnější dvanáctiletou nevěstu a čtyřadvacetiletému doporučuje sňatek s osmiletou, zhruba o sto až dvě stě let pozdější *Brhaspatismrti* („Tradice podle Brhaspatiho“) tyto hranice posouvá na 10 a 7 let, a nechybí ani texty, jež stanoví ještě nižší věkové rozmezí – od 4–6 do 8 let. Přestože se podobné svazky označovaly jako „dětské sňatky“ (*bálaviváha*), šlo spíše o závazné zaslíbení, po němž oba manželé nadále žili odděleně až do dosažení pohlavní zralosti (zejména nevěsty, protože ženich býval často podstatně starší), kdy mohlo manželství začít plnit své – posvátnou tradicí stvrzené – rozplozovací poslání.

Obyčej dětských sňatků, v období muslimských vpádů patrně dále upevněný snahou uchránit dospívající dívky před odvečením do harémů dobyvatelů, přežil až do moderního období. V 19. století se tyto tradicí posvěcené nelidské praktiky staly terčem ostré kritiky náboženských a sociálních reformátorů, kteří poukazovali na bezprávné postavení dětských nevěst nucených být po vůli starším mužům, na jejichž výběr neměly žádný vliv, na rostoucí

počet dívek, jež se ještě jako děti staly vdovami, a na nízkou zákonnou hranici věkové způsobilosti k pohlavnímu životu (10 let), umožňující manželovi beztretně zneužít nedospělou manželku, jež znásilnění někdy zaplatila životem.

Boj proti zakořeněným přežitkům narážel nejenom na odpor tradicionalistů, ale i na nedokonalost právního systému, při jehož tvorbě britská koloniální správa převzala z ortodoxní bráhmanské tradice řadu ustanovení, jež přes svůj často sektářský charakter získala obecně závaznou platnost. Když v roce 1887 mladá Bengálka Rukma Báí po dosažení zletilosti odmítla žít se svým nevzdělaným, nemocným manželem, za něhož byla v dětství provdána, hrozilo jí vězení pro porušení manželských práv a před trestem ji zachránily teprve protesty reformních organizací a osobní zásah královny Viktorie. Naopak v roce 1890 trestu zcela unikl o 29 let starší manžel desetileté Phúlmani, jenž prepubertální dívku několik týdnů po svatbě brutálně znásilnil a způsobil jí tak vážná zranění, že vykrvácela. Přestože porušil příkazy *šáster* (písem), požadujících, aby manželé až do puberty žili odděleně, britský soud násilníka osvobodil s tím, že jednal v mezích zákona, kodifikujícího dávný obyčej a právo manžela vyžadovat tělesný styk s mladistvou, která již úředně dosáhla pohlavní zodpovědnosti.

Protože tragédie Phúlmani nebyla zdaleka ojedinělá, prosadila indická vláda v roce 1891 přijetí zákona, který posunul věk, kdy bylo možno manželství legálně konzumovat, z 10 na 12 let. Zákon o hranici pohlavní zodpovědnosti (*Age of Consent Act*) vyvolal masovou vlnu odporu tradicionalistů, podle nichž šlo o vážný zásah do posvátného životního cyklu hinduistů, jehož závaznou součástí tvořil obřad zvaný *garbhádhána* („vkládání zárodku“), který měl proběhnout ihned po příchodu první menstruace. Jeho nezbytnou součástí tvořila rituální kohabitace spojená s vzýváním bohů, aby manželskému páru dopomohli k početí. V případě, že manželka dosáhla puberty před 12. rokem, bylo nyní konání obřadu postaveno mimo zákon; podle ortodoxních představ tak oběti předkům (*pinda*) přinášené syny z manželství, kde nedošlo ke konzumaci hned po dosažení pohlavní zralosti, byly považovány za rituálně nečisté, což odsuzovalo celé generace mánů k hladovění. Přes veřejné projevy nespokojenosti, jež měly i soudní dohru, moderně smýšlející část veřejnosti novou právní úpravu přivítala jako pozitivní krok.

K omezení praxe dětských sňatků však Britové přistoupili teprve v roce 1929, kdy byl přijat zvláštní zákon (podle předkladatele Harviláse Šardy známý jako Šardův), který zakazoval uzavírat manželství, pokud ženich nedosáhl věku 18 a nevěsta 14 let. Takto uzavřený sňatek však nebyl považován za nezákonný, ani nebyl prohlášen za neplatný a sankce hrozící za porušení zákona byly příliš mírné na to, aby se podařilo zákaz

prepubertálních manželství beze zbytku prosadit. Mnozí z příslušníků nižších kast v méně rozvinutých venkovských oblastech zákon ignorovali, ortodoxně smýšlející skupiny obyvatelstva zákaz záměrně porušovaly, a přestože v důsledku rostoucí vzdělanosti, ekonomických tlaků a pokračujícího rozpadu tradiční velkorodiny se věk vstupu do manželství postupně zvyšoval, dětské sňatky v některých vrstvách a v určitých lokalitách přetrvávají dodnes.

Zatímco v roce 1929 dosahoval podle demografických průzkumů podíl dětských nevěst mladších 10 let asi 39 %, v roce 1941 vykázaly výsledky sčítání obyvatel 17 % dívek provdaných před 14. rokem věku a podle cenzu z roku 1951 tento poměr činil 14 %. Novela Šardova zákona z roku 1978 dále zvýšila zákonný věk pro uzavření manželství u dívek na 18 a u chlapců na 21 let a uzavírání dětských sňatků prohlásila za trestný čin. Postih těch, kdo pořádají, řídí či vykonávají svatební obřad u nezletilých je však nadále velice mírný (nejvýše 3 měsíce odnětí svobody a nevelká pokuta) a případy porušení zákona se jen málokdy dostanou k soudu, takže obyčej provdávání dětí zatím přetrvává a jeho konečné vymýcení je otázkou další osvěty.

Hinduistická tradice (na rozdíl od posvátného védského zjevení, tzv. *šruti*, „slyšeného“, označovaná jako *smṛti*, „pamatované“), jak je obsažena zejména v textech velkých sanskrtských eposů a zákoníků (tzv. „učebnic řádu“, *dharmasāster*, vznikajících zhruba od 5. století př. n. l.), rozlišuje osm různých metod, jak uzavřít manželský svazek. Z prvních čtyř, které považuje za vhodné (*praśasta*), nejvíce vyzdvihuje sňatek brahmovský (*bráhma*), při němž otec předává panenskou nevěstu čestnému a vzdělanému muži a jde o akt uskutečněný bez jakýchkoli podmínek, fyzického násilí, smyslnosti či touhy po penězích. Předání dívky, jež se doposud těšila péči a ochraně rodiny, do opatrovnictví manžela bylo chápáno jako náboženský dar (*dána*), k němuž docházelo se souhlasem nevěsty a který nebylo možné vícekrát opakovat (také z toho vyplývala nechuť ke znovuprodávání vdov). Tento typ sňatku předepsaný především stavu bráhmanů se postupně stal nejrozšířenější formou uzavírání manželství, jež všechny předky i potomky zbaví všech hříchů nejméně do 10. (podle některých pramenů dokonce 21.) kolena a takto provdané ženy po smrti čeká Brahmův či Višnuův ráj.

Další tři způsoby uzavření manželského svazku uznávané ortodoxní tradicí tvoří sňatek po způsobu bohů (*daivaviváha*), kdy je ženichem ctnostný a učený bráhman, nejlépe obětník (*ṛtvīdž*), po způsobu svatých žreců (*ršiu*), zvaný *áršaviváha*, kdy ženich platil jako symbolické výkupné za nevěstu (*šulka*) zpravidla dva kusy hovězího (*gómithuna*), a po pradžápatiovském způsobu (*pradžápatja*), při němž otec přijal od nápadníka závazek, že dvojice bude společně

plnit náboženské i společenské závazky vůči pánu tvorstva Pradžápatimu, tedy plodit a vychovávat děti.

Mezi zbývajícími čtyřmi, jež patří mezi nevhodné (*aprašasta*), byli zákonodárci původně ochotni tolerovat první dva – sňatek po způsobu asurů (*ásura*), démonských nepřátel bohů, při němž si ženich nevěstu od příbuzných kupoval, a po způsobu gandharvů (*gándharva*), polobožských nebeských hudebníků, uzavíraný na základě vzájemné dohody milenců, stvrzené pohlavním stykem. Získávání manželky za úplatu bylo známo již ve védském období a doklady o sňatcích tohoto typu se objevují i v buddhistické literatuře a v eposech. Tento obyčej se ale netěšil velké společenské prestiži a zůstával omezen pouze na určité vrstvy společnosti. Podle Manuova zákoníku (III. 24) byl asurovský sňatek povolen pouze stavu obchodníků (*vaišjů*) a nejnižším vrstvám *śúdrů*, ale i u nich právní autority přijímání „platby za nevěstu“ (*kanjáśulka*) odsuzují jako nedůstojné kupčení. Dokonce i k placení výkupného v podobě dvou kusů skotu, jež bylo v rámci ršiovského sňatku přípustné mezi bráhmany, docházelo pouze naoko a získaný pár dobytčat rodina nevěsty vzápětí darovala ženichovi jako vklad do nového manželství. Rovněž platba za nevěstu obvyklá při sňatku po způsobu asurů byla zpravidla chápána jako dar ženichovy strany straně nevěsty, jež uhrazenou částku či jiné cennosti obdržela jako svůj osobní „ženský“ majetek (*strídhana*), se kterým měla výhradní právo disponovat. Všeobecně však převládl názor, že žena zakoupená při asurovském sňatku nemůže dosáhnout plnoprávného postavení manželky, není oprávněna účastnit se uctívání bohů a předků a smí být pokládána nanejvýš za služku. Ti, kdo zaslepeni lakotou, provdávají své dcery za peníze, kupčí s vlastním já, promrhají zásluhy sedmi generací a dopouštějí se velkého hříchu, za nějž upadnou do strašlivých pekel.

Podle svědectví eposů ovšem úhrada dohodnuté částky začasťe opravdu znamenala, že si ženich nevěstu zakoupil, a některé právní texty uznávají koupi ženy jako zvláštní formu uzavírání manželství, označovanou termínem „sňatek po způsobu lidí“ (*mánuśaviváha*). Podle některých autorů skutečnost, že ženich za nevěstu musel zaplatit, vedla ke zlepšení postavení žen, protože manžel si jako kupec uvědomoval hodnotu své investice a nedovolil si ji svévolně znehodnocovat.

Současná antropologie vysvětluje platbu za nevěstu jako majetkový převod mezi ženichovou a nevěstinou rodinou představující kompenzaci za právo těžit z novomanželčiny schopností produktivně pracovat a plodit děti. Často získané prostředky dále posloužily dívčiny bratrům, aby si rovněž mohli zakoupit nevěstu, a přispívaly tak k prohloubení společenské solidarity. Tradičně byl tento obyčej rozšířen na jihu a mezi nižšími sociálními skupinami, i když s pokračujícím procesem „sanskrtizace“ (přijímání

obyčejů vyšších kast nižšími ve snaze zvýšit svůj společenský status) komunity doposud praktikující koupi nevěsty stále častěji přecházejí na vyplácení věna. Přes snahy reformátorů 19. století se tuto instituci zcela nepodařilo vymýtiti dodnes. Spíše naopak: v důsledku rostoucí nerovnováhy mezi podílem mužů a žen v indické populaci se nevěsty stávají nedostatkovou komoditou, za niž jsou rodiny potenciálních ženichů ochotny platit nemalé obnosy.

Gandharvovský způsob někteří autoři chválí jako svazek posvěcený vzájemnou láskou a touhou, jež jsou nad veškeré náboženské obřady; byl zejména výsadou kšatrijských válečníků a v erotických příručkách je vyzdvihován jako nejlepší ze všech manželských spojení. Časem se ale většinový právní názor přiklonil k mínění, že jde o manželství založené na chťici, který není zárukou pro trvalý vztah. Všeobecný odsudek vzbuzovaly dva nejnižší způsoby, jak zahájit manželský život, a sice po způsobu rákšasů (zlovolných démonů), který představoval uchvácení nevěsty násilím, obvykle jako válečnou kořist či s dívčíným souhlasem, ale proti vůli jejích příbuzných, a po vzoru pišáčů (*paišáča viváha*), lidožravých běsů sídlících na pohřebištích, při němž se násilník zmocnil dívky zmožené spánkem, opojené či nacházející se v bezvědomí.

Původně prostý svatební obřad byl s postupem doby obohacován o různé rituální úkony, zvyklosti a ceremonie. Vlastní svatbě předcházelo slavnostní zaslíbení (*vágdána*), při němž slavnostně oblečený nápadník za doprovodu hudebníků a recitace posvátných veršů navštívil rodiče své vyvolené a získal jejich souhlas ke svatbě. Od středověku se ustálil zvyk vysílat na námluvy namísto budoucího ženicha jeho otce, od něhož rodiče nevěsty dostali nabídku k sňatku, a pokud s ní souhlasili, obřadně mu ji zaslíbili. Na jihu tento obyčej přežívá dodnes; v severní Indii „volbu panny“ (*kanjávarana*) nahradila volba ženicha (*varavarana*), kdy se na námluvy vydává bratr nevěsty doprovázený kněžimi, a vybranému mládenci odevzdává posvátnou šňůru (*upavíta*), ovoce, květiny a určitou částku peněz.

Při samotných oddavkách tvoří jeden z klíčových obřadů „darování panny“ (*kanjádána*), kdy otec, bratr či jiný oprávněný opatrovník odevzdává nevěstu budoucímu manželovi jako posvátný dar. Protože v hinduismu je k dokonání každého obětního úkonu třeba zaplatit příslušný poplatek (*dakšina*), rovněž završení svatebního obřadu, který je považován za určitý druh oběti, musí stvrdit „platba ženichovi“ (*varadakšina*) ve formě peněz, šperků a dalších cenností. Vyplácený obnos byl po dlouhou dobu do jisté míry symbolický a spolu s osobními dary od příbuzných a přátel představoval výpomoc mladému páru a počinek při zakládání nové domácnosti.

Charakter věna získala platba ženichovi teprve od 13. až 14. století, zejména mezi aristokratickými rodinami v Rádžpútáně, pro něž se množství majetku, který si nevěsta

přinášela do manželství, stalo měřítkem společenského postavení a prestiže. Běžně ovšem věno zůstávalo více méně dobrovolným příspěvkem, který rodiče poskytovali provdávané dceři, aby jí usnadnili vstup do manželství a pomohli jí příznivě se uvést v ženichově rodině. Podle některých antropologů navíc movitý majetek, předávaný do osobního vlastnictví nevěsty (*stridhana*), představoval jistý nespécifikovaný podíl na otcovském jmění, tedy jakousi zálohu na dědictví, jež se po smrti rodičů dělilo pouze mezi syny. Postupně však sílící tlak na včasné provdávání dívek v zájmu uchování rituální čistoty rodiče nutil získat vhodného partnera téměř za každou cenu a věno mělo posloužit jako lákadlo pro potenciální ženichy. Tato tendence pak vedla k deformaci původní povahy a poslání věna jako svatebního daru nevěstě či novomanželům a jeho vyplácení příbuzenstvu z manželovy strany se v moderní době stalo nezbytnou podmínkou uzavření manželské smlouvy a předmětem nedůstojných licitací.

Mezi hlavní příčiny přeměny věna z dobrovolného příspěvku v nedobrovolné výkupné vymáhané ženichovou rodinou badatelé uvádějí sílící tendenci k uzavírání hypergamních manželských svazků, od nichž si rodiny na nižších stupních kastovní hierarchie slibovaly dosažení vyššího společenského postavení, a byly za ně ochotny zaplatit. Zatímco v předkoloniálním období se hypergamie omezovala převážně na oblasti severní Indie a na vyšší kasty, kdežto na jihu a v chudších vrstvách byla hypergamní manželství vzácností, a naopak běžné bylo získávat nevěstu za výkupné, legislativní, sociální a hospodářské změny za britské éry a zejména po druhé světové válce přispěly k hromadnému rozšíření praxe nabízet a vyžadovat věno, spojené s neblahými společenskými dopady.

Vzhledem k omezením, jež klade kastovní systém, a nutnosti dodržovat složitá pravidla exogamie či endogamie předepsaná pro danou společenskou vrstvu se výběr vyhovujícího partnera pro dospívající dceru stával často neřešitelným úkolem, který se podařilo splnit jen za cenu těžkých osobních obětí včetně doživotního zadlužení nevěstiny rodiny. Nežádka se majetkové požadavky ženichovy strany stupňovaly natolik, že je nebylo možné uspokojit, a novomanželka byla v manželově domě vystavena psychickému nátlaku, špatnému zacházení a fyzickému týrání.

Přestože indický parlament v roce 1961 přijal zvláštní zákon zakazující vyžadovat a vyplácet věno, nedokázal zabránit dalšímu šíření tohoto společenského nešvaru, který v pozměněné podobě zachvátil prakticky všechny kasty a sociální skupiny. Věno se nyní ženichově rodině předávalo ve skrytější formě – jako vybavení domácnosti, investice do podnikání, nákladný zahraniční zájezd, úhrada školného či nákladů spojených s provdáním dcery. Zároveň byl mezi čerstvě provdanými ženami zaznamenán znepokojivý nárůst

domácích úrazů se smrtelnými následky a sebevražd, z nichž k mnohým došlo nejspíše kvůli věnu, a v některých případech se skutečně podařilo prokázat, že šlo o majetkově motivované vraždy. I když se díky soustavné osvětové činnosti ženských organizací, přijetí novel z roku 1984 a 1986, jež přinesly zpřísnění sankcí za majetkové transakce představující skrytou podobu věna, a důslednému šetření podezřelých úmrtí souvisejících s vymáháním věna podařilo nejkřiklavější projevy domácího násilí souvisejícího s tímto obyčejem omezit, lze předpokládat, že tato instituce zanikne teprve tehdy, až zmizí dojednávané sňatky.

K důležitým ceremoniálním úkonům, jež tvoří neoddelitelnou součást hinduistické svatby, patří *pánigrahana* (uchopení ruky), symbolizující nevěstino uvedení do role manželky, slavnostní obejití posvátného ohně (*agnipradakšíná*) a obřad sedmi kroků (*saptapadí*), považovaný za právně závazný akt stvrzující pravoplatné uzavření manželství. Podle posvátných průpovědí provázejících tento obřad se nevěsta sedmým krokem mění v manželovu přítelkyni a jeho neodmyslitelný protějšek – je-li on nebem, ona se stává Zemí, pro osivo je ornicí, pro chápání mluvou, slovy písně pro melodii. V bráhmánismu i v pozdější hinduistické tradici buduje žena manželovi cestu k nebeské blaženosti. Činí tak ale pouze jako rodička, matka jeho dětí, neboť děti jsou příčinou štěstí na tomto i na onom světě. Musí dbát na to, aby byla přitažlivá, protože jen když se muži zalíbí, zatouží s ní zplodit potomstvo.

Aby manželský svazek splnil svou biologickou funkci, ukládají náboženská písma manželovi, aby vstupoval ke své choti každý měsíc v období rituální čistoty po menstruaci. Jako nejvhodnější doba pro početí bylo pokládáno rozpětí mezi 4. až 16. nocí od počátku měsíční periody; některé autority (například Ášvalájana) však varují, že dokud neskončí výtok menstruační krve, je žena považována za nedotknutelnou a její partner se při styku s ní nejenom poskvrní, ale protože zároveň nadarmo vyplývá své semeno, dopustí se neodčinitelného hříchu usmrcení embrya, srovnatelného s vraždou bráhmana (*brahmahatjá*). Ve dne se manželé měli styku vyvarovat, protože se věřilo, že děti zplozené za denního světla budou nešťastné, neduživé a dožijí se krátkého věku; pro muže přebývajících v cizině, odloučených od svých manželek, anebo jejichž partnerky jsou obzvláště roztoužené, texty připouštějí výjimku.

Jakmile žena otěhotněla, těšila se již ve staré Indii zvýšené úctě i různým výsadám: měla ji být dávana přednost i před učenými bráhmány, pojíst mohla dříve než pán domu, nezřídka i dříve nežli čestný host, spolu s askety a svatými muži byla osvobozena od placení cla a poplatků za přivoz; zabití těhotné ženy patřilo k nejtěžším zločinům stavěným naroveň vraždě bráhmana a vyhnání plodu. Úctu hraničící s uctíváním pak hinduistická tradice přiznává matce. Podle dávných zákoníků matka patří spolu s učitelem a otcem k osobám zasluhujícím

nejvyšší vážnosti, avšak ve srovnání s otcem je tisícinásobně úctyhodnější. Pokud se otec vážně provinil proti světským či posvátným zákonům a byl v důsledku toho vyloučen z kasty, museli se ho zřítci dokonce i jeho synové; matce v podobné situaci však byli nadále zavázáni úctou a poslušností. Tento rozdíl v postavení obou rodičů odrážel jejich rozdílnou úlohu při plození dětí: zatímco muž usiloval o získání potomstva pomocí obětí, modliteb, asketických cvičení a zaklínadel, matka děti fyzicky přivedla na svět a zahrnula je mateřskou péčí. Stejně uctivě jako na vlastní matku by měl muž pohlížet i na svou manželku, matku svých synů, jejímž prostřednictvím se v nich znovuzrozuje. Matka, která porodila syna, zaujímá čestné postavení i v dnešní indické rodině, kde zastává postavení hlavy domácnosti, a zejména snachy jí musí prokazovat bezvýhradnou poslušnost.

Zatímco příchod syna se v Indii odnepaměti slavil s velkou pompou a radostí, narození dcery znamenalo neštěstí, smůlu, či přinejmenším nicotnou událost, jež se přecházela mlčením. Podle tradičních představ žena nepřichází na svět kvůli sobě samé, ale kvůli svému muži a kvůli synům, jež mu porodí. Neprovdaná stará panna, neplodná manželka, matka rodící výhradně dcery či bezdětná vdova nenaplňovaly základní poslání ženy – obdařit chotě mužskými potomky, a zajistit mu tak posmrtnou blaženost. Manželku, která do osmi let neprodila, jejíž všechny děti umřely anebo která rodila jen dcery, mohl podle staroindických zákonodárců muž vyměnit za jinou; stejně tak mohl zapudit ženu marnotratnou, hašteřivou, vzdorovitou, popudlivou, oddávající se pití či neřesti.

Staroindický svatební obřad provázela recitace posvátných formulí, jež měly zajistit narození syna, a stejnému účelu měl posloužit i zvyk pokládat nevěstě do klína malého chlapce. Ve třetím či čtvrtém měsíci těhotenství se obvykle konal rituál „vyvolávání mužského potomka“ (*punsavana*), provázený modlitbami a obětí bohům, aby rodičům dopřáli syna. Pokud byly prosby oslyšeny a narodila se dcera, představovala pro všechny zúčastněné zdroj starostí a výdajů. Podle starých textů znamená narození dívky nebezpečí pro tři rodiny – rodinu otce, matky a tu, do níž se provdá. Podobné předsudky podnítily tendenci nechtěného břemene se zbavovat, jež přetrvávala až do moderní doby; jsou doloženy případy zanedbávání péče či špatného zacházení s novorozenci holčičkami, mezi nimiž byla zaznamenána mnohem vyšší úmrtnost nežli u chlapců. Jen roku 1870 zjistily úřady v jediném indickém městě tři sta případů, kdy novorozeně údajně roztrhali vlci, a bez výjimky se vždy jednalo o kojence ženského pohlaví. Třebaže Britové v témže roce a rovněž roku 1884 prosadili přijetí zákonů přísně postihujících vraždy novorozenců, trvale se zhoršující poměr mezi počtem mužů a žen při následujících sčítáních obyvatel nasvědčuje přinejmenším vyšší ženské úmrtnosti, ať již v kojeneckém věku, či v důsledku časných sňatků a nedostatečné péče

v šestinedělí. Zatímco podle cenzu konaného v roce 1901 připadalo na 1 000 mužů 963 žen, o deset let později se podíl žen snížil na 953 a stejný trend pokračuje prakticky dodnes.

Tradiční důraz na plození synů, vážnost připisovaná matkám, jež mají hodně dětí, nejlépe chlapců, a naopak útrpnost až pohrdání, jež vyvolává neplodnost, v Indii vždy zapříčiňovaly vysokou porodnost, i když přírůstek obyvatelstva zároveň omezovala značná kojenecká a dětská úmrtnost. V letech po dosažení nezávislosti sice porodnost mírně klesala, avšak zároveň s rozvojem lékařské péče došlo k pronikavému snížení dětské mortality a Indie zaznamenala populační explozi.

V zájmu snížení prudkého tempa populačního růstu vláda v 60. a 70. letech prosazovala program plánování rodiny, jehož součástí se vedle antikoncepčních metod včetně sterilizace stala liberalizace přístupu k interrupcím. Zákon přijatý v roce 1971 umožňuje umělé přerušení těhotenství ze zdravotních, humanitárních a eugenických důvodů, mezi něž se počítá i selhání antikoncepce, a to až do pátého měsíce. Zatímco zpočátku této možnosti využívaly zejména matky více dětí ze sociálně slabších rodin, po rozšíření technických prostředků umožňujících zjišťování pohlaví plodu (amniocentézy, ultrazvuku) od 80. let prudce narostl počet selektivních interrupcí – na 1 000 případů umělého přerušení těhotenství připadalo 995 embryí ženského pohlaví.

Vlna potratů motivovaných snahou plánovat počet dcer v rodině, jejichž provádění ženské organizace označily jako femicidu, přiměla vládu v roce 1994 k prosazení zákona o prenatalních diagnostických technikách, jejichž používání připouští, jen pokud je to nezbytné ze zdravotních důvodů anebo ke genetickým výzkumům. Zákon, jehož další zpřísnění přinesla novela z roku 2003, zakazuje ovlivňovat pohlaví při umělém oplodnění, zjišťovat pohlaví plodu a zneužívat výsledky testů k interrupci. Za porušení zákazu, kam patří dokonce inzerce diagnostických služeb, je stanoven trest odnětí svobody až na dobu pěti let a vysoké finanční sankce. Přijatá opatření ale již nedokázala zabránit dalšímu prohlubování nerovnováhy mezi pohlavími, způsobené trvale klesajícím poměrem žen a mužů v indické populaci: mezi léty 1971 a 1991 podíl žen na 1 000 mužů klesl z 932 na 927, a přestože o deset let později sčítání ukázalo mírně vzestupný trend, ve více než miliardové populaci stále chybí 35,7 milionů žen, tedy na každých 1 000 obyvatel mužského pohlaví jich připadá jen 933.

Mezi oblastmi, kde se nezdravý trend projevuje nejvýrazněji, patří hlavní město Dillí (s 821 ženami na 1 000 mužů) a přilehlý svazový stát Harijána (861); poměr mezi chlapci a děvčátky do 6 let v Dillí dosahuje dokonce jen 817 a v Harijáně 820 ku 1000. V dillíských rodinách, kde je prvorozené dítě holčička, dochází při třetím těhotenství k interrupcím ženského embrya v 70 % případů, a párům s jednou či dvěma dcerami se tak na 1 000 chlapců rodí jen 219

děvčátek. Nepříznivý populační vývoj je možno zaznamenat i v Paňdžábu, kde v roce 2001 připadalo na 1 000 mužů 876 žen. Naproti tomu v jihoindické Kérole je dlouhodobě patrná mírná převaha žen nad muži: v roce 1991 jich bylo na každých 1 000 mužů 1036 a o deset let později 1058. Prohlubující se nerovnováhu mezi pohlavími provázejí nepříznivé sociální důsledky, od nárůstu sexuálně motivovaných zločinů vůči ženám (znásilnění, únosů, obchodování s nevěstami, nucené polyandrie) přes šíření prostituce, pohlavních chorob a AIDS až po poškozování zdraví ženské části populace v důsledku opakovaných těhotenství a nucených potratů.

Pro každou ženu je podle ortodoxních představ bráhmanismu hlavním posláním a smyslem existence zasvětit život jedinému muži, jemuž má sloužit, plodit mu děti a uctívat ho jako boha, čímž naplňuje svou náboženskou povinnost. V případě, že ovdověla ještě předtím, nežli stačila porodit syna, bylo již od védského období zvykem zajistit pokračování rodu náhradním sňatkem s manželovým bratrem či jeho jiným blízkým příbuzným. Tento obyčej, zvaný *nijóga* (doslova „závazek, zmocnění“) čili levirát, vycházel z dávné představy, podle níž je žena polem (*kšétra*), kam manžel vkládá sémě, a plod, který vzejde, je majetkem vlastníka půdy, i když ji třeba sám neosil. V souladu s tím byl i syn z tohoto náhradního manželství („zrozený z pole“, *kšétradža*) považován za pravoplatného dědice zesnulého a směl za něj vykonávat předepsané zádušní obřady. V nejstarších dobách si takto v zastoupení mohl pořídit potomstvo i žijící manžel, pokud nebyl pro nemoc či impotenci schopen zplodit vlastní děti.

Postupně však zákonodárci (Manu a další) zpříšňovali podmínky, za nichž bylo možno levirát legálně praktikovat; nesmělo při něm docházet k uspokojování smyslných žádostí a styk mezi oběma „pověřenými“ (*nijukta*) měl skončit ve chvíli, kdy žena otěhotněla a narodil se jí první syn. Patrná je i tendence omezovat či přímo zakazovat dříve tolerované znovuprodávání vdov za vzdálené mužské příbuzné. Manuův zákoník (IX, 64–70) označuje *nijógu* za „hovadský obyčej“ (*pašudharma*), který lze připustit jedině v případě, že ženich zemřel ještě před svatbou a budoucí nevěsta mu byla jen zaslíbená (*vágdattá*).

Ale ani pokud se znovu provdala dívka, zaslíbená předčasně zemřelému ženichovi, ovdovělá panenská nevěsta, anebo žena rozvedená kvůli manželově neplodnosti, vyloučení z kasty, vstupu do mnišského řádu, zmizení či slabomyslnosti, nejednalo se podle ortodoxních představ o řádný, posvátnými průpověďmi stvrzený sňatek a znovuprodané ženě označované jako *punarbhú* („obrozená“) právní texty nepřiznávají status plnohodnotné manželky. Ještě nižší postavení zaujímala *svairiní* („nevázaná“, tedy prostopášnice), jež opustila manžela, anebo porušila věrnost památce zesnulého chotě, a buď z vášně či z nouze se oddala jinému muži. Takové ženě podle zákoníků hrozilo vyloučení z kasty, její dotek přinášel poskvrnu a

společensky stála jen o stupínek výše nežli děvka (*věšja*) či chrámová tanečnice (*déavadási*).

V období kolem přelomu letopočtu (asi 300 př. n. l.–200 n. l.) se počal prosazovat striktní požadavek bráhmanské tradice uzavírat sňatek pouze s nevěstou, neposkvrněnou předchozím partnerským vztahem, který prakticky vylučoval opětovné provdání vdovy. Jedinou výjimku zákonodárci připouštěli v případě, že byla dívka oddána ještě jako dítě a ztratila muže, aniž s ním stačila zahájit manželský život. Zákaz znovuprodávání vdov ale zřejmě zprvu dodržovali hlavně příslušníci nejvyššího stavu kněží, obětníků a vykladačů védského zjevení (bráhmanů); naproti tomu proslulý vládce Čandragupta Vikramáditja (376–415) z dynastie Guptovců, jenž pocházel z obchodnické kasty vaišjů, pojal za ženu vdovu po svém starším bratrovi, což nebránilo tomu, aby jejich syn Kumáragupta I. (415–455/456) zdědil guptovský trůn.

Od 6. století se na opětovné vdavky vdov pohlíželo jako na přežitek minulých dob, nevhodný pro současný věk, a synové zrození z takových manželství byli vyloučeni z účasti na zádušních *šráddhových* obřadech. Zhruba od roku 1000 se zákaz uzavírat sňatek s vdovou rozšířil i na dětské nevěsty, jež bylo třeba považovat za provdané, i když byly ženichovi zaslíbeny pouze slovně, či dokonce jen v myšlenkách. Když pak jejich nastávající zemřel, bylo je třeba považovat za vdovy, třebaže nebyly oddány při řádném svatebním obřadu. Některé mladší autority dokonce tvrdí, že pokud muž pojal za ženu vdovu, aniž o tom věděl, musel ji opustit a vykonat pokání, přičemž jejich manželství bylo od počátku neplatné. Je však stále třeba brát v úvahu, že tyto předpisy striktně dodržovaly zejména nejvyšší vrstvy hinduistické společnosti tvořící zhruba pětinu všeho obyvatelstva. Masové rozšíření zákazu znovuprodávání vdov mezi příslušníky nižších kast přineslo teprve hnutí za jejich sociální povznesení během 19. století.

Ve stejné době ale zesílily snahy náboženských a sociálních reformátorů, mezi nimiž vynikl zejména bengálský učenec, pedagog a filantrop Íšvaračandra Vidjáságar (1820–1891), o očistu hinduismu od přežitků vyplývajících z nevědomosti a mylného výkladu posvátných písem, a výsledkem jejich úsilí byla reforma rodinného práva, která v roce 1856 legalizovala znovuprodávání vdov a zákonem o občanských sňatcích z roku 1872 omezila bigamii, oddávání dětských nevěst a některé z překážek ztěžujících ovdovělým ženám uzavřít nové manželství.

Vdovství není v hinduistické tradici považováno za přirozené stadium životního cyklu ženy, nýbrž za vybočení z přirozeného řádu věcí, za úchylku vyžadující mimořádná řešení. Autoři raných *dharmašáster* (asi 400 př. n. l.–100 n. l.) a nejstarší právní autority (Manu, Jádžňavalkja, asi 100–300 n. l.) předepisují ovdovělé ženě přísná omezení, jež musí dodržovat

až do konce života. Dokonce i slaměné vdově (*próšitabhartrká*), jejíž muž je dlouhodobě na cestách, tradice ukládala odložit veškeré šperky, vyhýbat se sladkostem, zdržet se návštěv v cizím domě či veřejných oslav, neukazovat se v okně, nerozpouštět si cop a neužívat masti či zkrášlující prostředky. K povinnostem ženy, jejíž choť opravdu zemřel (*mrtabhartrká*), navíc patřilo jíst jen jedenkrát denně, nespát v posteli, přestat užívat voňavky, pravidelně se postit, navštěvovat svatá poutní místa, přinášet zádušní obřady a nevyslovit nikdy jméno jiného muže nežli zesnulého manžela.

Zhruba od 4. století př. n. l. se objevují první zmínky o obyčeji *satí*, považovaném za krajní způsob, jak může vdova demonstrovat manželskou věrnost a oddanost. Ojedinelé případy zaznamenává *Mahábhárata* v pasážích, pocházejících zhruba z tohoto období. V prvním případě (I. 138, 71–72) královna Mádrí soupeří se spolumanželkou Kuntí o čest následovat krále Pándua na pohřební hranici a nakonec zvítězí se zdůvodněním, že navzdory varování kletby, že Pándu v milostném objetí ženy zahyne, podlehla jeho svodům a nepřímou ho tak zahubila, že by zaživa nedokázala krotit své vášně a že by se nebyla schopna nestranně chovat k vlastním i nevlastním dětem. Na jiném místě (XVI. 7. 73–74) epos uvádí, že když do sídelního města Hastinápury dorazila zpráva o Kršnově smrti, jeho pět manželek si zvolilo smrt v plamenech, zatímco šestá se odebrala do lesů konat pokání.

Případů sebeupalování vdov, ať již spolu s tělem nebožtíka (*sahamarana*), anebo s určitým časovým odstupem (*anumarana*), s manželovými střevisi na prsou symbolizujícími jeho přítomnost, postupně začalo přibývat v prvních stoletích našeho letopočtu a od 5. století je možno zaznamenat další šíření *satí*, i když je náboženské a právní autority označují jako jednu ze dvou možných alternativ, přičemž někteří zákonodárci (například Parášara) dávají přednost odříkavému způsobu života (*brahmačarjapakša*). Smrt v plamenech se nedoporučovala zejména vdovám, jež byly v době manželova úmrtí těhotné, anebo pečovaly o malé děti. Naproti tomu za velkou hříšnici texty označují ženu, jež klesne na duchu (*čitibhraštá*), poruší posvátný závazek a rozhodne se z pohřební hranice uniknout.

Pro sanskrtského básníka Bánu (kolem roku 625) představuje rozhodnutí následovat zesnulého z lásky na onen svět zbytečnou a osudovou chybu, jíž se dopouštějí jen poblouznění hlupáci. Smrt vdovy nijak mrtvému neprospěje; nedokáže ho vyrvat z pekla, ani vyzvednout do ráje, nezaručí manželům dokonce ani posmrtné shledání – ten, kdo zemře, směřuje tam, kam určí jeho *karma*, zatímco osobu provázející zesnulého na pohřební hranici čeká peklo určené pro ty, kdo se proviní hříchem sebevraždy. Naopak vdova, která se rozhodne žít dál, může vykonat mnoho dobrého pro nebožtíkovu posmrtnou blaženost tím, že mu bude přinášet předepsané zádušní oběti.

Podobné kritické hlasy však zůstaly osamocené a od 7. století se naopak počal prosazovat názor považující *satí* za nejvznešenější příklad sebeobětování, jímž manželka dokáže nejenom vykoupit veškeré manželovy viny, ale zajistit si po jeho boku trvalé štěstí na nebesích. Podle jednoho z dobových textů tak jako zaklínač dokáže násilím vytáhnout hada z díry, *satí* vyprostí manžela z pekel a prožije s ním příštích třicet pět milionů let v nebeské blaženosti. Největšího rozšíření obyčej upalování vdov dosáhl mezi příslušníky kšatrijských rodů v severozápadní Indii, zejména mezi rádžpúty a v oblasti Kašmíru, kde se rozšířil i na pozůstalé po jiných blízkých příbuzných; jak uvádí Kalhanova kašmírská královská kronika *Rádžataranginí* („Bystřina králů“, 12. století), se zesnulým členem rodiny se nezřídka upalovaly i matky, sestry či švagrové a nechyběly ani případy, kdy v plamenech pohřební hranice s tělem mrtvého vládce odcházeli na onen svět jeho ministři, chůvy a další služebníci.

Přes zákaz *satí*, který si osvícenější část indické společnosti vynutila na britských úřadech již v roce 1829, a přestože podle trestního zákoníku z roku 1860 lze stíhat pro vraždu každého, kdo navádí vdovu k sebeupálení, záměrně k tomu napomáhá, anebo je připravuje, přežívá tento obyčej prakticky do našich dnů: v posledních letech získaly největší publicitu zejména případy osmnáctileté rádžpútské dívky Rúp Kanvár, jež 4. září 1987 ve vesnici Déorála ve svazovém státě Rádžasthán zemřela na hranici svého o pět let staršího manžela, a pětapadesátileté Čaran Šáh z kasty nedotknutelných dalitů, jež byla upálena spolu s tělem zesnulého chotě 11. listopadu 1998 ve státě Uttarpradéš ve vesnici Satpura. Zatímco v prvním případě vzniklo oprávněné podezření, že Rúp Kanvár byla k sebeupálení donucena násilím, a proti více než čtyřem desítkám účastníků pohřebního obřadu bylo zahájeno soudní stíhání (po šestnácti letech ovšem soud pro nedostatek důkazů všechny obviněné osvobodil), druhé *satí* bylo posuzováno jako dobrovolná sebevražda.

Zákon o prevenci provádění *satí* z roku 1987 (*Commission of Sati Prevention Act*), platný od 3. ledna 1988, posuzuje nedobrovolné rituální upálení či pohřbení ženy zaživa jako hrdelní zločin vraždy a stanoví trest vězení až do sedmi let spolu s vysokou pokutou dokonce i za glorifikaci této nehumánní praktiky (před dokonáním *satí* je jeho oslava posuzována jako navádění k zločinu a násilí, jeho následná glorifikace či propagace se toleruje). Rovněž osoba, která se sama dobrovolně rozhodne pro sebevraždu na pohřební hranici manžela či jiného příbuzného, může být odsouzena k odnětí svobody až na jeden rok, k pokutě či k oběma trestům současně. Jak však naznačují zprávy o pokračujících dokonáních i na poslední chvíli odvrácených případech upalování vdov, za situace, kdy je sebeobětování ženy ochotné následovat manžela až za hrob nadále předmětem nejvyššího obdivu, vdova, která spáchá *satí*, se stává bohyní a chrámy oslavující její památku přitahují davy poutníků, samotná represe

k vymýcení tohoto zvyku zdaleka nepostačuje.

Již na přelomu 2. a 1. tisíciletí př. n. l. se v indickém myšlení objevil proud ezoterických, rituálních a mysticko-filozofických představ kladoucích důraz na kult lidského těla, uplatňování černé i bílé magie propojené s prvky šamanismu, uctívání bohyně Matky, náboženský eroticismus a probouzení mystické „hadí síly“ zvané *kundaliní*, jejímž ovládnutím lze dosáhnout nadvědomí, poznání nejvyššího, neosobního božství a splynutí s ním v extatickém stavu konečného vysvobození. Tento proud, označovaný jako *tantrismus* (od sanskrtského pojmu *tantra*, „osnova“, přeneseně „traktát, nauka“), usiluje o integraci osobnosti jednotlivce se všemi jejími složkami, včetně citů, tělesných funkcí a procesů, do všeobecného tkaniva (*tantra*) vesmírné skutečnosti. Za svrchovaný prostředek k dosažení jednoty individuálního a univerzálního tantrická tradice považuje milostné spojení mužské (ve své niterné podstatě inertní) a ženské (dynamické, aktivní a útočné) polarity, které představuje zdroj veškerého tvoření i svrchovaného poznání.

Zhruba od 5. století n. l. lze tantrické prvky vysledovat v náboženských textech a rituální praxi šivaistů, višnuistů i buddhistů od hranic Afghánistánu přes Kašmír a severozápadní pomezí dnešního Uttarpraděše až po Bengálsko a Ásám na severovýchodě Indie a prostřednictvím mahájánové školy *vadžrajány* (tzv. „diamantové cesty“) postupně zdomácněly zejména v Sikkimu, Nepálu, Bhútánu a Tibetu. V sexuálním mysticismu *vadžrajány* bývá tradiční symbol jednoty veškerenstva, nejvyšší pravdy a kosmické prázdnoty *vadžra* („hromoklín“, též „diamant“) ztotožňován s mužským rozplozovacím orgánem, zatímco ženské lůno (*jóni*) je zase přirovnáváno k ráji Sukhávati (doslova „Blažená země“), každému z *buddhů* je přiřazen ženský protějšek (*šakti*, „síla, energie“), prodlévající spolu s mužskou polaritou v trvalém milostném objetí, a nejvyšší pravda, již objevil mudrc z rodu Šákjů, vyjádřená mantrou *óm mani padmé húm* („óm, klenot v lotosu, húm“), v tantrické interpretaci zní: „v ženském klíně přebývá buddhovství“.

Významným zdrojem a zároveň vývojovým proudem tantrismu se stala též jihoindická škola léčitelů, myslitelů a básníků známých pod jménem *siddhové* (tamilsky *sittarové*), jež dosáhla největšího rozmachu mezi 7. a 11. stoletím a skloubila v sobě prvky *vadžrajánového* buddhismu, šivaismu, magie, alchymie a hathajógy. Siddhové věřili v dosažení nesmrtelnosti prostřednictvím uchování životní energie jógickými praktikami kontroly dechu, krevního oběhu a vnitřní sekrece, užíváním omlazovacích drog a elixírů (zvaných *muppú* či *amrta*, „nektar“) a magickým ovládnutím tělesných procesů. Přestože siddhové sdíleli řadu základních doktrinárních východisek (například představu, že hmota je krystalizovanou energií a zároveň projevem nekonečného a univerzálního vědomí, „materializovaného“

duchovního principu *brahma*), netvořili homogenní hnutí vyznávající jednotnou ideologii. Vnitřní různorodost tohoto myšlenkového proudu zrcadlí mimo jiné i postoj jednotlivých siddhovských pěvců k ženám a sexu: typickým představitelem přísně asketického a mizogynního směru byl Pattinattár (asi 14. století). Jeho básně varují před ženami „páchnoucími smyslností“, jejichž údy nelibě zavánějí výtokem z vagíny, kvůli níž muži dnem i nocí bídně hynou; k méně extrémnímu, nicméně rovněž asketickému ideálu se hlásili mnozí z vyznavačů boha Šivy, pána plodivé síly (kterou prozrazuje jeho falický symbol *lingam*) a zároveň vrcholné zdrženlivosti, soustředění tvořivé potence do vlastního nitra. Naproti tomu početná skupina siddhů vycovaných v tantrické tradici pěstovala obřady typu „kruhového uctívání“ (*čakrapúdža*) ženského kosmického principu (*šakti*): při něm sedí uprostřed rituálního kruhu (*čakra*) tvořeného dvojicemi mužů a žen na vyvýšeném sedátku nahá žena (ať už panna, prostitutka, bráhmanská dívka či zralá žena z nízké kasty), ztělesňující Déví (Bohyni), prvopočáteční kosmickou energii (*šakti*), s nohama široce roztaženými, aby byla zřetelně viditelná její rodidla (*jóni*). Vůdce skupiny jóni líbá a jejím dotykem posvěcuje různé obětiny, jež jsou poté rozdány mezi účastníky obřadu a zkonsumovány. Muži, kteří po pět předchozích dnů jedli maso, pili alkoholické nápoje a požívali různá afrodisiaka, jsou ve stavu vrcholného pohlavního vzrušení, jež musí ovládat až do chvíle rituální kohabítace se svými vybranými partnerkami; základním a nejdůležitějším požadavkem je, aby v žádném případě nedošlo k ejakulaci, protože obrovská energie uvolněná řízeným sexuálním napětím musí být přenesena z roviny hrubé tělesnosti do jemnomotného těla a posléze na duchovní úroveň, kde – jak siddhové věří – napomáhá k dosažení nadpřirozených schopností (*siddhi*) a nesmrtnosti.

12. Sexualita, erotika, láska a manželství – čínská civilizace, čínští myslitelé zkoumali již od starověkých dob otázky uspořádání vztahů jednotlivce, společnosti a státu, muže a ženy, funkce a smyslu rodiny – zabývali se jimi taoisté a mohisté, stejně jako konfuciánci, legisté, přírodní filozofové nebo logikové. Shoda panovala v dominanci komunity – rodiny, obcí, společnosti, státu – nad jednotlivcem a muže nad ženou. Je to pojetí společné snad všem velkým východním civilizacím a kulturám, které vyplývalo ze specifických přírodních podmínek, velké lidnatosti a dalších aspektů: jedinec musí mít na paměti především zájem pospolitosti, individualismus západního typu je považován za sobectví. Při respektování těchto zásad vládla v Číně ve věcech sexuality a erotiky tolerance: ženská i mužská homosexualita byla soukromou věcí, nikoli společenským přestupkem; za existence instituce konkubinátu, kdy v rodině kromě manželky žila jedna nebo více konkubín, byl skupinový heterosexuální nebo homosexuální sex běžnou záležitostí; vzhledem k tomu, že konkubíny

mohli mít jen velmi bohatí lidé, tolerovala se prostituce i zřizování veřejných domů – zvláště zlatý věk čínské kultury za dynastií Tchang a Ming byl dobou rozkvětu „veřejné lásky“, nový rozmach nastal za dynastie Čching v 19. století, kdy do nevěstinců proniklo opium a výrazně ovlivnilo erotickou kulturu zejména v některých velkých městech. Existovala celá hierarchie služebnic lásky od pouličních prostitutek až po emancipované kultivované dámy, jejichž postavení bylo srovnatelné s úrovní proslulých hetér v antickém Řecku nebo gejš vyšší třídy v Japonsku, které vedly vlastní salony a byly vyhledávanými společnicemi věhlasných mužů.

Východiskem mnohých těchto filozofických, etických i kosmologických koncepcí (shodovaly se v názoru, že nebe, země a lidstvo tvoří propojený systém, v němž je každá z těchto tří oblastí jenom další dimenzí druhých dvou) se stala dvojice pojmů *jin* a *jang*, která v sobě skrývá i sexuální symboliku danou jednotou protikladů ženského a mužského principu – představovala totiž dvě navzájem protikladné síly, z nichž se skládá původní substance bytí *čchi*. *Jin* a *jang* vzniká z *tao*, nepostřehnutelného pramene všeho bytí, je jeho polárním projevem. *Jin* představuje ženský princip univerza, dává věcem viditelnou formu, je hmotnou složkou *čchi*. Vyznačuje se pasivitou, klidem, tíhou, vlhkem, chladem, klesavým směrem pohybu; typickým představitelem *jin* je voda. *Jang* zosobňuje mužský princip univerza, je neviditelnou hybnou silou a funkcí věcí, energetickou složkou *čchi*. Vyznačuje se aktivitou, pohybem, lehkostí, suchem, teplem, stoupavým směrem pohybu; jeho typickým představitelem je oheň. Pro *jin-jang* je však příznačné, že každá z jeho dvou složek obsahuje v sobě zárodek svého protějšku, a je s ním proto nerozlučně spjata. Spjatost vlastností protichůdných sil způsobuje ustavičné změny a pohyb *čchi*, jež jsou principem procesu vznikání a zanikání všech věcí a jevů. Tento proces má cyklický charakter, neboť po dosažení svého extrému se *jin* mění v *jang* a naopak. Tak jako byl vznik pojmu *jin-jang* inspirován rozdílností mezi oběma pohlavími, posloužil různým teoriím jako východisko při konstruování zásad chování obou pohlaví v sexuálním, erotickém i manželském životě. V neotaoistické mystice a magii, rozvíjejících se zvláště v prvních staletích našeho letopočtu, začíná hrát určitou roli spojení muže a ženy vnímané jako blahodárné sjednocení mužského principu *jang* s ženským *jinem*, jejichž harmonie je prospěšná k udržení vesmírné harmonie (vesmír) a jež především pomáhá prodloužit lidský život. Legendárním patronem sexuálních praktik byl předek Pcheng, který se prý dožil věku 700 let. Jemu připisovaný systém sebepečování, rozvinutý ve 2. století n. l., doporučuje přizpůsobit životosprávu, dietu, cvičení, dýchání a „vstupování do nefritové komnaty“ (metafora pro koitus) dynamice míjejících ročních dob. Sexuální kultivace se většinou zaměřovala na posílení mužského partnera vstřebáváním ženského *ting* a zadržováním spermatu, jehož se dosáhne stažením

konečníku. Pchengova dlouhověkost z něho učinila také patrona jiných zdravotních systémů, například *tao-jinu*. Taoistická pojednání o prospěšných způsobech tělesného obcování také posléze inspirovala vznik ilustrovaných příruček, jež bývaly součástí výbavy bohatých nevěst. Taoistická sexuální mystika, stejně jako pozdější příručky rozkoší manželské ložnice, mají namnoze ryze technický ráz, byť zahalený do frazeologie, která uším dnešního západního čtenáře může znít poeticky. První takový ucelený návod, jak dosáhnout dokonalosti a harmonie v milostném životě, údajně vytvořil sám Žlutý císař před více než čtyřmi a půl tisíci lety. Pozdější autoři sexuálních příruček se sice na Žlutého císaře odvolávali jako na nejvyšší autoritu, je však nepochybné, že císařské rady jsou dílem až mladších věků. První bezpečně doložené erotické příručky jsou známy z doby dynastie Chan (206 př. n. l.–220 n. l.) Znalosti předchůdců i své vlastní poznatky skloubil lékař Tung Chaj v 7. století n. l. do rozsáhlé učebnice lásky, jež je jakousi čínskou obdobou indické *Kámasútry*, kterou o několik století dříve sepsal mudrc Mallanága Vátsájana. Tung Chaj a jeho četní pokračovatelé, zejména z řad taoistických učenců a mnichů vycházejících z pojmu *jin-jang*, důkladně rozvinuli a propracovali na metafory bohatou erotickou terminologii, pomocí níž popsali rozmanité techniky i etiku sexuálního života. Jejich spisy se jako příručky pro milence v podobě takzvaných *Knih do podhlavníku* či *Ložnicových svitků* staly běžnou součástí čínských domácností. Téměř každý základní termín erotického slovníku měl obvykle několik synonym. Například – mužské genitálie: *Mužská lodyha*, *Mužský kořen*, *Mužský vrcholek*, *Nefritová flétna*, *Nefritová lodyha*, *Nefritové kopí*, *Nefritový prut*, *Nefritový stonek*, *Želví hlava*; – ženské genitálie: *Korálová brána*, *Kouzelné pole*, *Nefritová brána*, *Nefritová komnata*, *Nefritový pavilon*, *Nefritový práh*, *Perla na nefritovém stupni* (klitoris), *Rumělkový vchod*, *Terasa klenotu* (klitoris), *Zkušební komnata* (vagina), *Zlatá rokle* (prostor mezi stydkými pysky), *Zlaté údolí*; – pohlavní styk: *Hory Wu*, *Mlha a déšť*, *Oblaka a déšť*, *Otevření nebe* (orgasmus). Pomocí těchto a dalších termínů byly udílány rady pro všechny možné situace milostného života. Například problém mužské dostatečnosti a optimální připravenosti k intimnímu styku a na druhé straně rozmanitá funkčnost ženské vaginy, daná její morfologií a topografií, jsou řešeny ve fiktivním rozhovoru mezi Žlutým císařem a Moudrou konkubínou. Žlutý císař: Jak může velikost a tvrdost ovlivnit stupeň rozkoše u ženy? Moudrá konkubína: Všechno je jen věcí pocitu a na velikosti a tvrdosti příliš nezáleží. Skutečná rozkoš přichází teprve při splynutí s Všemohírem. Muž a žena toho dosahují vzájemnou láskou a respektem jednoho k druhému. Dosahují splynutí prostřednictvím touhy a vzájemné vášně. Žlutý císař: Ale co ty rozdílů? Moudrá konkubína: I když je dlouhý a přitom jen polotuhý, přináší menší uspokojení než malý, ale tvrdý jako železo. A krátký, tvrdý jako

železo přináší méně uspokojení, je-li používán nešetrně a hrubě, než týž používaný zkušeně a ohleduplně. (...) Moudrá konkubína (o Čtyřech podmínkách mužské připravenosti): 1. Nefritový stoněk se trochu probouzí, ale nedosahuje ještě plných rozměrů. 2. Zvětšil se, ale ještě není tvrdý. Znamená to, že se ještě neprobudil duch *jang*. 3. Již je tvrdý, ale není ještě horký a tepající. To je znamení, že *jang* potřebuje poslední kapku oduševnění. 4. Když je horký a tvrdý a přehrada ještě zadržuje Životní esenci, pak jsou splněny všechny čtyři podmínky připravenosti. (...) Moudrá konkubína: Citlivost Nefritové komnaty nezávisí na její pozici. Ať je vysoko, nízko či uprostřed. Existují však rozdíly, které je třeba vysvětlit. Ženy s vysokými Nefritovými komnatami, směřujícími dopředu, je lépe milovat v zimě. Muž leží přitisknut k ženě, oba se vzájemně zahřívají. Ženy s nízkými Nefritovými komnatami, směřujícími dozadu, jsou jako stvořené k lásce v horkém létě. Ve stínu bambusu či na chladivém mramoru muž přistupuje k ženě zezadu, aniž by se dotýkali těla. Její Nefritová komnata je ideální k poloze zvané Pálení ohně za horami. Žena s prostřední Nefritovou komnatou je vhodná k lásce ve všech čtyřech ročních obdobích. Další rady v příručkách milostného života se týkají například optimálního způsobu vnikání do ženského lůna. 1. Přiblížit se k Nefritovému prahu a pak se vklínit pohybem, jako když je otevírána mušle, hledáme-li perlu. 2. Vnikat do Zlatého údolí jemnými pohyby tam a sem, jako když se otevírá skála, aby se našel drahokam. 3. Používat Mužský vrcholek jako paličku, která tluče do hmoždíře. 4. Pohybovat Mužským vrcholkem pomalu a vytrvale jako při zušlechťování Pěti základních prvků. 5. Používat Nefritovou lodyhu, jako by to byl pluh při podzimní orbě, obracející půdu napříč Kouzelným polem až k Dalekému údolí. 6. Teprve když *jin* zdivočí, mohou se těla srážet jako kusy padajících skal, které o sebe bijí a pohřbívají jeden druhého. Po vniknutí do lůna se doporučovalo: 1. Kývat Nefritovým stonkem zleva doprava a naopak, jako když statečný válečník proráží šiky nepřítele. 2. Jako když kůň přeskakuje řeku, hýbat se dolů a nahoru. 3. Ponořovat a vynořovat se zároveň, jako když se potápí kachna na zčeřené hladině jezera. 4. Klovat jako vrabčák sbírající zrnka rýže, jednou hluboko, jednou mělce. 5. Ponořit se jako balvan klesající ke dnu moře. 6. Pohybovat se pomalu jako had zalézající do své díry k zimnímu spánku. 7. Pohybovat se rychle, jako když zdivočelá krysa mizí ve své noře. Pro pohlavní styk jsou popsány a doporučovány desítky nejrůznějších poloh, z nichž mnohé jsou neobyčejně rafinované a hraničí s akrobatickými výkony, jiné jsou fyzicky nenáročné a mají mít léčebný účinek. Kopající mezek: Jin leží uprostřed postele na zádech. Jang zasune levou ruku pod její hlavu a pravou ruku pod její pravou nohu. Hlavu Jin i její nohu pomalu zvedá, dokud není Nefritový stoněk zasunut. Pravou nohu paní Jin pak zvedá a pouští v rytmu zasouvání. Nehybní milenci: Žena i muž stojí a mají na hlavách šálky s čajem.

Jejich snahou je při pronikání nevytlít ani kapku. Polykající ryby: Paní Jin a konkubína leží jedna na druhé a dotýkají se vzájemně Nefritovými branami. Pohybují se proti sobě jemně, jako když ryba chytá na hladině otevřenými ústy mouchy. Pan Jang sleduje tu hru, a když vidí, že se rybí ústa rozšiřují, vtrhne se svým Nefritovým prutem dovnitř. Všichni tři se pohybují společně a všichni splynou s Všemohírem najednou. Trojí proud Životní esence působí na zpevnění kostí a zlepšuje dýchání. Otázky uspokojení obou partnerů se řeší opět v rozhovoru mezi Žlutým císařem a Moudrou konkubínou. Moudrá konkubína: Jsou-li muži dobře naladěni, pak se Nefritový stonek vztyčuje lehce, jsou-li mrzutí a zahořklí, pak se stěží dostaví zázrak. Jestliže se má nebe správně otevřít, pak je třeba, aby muž dbal zásad Pěti rozpoložení a byl veden Pěti odpověďmi ženy. Žlutý císař: Co je Pět rozpoložení? Moudrá konkubína: Musí být uvolněný a odpočatý a nesmí mít předem žádné nároky. Jestli chce rozdávat svou mužnou sílu, musí být v ložnici šlechetný. Jeho tělo obsahuje mnoho dutin, musí tedy dobře dýchat, aby dosáhl potřebné kapacity. Jeho tělo sestává z kruhu a prstenců, muž tedy musí být vyrovnaný. Pátá zásada říká, že je třeba předcházející zásady důsledně dodržovat. Žlutý císař: A jakých je Pět odpovědí ženy, jimiž se má muž řídit? Moudrá konkubína: Za prvé: Žena rudne a červená ve tváři. To je znamení, že se k ní může muž přiblížit. Za druhé: Její bradavky se vztyčí a ztvrdnou. Znamená to, že muž je vítán v Nefritové bráně. Za třetí: Ústa ženy jsou otevřená, dýchá rychle, nosní dírky má rozšířené. To je znamení k útoku. Za čtvrté: Zlatá rokle je vlhká. Útok. Za páté: Šťáva pokrývá její stehna a ztratila všechnu sílu. To je znamení k odpočinku a k přestávce před dalším útokem. Žlutý císař: Slyšel jsem, že kromě Pěti odpovědí ženy je třeba znát ještě Deset vyzývajících ženských pohybů. Které to jsou? Moudrá konkubína: První: Jestliže žena obejmě muže pažemi, znamená to, že chce, aby se těla i *jin* a *jang* dotýkaly. Druhý: Jestliže žena zvedá kolena z lůžka, znamená to, že se chce v Nefritovém pavilonu třít a dotýkat. Třetí: Jestliže se žena prohýbá v zádech, je připravena k útoku Nefritového kopí. Čtvrtý: Jestliže se její zadek začíná třást, je to výzva k většímu spěchu. Pátý: Jestliže její nohy vyletí vzhůru, je to výzva k hlubšímu útoku. Šestý: Jestliže pohybuje bedry zleva doprava a naopak, je to výzva k opačnému pohybu *jang*. Sedmý: Jestliže stiskne stehna k sobě, je to chvíle klidu před Velkým tajfunem. Osmý: Jestliže se její tělo třese tak divoce, že muže bezděky odstrkuje, nastal moment splnutí s Všemohírem. Devátý: Jestliže její tělo ochabuje, pak se splnutí s Všemohírem dostavilo. Desátý: Jestliže stavy plynou, je to znamení, že Životní esence byla uvolněna. Jestliže jsou tyto pohyby zpozorovány, znamená to, že žena byla uspokojena. K rozšíření představitosti byly popisy v „učebnicích lásky“ někdy navíc provázeny názornými ilustracemi různých forem milostného spojení. Dálo se tak zejména v období

rozkvětu městské kultury za dynastie Ming, ale i později za dynastie Čching; vesměs se jedná o dřevořezy, často vícebarevné. Cílem obrázků byla především praktická instruktáž. V očích čínského znalce nebyl tento typ „výtvarného umění“ ničím jiným než řemeslem, které nelze srovnávat s díly slavných malířů. Pokud se takové ilustrace objeví v souvislosti s pojednáními o krásné literatuře a o inspiracích pro výtvarné umění, jako v našem případě, mohlo by to vést k domněnce, kterou občas čteme v západní uměnovědné literatuře, že „Číňané neuměli malovat postavy“, a že tedy „nebyli příliš zdatnými malíři“. Rutinní schematická kresba skutečně postrádá, až na výjimky, individuální styl. Jen ojediněle se zobrazování podobných výjevů věnovali známí malíři, například Tchang Jin (1470–1523), který vynikl jako krajinář, a zejména jeho o něco mladší současník Čchiou Jing, činný kolem roku 1550. Dalším učením, které ovlivnilo pojetí vztahu mezi oběma pohlavími v životě i v literatuře, byl *buddhismus*, importovaný v prvních staletích našeho letopočtu z Indie a záhy výrazně počínštěný. Za dynastie Suej (581–618) se stal státním náboženstvím a jeho vliv ještě vzrostl v době Tchang (618–907). Toto učení sice přiznávalo ženě větší autonomii než konfuciánství, avšak pouze v tom, že jí poskytovalo možnost opustit rodinu a vstoupit do kláštera. Milostný cit byl z hlediska buddhismu jen další v řadě pošetilých tužeb, které člověka poutají k věčnému koloběhu strastiplných životů. Byl tedy chápán jako překážka pravého poznání, světská marnost, již je třeba odhodit. Buddhické moralizování v konečném důsledku pohlíželo na lásku stejně negativně jako konfuciánství. Je zajímavé, že z buddhistických spasitelských postav, které si získaly v Číně oblibu, nebyla žádná tak milována a široce uctívána jako Kuan-jin, bohyně slitování. Kuan-jin („ta, která slyší volání“) je čínské jméno *bódhisattvy* Avalókitéšvary („shlížejícího dolů se soucitem“), který je dobře znám v celém buddhistickém světě. V jižní Asii a Tibetu je Avalókitéšvara všeobecně zobrazován jako muž. Čínská zpodobení Kuan-jin byla však už ve 14. století skoro výlučně ženská. Kuan-jin se objevuje často jako štíhlá žena ve splývavém bílém rouše, třímající v rukou vázičku s nektarem osvětlení a vrbovou větvičku k zahánění nemocí. Někdy drží také dítě, aby se naznačila její moc udělovat dětem požehnání. Kuan-jin asistuje buddhovi Amitábhovi, když pomáhá duším dostat se do Čisté země. Jiná podoba bohyně má tisíc očí a paží jako symbol schopnosti vidět všechna nebezpečí a pomoci všem, kdo v nouzi zvolají její jméno. Navzdory oficiálně hlásané morálce a náboženskému moralizování se v čínské literatuře setkáváme s řadou příběhů, ať smyšlených či skutečných, v nichž vzplane prudká láska, které nelze zabránit. Literatura tak nepřímou podává svědectví o rozporu mezi ideálním konfuciánským schématem, jak je známe z kanonických knih a moralizujících traktátů, a buddhistickým přesvědčením o škodlivosti vášni na jedné straně a skutečným životem na straně druhé. Příznačným rysem všech

milostných příběhů tradiční Číny je důraz na sexuální touhu a otevřenost ve vztahu k tělesným rozkoším lásky. Je proto jistým paradoxem, že v moderní době bývají tyto pasáže ze starších literárních děl vypouštěny nebo reinterpretovány tak, že jejich původní smysl se ztrácí.

Ze všech učení o uspořádání vztahů mezi mužem a ženou, utváření a fungování rodiny získalo však v tradiční Číně největší vliv konfucianství. Konfucius pohlížel na rodinu jako na mikrokosmos státu, jeho základní článek. Panovník byl otcem všeho lidstva a představitel státní správy na určitém stupni hierarchie byli mnohdy označováni jako „rodiče lidu“. Panovník měl být lidu kulturním vzorem i v oblasti sexuálního a erotického chování; ovšem jako Syn nebes vedl přece jen odlišný životní styl než poddaní. Jeho sídlo bylo patrně již od starověkých dob přísně rozčleněno na „vnitřní palác“ a „vnější dvůr“. Vnitřní palác obývali císař, císařovna a jeho další manželky, nejbližší rádcové a císařská stráž; vnější dvůr zahrnoval úřady vládní exekutivy včetně šesti rad čili ministerstev. Vedle své choti císařovny měl císař také několik (zpravidla čtyři) vysoce postavených „vedlejších manželek“ (*fej*). Císař míval také konkubíny. Ve starověku jich bývaly snad desítky, tedy relativně málo ve srovnání s dobou tchangského císaře Süan-cunga (vládl 712–756), kdy jich údajně byly tisíce. Počet vladařových manželek i dvorních dam byl pevně stanoven. Podle záznamů dal Žlutý císař, první z pěti legendárních císařů, přivést svému synu Ti Ku čtyři manželky, z nichž jedna měla výsadní postavení. Toto číslo odpovídalo hvězdám na nebi, kde Číňané rozeznávali čtyři hvězdy, zosobňující vladařovy manželky, a čtyři hvězdy, zosobňující jejich eunuchy. Za dynastie Sia se počet manželek zvýšil na dvanáct, rozdělených do dvou hierarchizovaných skupin tří a devíti. Za dynastie Jin (pozdní etapa Šangů) došlo k dalšímu zvýšení na třicet devět: k původní dvanáctce se přidal násobek tří a devíti, tj. dvacet sedm. Za Čouů byl počet královen zvýšen na sto dvacet. Chanský císař Wu-ti měl několik tisíc palácových souložnic, jeho leníci a vysocí úředníci mívali několik stovek žen. Za Tchangů žily v takzvaném vnitřním paláci (*nej-kung*) tisíce žen, ale jen sto dvacet dva mělo tituly, které jim dávaly postavení císařských manželek. Jejich tituly měly hierarchii. První z nich byla samozřejmě císařovna (*chou*), za ní následovaly čtyři vedlejší manželky *fej* (konkrétně *kuej-fej*, *šu-fej*, *te-fej*, *sien-fej*), další byly dvě devítičlenné skupiny: císařovny dámy *čou-pchin* a učené ženy *tie-fu*. Celý počet uzavíraly tři sedmadvacetičlenné skupiny konkubín *pao-lin*, *jou-nü* a *cchaj-nü*. Kromě nich žily na dvoře dvorní dámy s různými jinými povinnostmi, od hudebnic a tanečnic po císařovy osobní služebné. Jeho manželkám, respektive konkubínám naopak sloužili eunuši. Je pochopitelné, že císařovy osobní preference neodpovídaly nutně této hierarchii, která se s výjimkou císařovny (*chou*) mohla měnit, například po narození dítěte

čekalo matku povýšení.

Život na císařském dvoře byl do minucióznosti svázán přísnou etiketou, protokol pamatoval rovněž na císařův sexuální život. Když se chtěl pobavit s konkubínou, vybral si její jméno z misky s popsanými nefritovými tabulkami. Eunuch se pak postaral, aby tato žena byla svlečena, vykoupána, depilována a přinesena k císaři zahalená jen do pláště, aby u sebe nemohla skrývat zbraň. Před dveřmi ložnice pak vyčkával vhodnou dobu, načež zvolal: „*Čas vypršel!*“ Po třech zvoláních vstoupil do komnaty a nechal odnést milostnici zpátky. (Toto líčení však vychází pouze z lidových historických románů, které pojednávají o císaři Čchien-lungovi z 18. století, nemá oporu v dobových archivních dokumentech.) Detaily návštěvy se zaznamenávaly, protože statut konkubíny závisel na tom, jak často ji císař poctil svou přízní. Některé konkubíny čekaly na takovou návštěvu měsíce, ba i celá léta, případně panovníka nespátřily nikdy – například Wang Čao-t'ün, či byly z výsluní přízně zapuzeny – například Pan Ťie-jü, někdejší favoritka chanského císaře Čcheng-tiho, jiné zaujaly panovníka natolik, že získaly výsadní postavení a velkou moc – Jang Kuej-fej, nebo se dokonce staly faktickými vládkyněmi – například Wu Ce-tchien. O několika císařích je naopak známo, že byli monogamní, například mingský císař Chung-č' (vládl 1488–1505) údajně neměl vztahy s žádnou jinou ženou než s císařovnou Čang. Vykleštění muži a akt kastrace představují v čínských dějinách významný fenomén – čas od času se projevil negativně i pozitivně v osudech země. Příčiny a přesná doba jeho vzniku jsou nejasné, ale eunuchové nepochybně působili už ve službách králů dynastie Čou a na císařském dvoře Prvního svrchovaného císaře Čchinů (vládl 221–210 př. n. l.). Pravidelnou součástí dvora se stali poté, co císař dynastie Chan Kuang-wu-ti (vládl 25–57 n. l.) rozhodl, aby všichni mužští sluhové sloužící dvorním dámám byli vykastrováni. V průběhu doby se někteří chlapci a muži nechali vyklestit dobrovolně, aby si zajistili živobytí u dvora, jiné prodali rodiče nebo obchodníci s dětmi; císařský přístřešek pro provádění kastrace stával hned za zdmi paláce. Po zotavení obdrželi doklad o vykleštění a odcházeli pracovat do paláce – jako pomocníci v kuchyni, metaři, hudebníci, herci nebo loutkáři ..., starší a zkušenější zastávali odpovědnější funkce, například kontrolovali všechno, co bylo dodáno pro královskou rodinu – od císařových konkubín až po oděvy, potraviny ... Nejstarší a nejtalentovanější pečovali o úřední císařskou pečeť a císaři je rovněž zaměstnávali jako zvláštní důvěrníky a rádce. Vliv eunuchů vrcholil v období dynastií Tchang a Ming, kdy jejich počet přesáhl deset tisíc. Za poslední dynastie Čching počet eunuchů klesal a v době pádu dynastie v roce 1911 jich zůstalo už jen něco přes tisíc. Mnozí eunuši sloužili svému vladaři věrně a podporovali jeho politiku, mnozí se angažovali ve prospěch odpůrců panovníka a někteří usilovali o neomezenou moc i za cenu intrik a zločinů

(například Čao Kao po smrti Prvního svrchovaného císaře Čchinů) – možná v podvědomé či vědomé reakci na potupný akt kastrace. Kastrace byla totiž vážným porušením předpisu synovské oddanosti, protože tělo bylo považováno za dar rodičů. Důležité bylo, aby každý byl po smrti pohřben kompletní, a proto eunuchové chovali své mumifikované pohlavní orgány v zapečetěném vaku nebo pouzdru. Vykleštění bylo od starověkých dob rovněž jedním z nejtvrdějších a nejpotupnějších trestů; byl jím postižen i slavný historik z doby dynastie Chan – S'-ma Čchien. Kastrace mužů a její neblahé psychické a společenské důsledky představují do jisté míry paralelu k umělému zmenšování nohou žen.

Blaho země, společnosti a správné fungování státu záviselo na tom, zda jsou řádně vykonávány rodinné povinnosti. Rodina, jejíž neoddelitelnou součástí byli i předkové, byla chápána jako nikdy neumírající kolektiv, živý organismus přesahující i spojující jednotlivé členy v průběhu věků. V tradiční Číně rodina stála na dvou principech (které ostatně představovaly všepřonikající předivo konfuciánského způsobu života): nadřazenost starší generace nad mladší a nadřazenost mužů nad ženami; pokud došlo mezi oběma těmito principy k rozporu, převládl první z nich – například babička dominovala nad vnukem. V čele tradiční čínské rodiny stál nejstarší mužský člen nejstarší generace, kterého střídal jeho nejstarší žijící syn. V rámci generací měli starší přednost před mladšími, což bylo založeno na podstatném konfuciánském požadavku úcty vůči rodičům. Tento zásadní vzorec chování byl tématem nesčetných moudrých rad, mravních naučení, básní i povídek, které se tradovaly po celé Číně. Například Lao-laj-c' ve svých sedmdesáti letech údajně bavil matku a otce tím, že se choval jako hravé dítě, tančil a metal kozelce. Jiný doklad synovské oddanosti zaznamenal S'-ma Čchien v *Zápisích historika* v souvislosti s řešením nástupnických otázek po smrti Prvního svrchovaného císaře Čchinů v roce 210 př. n. l., kdy se měl podle všech zvyklostí stát panovníkem nejstarší císařův syn Fu-su, v dané chvíli navíc disponující všemi mocenskými prostředky k prosazení svého práva: „Když otec přikáže svému synovi, aby zemřel, na co se má ten ještě dotazovat?“ Načež Fu-su vlastní rukou chladnokrevně ukončil svůj mladý život.

Ženě bylo přisouzeno podřízené postavení: než se provdala, byla povinována poslušností rodičům, jako vdaná žena se musela podřídit manželovi a jako vdova podléhala svému nejstaršímu synovi nebo jiným mužským příbuzným v rodině. Konfuciánský ideál ženy zachytil Liou Siang (1. století př. n. l.) ve svých *Životopisech žen* (*Lie-nü čuan*), ve výtvarném umění jej pojednal malíř Ku Kchaj-č' (4. století). Obecně uznávaným ideálem rodinného života bylo mít pod jednou střešou čtyři generace, a i když se toho v praxi dosáhlo jen zřídka, bylo běžné, že několik synů obývalo stejnou rodinnou usedlost.

Dvoření v tradiční Číně takřka neexistovalo: budoucí nevěsta a ženich se jen zřídka vůbec

znali a poté, co se dozvěděli jméno budoucího partnera, etiketa vyžadovala, aby se do svatby vyhýbali jakémukoli styku. Byla-li žena spatřena ve společnosti muže před svatbou, a to i za zcela nevinných okolností, mohlo jí to zkazit pověst a znemožnit provdání. Pokud se dva mladí lidé do sebe zamilovali, mohlo to být důvodem zrušení svatby, protože by se mohli řídit spíše vlastními city než vůlí rodičů.

Sňatky byly plně v kompetenci rodičů. Vyhledáním vhodné nevěsty pro svého syna obvykle pověřovali dohazovačku, přičemž konečná volba závisela zčásti i na shodě horoskopů budoucího páru. Pokud měli rodiče vyhlédnuté dívky přehnané požadavky na dary (peníze, oděvy, šperky, ...) od příbuzných a přátel ženicha, musela dohazovačka vyjednávat tak dlouho, dokud se obě strany nedohodly. Pak mohla být uzavřena manželská smlouva. Nevěsta opouštěla svůj domov a připojovala se k manželově rodině. O svatebním dnu byla přinesena ve „svatebních nosítkách“. Než na ně usedla, předstírala odpor a skrývala tvář za závojem. Do ženichova domu dorazila za doprovodu hudby – bývalo to často poprvé, co nevěsta a ženich spatřili tvář toho druhého. Svatební obřad byl prostý: dvojice se poklonila portrétům nebo tabulím ženichových předků a jeho rodičům – a byli z nich manželé. Po obřadu následovala svatební hostina. Nakonec se pár odebral do svatební komnaty, aby došlo k naplnění manželství.

Po sňatku byla žena vydána na milost a nemilost tchyni: ta mohla nastolit vztahy harmonické, stejně jako stresující a traumatizující. Základní povinností ženy bylo porodit syny, a pokud se jí to nepodařilo, mohl se s ní manžel rozvést nebo si vzít konkubínu. Podle konfuciánských zásad měla věrnost muže vůči rodičům přednost před láskou k manželce. Jestliže žena porodila syna, její postavení se zlepšilo a později se sama stala tchyní jiné dívky.

Narození dítěte bylo očekáváno s radostí, ale samotný porod byl považován za nečistou záležitost. Zpravidla se ho zúčastnila jenom matka rodičky a porod se mohl odbývat mimo dům, aby se zabránilo znečištění. Po porodu v ideálním případě odpočívala rodička měsíc na lůžku, ale jen málo rodin si mohlo dovolit takový přepych. Když novorozenec dovršil první měsíc života, konaly se velké oslavy; toho dne dostalo nemluvně „dětské jméno“, často nelichotivého znění – „pes“, „kočka“ ..., aby zlí duchové uvěřili, že dítě je nemilované, a nechali je na pokoji.

Rodina zahrnovala jako současná a „živé“ členy i předky – a podobně, jak se tím rozšířila do minulosti, musela se šířit také do budoucna. Nevyhnutelnou povinností proto bylo zplodit mužské dědice: „Jsou tři způsoby, jak se zpronevěřit synovským povinnostem, a nejvážnějším z nich je nezplodit potomky,“ zdůrazňoval Konfucius. Pokud nebylo možné učinit to obvyklým způsobem, mohla se rodina uchýlit k adopci, nebo v případě zámožných rodin ke

konkubinátu. Důležité pojítka rodiny představoval rituál (kult předků).

Dělba povinností mezi mužem a ženou byla přesně vymezena. Muži se věnovali vztahům a povinnostem rodiny k jiným rodinám nebo k vnějšímu světu. Ženy se staraly o interní záležitosti domácnosti a rodiny, jak je tomu často dodnes. V raných dobách starověku, zejména v období panování dynastie Šang a zřejmě i v předchozích protohistorických dobách, však ženy z aristokratických vrstev zaujímaly význačné postavení (možná související i s přetrvávajícími pravěkými kulty plodnosti). Nápisy a archeologické nálezy, k nimž náleží například bohatě vybavená hrobka královské manželky Fu Chao, odkrytá v roce 1976 v An-jangu v provincii Che-nan, dokládají, že ženy měly v šangském státě značnou moc. Král šangské dynastie Wu Ting (vládl asi 1215–1190 př. n. l.) nechal hrobku své oblíbené manželky Fu Chao vybavit okázalým bohatstvím: více než čtyři sta čtyřiceti bronzovými předměty, pěti sty devadesáti nefritovými řezbami, skoro sedmi tisíci mušlemi kauri a šestnácti lidskými oběťmi. Některé z šangských žen dokonce velely vojskům a možná také ovlivňovaly nástupnictví. Trůn zpravidla přecházel z bratra na bratra, ale za určitých okolností se přesouval na příští generaci. Jestliže totiž králova manželka zaujímala vyšší postavení než další bratr (dědic), mohlo nástupnictví přejít na syna, kterého měla s králem. V choulostivém přechodném období byl tedy rozhodující vliv postavení matek kandidátů. Následující dynastie Čou však už používala prvorozenectví a upírala tak ženám rozhodující význam – čouská propaganda odsuzovala šangské krále za to, že je ovládaly ženy.

Poté už se pouze ojediněle dokázaly v čínské společnosti prosadit ženy vynikající silnou osobností, velkým talentem či erotickou přitažlivostí. Ženy nesměly skládat státní zkoušky, a tak měly málo podnětů ke studiu, ale do čínských dějin se zapsala řada nadaných učených žen – například Pan Čao (asi 49–asi 120), historička z doby Východních Chan nebo básnířka Li Čching-čao (1084–1141) z období dynastie Sung, která pocházela z literátské rodiny a psala se silnou citovostí a představivostí o přírodě a lidských emocích. Některé ženy vstoupily i do vrcholné politiky země: například Wu Ce-tchien a Cch'-si. Wu Ce-tchien byla původně konkubínou tchangského císaře Tchaj-cunga (vládl 626–649) a Kao-cunga (vládl 649–683). Byla vysoce inteligentní a charizmatickou osobností a osvojila si správné zásady císařské vlády. Když císař Kao-cung zemřel, sesadila jeho nástupce – svého vlastního syna – a vládla jako císařovna. Její dvacetiletá vláda byla obdobím prosperity. Cch'-si („Mateřská a Příznivá“) byla rovněž konkubínou a k moci se dostala díky tomu, že porodila syna. Na rozdíl od Wu Ce-tchien se nikdy neprohlásila hlavou státu, zůstala regentkou. Po smrti císaře Sien-fenga (vládl 1851–1861) se prosadila mezi regenty svého syna, dětského císaře Mu-cunga; ten v roce 1874 zemřel (oficiálně na neštovice, neoficiálně na syfilis) a o rok později prosadila

Cch'-si nástupnictví teprve tříletému synovci. Svých schopností a autority používala spíše k tomu, aby zvýšila svou vlastní moc, než aby zachránila chřadnoucí čhingskou dynastii. Když císař Kuang-sü v devadesátých letech 19. století uvažoval o zavedení některých reforem euroamerického typu, Cch'-si ho izolovala v domácím vězení a dala popravit reformátory. Po Boxerském povstání (boxeři) jen neochotně souhlasila s některými reformami, ale ty přišly už příliš pozdě, než aby mohly zachránit dynastii – Cch'-si zemřela roku 1908 a o tři roky později padlo císařství. V souladu s konfuciánským uspořádáním rodiny měla většina žen, kterým se podařilo získat moc na císařském dvoře a zásadní vliv na císaře, pozici císařovny-matky, méně často se jednalo o pozici císařovny-manželky.

K podřízenosti ženy přispívaly i mnohé praktiky, které formovaly či spíše deformovaly tělo i duši ženy, jak ukazuje následující příklad. Počínaje panováním dynastie Sung (960–1279) se mezi čínskými ženami na císařském dvoře začala šířit móda uměle zmenšených nohou, poeticky označovaných v západní literatuře jako „zlaté lilie“ (správný překlad čínského označení tohoto jevu – *tin-lien* zní „zlaté lotosy“). Celý bolestivý proces, který ženu nadsmrti zbavoval schopnosti přirozené chůze, začínal v dětství. Kolem pátého roku věku byly děvcům pruhy tkaniny podvazovány prsty na noze pod chodidlo tak, aby se docílilo co nejmenší nožky, zhruba deseticentimetrové. Postupně docházelo k deformaci nártu a celého chodidla – nožní oblouky se zlomily a prsty ohnuly pod bříška; bolestivý proces pokračoval ve dne v noci, dokud nohy nepřestaly růst. Takto utvářené drobné nožky byly považovány za nezbytný atribut krásné ženy z vyšších společenských vrstev. Zvyk se postupně rozšířil i mimo privilegované vrstvy po celé chanské čínské společnosti; neprováděli jej Hakkové na jihu ani většina jiných národností, například Mongolové a Mandžuoové. Když se vlády v Číně roku 1644 zmocnili Mandžuoové, zakázali svým ženám napodobovat tento obyčej. Mezi Číňany bylo podvazování nohou zakázáno až po vzniku republiky roku 1911, navzdory zákazu se však udrželo, zejména v méně vzdělaných vrstvách, až do konce 40. let 20. století. Předpokládá se, že se jedná o svého druhu institucionalizovaný mužský sexuální fetišismus: zachovala se svědectví, že zmenšená nožka (za všech okolností obutá do vyšíváného střevíčku) dráždila mužskou představivost a vzbuzovala touhu. Odborníci zároveň zdůrazňují, že deformace nohou, která přirozeně omezovala také pohyb žen (ztěžovala chůzi a prakticky znemožňovala běh), tvořila součást snah patriarchální společnosti držet ženu doma a v područí muže.

Z rigorózně konfuciánského pohledu byl jediným oprávněným milostným citem cit manželský (*en*). Milostné vzplanutí (*čching*) mimo kontrolu rodiny představovalo v očích konfuciánských moralistů hrozbu pro stabilitu rodiny a celého společenského řádu. Sňatek

byl, jak uvedeno, považován na prvním místě za záležitost obou zainteresovaných širších rodin a uzavíral se za přispění prostředníků dohodou mezi otci ženicha a nevěsty. Protože puritánská konfuciánská morálka předpokládala přísné oddělení dorůstajících chlapců a děvčat, ženich s nevěstou se zpravidla poprvé uviděli až v den svatby. Konfuciánství však, jak řečeno, připouštělo polygamií a tolerovalo také mužovy avantýry s kurtizánami v zábavních čtvrtích, pokud nepřerostly v hlubší vztah.

13. Sexualita, erotika, láska a manželství – tibetská civilizace, na chování a mravy tibetské společnosti v nejstarších dobách měla vliv zejména původní stará víra *bön*, představující specifickou tibetskou formu asijského šamanismu s jeho kultem přírodních sil, duchů nebe a země, hor a lesů, jezer a řek. Poté se začal prosazovat buddhismus, který postupně pronikl do všech sfér života.

Buddhismus, jehož kolébkou byla severní Indie, si našel cestu do sousedního Tibetu poměrně pozdě, mnohem později než například do vzdálenější Číny, Koreje či Japonska, a v podobě značně již vzdálené jeho původnímu tvaru. Pomineme-li první, spíše legendární než historické povědomí o buddhismu v Tibetu, zasazované tradicí do časů krále Lha Thothori Ňāncāna (3. století n. l.), pak to byla až doba tvůrce tibetského státu, krále Songcān Gampa (605–650), kdy můžeme mluvit o prvních kontaktech s oběma ohnisky tehdejšího buddhismu – s Indií, respektive Nepálem, a s Čínou. Právě z Nepálu a Číny získal král své další dvě ženy – princeznu Bhrkutí, dceru nepálského krále Anšuvarmy, a princeznu Wen-čcheng, vnučku tchangského císaře Tchaj-cunga. Obě nevěsty byly horlivé buddhistky a svému královskému choti přinesly věnem dvě pozlacené sošky Buddha Šákjamuniho, dodnes uchovávané v předních lhaských chrámech Džókhang a Ramoche a věřícími nábožně uctívané. Obě královny byly později také deifikovány v podobě Zelené a Bílé Táry-Vysvoboditelky. Týž král vypravil do Indie svého ministra Thönmi Sambhótu, aby podle vzoru indické abecedy vytvořil Tibetanům jejich písmo a tím položil základ jejich vzdělanosti.

K neoriginálnějšímu výtvarům tibetské duchovní civilizace, vstřebávající do sebe a spojující v sobě vyspělejší a propracovanější duchovní systémy jeho velkých sousedů – Indie a Číny –, patří úspěšné převzetí indického buddhismu v jeho pozdější vývojové podobě (tzv. vadžrajána) do tibetských poměrů, obohacení nové víry o prvky domácího, předbuddhistického náboženství *bön* a následný tisíciletý autochtonní vývoj Buddhova učení v nových podmínkách.

Jak se v těchto podmínkách formovaly vztahy mezi oběma pohlavími, postavení a úloha ženy a muže v tibetské společnosti vůbec?

Početně se už dlouhodobě udržuje přibližně vyrovnaný poměr mezi ženskou a mužskou částí tibetské populace – 51:49 ve prospěch žen a tato relace víceméně zůstává i v dnešním tibetském exilovém společenství v Indii a v rozličných částech světa.

Žena v tibetské nomádké a pastorální společnosti se tradičně těšila a dosud těší mnohem větší svobodě a volnosti a také větší rovnoprávnosti s mužem než v kterékoli srovnatelné sousední asijské zemi. Rozdíly v jejím postavení a funkci ve společnosti, plynoucí z jejího ženství, zajisté existují, nevystupují však tolik do popředí. Pro většinu lidí ne dosti znalých přírodních a životních podmínek Tibetanů bude asi překvapivým zjištěním, že tibetská žena se těšila poměrně velké osobní a ekonomické nezávislosti, byla sociálně i intelektuálně značně sebevědomá, aktivní a podle možností si také v praxi počínala relativně svobodně. Platí-li ovšem toto konstatování obecně, nevztahuje se automaticky na krajové rozdílnosti, na styl života venkovských a městských žen a podobně.

Mnohé o pohledu na tibetskou ženu vypovídají už jen její rozmanitá domorodá pojmenování: od nejobecnějších výrazů, jako jsou *mimo* (femininum ke slovu *mi*, člověk), *damo* (družka), *čhungma* (malá, maličká), *tobmema* (slabá, doslova „bez síly“), *náčhema* (tvůrkyně příbytku), přes výrazy vystihující její biologické poslání, jako například *kjema* (roditelka), *džorčhema* (uskutečňovatelka spojení, totiž sexuálního), *gawäži* (základna potěšení), *gama* (radostnice), až po poněkud pejorativní či obhroublejší označení, například *dačänma* (halasná), *zurtama* (úkosem hledící), *länbučän* (copatá), *dödänma* (chlípnice) nebo *kjewämän* (zrozením nižší, tj. méněcenná), *cchamdänma* („se škvírou či skulinou“); prostitutka je nazývána *džüthünma* („všem přístupná“) či *máčchongma* („kupčící s dolejškem těla“).

Nejčastěji používaným obecným označením pro ženu v tibetštině je však termín *büme* (psáno *bud-med*), což si lidová etymologie vykládá jako „*ta, kterou nelze (me) pouštět či nechávat (bü) [v noci samotnou venku]*“ – zda z obavy o její osobní bezpečí nebo z důvodů mravopočestnosti, je otázkou.

Ze vzorku manželství a organizace tibetské domácnosti lze získat poměrně přesnou představu o úloze a postavení tibetské ženy. Tradičními formami manželství jsou jak jednoženství a jednomužství (obě tyto monogamické formy dnes jednoznačně převládají), tak i víceženství (polygynie) – souběžné soužití jednoho muže se dvěma a více ženami, ale také, dnes už jen ojediněle, vícemužství (polyandrie) – souběžné soužití jedné ženy se dvěma a více muži (nejčastěji bratry). Obvyklý a poměrně častý je též rozvod, jakož i uzavírání nového sňatku (včetně dalšího sňatku ovdovělých žen). Důvody pro to jsou nabíledni: uchování a

zabezpečení rodiny a domácnosti v těžkých životních podmínkách rozlehlé, řídké osídlené země.

Existence polyandrie v Tibetu už tradičně vyvolávala u návštěvníků této země podiv a zvědavost, spojované nezřídka s odsudkem.

Zvyk, podle kterého nemohla dívka vstoupit do trvalého manželství, aniž by měla za sebou intimní styk s více muži, velmi sugestivně popisuje již Marco Polo ve svém *Miliónu*. V 37. kapitole nazvané „Jiný kraj provincie Tibetu a jeden jeho hnusný obyčej“ o tom praví:

„Po ukončení řečených dvaceti dnů cesty nalezneme mnoho hradů a měst provincie Tibetu, kde je rozšířen nesmyslný a velmi zavrženíhodný zlozvyk mající svůj původ v modlářské slepotě. V onom kraji se žádný muž nechce oženit s pannou, ale každý vyžaduje, aby jeho budoucí manželka už měla za sebou intimní styk s mnoha muži. Říkají, že jinak není žena vhodná pro manželství.

Když si obchodníci nebo jiní cestovatelé procházející oním krajem postaví v sousedství oněch městeček nebo měst své stany, ženy, které mají dcery na vdávání, přivádějí je tam s sebou v počtu dvaceti, třiceti nebo čtyřiceti, podle toho, zda je kupců málo, nebo mnoho, a prosí je, aby si každý z nich vzal jednu z těch dívek a žil s ní po celou dobu svého pobytu. Oni si vyberou, kterou chtějí, a dokud tam zůstávají, drží je nepřetržitě u sebe.

Když pak odjíždějí, nedovolují žádné z nich, aby odešla s nimi, ale je třeba, aby je vrátili rodičům. Každý musí dívce, kterou měl u sebe, darovat nějaký šperk, aby měla v těchto špercích zjevný důkaz o tom, jak byla milá více mužům, takže se může snáze a výhodněji vdát.

Když se tedy jmenované dívky chtějí ukázat v slavnostním oblečení, navléknou si na krk všechny tyto šperky, které jim darovali cestující, a ukazují, jak sloužily cestujícím k jejich spokojenosti, a čím víc takových důkazů mají na krku, za tím lepší jsou považovány a tím snáze se vdávají. Když se pak provdají za své muže, jsou velmi vážené a už se pak nedovoluje styk s nimi žádnému muži, ať cizinci, nebo domácimu. Muži v tom kraji si dávají velký pozor na to, aby jeden druhého v té věci neurazili.“

Praxi polyandrie v Tibetu zaznamenal v 18. století italský jezuita Ippolito Desideri, působící jako misionář v Tibetu v letech 1715 až 1721. V *Cestě do Tibetu* o tom píše:

„Podle obecného zvyku a v plném smyslu žena obcuje se švagry, to jest s bratry manžela, a také už se stalo, že syn obcoval s nevlastní matkou. (...)

Je nutné vědět (a na tomto místě se dostáváme k ohavnosti, pro niž jsem se zdráhal napsat tuto kapitolu), že prvorozený syn sice klade máslo na hlavu nevěsty, a tak formálně dovršuje obřad sňatku, ovšem neuzavírá jej pouze pro sebe, nýbrž také pro každého ze svých bratří (ať

je jich mnoho nebo málo, ať jsou dospělí nebo ne), kteří nabývají práva mít společnou manželku s ním. Děti, které se narodí, jsou přiřčeny prvorozenému z bratří, to znamená prvnímu z manželů, a pro ostatní se stávají synovci a neteřemi, i kdyby nebyly zplozeny prvorozeným, ale ostatními bratry. Důvodem tohoto ohavného zvyku je chudost země a neúrodnost polí, která jsou pro nedostatek vláhy nevhodná k obdělávání. Má-li tedy několik bratří jednu společnou manželku, tvoří tudíž jednu rodinu a vystačí pohodlně s úrodou k obživě. Kdyby se naopak rozdělili na více rodin, to znamená, že každý z bratří by měl vlastní ženu, každá z rodin by byla velmi chudá a brzy by chodili na žebrotu.

Nelze nevidět, že zkaženost tohoto mravu je přece jen trochu mírněna tím, že každý z bratří si může vybrat vlastní manželku, pokud chce a pokud má i jinak dostatek prostředků k obživě. Zkaženosti brání i přísná spravedlnost, která trestá manželskou nevěru. V Tibetu se sice nehledí příliš přísně na to, jestliže se stýká a dopouští se poklesků zasnoubená a dosud neprovdaná žena s jinými muži, pokud neotěhotní. Jestliže se však nevěry dopustí po svatbě, je přísně trestána ona i muž, s nímž se poklesku dopustila. Dokonce existuje v tom ohledu taková přísnost, že muž, který svou ženu přistihne in flagranti, může zabít ji i milence. Na druhé straně projevují manželé k svým ženám takovou náklonnost a spolehnutí, že jim přenechávají vládu nad domem a bez jejich souhlasu nic nepodnikají.“

Neobvyklý není ani status neženatých mužů či neprovdaných žen. To souviselo s poměrně velmi rozšířeným jevem tibetského mužského a ženského mnišství, ve kterém je uplatňována zásada celibátu. Počty mnichů jsou sice nepoměrně vyšší než počty mnišek (což bývá někdy rovněž považováno za jeden z důvodů praktikovaného víceženství v sekulární populaci), ale rozhodnutí ženy vstoupit do řehole mohlo pro ni mít také řadu osobních, praktických výhod. Hierarchické uspořádání v mužských a ojedinele ženských řeholích se od sebe příliš neliší, při vlastním praktikování Buddhova učení, v technikách a metodách duchovní seberealizace také není mezi mužskými a ženskými kláštery žádný podstatný rozdíl.

Dělba práce mezi muži a ženami na principu přirozené pohlavní rozlišnosti byla všeobecně přijímána, i když nemusela být vždy zcela jednoznačně vymezena: ekonomický přínos ženy v rodinném hospodářství byl značný, neboť v praxi neexistovala ostrá hranice mezi vlastní takzvanou mužskou a ženskou prací. Úzká spolupráce muže a ženy v rodině v daných přírodních podmínkách měla nutně charakter nezbytné součinnosti a komplementarity, nikoli „vykořisťování“ ženy ze strany muže. Jisté ovšem je, že práce vykonávaná ženami se také lišila podle socioekonomického a třídního postavení rodiny – postavení a možnosti žen chudáků byly zajisté nesrovnatelné s postavením a možnostmi žen šlechticů.

O veliké svobodě, již měly tibetské ženy, a o jejich pracovitosti a činorodosti podal výmluvné svědectví francouzský lazaristický misionář Evariste-Régis Huc, pobývající v zemi v polovině 19. století. Ve své knize *Cesta do Lhasy* o tom píše:

„Neživoří jako vězni ve svých domech, naopak, vedou pracovitý činorodý život. Mimo starost o jídlo soustřeďují ve svých rukou veškerý drobný obchod. Rozvážejí zboží, vystavují je na ulicích a v jejich vlastnictví jsou téměř všechny krámy. Na venkově mají velký podíl na zemědělských pracích.“

Burjatský etnograf Gonbožab Cebekovič Cybikov (1873–1930), pobývající v Tibetu na přelomu 19. a 20. století, kdy se uzavíralo období starého Tibetu a nadcházel věk jeho postupné modernizace, mohl ve svém cenném deníku *Cesta k posvátnými místům Tibetu* ještě konstatovat:

„Nedostatek světského mužského obyvatelstva způsobuje, že tibetské ženy jsou nuceny vzít na sebe veškeru tíhu povinností i odpovědnosti jak doma, tak i na veřejnosti. Staletý boj s životní mizérií naučil tibetské ženy značné samostatnosti, tj. umění obejít se bez mužské pomoci. Žena je hlavní pracovní silou v zemi a těžko bychom hledali zaměstnání, kde by se rozhodujícím způsobem neuplatňovala. Tak kupříkladu můžeme vidět menší i větší kláštery náležející výlučně ženským řádům, ve městech i na vesnicích možno potkat mnišky (obvykle ve skupinkách po čtyřech), jak nabízejí své služby při odříkávání příležitostných modliteb. Tytéž mnišky vystupují v roli věštkyň, jež spolu s lamy jasnovidci předpovídají budoucnost toho či onoho člověka nebo i celé skupiny lidí a poskytují různé rady tazatelům. Ženy najdeme mezi trhovkyněmi a prodavačkami, stojícími nezřídka v čele velkých obchodních podniků. Ženy pracují na polích, na staveništích, jako přadleny a tkadleny, jako tovaryši v tiskárnách, kovárnách, zámečnických, soustružnických a kožedělných dílnách, jako roznašečky vody, uklízečky nečistot a odpadků ve městech a na vesnicích, jako hlídačky a podomkyně v různých úřadech a institucích apod.

Tato samostatnost, vyvolaná životem společnosti, která odsuzuje většinu žen k tomu, aby zůstávaly po celý život neprovdané, jim na druhé straně poskytuje úplnou svobodu v lásce, která pak nachází, jak známo, svůj výraz v sexuální nevázanosti. Tuto ‚zkázu mravů‘ nelze však ani přes její hojný výskyt nazývat prostitucí z povolání, protože ani v tak lidnatém městě, jako je Lhasa, nejsou žádné veřejné domy, ba ani jednotlivé případy vykřičených ženštin, jako je tomu v jiných zemích. Samozřejmě že i tu je nemálo takových žen, které zneužívají obecné slabosti všech mužů a prostituci provozují, ale děje se tak – a to zdůrazňuji – v naprosté tichosti a bez hluku a aniž by kvůli tomu bylo třeba zanedbávat ostatní běžné povinnosti.

Taková žena má zpravidla svého milence odněkud z okolí, ten u ní za občasných návštěv ve městě nocuje, žijí spolu jako muž a žena a nezřídka mívají spolu i děti. Příchod děcka si žena v žádném případě nevykládá jako hanbu, naopak to v ní ukájí její mateřský cit a navíc dává naději, že za nějaký čas jí v děcku doroste zdatný pomocník v tvrdém boji o zajištění existence.“

O přetrvávajícím mnohomužství a mnohoženství v rodinném životě Tibetanů Gonbožab Cebekovič Cybikov píše:

„Přímo za ideál rodinných vztahů se považuje manželství několika bratrů s jednou ženou anebo několika sester s jedním mužem. K tomu třeba dodat, že i v občasných vztazích mezi muži a ženami platí, že bratři mívají jednu společnou milenku a několik sester zase jednoho společného milence.“

Čím žila tibetská rodina v minulosti? Ponejvíce smíšeným domáckým hospodářstvím kombinujícím zemědělství s pastevečtvím a obchodem. Na všech těchto třech aktivitách se účinně a rovným dílem podíleli muži i ženy. Moderní doba s jejími zvýšenými a stále rostoucími nároky na životní standard, a tudíž i na potřebu vyšších vkladů do rodinného rozpočtu, vnáší do tradiční tibetské společnosti nové prvky: práci doma je zapotřebí rozšířit o práci venku, případně o práci přesčas. Tak se mnohým ženám jejich práce „zdvojnásobila“, přibýlo jí, neboť vedle domácnosti jim k ní přistoupila ještě nejrozmanitější práce veřejná.

Ve vzdělání tehdy tibetské ženy velmi výrazně zaostávaly za muži, protože měly mnohem méně příležitostí ke studiu a seberealizaci. Tuto situaci změnil teprve vývoj v posledních třiceti až čtyřiceti letech, a to jak v Tibetu samotném (Tibetské autonomní oblasti Čínské lidové republiky), tak v exilové diaspoře. I tak se ke studiu takových disciplín, jako je inženýrství, technika a podobně hlásí nepoměrně méně uchazeček nežli na obory, jako je textilnictví, sekretářské práce, zdravotnictví a další.

Jedinou oblastí, kde se ženy ve starém Tibetu nedokázaly téměř vůbec uplatnit, byla veřejná služba, účast na občanských aktivitách, politika. Dnes je i zde situace již podstatně jiná – ženy pracují v zastupitelských sborech nejrůznějších stupňů, jako funkcionářky rozmanitých úřadů, institucí a spolků. Mají také neomezený přístup ke vzdělání a nacházíme je v lékařských profesích, působí jako učitelky, vychovatelky, a dokonce jako novinářky, vědecké pracovnice a spisovatelky.

14. Sexualita, erotika, láska a manželství – korejská civilizace, o nejstarších korejských společenstvích se dochovaly sporadické záznamy, ideologicky zkreslené jsou i další historické prameny. Spolehlivěji je zachycena až středověká doba, kdy byla společnost a její etika pod vlivem konfucianismu. Moderní historikové se sice snaží o rekonstrukci fungování starých

států a jejich etických kodexů, v mnohém však spekulují a jejich vývody nejsou zcela věrohodné.

V poslední době se často operuje s tím, že v Koreji byl původně matriarchát, ale důkazy pro toto módní tvrzení neexistují. Důležitost matky a matrilinearity (také matrilokality) doložit můžeme, a to zejména v sociálním uspořádání společnosti a také v náboženských představách. Jisté je, že všem sociálním jednotkám od neolitu vládli muži a pouze některé náznaky, většinou archeologické, svědčí pro statutární rovnost mužů a žen. Různé jsou však úrovně této rovnosti v jednotlivých státech, které se projevují mimo jiné v rovině zvyků kolem separace pohlaví. Ve státě Kogurjō tak neexistovaly zvláštní místnosti pro ženy a pohlaví se mohla volně stýkat. Ve všech Třech královstvích lze předpokládat a také do zhruba 8. století potvrdit předmanželský styk a svobodnou volbu partnera. Sňatky v Kogurjō byly, oproti pozdější naprosté nesvéprávnosti dětí, možné pouze po souhlasu ženicha i nevěsty. Zároveň je už v neolitu prokázána polygamie, kterou však chápeme jako prostředek pro zachování rodové linie.

Samostatnou kapitolou je politika dvorských sňatků: v Kogurju bývají exogamní (i když rodiny královských nevěst jsou dané), v Sille výhradně endogamní (v rámci jednoho rodu se snahou o co nejbližší příbuznost). Sillské svazky jsou popsány v nově nalezeném díle z 8. století, *Hwarang segi* (Životopisy hwarangů), z nichž vyčteme mnoho ze starověkých společenských zvyklostí. Co se sňatků týče, kromě běžných si lze všimnout i některých dalších možností, kdy se v podstatě jedná o funkční manželský trojúhelník. *Čamä honin* byl sňatek, kdy si muž vzal dvě sestry; existoval i obráceně pojatý *hjōngsigūi honin*, při němž si dívka bere za podobných okolností dva bratry. Zcela ojedinělým případem, i když jeho důvodem bylo zachování královské linie, je případ *samsōdže*, jenž se uskutečnil v případě první korejské královny Sōndōk. Otec ji nejprve nabídl synovi Jongčchunovi, posléze jeho bratru Jongsuovi, a když neotěhotněla, nahradila je Rada starších další bratrskou dvojicí z královské krve. Rozvody popisují *Hwarang segi* spíše jako rozchody, právní aspekt však není explicitně zmíněn, běžné jsou sňatky po smrti manžela nebo manželky, královny měly děti před uzavřením sňatku s panovníkem i po jeho případné smrti, mimomanželský styk nebyl výhradně mužskou záležitostí. Doložen je případ dvorní dámy Misil, která „obstarávala“ téměř současně osm mužů, včetně tří po sobě jdoucích králů. Její osud dokumentuje souběžnost funkce manželky a královské konkubíny: král si vybral ženu bez ohledu na její stav, odvedl ji do ložnice a ona se ve volných chvílích vracela domů; její případné potomky zařadil do své široké rodiny. Ostatní nemanželské děti byly ve většině případů přijímány stejným způsobem.

Z knihy *Hwarang segi* lze vyčíst i jistou podřízenost mužů ženám, zejména v případech, kdy se oženili z důvodů kariéry; pokud byly ženy nespokojené, opustily je, respektive si našly jiného. To však platí spíše pro rozvětvenou královskou rodinu, v níž měly princezny daleko menší omezení než princové, kteří ztratili nárok na trůn, pokud si vybrali manželku mimo vymezené možnosti v rámci čistoty linie. Takzvaná svatá kost *sönggol* s nárokem na trůn se odvozovala z otcovy i matčiny linie, ale matčina byla pro nástup a zařazení mezi kandidáty rozhodující. Mezi starověké zvyklosti patří i levirát a sororát, rozšířené zejména v Kogurjō, které bývají vysvětlovány vlivy nomádů.

Tato téměř rovnost pohlaví se projevuje po jistou dobu i v rituální oblasti. Obětiny jsou sice v oficiálních kronikách vylíčeny stručně, nicméně z určitých poznámek můžeme vytušit jednak hierarchii a gender božstev, ale také osoby, které rituály směly provádět. Vládce v širším smyslu slova měl v nejstarším období zřetelně rituální-šamanskou funkci, kterou směl přenášet na specialisty, jež určitými úkony pověřil. Většinu obřadů, spojených s velkými obětinami, řídily podle všeho původně vznešené ženy. Kromě nich sloužily zemi šamanky ve speciálních státních rituálech. Pravidla ohledně obětí se ustálila až v 6. století, ale v té době už byl patrný vliv buddhismu, tudíž šlo o obřady kuriózní, kdy šamanská božstva, nejčastěji zemi, hory a vodu, vzývali buddhističtí mniši. Z textů není jasné, zda šlo výhradně o muže nebo i o ženy. Jisté je, že obětovat mohly ženy z královské rodiny a panující královny.

Královny na trůně jsou specifickým pouze silským a v korejských dějinách najdeme pouze tři. Zřejmě se zpětně nedozvíme, zda byly jejich pravomoci, role atd. nějak omezeny, jisté je, že už v době vlády první z nich se objevily „protiženské“ nálady, které vedly i k povstání.

S rituály a jejich přenesením na „specialisty“ souvisí i dvě skupiny mladých dívek a chlapců v Sille, které vznikly nedlouho po sobě, dívčí *wönhwa* a chlapecká *hwarang*. Všechny prameny uvádějí jako časově první *wönhwa*, podle oficiální kroniky však brzy zanikla vzhledem k soupeření dvou jejích vůdkyň. Oficiální kronika událost komentuje a odsuzuje žárlivost, jednu z konfuciánsky kanonizovaných „sedmi neřestí“ (*čchilčchul*, sedm důvodů pro propuštění ženy).

O příčinách vzniku *wönhwa* lze jen spekulovat, v každém případě byly dívky vychovávány v hudbě a tanci, ve speciálních rituálech, což mohlo znamenat potřebu jakési elity, zodpovídající za vedení obřadů ve prospěch státu. *Wönhwa* však *Životopisy hwarangů* zmiňují i jako osobu, která má dohled nad chlapeckou organizací *hwarang*. Podle záznamů šlo vždy o ženu z králova okolí, královu manželku, královnu matku či královnu vdovu, nejčastěji královu milostnici, která vrchní *hwarangy* jmenovala, odvolávala, potvrzovala jejich pravomoci, soudila atp.

Chlapecká skupina hwarang je zdokumentována lépe, už proto, že se našly zmiňované „Životopisy“. Dětila se na *musa* (válečníky), *aksa* (hudebníky) a *česa* (svého druhu kněze). Všichni konali poutě k posvátným horám a řekám, kde se modlili za blaho státu. Záhadou zůstávají hwarangské rituály v tzv. *Singung* (Chrám božstev), předpokládající podle korejských vědců i tajné sexuální praktiky. V posledních několika letech je ovšem *Singung* vykládán jako chrám s kněžkami, které pocházely z nejvyšších vrstev a které zde obětovaly.

Náboženství je v době po přijetí buddhismu, tj. od 4., respektive 6. století, spojením původního a importovaného. Do 4.–5. století se předpokládá i kult plodnosti, potvrzený nejrůznějšími hrobovými nálezy. Podle sporadických záznamů se nejvýrazněji projevoval o podzimních svátcích, při nichž se rituální rozměr údajně realizoval v sexuální nevázanosti. Dobou starověku ovšem končí i pouhé náznaky kultu plodnosti, které ještě přetrvávaly na venkově, zejména v nejsevernějších a nejjižnějších oblastech, tedy v lokalitách s největším výskytem šamanek, herců a zpěváků.

Určitá změna v pojmání postavení ženy nastává až s novou dynastií Wang (918–1392), která kromě čínské správy přijala ideu podřízeného postavení vůči Číně a tím i některé čínské normy. Ovšem zásadní přelom přišel s neokonfucianismem jako ideologií státu Čosön. Vznikl nový společenský model založený na hierarchickém rozvrstvení obyvatelstva s jasným vymezením funkce každé složky, ideál panovníka, ideál literáta-úředníka, specifikovány byly povinnosti dalších vrstev a jen takto rozčleněná společnost s vládou založenou na morálních zásadách mohla souznít s Nebesy. Ideál panovníka se odvíjel od dávných čínských vládců Jaoa, Šuna a Čou-kunga; za ideálního poddaného byl považován morální, multifunkční a vzdělaný byrokrat (v opozici k nevzdělaným vrstvám; vznešený – *tün-c'* [korejsky: *kundža*], je protikladem nízkého člověka *siao-žen* [korejsky: *soin*]). Pro všechny vrstvy byla postupně vytvářena pravidla, vymezující a specifikující jejich úlohu a povinnosti, jež se později objevily jako poučky v nejrůznějších příručkách. Pravidla byla odstupňovaná a zjednodušovaná do základních (tzv. tři pilíře *samgang*, které představovaly ideál člověka, a pět základních vztahů *orjun*, vedených „přirozenými rozdíly“ mezi lidmi). Obrovskou roli přitom sehrála i kodifikace rituálů (korejsky: *je*) a norem, tudíž zákoníků. Nejvýznamnějším z hlediska působnosti zůstává *Kjōngguk tādžōn* (Velký zákoník pro správu státu) z konce 15. století, který v první řadě reflektoval změny v rodinném právu. Právě v rodině jako základní jednotce společnosti došlo k zásadním legislativním úpravám, které definitivně vyloučily ženu z veřejného života.

Rodina se nově odvozuje od jediného mužského předka, bylo zavedeno přímé následnictví a primogenitura. V důsledcích toto opatření vedlo k dělení rodů na hlavní a vedlejší větve a

striktnímu rozlišování potomků na zákonné a nezákonné (od hlavní a vedlejší ženy), prvorozené a ostatní. Primogenitura souvisela se zákonem o rozlišení žen na hlavní a vedlejší z roku 1413. Tato úprava měla zamezit mnohoženství, druhým a dalším sňatkům, ale v praxi znamenala diskriminaci žen a dívek, jejich postupnou izolaci, také krácení v právech ekonomických a rituálních. Velmi se zpřísnila pravidla pro uzavírání sňatků a napříště nebylo možné spojit se s rodem i velmi vzdáleně příbuzným, později se zákaz sňatků týkal všech lidí se stejným příjmením. Tyto právní úpravy byly silně selektivní, měly zpřehlednit a hierarchizovat rodinu. Zmiňované dělení manželek z roku 1413 znamenalo nové pojetí jejich funkce, větší závislost na rodině manžela a podřízenost muži. V nesvéprávném postavení se ocitly ženy, které zemřely bezdětné, vdovy, druhé manželky (*kjemo*) a vedlejší ženy.

V prvním období dynastie mohly dcery dědit stejně jako synové, nebo dokonce zdědit celý majetek. S tím, jak se začal prosazovat nárok rodiny manžela na snachu, docházelo k úbytku majetku rodů s více dcerami, protože věno nevěsty už zůstávalo v rodině manžela. V 17. století ženy prakticky ztratily ekonomickou nezávislost a začlenily se do rodiny muže, s čímž souvisel i konec jejich rituální funkce v rámci původního rodu. Byly povinny konat obřady za svého tchána a tchyni a doba smutku za vlastní rodiče se výrazně zkrátila. Tento posun v praxi se později odrazil i v chování rodin vůči dívkám, což bylo ideologicky podepřeno zdůrazňováním rozdílů mezi pohlavími (*namnjō čibjōl*) a konečnou definicí postavení ženy, které příroda podle neokonfuciánské doktríny přidělila vedlejší, podřízenou roli. Podřízenost ženě přisuzovala závislost na třech mužích jejího života (otec, manžel, syn) a její funkce se omezovala na domácí rituály, respektive na vedení domu. Úpravy však nemohly být uvedeny do praxe naráz, neboť na počátku dynastie měla koncepce rodinných vztahů poněkud jiný charakter; nicméně pokusy o zamezení mnohoženství se až do reformy roku 1894 neujaly. Pouze se podařilo rozlišit postavení hlavních a vedlejších žen a určit, kolik hlavních, vedlejších žen a konkubín smí mít panovník, vysoký a nižší úředník. Právně mohla být pouze jedna žena zapsána do rodových genealogií *čokpo*. Tam například neměla být uvedena hlavní žena, jež přišla do domu po smrti předchozí, což zamezovalo jejím případným ekonomickým nárokům, popřípadě nárokům jejích dětí. Zákony nebyly namířeny jen proti mnohoženství, ale také proti množství a nepřehlednosti potomstva, které bylo v dřívějších dobách nerozlišené, a nástupcem se stával také syn podle otcovy poslední vůle. Za předchozích dynastií byl běžný druhý i třetí sňatek obou pohlaví: tento zvyk byl postupně omezován, zejména u žen. Vdovy měly zachovávat čistotu a zůstat v domě prvního muže (tzn. „neodnášet“ majetek). Přesto se druhé a třetí sňatky vdov v prvním století dynastie konaly dále, i když ty, které se provdaly potřetí, byly zapisovány do análů jako výstražné případy. V 15. století proto začalo platit nové

pravidlo; potomkům takovýchto „nemravných“ žen byl zamezen přístup do úřadů, a až tímto opatřením dosáhli konfuciáni svého. Snaha prosadit totéž u mužů se nezdařila, i když se sňatky vdovců nedoporučovaly; také děti z druhého manželství byly podle zákonů omezovány a kráceny ve svých právech.

Protože ženské ctnosti nebyly podle konfuciánských ideologů dané, bylo zapotřebí se jim učit. Indoktrinace se odvíjela ve dvou směrech, praktickém (dovednosti) a teoretickém (zásady). V 15. století už také vzniká naučná literatura pro ženy. Původně šlo pouze o jednoduché příručky, které se týkaly norem jejich chování. V roce 1431 bylo na příkaz krále Sedžonga vydáno v čínštině a s ilustracemi dílo *Samgang hängsildo* (Obrazy dobrého chování při zachovávání tří základních morálních povinností) v mnoha variantách, také *Orjun hängsil* (Obrazy správného chování při zachovávání pěti základních vztahů). Obě díla obsahovala následovníhodné příklady chování vzorových mužů a žen (oddaných synů a dcer, vladaři věrných vazalů a úředníků, ctnostných žen, zvláště *jölljō*, „vdov“). Ženskými vzory z korejské historie se staly věrné snoubenky a manželky. Jejich postoj vůči nepřízni osudu má v příbězích šťastný konec, který je nejen konvencí korejské literatury, ale z hlediska výchovného inspirující k následování. Co se týče tzv. ctnostných vdov, společnost k nim měla ideologicky jednoznačně kladný vztah. Stavěly se jim stěly, zvláště těm, které spáchaly sebevraždu, žádoucí zejména u bezdětných. V praxi však konkrétní lidé sebevraždy zavrhovali a středověká literatura nižších žánrů je plná příběhů „ctnostných“ žen, za nimiž v noci chodívají nejrůznější muži, zejména mniši.

Pro výchovu žen byly vydávány zvláštní spisky *nāhun*. Stejně jako v Číně sepsávaly někdy podobné traktáty dokonce manželky panovníků. V Koreji byla nejznámější kniha *Nāhun* (Poučení pro ženy), kterou sepsala matka krále Söngdžonga královna Sohje z rodu Han (1437–1504). Dílo bylo poprvé vydáno v roce 1475 v korejštině. Jde převážně jen o výtahy z čínských a korejských knih o chování příkladných žen. Tyto se však stávaly povinnou četbou všech žen z lepších rodin a podle jejich pravzorů byly sepsovány další a další. Oblíbená poučení matek a otců dcerám pak pokračovala až do poloviny 19. století. Některé spisy byly psány prózou, jiné básnickou formou *kasa* a vyskytují se v čínštině i v korejštině. Druhá větší vlna indoktrinace a výskytu těchto spisků nastala v 18. století, kdy byly přeložené i slavné čínské *Jōsasō* (Čtyři klasické knihy pro ženy).

Vzhledem k jasně definovaným rolím, které ženě konfucianismus přinesl, vzrostla potřeba uchýlovat se do fiktivních světů. Zde zřejmě leží počátky zábavné prózy *kodā sosōl*, která je psána zejména pro jejich rozptýlení. První prózy pro ženy bývají opředeny nejrůznějšími mýty o známých učencích, kteří sepsali cosi pro „dlouhou chvíli“ své matce. Ať byla geneze

příběhů jakákoli, ženy „své“ knihy vášnivě četly. Dochovalo se dokonce několik traktátů významných konfuciánských učenců, požadujících, aby se šíření knih zakázalo. Obrovská popularita zábavné prózy vyvolala učeneckou diskusi, zda nemůže mít literatura na ženské chování výrazně špatný vliv. Ženy ctnostné sice beletrii odmítaly, ale potají se četla a v královském paláci zvláště. Prózy pro ženy byly pochopitelně oblíbenější než studium nudných příruček o povinnostech nebo domácích rituálech, splňovaly totiž romantickou touhu po opravdové lásce či vztahu. Ženy se mohly ztotožnit s románovou hrdinkou, prožít s ní peripetie jejího putování za milým a spolu s ní se shledat s vyvoleným. Příběhy jsou stereotypní, se šťastným koncem, samozřejmě se vzorovou hrdinkou, která sice trpí, nicméně se dočká odměny, kterou je společenské postavení manželky, či uznání okolí. Romány nejsou v žádném případě protestem proti ženské podřízenosti. Korejské ženy neměly ani v moderní době až na výjimky ambice vyrovnat se mužům a svou jinakost i role přijaly. Prózy jsou pouhým dočasným naplněním jejich možností a snění. Ani hrdinky si nestěžují, neprotestují, pouze jednají, což platí nejen pro klasická díla, ale i pro moderní, a do velké míry i pro dnešní společnost. S nadsázkou lze prohlásit, že podobnou úlohu plní literatura a nově i braková filmová tvorba v dnešní Koreji.

Struktura rodiny – povinnosti muže a ženy: Rodina je v Koreji od neolitu patriarchální a funkce v ní bývají zhruba od 15.–16. století poměrně jasně dané. Rozdělení rolí na ženské a mužské, kdy žena je strážkyně domu, má na starosti potomstvo a muž plní funkci živitele, ochránitele, popřípadě učence, je však aplikovatelné na většinu světových společností. V Koreji bylo až do 20. století zvykem stavět rodinu nejen na společných předcích, ale i na společném domě. Ať šlo o jakoukoli sociální vrstvu, žádané bylo soužití tří generací pod jednou střechou. Stejně tak bylo žádoucí oddělení mužské a ženské části domu.

Bydlení pod jednou střechou a oddělení mužské a ženské části bylo poměrně funkční. Mužskou část domu – s povinností komunikovat s úřady, platit daně, projít vojenskou službou a starat se o rodinné finance – spravoval nejstarší muž; role dalších závisely na jejich postavení a věku. Od 15. století nesl tedy jeden člověk tíhu vedení rodiny, včetně zodpovědnosti za široké příbuzenstvo a jeho případnou podporu v době nouze. Provinění mužského potomka znamenalo trest pro celý rod, v případě zločinu kvalifikovaného jako zrada bylo vyhlazeno potomstvo v linii děd-otec-syn, včetně nenarozených dětí. Stejně tíživé mohlo být i spravování rodinného majetku: jestliže marnotratný příbuzný nadělal dluhy, platil je jeho otec, starší bratr nebo i synovec. Patriarcha rodiny s členy své domácnosti komunikoval, kontroloval je a měl na starosti rituální záležitosti, které byly úřady přísně sledovány, zejména svatby a pohřby.

Stejně strukturovaná byla i ženská část domu, v níž vládla nejstarší žena rodiny, jí byly podřízeny ženy a dívky, do věku sedmi let i všechny děti. Hierarchie byla jasně stanovená a žena mohla ihned po svatbě odhadnout své budoucí postavení. Byla-li nejstarší snachou, znamenalo to převzít práci a kompetence tchyně. Pokud byla manželkou nejmladšího syna, věděla, že bude celý život podřízená. Ženin status však závisel na narození dítěte. V těhotenství se stala objektem péče celé ženské části domu, po narození chlapce i určité úcty. Ta se projevovala i v rovině verbální a žena opět dostala jméno, přestože pouze jako matka konkrétního dítěte, což platí i v dnešní společnosti. Pokud žena potomky neměla nebo mít nemohla, stala se nežádoucí. V bohatších rodinách se toto „provinění“ řešilo přijetím konkubíny, která byla ještě nesvéprávnější než bezdětná žena. Její úloha skončila porozením potomstva, které pak patřilo hlavní ženě. Statutárně nížko stály i druhé ženy, které byly trpěny po dobu života jejich manžela; poté mohly být vyhnány nebo vráceny původní rodině. Obě části domu si nezasahovaly do svých kompetencí a scházely se pouze za souhlasu nejstarších v domě, tedy i k společné noci. O té rozhodovali manželovi rodiče až do své smrti. Z této separace vznikly i specificky mužské a ženské typy zábav, neboť se týkala nejen noci, ale i práce, hygieny, jídla apod.

K potomstvu se stavěli rodiče od narození rozdílně, z čehož vyplývají i atributy prenatálních snů. Měl-li se narodit chlapec, ve snech se objevoval zvláště drak či tygr, pokud dívka, signalizovaly ji květiny. Po dívce se žádalo, aby byla pilná, poslušná a mírná. Výchova probíhala od sedmi let odděleně, dívka se učila pouze domácím pracím, a pokud mohla číst, měla i předepsanou literaturu. Vzhledem k časným sňatkům si ji původní rodina příliš neužila, dívka měla svou první „svatbu“ kolem 10. roku, druhou, kdy už vstupovala i do manželovy ložnice, mezi 14–15 lety. Záleželo samozřejmě i na věku manžela. Existovaly také věkově nerovné sňatky, kdy relativně dospělé dívky rodina manžela využívala jako chůvy, nebo, v případě prodeju dívek chudých rodičů, dostala ještě nedospělá dívenka staršího muže, který s ní zacházel jako s otrokyní. Většinou byly zasňobovány děti přibližně stejného věku. Na roli manželky byly dívenky připravovány, nový byl pouze styk s manželem a částečně péče o vlastní děti. Tu si ovšem většinou osvojily ve své původní rodině, kde přebíraly částečně povinnosti svých matek, starších švagrových a žen z příbuzenstva.

V Koreji je klíčová role matky, která je ovšem společensky prestižnější v době synovy dospělosti. Úcta Korejců k matkám je příkladná, nejde o předstírání ani o mravoučné historky. Spočívá v systému rodiny a přesunutí veškeré rodičovské péče na ženu, muž se, vzhledem ke svým „vnějším“ rolím, omezuje na nepopulární rady, příkazy či opatření. Ctění matek je viditelné v literatuře i v realitě, ilustrativní jsou v tomto směru historky o známých literátech.

Závislost synů na matkách je obrovská, pochopitelná a pradávna. Hluboký vztah k matkám demonstrují slavní muži, kromě jiných i velký vojevůdce Kim Ju-sin (594–673), jemuž matka svým pláčem vymluvila životní lásku. Zřejmě nejznámější je vztah filozofa I Julgoka (1536–1584) a jeho matky Sin Saimdang. Když paní Sin zemřela, syn dokonce odešel do kláštera, jakkoli k buddhismu neinklinoval. Svého syna ovlivnila a ke zkouškám připravila paní Jun, matka významného literáta Kim Man-džunga (1637–1692). Ten, ačkoli nebyl prvorozený, velmi těžce nesl její smrt. V té době byl totiž ve vyhnanství a nemohl se zúčastnit pohřebních obřadů. Jeho truchlení se vtělilo do oslavného životopisu, který vzápětí napsal. Matky jsou fenoménem nejen v historii, na mateřskou úlohu jsou připravovány i dnešní dívky. Všeobecná představa vzdělaných budoucích matek, tj. vnímání vzdělanosti žen jako investice do budoucích generací, není produkt myšlenkových pochodů starší generace, ale i dnešních studentů. Zdá se, že i v moderní době se žena socializuje až sňatkem.

Dalším ženským typem je starší žena, jedno, je-li příbuzná či pouze sousedka, pokaždé jde o rádkyni. Takto je pojímána i dohazovačka (*māpcha*), nejen vzdělaná, ale zejména moudrá osoba. Dohazovačka nebyla vysloveně povolání, spíš poslání. Ve velkorodině hrála nezastupitelnou roli babička z otcovy strany, která se významně podílela na výchově dětí a mnohdy rozhodovala o jejich osudech. Mezi nežádoucí ženy byly postupem času včleněny šamanky a hadačky, v literatuře se vyprofilovaly tři záporné typy: konkubína, macecha a tchyně. Ze tří předepsaných ženských rolí dcera, manželka a matka je tedy nejpodstatnější a nejprestižnější matka.

Manželství nebylo nikdy v Koreji chápáno jako svazek dvou lidí, ale rodů. Proto bylo velmi pečlivě váženo, s kým se může rodina spojit. Před svatbou studovali muži i nejstarší ženy genealogické knihy potenciálních nevěst, maximální pozornost byla věnována významným předkům. Nemyslitelné bylo spojit se s rodinou, v níž se vyskytl zrádce, která pocházela z nežádoucích provincií a která nesla stejné příjmení. V úvahu nepřicházel ani sňatek dvou statutárně odlišných lidí: v případě zchudnutí rodina raději dceru provdala jako konkubínu, ale do relativně slušné rodiny. Naopak muži ani nesmírné bohatství nestačilo na prestižní sňatek, i když si postavení třeba i koupil, což bylo v dobách prázdné státní pokladny časté. Zatímco dívka musela přinést dobré jméno své rodiny a věno, muž mohl mít někdy jen patřičný původ a slibné vyhlídky na budoucí postavení. Tento fenomén je platný dodnes. Pokud stojí budoucí manžel statutárně níže, nedostatek může nahradit prestižním vzděláním a perspektivní prací.

Sňatek byl jedním z ostře sledovaných rituálů, proto byl také vedle pohřbu nejnákladnější. Na venkově proto od 16. století vznikaly „svatební“ a „pohřební“ spolky. Lidé podle svých

možností platili příspěvky a spolky se pak postaraly o náležitý průběh obřadu a jeho financování. V nynější Koreji je svatba natolik nákladnou záležitostí, že za ni utratí rodiny i výdělek deseti let. Nejde jen o svatební hostinu, šaty a doplňky, organizace obřadu je drahá i proto, že jde o rodinnou prestiž. Pokusy o regulaci tohoto trendu shora poukazy na nerozumnost nákladů se nezdařily a svatba je stále tradičně obrovský svátek, jehož se účastní co největší množství lidí.

Rozvod byl od středověku možný pouze z mužovy iniciativy a rozhodoval o něm patriarcha rodu, mnohdy i bez souhlasu dotyčného. Protože rodiny sepisovaly svatební smlouvy, nebylo možné vrátit ženu do původní rodiny bezdůvodně. Důvodů pro rozvod bylo sedm (*čchilčchul*) a jejich interpretace dávala muži poměrně volný prostor. Žena mohla být propuštěna, pokud byla neplodná, nevěrná, žárlivá, upovídaná, kradla, byla vážně nemocná, nectila manželovy rodiče. Proti zneužití těchto bodů sloužily tzv. *sampugŏ*, tři překážky: pokud rodina příchodem ženy zbohatla, pokud se žena neměla kam vrátit, pokud držela smutek za jedny z rodičů, své či manželovy.

V žádném případě nemůžeme sňatek v Koreji chápat jako výsledek předchozího vztahu, jako lásku. Ženy byly dokonce vychovávány v tom, že láska vzniká až s manželstvím, čemuž, zdá se, i věřily. Romantiku si, jak už bylo řečeno, kompenzovaly milostnými příběhy jiných, hovory s ostatními ženami v domě, a pokud pocházely z vyšších vrstev, pak i vycházkami do přírody, někdy skromným naplněním vlastních ambic. Vzdělání se přitom velice lišilo podle postavení rodiny a také osvědčení otců. Proto slavné ženy pocházejí většinou z rodin, kde existovala učenecká tradice, výjimečně byly vzdělávány společně s bratry, jindy naplňovaly touhy otců, kteří neměli mužského potomka. Z veřejného i soukromého školského systému byly ale vyloučeny až do konce 19. století.

Slavných žen, které byly rovné mužským protějškům, není v Koreji konfuciánské doby mnoho. Zřejmě neznámější je Hwang Čin-i (1511–1541), středověká básnička. Údajně pocházela z dobré rodiny, ale vzhledem ke smrti snoubence se dobrovolně stala *kisäng*. Byla dokonce žačkou filozofa Sŏ Kjŏng-dŏka a prý o sobě prohlašovala, že je jednou ze tří pozoruhodností města Käsŏngu. Ovládala kaligrafii, básnění v čínském stylu, ale nejvíce ceněné jsou její básně formy *sidžo*. Její poezie je sice většinou milostná, ale formálně dokonalá. Hwang je slavná nejen pro své básně, ale zejména pro svůj nekonformní život, který je námětem několika románů, v poslední době i televizního seriálu. Její smutný protějšek představuje Hŏ Nansŏrhŏn (1563–1589), vzdělaná, ale osobně nešťastná žena. Pocházela z aristokratické a vysoce intelektuální rodiny a vynikla především v čínsky psané poezii *hansi*, která měla ohlas i v Číně a v Japonsku. Její poezie reflektuje neradostné

postavení v domě manžela, který ji zanedbával, šikanu tchyně a ztrátu jediného dítěte. Jde o nářky nad nenaplněnou láskou a sny, osamocením, strachem ze stárnutí. Prototypem nadané ženy, ale i vzorové matky se stala Sin Saimdang (1504–1551), malířka, básnířka, matka známého filozofa I Julgoka. Stejně jako obě předchozí ji ve studiu podporoval otec, neboť neměl mužské potomky. Vynikla jako malířka stylizovaných krajin, ale zejména svými kresbami ptáků a hmyzu. Další ženy jsou slavné zejména pro svou oddanost synům, jako například paní Jun, matka slavného spisovatele Kim Man-džunga, korunní princezna paní Hong Hjegjōng (1735–1815), která sepsala memoáry *Handžungnok* (Vyprávění z dlouhé chvíle), popisující její život v paláci, násilnou smrt manžela a posléze postavení matky následníka trůnu a krále.

Gender a sexualita: Otevřenost společnosti vůči sexu podle nejrůznějších sporých dokladů existovala v Koreji před příchodem buddhismu. Teprve poté se prosadila segregace pohlaví a požadavek čistoty, které byly ještě umocněny konfuciánskými normami. Pruderní tendence jsou ovšem patrné až od 16. století, i když na druhé straně byly poměrně populární erotické knížky pro nejvyšší vrstvu, běžně se používaly také sexuální příručky pro novomanžele. Erotické motivy tedy nejsou posvěcené oficiálně, v literatuře a výtvarném umění zůstaly tabu. Ovšem v lidové tradici, zejména v maskovém divadle, je patrná až přemíra erotických scén a motivů. Střední literární proud bývá náznakový téměř do moderní doby. Poezie, vzhledem ke své povaze a možnosti obrazného vyjádření, má pro sex mnoho metafor a lze je dohledat či dešifrovat ve většině milostných veršů. Ty se ovšem málokdy týkají konkrétního intimního styku.

V moderní době je úředně povolen pouze manželský sex, nevěra je stále trestná, což je zbraň pro zhrzené manželky, kterým stačí dokázat mužovu nevěru a mají šanci uspět u rozvodu, popřípadě získat velké odškodné. Nicméně se rozšiřuje síť prosperujících podniků „jen pro pány“ a v posledních letech i „jen pro dámy“, nabízejících služby v určitých úrovních odstupňované (ne)počestnosti. Realitou je intimní styk až po svatbě, tento jev je však do jisté míry zapříčiněn i vlivem křesťanství. Cudnost zachovávají v každém případě dívky (i když v posledních letech se rozmohla prostituce středoškolaček, která ovšem pramenila více z nevědomosti), chlapi mívají sexuální zkušenosti poměrně pozdě, přestože mají možnost využít jiných služeb. V každém případě modernizace v tomto směru zdá se příliš nepokročila. Střední generace se pohoršuje, jen když spatří dvojici pohromadě, ale všechny schůzky jsou v mezích počestnosti. Kontrast modernizace a prudernosti je do očí bijící.

Zajímavá je však určitá těžko pojmenovatelná důvěrnost a znalost procesů se sexualitou souvisejících. Jelikož chlapi vyrůstají s matkami a sestrami, mají velké pochopení pro tzv.

ženské problémy, jako je menstruace či těhotenství, dokonce nechápou evropskou drsnost a otužilost, s níž se ženy snaží svou pohlavní slabost zakrýt. V manželství je pak tato intimita absolutní. Příkladem jinakosti v chápání intimity jsou například sterilizace. V Koreji se provádějí bezplatně a podstupují je nikoliv ženy, ale muži. Údajně je to proto, aby „neznečistili vlastní půdu“, čímž chtějí vyjádřit svou úctu k ženskému tělu.

Protikladem této nečekané intimity je společenská tabuizace „veřejně projeveného“ intimního styku, tedy sexu zobrazeného. Do konfliktu se společností se dostal profesor prestižní soulské univerzity Ma Kwang-su, autor knihy *Čŭlgoun Sara* (Šťastná Sára, 1992). Román chtěl šokovat, což se podařilo, ovšem Ma byl obviněn z nemravnosti, zatčen, souzen a odsouzen. Román se stal nejčtenějším prohibitem počátku 90. let 20. století i přesto, že neobsahoval jediný popis intimního styku, vše se odehrávalo v rovině orálního sexu. Problematická z hlediska společnosti byla ale hlavní hrdinka, znuděná studentka, která ve svém volném čase hledá povyražení, tj. nenaplnuje tradiční ženský ideál. Nutno říci, že v tomto směru se Korea poučila. Zmiňované tendence sice pokračují, nicméně v souvislosti s pokusem o světovost se ve filmech, určených na vývoz, objevují samoučelné sexuální scény bez jakékoli návaznosti na děj. Na druhé straně Korejci uspěli v celé Asii a v Latinské Americe sentimentálními televizními seriály, které akcentují čistý vztah a kde se neobjeví ani polibek. Podle našich měřítek je sexualita potlačovaná a běžný Korejec vnímá také sex v literatuře a umění jako pornografii.

Od sexu nečistého je odděleno plození dětí, tj. oficiálně posvěcený sex, odehrávající se v sobotu večer. Velký přelom ve vztahu k tabu tématům znamenala vládní kontrola porodnosti, která v roce 1960 odstartovala kampaň, šokující miliony Korejců. Na přetřesu byla slova jako antikoncepce (povolena 1962), potrat (povolena 1973), sterilizace (povolena 1976). Tyto vymoženosti však učinily z Korejců jednu z nejohroženějších populací na světě: Korejky nejenže vstupují do manželství později (průměrný věk se pohybuje kolem 25 let u žen, u mužů se blíží 30 letům), ale představa rodiny se jim vtěluje do jedináčka-chlapce. Jen zhruba polovina jich otěhotní v prvním roce manželství, přes zákaz a přísné sankce lékařů sdělit ženě pohlaví plodu jsou stále chlapci žádanější artikl. Proto také vznikla lehká nerovnováha v současné generaci potenciálních rodičů, kterou nyní vyvažují Vietnamky a Thajky, které se staly módními nevěstami posledních let.

Zpochybnění genderových stereotypů v období moderním a postmoderním: Moderní korejská společnost se formuje v dlouhém období, od otevření Koreje zhruba do 60. let 20. století. V mnoha aspektech ji ovšem lze stále považovat za tradiční. V každém případě došlo na počátku 20. století k rozbití tradiční trojgenerační rodiny a k zpřístupnění vzdělání pro

ženy. Tato tendence nebyla přijímána kladně, už vzhledem k tomu, že „osvobození“ žen přišlo s japonskou anexí Koreje v roce 1910. Literární reflexe jsou v tomto směru více než ilustrativní pro posun hodnot od relativně progresivních k regresivním. Žena jako svéprávná bytost je představena ve výchovném období korejské přechodové literatury, v tzv. novém románu *sin sosŏl*, vrcholem – dosud nepřekonaným – je postava feministky a emancipované umělkyně prvního moderního díla, I Kwang-suova románu *Mudžŏng* (Bezcitnost, 1917).

V reakci na tato osvícenská a výchovná díla a také na zažitá nekonfuciánské vidění ženy vytvářejí 20. léta postavu převrácenou a pokřivenou tak, aby poukázaly na negativní důsledky modernizace a japonské okupace, ale také na osobní estetické koncepce, pocity a zkušenosti. Zvláštní pozornosti autorů se těší právě padlé dívky a ženy. Přes všechny diskuse o nové lásce, jichž ve 20. letech proběhlo nepočítatelně, promiskuitu a nevěru u ženy hodnotí jako abnormalitu. Hrdinka odporuje tradičnímu postoji *než být zneuctěna, raději zemřít* a vyznává krédo *raději být zneuctěna, ale přežít*. V dílech je patrná i vymezenost postav vůči tradici, která je zvýrazněná jemně naznačenými detaily s hodnotící funkcí: žena staré doby s cizím mužem nemluví, nepracuje a je oblečena v korejském tradičním *hanboku*, moderní mluví, pracuje a nosí západní oblečení, někdy i šperky. Padlé ženy sice nejsou zcela fiktivní, ale jsou vybírány úmyslně s poukazem na jejich morální pád, objektivně zapříčiněný změnami ve společnosti a jejich důsledky, také změnou hodnot, zvláště posunem od sice pokryteckého idealismu staré doby k materialismu a požitkům. Prostitutky a ženy mravně zkažené se ve své amorálnosti vyžívají, to znamená, že je úpadek těší a považují ho ve svém životě za *jedinou skutečně podstatnou věc*, jež je nejen naplňuje, ale dodává jim sebevědomí. Nesouhlas s „novými ženami“ autoři vyjádřili i tím, že je nechali zemřít. Kromě tohoto extrémního typu ilustruje literatura 20. a 30. let situaci v tradiční rodině, kde ženy bývají obětmi svých moderních manželů či doby obecně. Jde o postavy později velmi oblíbené, patetické, ale přestože trpí, nemohou být odměněny. Kromě nich se objevují i první kladně pojaté ženy-bojovnice za sociální spravedlnost, schematické a pod evidentním vlivem ruské a sovětské literatury. Dvacátá léta zformovala generaci sice extrémní, ale vlivnou co se týče dalšího vývoje v moderní době. Proto jsou úvahy nad vztahem muž-žena a láskou, z níž vyplývají opozice mezi tradiční láskou a *robŭ* (love), mezi platonickou láskou a sexem, mezi manželstvím a láskou, platné i v poválečném období.

Hierarchizace společnosti a oddělení mužského a ženského světa existují do jisté míry v Koreji dodnes. Tradičně je stále důraz kladen na konfuciánský vztah rodiče-děti; děti mají povinnost podporovat rodiče ve stáří a cítí to jako samozřejmost, čímž se zvýrazňuje uctívání

a preference matek před manželkami. Živá je i konfuciánská úcta ke vzdělání, nutného pro získání jakéhokoli slušného zaměstnání a sňatku obou pohlaví.

Stále však není příliš znatelný posun ve společenském vnímání ženy, společnost nemá zájem na uspokojování jejích potřeb. Ženy se tedy mohou realizovat ve svém světě, nejprve jako matky, posléze v rámci komunity stejně starých žen. Nejčastější jsou náboženské spolky, také lze pozorovat tendenci k socializaci za účelem společného sportování, cestování a dalších zálib. Samozřejmě tato situace může nastat až poté, co jim odrostou děti. Ženy ovšem také pracují, pokud to rodinná situace vyžaduje (nebo dovolí), nejčastěji ve sféře služeb. Uplatňují se jako asistentky, průvodkyně, tlumočnice, učitelky na základních a středních školách. Vysoké školství jich má nepoměrně nižší procento. Přes rovnocennost vzdělání jsou šikana a diskriminace platová i kariérní natolik běžnou záležitostí, že se nad ní málokdo pozastavuje. Jistěže se najdou rebelky, ale vzpoury většinou vycházejí ze skutečné osobní krize a velkého zklamání. Aféry, korunující křiklavé případy diskriminace, však záhy odeznějí a společnost, a to její ženská část, je nechápe jako příležitost k širší diskusi. Vzhledem k zažitému údělu stát se manželkou je i nejmladší generace potenciálních rebelek spíše nakloněna vést klasický nudný život svých předchůdkyň. Jediná změna – a to nepříliš pozitivní vzhledem k budoucí populaci – se týká přání mít jedno nebo maximálně dvě děti. Tento trend však nepramení z přání realizovat se, ale z představy o blahobytu západního typu.

15. Sexualita, erotika, láska a manželství – japonská civilizace, na utváření mravního řádu se v Japonsku podílelo několik myšlenkových tradic, především domácí kult zvaný šintoismus a z pevniny přejatý buddhismus a konfucianismus.

Šintoismus, původní japonské náboženství, postavené na kultu předků, plodnosti a na šamanismu, nespécifikoval žádný morální kód, pro jeho duchovní kulturu byl důležitý jen pojem čistoty. Idealizoval srdce očištěné od kalu, od „hříchu“ (*cumi*), ale jeho očista nevyžadovala žádná bolestná pokání. Ačkoli se pojem *cumi* překládá často jako „hřích“, je našemu křesťanskému pojetí hříchu velmi vzdálen. Představuje spíše rituální nečistotu (*cumi* může být i pohroma poškozující zemědělství, dědičné zatížení či nemoc, tedy něco, co nemusí být úmyslným páčáním zla) a nevyvolává představu tvrdého věčného trestu. Šintoismus nezná ani pojem smilstva a kromě sodomie a některých forem incestu, které pokládal za nečisté, nezakazoval nic v oblasti milostných vztahů, byl vůči nim naopak velmi shovívavý.

Tradiční společenství zemědělců a rybářů slavila mnoho svátků uctívajících některé ze sexuálních symbolů jakožto znaků hojnosti. Při šintoistických slavnostech plodnosti, které se drží dodnes, se v čele procesí nosívá na přenosné svatyni obrovský falický symbol (*mikoši*) nebo škeble představující ženské genitálie. Falického symbolu se ženy dotýkaly, aby si

vyprosily těhotenství, a pokud jejich prosba byla vyslyšena, přinášely jako dík další sošky ve tvaru mužského pohlavního údu; u šintoistických svatyní je jich dodnes velké množství. Při slavnostech zasvěcených ženskému pohlaví si ženy vyprošovaly snoubence, plodnost, všichni pak bohatou úrodu, harmonické manželství. Šintoistické svátky plodnosti měnily v průběhu dějin svůj obsah. Jejich původní smysl, bohatá úroda a plodnost, se v době rozkvětu prostituce rozšířil, takže lehké dívky se při nich modlily za prosperitu a svižný chod řemesla. Šíření pohlavních nemocí pak podnítilo prosby za ochranu proti syfilidě. V dnešní době účastníci svátků sbírají finance na podporu výzkumu HIV (Human Immunodeficiency Virus).

Ve zpěvech a rituálních tancích bylo běžné znázorňování sexuálních aktivit, svátky končily i skutečným nevázaným milováním. Japonce nestrašila představa hříchu smilstva a milostný vztah nepokládali za něco, co je třeba skrývat, ať už se jednalo o poměr v rámci rodiny nebo mimo ni. Archaická společnost dokonce tolerovala sňatek mezi dětmi stejného otce, pokud měly různé matky. Ostatně termín *se* znamená buď „mileneček“, či „manžel“, nebo i „bratr“. Zákaz všech forem incestu, stejně jako sodomie či homosexuálních vztahů, byl vysloven až mnohem později pod vlivem západních ideových směrů.

Východoasijská náboženství a sexualita si v Japonsku zřídka kdy překážely, většinou vyrovnaně koexistovaly. Dokonce i tak, že ženy, které měly problémy s plodností, bylo možné poslat na čas do některého z duchovních stánků, aby si intenzivním modlením vyprosily u bohů potomka. Modlitby příčinlivých žen byly vyslyšeny a ony se po pár týdnech mohly šťastně vrátit těhotné k manželovi. Kolik potomků průměrně mniši či kněží měli, záleželo jistě na velikosti kolatury, tyto počty však žádné statistiky neuvádějí.

V dobách převládajícího šintoismu požívaly ženy společenské vážnosti. Přispěla k tomu víra v posvátnost plodivé síly a stvrzovala ji i forma manželského soužití, tzv. *mukoirikon*, zvyk ženicha přistěhovat se do rodiny nevěsty. Koncem 6. století se *mukoirikon* změnil v opačné pravidlo *jomeirikon*, soužití manželů v rodině muže, což přineslo manželským vztahům nemalé změny.

Také *šamanismus* byl v Japonsku výhradní doménou žen. A nutno dodat, že se šamanky nezabývaly jen magií či léčitelstvím, ale rovněž tancem, vyprávěním příběhů a někdy i prostitucí. Víra v jejich schopnost komunikovat s bohy je vynesla často až na trůn. Ostatně až do 8. století bylo mezi panovníky velké množství císařoven, dokud se samotná láska nezasloužila o odstranění žen z vysokých úřadů; potom už se ženy v nejvyšší funkci neobjevily až do 18. století. Poslední císařovna doby Nara Kóken podlehla totiž ve své vášni vlivu buddhistického mnicha Dókjó natolik, že mu udělila titul, jímž ho symbolicky určila duchovní hlavou státu. Dókjó její náklonnosti bohatě využíval a ohrožený dvůr musel po

smrti císařovny provést rázná opatření, aby nepřišel o moc. Mnich Dókjó byl poslán do vyhnanství, nový císař se přestěhoval a dvůr vydal zákony, které ženám zamezily zastávat vládní funkce.

Japonská historie poskytuje pozoruhodný příklad změn v postavení žen. Jakmile šintoismus začala zastiňovat nově příchozí učení, takřka okamžitě se to projevilo na jejich pozici ve společnosti. V polovině 7. století byl ženám neurozeného původu v konfuciánsky pojatých reformách *Taika* přisouzen dvoutřetinový podíl mužské výměry půdy. Rychlá proměna je patrná i na dvou nejstarších kronikách, které vznikly nedlouho po sobě. Obě interpretují též příběh lásky princezny a jejího bratra. *Kronika o dávných věcech (Kodžiki)*, sestavená v roce 712, vypráví, že milenec princezny byl vypovězen, ale princezna ho následovala, aby spolu navěky šťastně spojili své životy. *Japonská kronika (Nihonšoki)* vypráví stejný příběh v roce 720 už pod vlivem konfucianismu a v její verzi končí vypovězením princezny. Principy konfuciánských mravů sesadily ženu pod úroveň muže, bez nároku na rovnocenný milostný vztah.

Dvorní dámy si ovšem zachovávaly jistý respekt ještě po několik století. Jejich úlohou byla mimo jiné účast na společenském životě císařské rodiny a při dvorských ceremoniích. Těm měly dodávat lesku svými hudebními, výtvarnými či básnickými schopnostmi, jakož i osobním šarmem. „Říká se, že málokterý muž dokáže pohotově a přitom trefně odpovědět na každou otázku, kterou mu žena položí,“ posuzuje bystrost dvorních dam znalec poměrů u dvora, původně člen císařské gardy a pozdější mnich Jošida Kenkó. „Za vlády císaře Kamejamy bývaly prý dvorní dámy tak poťouchlé, že každého mladého muže, který zavítal do paláce, podrobovaly jakési zkoušce. (...) Všichni muži by měli být vychováni tak, aby nebyli ženám pro smích“ (Jošida Kenkó, 1331–1332).

Dámy vyššího postavení si mohly dovolit tropit si z mužů nejen žerty, ale jejich pozice jim též umožňovala užívat si mnoha radostí, zejména milostných avantýr – těm šťastnějším s princem nebo císařem, ať už svobodnými či zadanými. Nepřekážely jim v tom žádné morální zábrany a utajování bylo spíše součástí společenských pravidel. Hra na uchovávání tajemství umocňovala napínavost, ale zároveň se do ní promítla v japonském umění vysoce ceněná krása tlumeného; sofistickovaná etiketa dodávala avantýrám na půvabu a řadila je svým způsobem na roveň umění.

„Má-li člověk ještě po čtyřicítce sem tam milostné plotky, budiž, uchová-li to v tajnosti. Ale začne-li o tom mluvit veřejně a baví společnost různými klepy podobného druhu, je to nedůstojné a trapné,“ hodnotí Jošida Kenkó, jemuž ani mnišský stav nebránil obdivovat půvaby milostných dobrodružství, jak dokládají jeho zápisky. „Kdo o noci prohlašuje, že

věcem ubírá kouzlo, nemá ani špetku citu v těle. Noc naopak přidává mnoha věcem na kráse, ozvláštňuje jejich třpyt, ozdoby i barvy. Ve dne se může člověk oblékat prostě a střízlivě, ale noc chce nádheru a lesk. I tváře lidí vypadají lépe ve svitu loučí, půvabné ještě půvabněji. Dokonce i hlasy znějí mnohem ušlechtleji, když promlouvají z temnoty, plné obav z prozrazení. Všechny vůně a zvuky jsou v noci nesrovnatelně krásnější“ (Jošida Kenkó 1331–1332).

Skutečnost, že nešlo o strach z prozrazení, dokazují i četné deníky plné klípků ze společenského života, které se u dvora s oblibou psávaly, a to nikoli pro vlastní potřebu, ale pro čtenáře. Dvorní dámy své deníky často pojaly jako umělecké zpracování vlastních milostných zážitků nebo mileneckých propletenců ostatních lidí u císařského dvora. Neměly důvody stěžovat si na nedostatek literární látky.

Když ovšem císař přišel o moc a společenské ovzduší začala ovládat konfuciánsky laděná samurajská etika, začaly i dámy u dvora ztrácet svou nezávislost. Za sedm století vojenské vlády šógunů měl strohý duch dost času i prostoru, aby se usadil v japonských mravech natrvalo. Zdlouhavé válečné konflikty 12. až 16. století zdůraznily nepostradatelnou roli bojovníka, povýšily úlohu muže jak ve společnosti, tak v soukromí. Nejistý život provinčních bojovníků si vyžádal mlčenlivé sebezapření a trpělivost jejich manželek. Veškerý majetek byl navíc zákonně prisouzen manželovi, a žena tak zcela závisela na jeho milosti. Úlohou manželek bylo věnovat veškerou energii ve prospěch rodinné cti, muž pak byl vázán především stavovskými povinnostmi. Vztah ženy a muže nebyl pro rodinu podstatný, její funkce nespočívala ve vzájemné náklonnosti. Sňatek musel být společensky výhodný, a protože vojenské tituly na rozdíl od těch dvorských podléhaly změnám, využívaly rody válečníků sňatků k získání lepšího postavení. Naprostou většinu manželství proto spojili sňatkoví zprostředkovatelé. Nekonečné soupeření si navíc vyžádalo důraz na ekonomickou stabilitu rodů. To všechno vedlo ke „strategickým sňatkům“, třeba i vynuceným hrozbou síly.

Japonská etika tradičně klade důraz na zájmy komunity, ne na blaho jednotlivce nebo páru. V chápání individua se od Západu podstatně liší a individualismus ztotožňuje se sobectvím. Pojetí jednotlivce a komunity sice není původní, ale japonské přírodní a klimatické podmínky, které nedovolovaly přežít jednotlivci, byly pro ně živnou půdou. Hornatý povrch a časté přírodní katastrofy uváděly jednotlivce do závislosti na skupině, a tak nejhorší trest, který ho mohl postihnout, byla exkomunikace. Rodinné poměry tedy stěžily mohla určovat čistě citová hlediska, protože i rodina musela být uspořádána tak, aby to neodporovalo zájmům vyšší komunity. Jedinec, spíše *socius* než *individuum*, musí mít na mysli především zájmy komunity a japonština pro to má i vlastní termín *giri*. *Giri*, odpovědnost vůči komunitě, je

nadřazené *nindžó*, lidským citům, a nesmějí se dostat do opozice. V manželství však málokdo očekával romantický vztah, a pokud to neohrozilo *giri*, nebyl důvod neužívat jej jinde. Etika vykládající jakékoliv obcování mimo manželství jako zlo a nemrav, která je vlastní křesťanským kulturám, by byla až do moderní doby japonskému chápání sotva srozumitelná.

„Kolik vzpomínek je navěky zakleto v těch hlubokých a strhujících chvílích, jež rodí smělá touha muže spatřit svou milou, přestože ‚na pobřeží Tajných milenců slídí mezi chaluhami oči starých žen‘ a ‚horu Tajných schůzek střeží tisíce bdělých strážců‘. Jak bezvýrazné je vedle toho každé setkání, když je rodiče a bratři schvalují, nepokrytě zvou nápadníka do domu a přijímají jej tam jako ženicha“ (Jošida Kenkó, 1331–1332).

Války a sociální inferiorita žen přispěly k rychlému rozvoji prostituce. Již v šestém století se ujal zvyk posílat ke dvoru tzv. *uneme*, dívky pro posluhu v každodenních potřebách císaře i pro pobavení. Provinční hodnostáři tak darovali své dcery jako projev loajality panovníkovi dvora Jamato. V dobách největší slávy císařského dvora sloužily heianské aristokracii k erotickému obveselení půvabné *asobime*, dívky pro potěchu. Po vzestupu vojenské šlechty ve 12. století došlo k přesunům válečníků, změnám v manželských vztazích, ale i rozvoji obchodu a měst, což přispělo k bohatému rozvoji nevěstinců, jednak kolem nového centra moci v Kamakuře, ale také při velkých cestách k sídlu šóguna, které byly díky systému *sankin kótai* velmi frekventované. Bohatě se pak rozvíjely v době občanských válek a za přispění nekompromisních pravidel rodinného života, v němž konfuciánská morálka účinně obrušovala projevy lásky, přetrvaly ovšem i období míru. V nevěstincích neplatila stavovská hierarchie, byly to malé ostrůvky nezátížené etickými měřítky společnosti mimo ně. Kvalita služeb se řídila jen finančními možnostmi zákazníků. Pánům poskytovaly útočiště a oddech nejen od neúprosných požadavků disciplíny v komunitě, ale i od rodiny.

Vláda šógunátu od svých počátků na prostituci dohlížela, ale nikdy se ji nesnažila zcela vymýtit, konec konců sloužila i vojenské šlechtě. Pro japonskou prostituci je proto charakteristická vysoká organizovanost. Již v roce 1193 kamakurský šógunát jmenoval pro tyto záležitosti speciální úředníky (*júdžo bettó*). Následující šógunát Muromači se pak poprvé pokusil prostituci vykázat do vymezených oblastí, ale jeho snahy selhaly při válečných konfliktech 15. a 16. století. Až když bylo Japonsko sjednoceno, udělil nový vládce Tojotomi Hidejoši v roce 1585 povolení nevěstincům v Ósace a o pár let později založil novou čtvrť veřejných domů v Kjótu (1589). To byl precedens, jehož se pak přidržel i následující tokugawský šógunát, který v rámci programu všeobecné sociální kontroly uděloval zábavním čtvrtím (*júkaku*) licence. Ovšem při vši tokugawské svědomitosti ve věcech dozoru v oblasti prostituce vláda přece jen poněkud selhávala. Kromě dvaceti pěti zábavních čtvrtí vlastních

oficiální povolení jich bylo v Japonsku nejméně stejně tolik bez licence (*okabašo*). Úředníci neměli snadnou práci ani s kontrolou nemocí, zejména příjice byla hrozbou, neboť ta se v Japonsku šířila již od počátku 15. století; mimochodem podle šetření z roku 1922 mělo 22 % mužů, kteří se hlásili do vojenské služby, některou z venerických chorob.

Zábavní čtvrti ovšem poskytovaly víc než jen sexuální a erotické ukojení a pobavení, rozvinuly se do komplexních komunit, které sloužily jako inspirace pro různé umělecké aktivity. V tokugawské době (1600–1868), kdy se z nich stala centra společenského života, působily jako bohatý zdroj měšťanského umění, a jsou tak významnou součástí japonské kultury. Tehdy se ujal pojem *ukijo*, „uplývající svět“; v buddhistickém smyslu pomíjivý svět bolesti a strastí či smutku, v japonském kontextu městské kultury byl však tento pojem transformován do zcela opačné podoby: byl chápán jako svět radostí, kterých je třeba rychle užívat, dokud to uplývající život dovoluje. Vědomí pomíjivosti tak v Japonsku paradoxně vybízelo k užívání právě dané chvíle. *Ukijo* světa literatury našel svůj protějšek i ve výtvarném umění. Především v prostředí Eda (původní název dnešního Tokia), Kjóta i dalších větších měst se šířily *ukijoe*, obrazy prchavého světa, dřevořezy a malby tematicky spojené s atmosférou divadel, restaurací, čajoven či nevěstinců.

Čtvrti s nevěstinci sloužily mužům všech společenských vrstev a pestrému rejstříku v různé míře solventních zákazníků odpovídala různá úroveň služebnic lásky. Jistěže mnohé donutila k této práci žalostná existenční situace, někdy byli rodiče sami nuceni prodat vlastní dceru. V zábavních čtvrtích však vyrostly také kultivované *gejši*, hrdé prostitutky vyšší třídy, jež si mohly dovolit demonstrovat vlastní nezávislost, odmítající nežádoucí nápadníky. Etiketa a vcelku luxusní život těchto gejš po formální stránce připomínaly zašlé časy dvorních dam. Aby byly elegantní, nesmály se nahlas, neotevřely ústa, aniž je zakryly rukávem, musely se zdržet pojmenování jídel, komponovaly básně. „Pro každého je smutné, neumí-li psát, ale pro kurtizánu je to katastrofa, (...) je neštěstím, řeknou-li lidé, že nemá úhledný rukopis, nebo je nejistá v gramatice,“ uvádí v roce 1678 Fudžimoto Kizan.

Etiketa a pečlivě propracovaný rituál, který *gejši* dodržovaly a na něž musel také patron dbát, dodaly světu lepších prostitutek vytříbenost do té míry, že začaly vznikat příručky, pravidla sexuálních a erotických postupů (*šikidó*), jimiž se zákazníci měli řídit, pokud chtěli obstát, aniž by působili jako neohrabanci. Vybrané ženy polosvěta byly obdivované a pro své umění vážené, stávaly se dokonce vzory ženského kouzla. Působivým *gejšám* byli muži ochotni obětovat mnoho, třeba celý majetek nebo i postavení. Mnohý nešťastník, který se zamiloval a jehož štěstí překročilo hranice zábavní čtvrti, zaplatil životem. Láska nesměla narušit odpovědnost vůči společnosti.

V tokugawské době šógunát ve snaze maximálně zefektivnit dozor nad celou společností definoval povinnosti všech obyvatel v různých souborech etických norem. Zatímco ve čtvrtích „prchavého světa“ bujná zábava nebrala konce, měšťanky se měly řídit moralistním spisem *Škola ženy (Onna daigaku)*, který přesně stanovil, jak má probíhat výchova dívky, co žena nesmí a co musí. Důkladná sociální kontrola stvrdila druhořadé postavení žen; až do svatby musely poslouchat rodiče, po ní manžela a jeho rodinu a ve stáří vlastní syny. Manželka musela být skromná, střídma a pilná. Neustále měla mít na mysli, že může být kdykoli zapuzena, kdyby byla chatrného zdraví, nebo snad neposlušná, neplodná, žárlivá či příliš povídavá. Žena mohla oficiálně požádat o rozvod pouze v případě, že by se její manžel dopustil těžkého zločinu. Ženské cizoložství mohlo být potrestáno smrtí, zatímco mužům se trpělo, když měli konkubínu, a to dokonce i doma. A podle možností se oddávali také radostem v zábavních čtvrtích, nijak výjimečně ani s mladými muži.

V městských oblastech se dobře dařilo homosexuální subkultuře. Pohlavní styk mezi muži nebyl v předmoderních dějinách Japonska pokládán za nemravný zlozvyk či nemoc. Málokterý z mužů užívajících si vzájemných sexuálních styků byl ovšem skutečný homosexuál – *onnagirai* („ten, co nesnáší ženy“), většina z nich byli tzv. *šódžinzuki* („znalci chlapců“), kteří si ovšem neodpírali ani radosti se ženami, jednalo se tedy z velké části o bisexuály.

Již od počátku 11. století byli ke dvoru zvaní mladí pohlední muži k službám císaře i jako společníci k erotickým hrám. Také mniši v buddhistických klášterech chovali něžné vztahy k žákům nebo novicům, mladičkým chlapcům (*čigo*), údajně proto, aby co nejtěsnějším spojením vytvořili trvalejší a hlubší duchovní svazky. Homosexuální aktivity v buddhistických klášterech inspirovaly literární žánr *čigo monogatari*, vyprávění o trápení a radostech lásky mezi mladičky *čigo* a jejich duchovními vůdci. Když v 16. století přijeli do Japonska jezuitští misionáři, byli ohromeni mírou a otevřeností, s jakou se Japonci, ať už v klášterech či mimo ně, těmto „zvrácenostem“ oddávali.

V dobách obdivu k samurajským ideálům mužství byla homosexualita nejen tolerována, ale přímo podporována jako čistší forma lásky a v 17. století už byly homosexuální vztahy integrální součástí společenských vazeb vojenské i náboženské elity. Lásce mezi muži se dařilo také kolem divadla *kabuki*, jehož herci ženských partů (*onnagata*) se často živili prostitucí, a ve městech byly rovněž veřejné domy s mladičkými prostitutky (*kagama*). Německý učenec Engelebert Kaempfer, který v Japonsku pobýval na konci 17. století, zaznamenal mezi své postřehy: „Na hlavní ulici (...) stálo devět nebo deset domů, nebo spíš stánků, a před každým z nich seděl jeden, dva nebo tři chlapci tak mezi deseti a dvanácti lety,

pěkně oblečení s nalíčenými tvářemi a zženštilými gesty.“

Vzor sličného jinocha (*bišónen*) se stal součástí japonské estetiky, ten pravý ideál byl ovšem velmi mladý. A právě v krátkodobosti jeho krásy, v její prchavosti spočíval charakteristický půvab: „(...) život bišónen je jen jeden letní den, těsně před rozpukek květů. Až ho spatříš příště, bude z něj jen starý list. Jakmile se promění v mladého muže, čpícího genitáliemi, je po všem.“

Mladí prostitutky z měst, kteří dosáhli dvaceti let, jednoduše svého řemesla zanechali, ale vzorovým kouzlem *bišónen* v samurajském pojetí byla smrt chlapce v okamžiku, kdy by jeho půvaby měly být zkaženy dospělostí. Mužská láska – *nanšoku* (doslova „barvy muže“) – měla různé podoby v závislosti na prostředí, v němž se vyskytovala. Erotické vztahy v kláštřech odrážely laskavý postoj mistra k žákovi, samurajský prototyp *nanšoku* byl založen na válečnickém pojetí mužství. Pro ně dokonce vznikl kodex *wakašudó* („cesta mladých milovníků“), který, podobně jako obecnější soubor zásad pro všechny samuraje – „cesta samuraje“ (*bušidó*), stanovil pravidla chování založená na povinnostech a vojenské loajalitě. Samurajské *nanšoku* je přirozeně poznamenáno nadřazeným postojem k ženám, samurajové proto hleděli přezíravě i na herce *onnagata* nebo prostitutky, kteří chováním napodobovali ženy. Láska hodná příkladného válečníka musela patřit sličnému jinochovi mužného vystupování.

Propracovaná vytříbenost *nanšoku* poskytla tvůrčí jiskru také uměleckým směrům: dramatickému a výtvarnému umění i literatuře. Herci divadla *kabuki* byli častou předlohou obrazům prchavého světa, lidová vyprávění byla plná rozličných forem milostných vzplanutí mezi muži, někdy velmi kuriózních. V Japonsku vznikla jako první na světě antologie klasické poezie a prózy oslavující homosexuální lásku – *Divoké azalky* (*Iwacucudži*, 1676), již zkomponoval věhlasný znalec literatury Kitamura Kigin. Ihara Saikaku, oblíbený autor literatury dráždivého obsahu, se nevyhýbal ani tvorbě „homosexuální literatury“ (*šudó bungaku*). *Velké zrcadlo mužské lásky* (*Nanšoku ókagami*) z roku 1687 „zrcadlí“ homosexuální dobrodružství válečníků, herců i buddhistických mnichů. Mnoha vydání se dočkal jeho *Největší rozkošník* (*Kóšoku ičidai otoko*, 1682) – román o životě syna zámožného obchodníka, který za svůj život poznal pár tisíc žen a několik set chlapců. Zejména tokugawská doba zanechala velké bohatství rozličných děl oslavujících nevázané radovánky, z nichž vyplývá, jak se hledělo na sex až do doby, než se Japonsko začalo ctižádostivě modernizovat.

Modernizace, vedená pod silným vlivem křesťanských civilizací, se zasloužila o naprostou proměnu v japonských etických hodnotách a začala potlačovat erotické aktivity, posuzované

do té doby více než shovívavě. V rámci modernizace celé společnosti se na druhou stranu našli osvícenci i z řad mužů, kteří se přimlouvali za osvobození žen od morálních restrikcí středověku. Nebylo to pravidlem a ještě v první polovině 20. století byly odvážné ženy překračující hranice tradičních mravů skandalizovány. Společnost se této transformaci poměrně houževnatě bránila, tak jako reformátor Kita Ikki, který ve svých návrzích na reorganizaci společnosti, nazvaných *Plán na obrodu Japonska* (1919), hájil etablované kvality japonských žen. „Jestliže zásady rytířů středověké Evropy vyžadovaly uctívat ženy a usilovat o jejich přízeň, ve středověkém Japonsku (...) žena přijala za své zásadu uctívat muže a usilovat o jeho přízeň. To je specifikum, které proniklo do celé společnosti a jejího života a udržuje se i v moderní době. V cizině ženy agituji za vlastní práva, naše ženy jsou věrné úkolu být dobrou ženou a moudrou matkou. Otázka postavení žen ve společnosti bude vyřešena, jestliže vytvoříme instituce, které budou garantovat ochranu ženského práva být matkou a manželkou národa. Učit ženu verbálnímu válečnictví by bylo znásilňováním její přirozenosti. (...) Každý, kdo viděl hloupou žvanivost západních žen, nebo pronikavé hádky Číňanek, musí být vděčný, že se japonské ženy neuchylují ze správné cesty.“

V celospolečenských změnách a pod tlakem nových organizací, jako byla kupříkladu Armáda spásy, Japonci objevili termín *waisecu* („obscenita“) a vláda schválila v době Meidži několik zákonů potlačujících aktivity takzvaně odporující veřejným mravům. Homosexuální chování postavila mimo zákon, zakázala produkci a šíření pornografických obrázků i literatury a snažila se zakázat i prostituci. Ta se ovšem ještě dlouho své likvidaci bránila, ostatně striktnost úřadů na dodržování zákona proti prostituci se výrazně měnila v závislosti na politickém ovzduší. Když se například Japonsko ve třicátých letech 20. století intenzivně věnovalo přípravám na válku, samotná armáda podpořila nábor dívek, které měly sloužit vojákům pobývajícím mimo Japonsko. Armádních prostitutek (*džúgun ianfu*) bylo na sto tisíc, mnohé ovšem rekrutované z japonských kolonií, především z Koreje.

Ani po válce neměla vláda čas prostituci potlačit, již týden po kapitulaci organizovala nový nábor dívek, tentokrát k službám okupačních jednotek. Aby se učinilo okupační správě zadost, byly nevěstince přejmenovány na „speciální obchody s jídlem a pitím“ (*tokušu inšokuten*). Zároveň se vzmáhala pouliční prostituce a kolem roku 1955 bylo v Japonsku na půl milionu dívek, které provozovaly toto řemeslo. Na další nátlak demokratických hnutí přijala japonská vláda v roce 1956 zákon proti prostituci, což znamenalo faktický konec oficiální smířlivosti vůči zábavním čtvrtím a nevěstincům.

V současné době je tedy prostituce nelegální a víceméně utajená. Homosexuální chování sice protizákonné není, ale dávno už se netěší oné staré shovívavosti a homosexuálové své

zaměření raději nezveřejňují. Ve městech jsou sice podniky pro lesbické dívky a gaye, ale většina z nich má klubový charakter, do něž mají přístup pouze členové.

Nahota je posuzována mnohem přísnějším měřítkem, než jakému přivykly jiné národy civilizovaného světa. V Japonsku dodnes platí zákon o veřejných mravech z roku 1918, podle něhož nesmějí být na veřejnosti „vidět žádné anatomické detaily“. Japonci jsou ale v oblasti erotiky vynalézaví, a tak zatímco na televizních obrazovkách je i ženské poprsí překryto černým proužkem, tvůrci erotických komiksů se naučili, jak vyhovět zákonu a přitom uspokojit lačné čtenáře. Na kresbách nejsou vidět genitálie, ale svou funkci dobře splní jen náznak, který dává prostor k představám – třeba spodní prádlo nebo často se vyskytující chapadla chobotnic. V zástupných erotických prvcích se vlastně vrací dávný estetický ideál zastřeného, nedořečeného. Kreslíří nebo i tvůrci erotických „růžových filmů“ (*pinku eiga*) vytvářejí díla, která by i liberální pozorovatel mohl pokládat za zvrácená, a přitom se obejdou bez tělesných detailů. Libují si v zobrazování nestandardních erotických praktik, v sadomasochismu, bindingu a jiných, někdy značně brutálních technikách. Tak se potírání obscénnosti a povinná pruderie zasloužily o vznik velmi rafinovaných erotických technik.

Prostituce se v průběhu staletí rozvinula v Japonsku do zchytrale komplikovaných forem, což odráží výskyt specializovaných institucí a termínů užívaných v souvislosti s prodejnou láskou. Zatímco v Evropě za prostituci označujeme sexuální akt ženy vykonávaný dobrovolně za odměnu s kterýmkoliv partnerem, byl uvolněný sexuální život v Japonsku v rané historii, o kterém nacházíme svědectví v nejstarších spisech z 8. století (*Kodžiki, Manjóšú*), neprodejný a nelze ho označovat za prostituci, spíše za volnou lásku. Žena, často šamanka, jež v obci patřila všem a nikomu, se nazývala *ukareme* – „přelétavá ženština“, jedním slovem „poběhlice“, „poletucha“. Jiný termín z rané literatury je *saburuko* – „služebné děvče“. Podmínkou prodejné lásky bylo mládí a krása a krásná žena se nazývala *bidžin* nebo *bidžo*. Velmi brzy se vyvinula i mužská prostituce a hlavně v kláštorech a ve vojsku kvetla homosexualita, jejímiž objekty byli krásní jinoši (*bišónen*).

V době vrcholné aristokratické kultury mezi 8. a 13. stoletím (doba Nara, Heian) byla sexuální uvolněnost pravidlem i v nejvyšších císařských kruzích a o volné lásce mezi dvořany, svázané více estetickými než etickými pravidly, se zachovalo mnoho literárních svědectví ve formě deníků a románů dvorních dam. Mít jednu hlavní a několik vedlejších manželek a pobývat i u konkubín bylo pro dvořana naprosto legitimní, ale i žena mohla mít více milenců, kteří ji navštěvovali pozdě v noci a odcházeli za svítání, jak dosvědčují milostné básně, jež se po takové návštěvě slušelo ženě napsat a odeslat se symbolickým darem. Životní styl dvorních dam a komorných (*tajú, cubone*) lze přirovnat ke kultivovaným hetérám starého

Řecka. Právě archaickými tituly pro dvorní dámy se o pět set let později začaly skutečné nevěstky označovat.

Ve středověku, na taženích s vojsky místních knížat, jež mezi sebou v období 12.–16. století neustále válčila, se válečnými hrdinkami stávaly „kněžky“ (*bikuni*) a potulné umělkyně provozující hudbu, zpěv a tanec. Nosily bílé pláště a široké klobouky, a proto se nazývaly „běličky“ (*širabjóši*). *Širabjóši* byly mnohdy ženy urozené, všestranně vzdělané a řádně vychované, jež ve válkách ztratily svou rodinu a ocitly se v nouzi. Hrdinný miláček japonského středověku Minamoto no Jošicune měl za věrnou družku právě *širabjóši* (jménem Šizuka Gozen), samotný císař Gotobain se stýkal s bílou kápí Kamegiku, statečný Soga Džúró, který vykonal slavnou pomstu za smrt svého otce, miloval běličku Tora Gozen, zatímco jeho bratr Soga Goró měl po svém boku oddanou běličku Šóšó. Všechny tyto ušlechtilé milenky, jež se dovedly obětovat za muže svého srdce, vstoupily do japonského umění a historie jako ideály oddanosti, věrnosti a krásy.

Placená prostituce se pěstovala spíš v obhroublých a málo kultivovaných vojenských kruzích, v armádách samurajů, kterým sloužily japonské žandarky a markytánky. Prostitutky se zdržovaly také v přístavech řek a na mýtech u průsmyků, přes které táhla vojska, a když na začátku 13. století vznikla vedle hlavního města císařského rodu Heiankjó (Kjóto) další metropole vojenských vládců daleko na východě v Kamakuře, bydlely na zastávkách podél této sedmisetkilometrové trasy, která se stala hlavní dopravní tepnou Japonska, nazývanou „Východní pobřežní cesta“ – Tókaidó. Na zastávkách Tókaidó řídili výnosný obchod místní boháči, kterým se říkalo „šéfové“ (*čódža*). Ti byli vojenskými pasáky („lampasáky“), a protože obchod kvetl jim i jejich ženám, termín *čódža* v jazyce zůstal jako synonymum pro milionáře.

Ze samurajů a hlavně z potulných válečníků bez pána (*róninů*) se rekrutovali majitelé nevěstinců, které se od 16. století začaly zakládat podle vzoru profesních cechů ve vydělených čtvrtích měst. V Kjótu to byla čtvrť *Šimabara*, v Ósace *Šinbaši* a v Edu vzniklo na počátku 17. století několik domů při *Óhaši* před branami hradu. Když si rod Tokugawa zvolil za sídelní město Edo a jeho vojáci zde začali budovat hrad šógunů a sídla všech vojenských velmožů, kteří byli podle režimu *sankin kótai* (všechna knížata musela trávit každý druhý rok službou šógunovi přímo v Edu) do města nuceni dojíždět na půl roku až na rok jako rukojmí, zalidnilo se Edo armádami mužů bez rodin, kteří hledali zábavu. Několik samurajů bez pána si podalo žádost o založení „oddělené čtvrti“ (*kuruwa*) a šógunát (*bakufu*) jim v roce 1617 povolil vystavět a provozovat čtvrť nevěstinců na místě zvaném *Jošiwara* („Pláň rákosí“), což byla pustá slatina asi deset kilometrů podél řeky Sumida na sever od šógunova hradu. Do roka

čtvrť nevěstinců stála, obklopena mohutnými palisádovými zdmi a příkopy, přístupná pouze ústřední severní branou s dozorcem, který dbal na to, aby návštěvníci dodržovali pravidla provozu daná šógunátem: Do Jošiwary se zprvu nesmělo chodit inkognito a na déle než čtyřiaadvacet hodin, aby se v ní nemohli schovávat nepřátelé režimu, dále bylo nutné odložit v domech zbraně a nahlásit pohyb jakýchkoliv podezřelých osob na policejní komisariát. Přes přísná opatření zde vniklo mnoho nevěstinců – „zelených domů“ (*seiró*) i luxusních restaurací a hotelů (*ageja*) –, kde se klienti z třídy šlechty a samurajů seznamovali s dívkami. Celou Jošiwara se od severu k jihu táhla široká „vnitřní třída“ Nakanočó, kde se konaly výroční slavnosti a průvody kurtizán, přinášející nejkrásnější podívanou ve městě. Dřevěná Jošiwara často podlehla až do základů ničivým požárům a v roce 1657 došlo k přestěhování celého areálu do Nové Jošiwary (Šin Jošiwara), nicméně čtvrť stále rostla. Už za sto let od založení v Jošiware pracovalo téměř 9 000 lidí, zatímco Edo se rozrostlo z malé vesničky o tisíce obyvatelích na největší město tehdejšího světa s více než milionem obyvatel. V Edu se vytvořila bohatá městská kultura prchavého světa orientovaná na kult divadla *kabuki* a kurtizán. I když podle oficiální hierarchie neměli herci ani nevěstky žádnou společenskou cenu a nesměli se stýkat s ostatními obyvateli mimo své působiště, pro obyvatele Eda byli obdivovanými hvězdami, stejně jako dnes fotbalové či filmové hvězdy.

Restrikce uvalované na život měšťanů v době Edo byly tak přísné, že některé rysy jako hédonismus a láska k luxusu lze přičítat právě omezením ze strany šógunátu. Příslušníci dvou ze čtyř společenských kast *ši-nó-kó-šó*, řemeslníci a obchodníci, mohli být kdykoliv pro urážku beztrestně probodnuti svévolnými samuraji, kteří chodili po městě s dvěma ostrými meči a typickým účesem muže – až k týlu vyholenou lebkou se zdviženým copem. Zatímco samurajové bez práce žili v palácích a dormitoriích svých pánů, měšťané nesměli stavět větší domy a používat přepychový nábytek, nemohli nosit drahé tkaniny a neměli se zabývat ani nečistými věcmi, jako je návštěva divadla či prohlížení pornografických obrazů. Ale jelikož právě oni měli v rukou bohatství, naučili se utrácet nesmírné sumy za neviditelné požitky, které se rozplynuly jako rosa.

Vytvořil se zde kult drahé, nedostupné, nádherné, kultivované kurtizány, jež sice byla nevěstkou, ale oplývala duchem, noblesou a vtípem (*hari*) a měla právo odmítnout muže, který se jí nezamlouval. Styk s nevěstkou byl pro muže „chic“ (*iki*), dodával mu lesku a společenského uznání, protože užívat služeb veřejného domu patřilo k jeho základním životním potřebám, stejně jako jídlo a pití, a kurtizána byla jen zboží, které si kupoval. Boháči z Eda i z venkovských provincií v Jošiware často totálně zbankrotovali. Obecným názvem pro prostitutky byl v době Edo čínský termín *keisei*, doslova „bořičky paláců“, „dobyvatelky“.

Jiný termín o nich hovořil jako o „dívkách pro zábavu“ (*júdžo*). Brzy se objevilo i pojmenování „děvka“ (*džoró*), jež však nemělo hanlivý příděch.

Sex byl „normální“, navzdory konfuciánským reformám vlády, které opakovaně zakazovaly o sexu psát a kurtizány zobrazovat. Původní japonská kultura založená na přírodním polyteismu zvaném *šintó* a provázená otevřeným sexuálním liberalismem přežila staletí proměn pod vlivem kontinentálních systémů buddhistické víry a konfuciánské morálky téměř beze změn, takže její promiskuitní povaha byla v japonské společnosti dobře čitelná i po přijetí „osmera“ konfuciánské etiky, které stanovilo pořadí ctností takto: 1) oddanost k rodičům, 2) úcta k starším, 3) loajalita k nadřízenému, 4) věrnost v rodině, 5) zdvořilost k lidem, 6) spravedlivost v myšlení, 7) skromnost v jednání, 8) stud ve vystupování.

Morální zásada číslo čtyři – věrnost – se předpokládala u manželky, která přicházela do rodiny svého muže jako služka, pečovatelka o jeho blaho a vychovatelka dětí. Muž ji mohl kdykoliv vrátit propouštěcím listem do rodiny původní, pokud by těmto požadavkům nevyhověla, ale sám směl na čtvrté přikázání kdykoliv zapomenout; záletníkům se proto říkalo „zapomněl na osmero“ (*bóhači*). Když se manžel do prostitutky zamiloval a chtěl ji z nevěstince vykoupit a vzít ji domů, pak mu ideální manželka naopak sháněla peníze na výkupné, prodávala své šaty a nechala hladovět děti. Takové manželky jsou popsány v dramatech té doby (například v *Sebevraždě milenců na Amidžimě* od Čikamacu Monzaemona) a slouží jako vzory japonské ctnosti. Také prostitutka byla považována za ctnostnou, pakliže poslouchala svého pána, protože prodejem do otroctví v dětském věku vlastně pomohla svým chudým rodičům z nouze. Ctnostný byl nakonec i majitel nevěstince, protože za dítě zaplatil a staral se o ně.

Kurikulum nevěstky v zeleném domě mělo předurčený průběh: každý majitel nevěstince (*nanuši*) vysílal na venkov a do chudinských čtvrtí své posly, aby mu vytypovali hezké dívenky, a pak si je jezdil prohlížet a kupovat od rodičů ve věku sedmi až devíti let na dobu dvaceti let za peníze, které byly pro chudé rodiče pomocí a pro něj rychle návratnou investicí. Majitel svěřil dítě jako učednici (*kamuro*) již dospělé kurtizáně, která si je vychovávala jako svou nástupkyni – učila ji psát, číst, zpívat a tančit a používala ji jako služtičku a poslíčka milostné korespondence. Když bylo učnici jedenáct či dvanáct let, vzali ji majitelé na čas k sobě na výchovu a záhy ji ještě jako pannu prodali za drahé peníze při obřadu zvaném „podávání vody“ (*mizuage*) jejímu prvnímu zákazníkovi. Kolem třinácti let věku tedy dívka postoupila do ranku „novicky“ (*šinzó*) a celou výbavu (krásná kimona i lůžkoviny) pro ni obstarávala hlavní kurtizána, patronka dívky. Po několika měsících mohla novicka avansovat do stupně „komorné“ (*cubone*), „slečny z komůrky“ (*hejamoči*), „slečny z apartmá“

(*zašikimoči*), nižší kurtizány zvané „mřížka“ (*kóši*), nebo dokonce nejvyšší kurtizány zvané „dáma“ (*tajú*). Rozdíl mezi „mřížkou“ a „dámou“ spočíval v tom, že mřížka se vystavovala ve výkladní skříni nevěstince za mříží a neměla právo vycházet ven, kdežto „dáma“ byla něco jako „call-up girl“, docházela za svými klienty, když si ji zavolali, do nádherných budoárů na hlavní třídě Jošiwary. Po roce 1760 se nejvyšší kurtizány nazývaly *oiran*, což je slovo etymologicky nejasné. Po reformách z konce 18. století se z bývalých číšnic z čajoven (*sanča*) a lazebnic z veřejných horkých lázní (*juna*), jež pracovaly mimo Jošiwaru bez licence, vytvořil nový vyšší rank prostitutky – *čúsan*.

Hlavní kurtizánou (*tajú-oiran*) se nejúspěšnější kandidátky mohly stát už v patnácti či šestnácti letech, většinou však tohoto stupně dosáhly až později. Nejkrásnější kurtizány fungovaly jako reklama a symbol svého domu, mohly získat nejen vlastní erb, ale i dědičné jméno (*mjóseki*) tradované v zeleném domě a platil se za ně trojnásobek ceny (3 zlaťáky *bu*, tj. $\frac{3}{4}$ *momme*) ve srovnání s obyčejnými komornými (*cubone*) či číšnicemi (*sanča*). Některá slavná jména se tradovala po více než deset generací, podobně jako u herců *kabuki*. Tak například jméno Takao z domu Miura nosilo jedenáct kurtizán. Dům Macubaja proslul kurtizánami jménem Segawa, dům Nakamandžija měl dívky zvané Tamagiku, dům Kadotamaja si choval jedinou *oiran* jménem Komurasaki a zbytek tvořily desítky dívek nižších ranků. Bohatství domu se měřilo podle počtu *oiran*, některé zelené domy neměly žádné nejvyšší ranky. Slavný dům Ógija, jehož majitelem byl Uzaemon, měl podle propagačního letáku (*saiken*) z roku 1787 čtyři kurtizány na zavolání (*jobidaši oiran*), z nichž hlavní dědila jméno Hanaógi a druhá nejkrásnější jméno Takigawa, dále šest *čúsan*, pět *hejamoči*, čtyři *cubone* a šestašedesát *šinzó*. Na plakátku je také uvedeno jméno manažerky podniku – „bordelmamá“ (*jarite*). To byla většinou zasloužilá a vysloužilá dáma z podniku s organizačními schopnostmi a slečny se jí bály. V domě působila i „paní domácí“ (*kuša*). Ale ani ona ani další pracovníci nevěstince – vyhazovači („mládenci“, *wakaimono*), kejklíři („bubeníci“, *taikomoči*), mladé tanečnice (*odoriko*) a zralé hráčky na nástroje (*gejša*) – už na plakátu nejsou jménem uvedeni.

Nejvyšší „kurtizána na zavolání“ (*jobidaši tajú*) byla objednaná třeba na pět měsíců dopředu a zákazníci se přepláceli, aby získali její přízeň. K elegantním gestům (*cú*) šviháka (*otokodate*), protřelého ve zvyklostech „města beze spánku“, patřilo přenechat svou objednanou kurtizánu na jeden večer příteli, ba i sokovi. *Tajú* či *oiran* „na objednávku“ vycházela ze svého domu vykoupána a nalíčena, s pečlivě učesanými vlasy vyzdobenými jehlicemi a hřebeny, vystrojena do šatů nejnovější módy s velkým uzlem brokátového pásu zavázaným na břicho, což byl odznak její profese. Doprovázely ji služka (*cubone*) či novicka

(*šinzó*) a dvě malé učednice (*kamuro*). V horkých dnech či za deště nad ní nesl na dlouhé tyči jako nad kněžnou deštník její posluhovač a bodyguard – „mládenec“ (*wakaimono*). *Oiran* se svým průvodem se na vysokých dřevácích nesla pomalými obřadními krůčky se špičkami směřujícími dovnitř a „útkroky do osmičky“, odhalovala bílé nožky, jež byly spolu se šíjí největšími tělesnými lákadly (ne tedy zadek či prsa). Když se po dlouhé době dostala do přepychového seznamovacího hotelu (*ageja*) na hlavní třídě, usedla na čestné místo v salonu, kde na ni při „prvním setkání“ (*šokai*) čekal nový klient, jenž směl sedět u dveří a prohlížet si ji. Dívka s ním nepromluvila, ani se na něho nepodívala, pouze seděla a usrkovala *saké*, které jí muž podal na znamení zasnubního obřadu. Kurtizána nikdy nesměla před svým zákazníkem jíst. Poté, co v místnosti proběhla zábava svěřená žonglérovi a tanečnickovi, odešla dívka s mužem na lůžko, ale při prvním ani druhém setkání s ním nesměla mít intimní styk, ačkoliv za ni zaplatil plnou cenu. Teprve při třetím setkání povolila a z nápadníka se stal její stálý klient, „přízeň“ (*nadžimi*). Klient – většinou kníže (*daimjó*) nebo vyšší či nižší vojenský šlechtic (*samuraj*, *hatamoto*) či bohatý měšťan (*čónin*) – musel dávat všemu personálu bohaté spropitné a získat slečninu milost. Následovala „výměna zástav“ (*šindžú*), což znamená doslova „nitro srdce“. Byl to vlastnoručně kaligrafovaný milostný dopis, ve kterém dívka novému pánovi přísahala věrnost a stálou lásku až za hrob; říkalo se, že prvních šedesát milostných dopisů je pro kurtizánu dobrým cvičením v kaligrafii, a pak už ji jen nudí. Jako další zástavy posílala kurtizána svému pánovi ustřížené vrkoče, vlastní krev psané básně, kousky nehtů a nakonec i celý prst. Bezprsté kurtizány patřily k nejvášnivějším. Nejlepší případ nastal, když se pán na dívku ulakomil, vykoupil ji z otroctví v zeleném domě a vzal si ji domů, anebo jí koupil domek, kde si ji vydržoval. Nejhorší případ nastal, když se do sebe milenci opravdu zamilovali, ale společný život nebyl možný kvůli nedostatku peněz na další návštěvy nebo na výkupné – to pak končovalo tajnou společnou sebevraždou milenců, nazývanou také „nitro srdce“ (*šindžú*). Tyto tragické sebevraždy představovaly v době míru nejhorší skandály, protože byly úředně přísně zakázané.

Kolem šestadvaceti let věku kariéra nevěstky končila a ona se mohla šťastně provdat (většinou za některého svého klienta na venkov, kde neznali její minulost) nebo se vrátit domů, pakliže svému pánovi nedlužila peníze. Ale většinou byla zadlužena, neboť musela ze své gáže platit majiteli nevěstince nájemné za své apartmá. Podle smlouvy byla totiž povinována svému pánovi každý den (s výjimkou tří ročních svátků) „vymilovat“ od zákazníka základní výdělek, jinak se nevyužitá směna proměňovala v dluh u majitele. Tak se mohlo stát, že méně šikovná či méně atraktivní nevěstka musela v nevěstinci přesluhovat jako služka či vydělávat peníze ve stále nižším ranku jako „dívka na pokraji“ (*haši*) až do pozdního

věku. Někdy odcházela mimo čtvrť a vydělávala si ilegálně jako lazebnice (*juna*) nebo dívka z čajovny, čišnice (*sanča*). I proti těmto „černým“ erotickým pracovnícím však šogunát prováděl zátahy a ve stovkách je zaháněl zpátky do Jošiwary, kde byly pod kontrolou.

Úroveň kurtizán, jejich vzdělanost a vysoká kultura vystupování, jež dosáhla vrcholu koncem 18. století, postupně upadala. Docházelo také k inflaci prostituce a místo sedmi špičkových *oiran* kolem roku 1775 bylo o padesát let později registrováno už 150 *oiran* nejvyššího stupně. I na tisících *ukijoe* z té doby je vidět postupný úpadek elegance prvních dam edského podsvětí. Stejný rozmach kvantity na úkor kvality byl mezi lety 1775–1825 patrný i v literární a nakladatelské produkci. Vycházelo čím dál více tisků i knih, ale jejich úroveň neustále klesala.

Teprve v roce 1871, po svržení šogunátu a restauraci císařské moci reformami Meidži z roku 1867, došlo k zrušení prostituce a všech dluhů otrokyň v licencovaných čtvrtích lásky vládním výnosem, který argumentoval, že stejně jako dobytek nemůže platit svému majiteli za to, že ho chová, nemohou majiteli přece platit vydržovaná děvčata. Zrušení prostituce se proto přezdívalo „dobyččí výnos“. Prostituce byla přesto v Japonsku trpěna dál, znovu vykvetla zejména po americké okupaci země na konci druhé světové války a dnes se odehrává v takzvaných „tureckých lázních“ a „soap landech“, které se bezpečně poznají podle prastarého symbolu – jívy v kořenáči u dveří podniku.

16. Sexualita, erotika, láska a manželství – civilizace předkolumbovské Ameriky, obecně lze říci, že indiáni předkolumbovské Ameriky přikládali sexu a erotice mnohem menší význam než obyvatelé Starého světa (především Evropy, zvláště Asie, a dokonce i Afriky). Až teprve nálezy mochické antropomorfní keramiky způsobily obrat v tradičním nazírání části odborné veřejnosti – zvláště americké; ta dokonce po dosti dlouhou dobu vnímala indiány jako nedostatečně sexuální.

Mezoamerické společnosti: Základem mravního kodexu všech hlavních mezoamerických společností byla naprostá podřízenost náboženskému kultu, který mohl oscilovat od poměrně primitivních mytologických představ přes složité polyteistické komplexy (někdy s výrazným katastrofickým podtextem) až k náznakům monoteismu a počátkům filozofického myšlení (*Nezahualcóyotl*). V maysko-toltécko-aztéckém okruhu hrálo nesporně určující úlohu i uctívání boha-hrdiny *Quetzalcóatla* (u Mayů *Cuculcána*), důsledného odpůrce krvavých lidských obětí.

Modelově tato pojetí ukážeme zejména na příkladech snad nejvýraznějších mezoamerických civilizací – aztécké a mayské.

Celé aztécké myšlení bylo ve své podstatě podřízeno katastrofickému schématu – jejich

„současný svět“ byl již čtyřikrát zničen, čekala ho katastrofa pátá. Toto pojetí bylo zformulováno v mýtu o čtyřech (pěti) sluncích (viz slunce [Slunce]). Páté katastrofě by snad bylo možno zabránit *dodáváním síly a pohybu* bohům, kteří jsou za chod univerza odpovědni. Sílu dávala nejcennější tekutina světa a božstvům milá potrava – lidská krev, zdrojem samopohybu bylo tepající lidské srdce. Aztékové se sami pokládali za vyvolený národ, který je předurčen ke spolupráci s pátým Sluncem, jíž by snad bylo možno zabránit páté katastrofě. Z těchto idejí vychází na první pohled nesmyslný krvavý rituál vytrhávání lidských srdcí *zaživa* z těl obětí a jejich obětovávání bohům. Zjednodušeně lze usuzovat, že v tomto mýtu se zřejmě vzdáleně odrazily i některé přírodní jevy – sopečná a tektonická činnost, uragány, záplavy.

Tolik ve velmi zjednodušujícím náčrtu o skutečnosti, jež poznamenala aztécké myšlení a konání tak silně, že v něm zůstalo jen velmi málo prostoru pro cit nejvznešenější – lásku. Přesto však erotika a láska hrála v aztécké společnosti velkou roli, a to láska milenecká a manželská, láska mezi rodiči a dětmi, láska *romantická* i *tělesná*. Polaritu vztahu k ženě v aztécké společnosti je možno dokumentovat dvěma základními skutečnostmi: jednak existencí *prostitutek*, zvaných *ahuianime* (prakticky v klasickém modelu vnímání Starého světa), jednak velkou úctou aztécké společnosti k ženám, jež zemřely při porodu – ta se pak promítla do zcela konkrétních představ o jejich zvýhodnění v posmrtném životě.

U Aztéků (na rozdíl od Mayů) existovala jistá, byť omezená volnost v sexuálním životě. Vyjadřuje ji oficiální existence prostitutek (*ahuianime*) a homosexuálů (*cuiloni*), o nichž největší znalec aztécké kultury 16. století Bernardino de Sahagún říká, že „*napodobovali ženy a hovořili ženským hlasem*“. Oběma těmito skupinami ovšem společnost opovrhovala, ne tak jako Inkové homosexuály (kde byla tato sexuální orientace, pokud vyšla najevo, trestána smrtí: zřejmě ani ne tak z morálních, jako ekonomických důvodů – homosexuál neměl děti, důležitou pracovní sílu státu).

Nerovnováha ve vztazích mezi oběma pohlavími spočívala u Aztéků ve skutečnosti (opět známé u mnoha dalších kultur), že sexuální morálka vyžadovala od ženy až do sňatku panenství a po svatbě manželskou věrnost, zatímco muž překročil povolené hranice jen tehdy, když měl poměr s vdanou ženou, mohl mít konkubíny a využívat oficiálně tolerované prostituce.

Pokud se týká vlastního sňatku a následné instituce manželství, mladý muž se mohl ženit ve věku dvaceti let, dívka se mohla vdát v šestnácti letech. Sňatek smlouvali rodiče, ovšem se souhlasem obou mladých lidí. Existoval zákaz incestu a spojení mezi příslušníky téhož klanu.

V den svatby odnesla jedna z *dohazovaček* na zádech nevěstu do ženichova domu. Tam

svatebčané vedli květnaté projevy, potom byly cípy přehozů (*serape, huipil*) ženicha a nevěsty svázány jako symbol jejich spojení. Načež starší muži a ženy rozvláčně pronášeli různé rady. Následovala hostina s hojností *pulque*. Novomanželé se po této zdlouhavé a únavné proceduře uchýlili do ústraní, kde se po čtyři dny káli a postili. Teprve po uplynutí této doby mohlo být manželství plně realizováno pohlavním stykem.

Svévolné opuštění rodiny se považovalo za nevhodné, ale za určitých podmínek mohl soud povolit rozvod. Muž měl právo zapudit ženu, když byla „*neplodná, zlostná a popudlivá nebo zanedbávala domácí povinnosti*“. Žena měla také svá práva: směla odejít od manžela, pokud se nestaral o výchovu dětí nebo jí fyzicky ubližoval. Pojem duševní týrání však Aztékové neznali.

Mayové kontrolovali sexualitu a erotické projevy mnohem přísněji než Aztékové. Do tří až čtyř let vychovávala děti matka. Když bylo mayskému chlapci kolem pěti let, upevnili mu na temeni hlavy malou bílou kuličku. Děvčeti v obdobném věku uvázali kolem pasu provázek, na němž byla upevněna červená lastura jako symbol panenství. Odnětí lastury nebo kuličky před iniciačním obřadem považovala mayská společnost za velmi potupné.

Když chlapci vyrostli, žili zprvu v domě postaveném zvlášť pro mladé neženaté muže obce. Scházeli se v něm ke svým zábavám a obvykle tu společně nocovali až do svatby. Dokud se neoženili, pomalovávali se černě.

Jinak mládenci setrvali stále se svými otci. Velký znalec kultury Mayů biskup Diego de Landa o tom již v 16. století napsal: „Provázeli své otce vždy a všude a ve všech záležitostech, takže se z nich stávali stejní modláři, jako jejich otcové; vydatně jim pomáhali v jejich lopotě.“

Dívky se po iniciačním obřadu staly zralými pro manželství. Byly vychovávány ve skromnosti a pokoře: kdykoliv potkaly muže, obrátily se k němu zády a nechaly ho projít; když mu dávaly napít vody, klopiley cudně oči. Matky je učily, jak péci *tortilly*, což bylo zaměstnání zabírající velkou část dne. Ženy vedly domácnost, vařily, předly a tkaly. Pěstovaly drůbež a chodily na trh prodávat zboží, jež vyrobily. Když bylo třeba, nosily břemena po boku svých mužů a pomáhaly jim při setbě a obdělávání půdy.

Incko-kečuánská společnost: Projevy sexuality a erotiky v každodenním životě takzvaných vysokých kultur Ameriky (Aztéků, Mayů a Inků) jsou výrazněji čitelné především u jihoamerických Inků. Inkové byli jedinou z uvedených kultur, kde byl běžný předmanželský pohlavní styk: stát, církve i společnost jej tolerovaly, protože panenství se nepokládalo za nic důležitého. Jedinou výjimkou byly *Panny Slunce – Aclla cuna*, jež představovaly pozoruhodnou inckou instituci související s náboženstvím. Tahuantinsuyu totiž žádalo od

svých řadových občanů takřka všechno: muž dával říši a božskému inkovi svou sílu, práci na polích, službu na státních stavbách či ve vojsku, žena poskytovala krásu a půvab. A tak každým rokem navštěvoval incké vesnice státní úředník (odhadce) – *apopanaca*, a hodnotil všechna místní děvčata. Jak název *Panny Slunce* naznačuje, musely být všechny dívky až do návštěvy *apopanaky* neposkvrněné. Proto byl výběr prováděn mezi děvčaty přibližně desetiletými. Státní odhadce rozdělil všechny dívky na dvě skupiny. Zvláště krásné a fyzicky dokonalé panny vybral – odtud také jejich kečuánské jméno *Alla cuna* – „Vybrané panny“. Dívky, které nebyly vybrány, zůstaly až do svatby ve svazku *otcova ayllu* (občiny). Vybrané panny byly umístěny v *klášterech* v hlavních městech čtyř provincií Tahuantinsuyu. Tam se čtyři roky na státní náklady učily domácím pracím – vaření, tkaní, předení a dalším činnostem. Když uplynuly čtyři roky, byly Vybrané panny znovu posouzeny. Některé byly dány státním úředníkům a zasloužilým důstojníkům za manželky nebo konkubíny, z ostatních se staly *Mama cuna* („Matky – služebnice boha Slunce“). Tyto „incké vestálky“ přísahaly, že budou žít ve věčné čistotě – ztráta panenství pro ně znamenala jistou smrt. Vykonávaly různé *svaté práce*, například připravovaly jídlo a nápoje k obětním rituálům. V čele všech Panen Slunce stála velekněžka – *Coya pasca*. Absolutní nedotknutelnost Panen Slunce ovšem neplatila pro inku, který si mezi těmito ženami vybíral své vedlejší ženy.

Oženit se a vdát bylo v Tahuantinsuyu občanskou povinností. Muž měl při výběru partnerky relativně volnou ruku. Když si však muž do dvaceti let věku a dívka do osmnácti let nevybrali životního partnera sami, zasáhl opět všemocný incký stát. V určený den se museli všichni svobodní muži a svobodné dívky vymezené věkové kategorie dostavit do krajského města a příslušný úředník zvaný *tuki-ru-kuk* („ten, kdo všechno vidí“) podle vlastního uvážení vytvářel z doposud svobodných manželské páry. Proti takovému „vynucenému sňatku“ nebylo odvolání.

O formách uzavírání manželství ve vládnoucích vrstvách máme poměrně ucelené informace, zato o svatbě prostého občana je známo jen velmi málo. Spíše než láska byly pohnutkou k manželství (jako prakticky všude jinde na světě) důvody hospodářské. Vyhledl-li si muž ženu, začal pravidelně navštěvovat dům jejího otce a pomáhat mu s prací (totéž známe i u indiánů v Severní Americe).

Svatební obřad prostých Inků byl jednoduchý: snoubenci si podali ruce a pak následoval půvabný idylický zvyk vyměňování sandálů (žena ani v tomto nuzném životě nebyla jen bezprávnou konkubínou nebo otrockou služebnicí). Po svatbě žil prostý indián v přísné monogamii, a protože žena připravovala potravu i nápoje, znamenala její smrt vždy pohromu. Polygamie se připouštěla jen ve vládnoucích vrstvách, sám inka (*vyvolený*), jenž si bral kvůli

udržení božského majestátu za manželku vlastní sestru, míval více než sedm set konkubín. Pro *vyvoleného* nebyla tedy smrt manželky takovým neštěstím; jeho vedlejší ženy však *hlasitě a vytrvale nařikaly*, protože doufaly, že tímto projevem soustrasti dosáhnou postavení hlavní manželky. Chlapci z vládnoucí vrstvy až do své svatby vyrůstali se stejně starými chůvami, které se stávaly jejich souložnicemi. Sirotci ze špičky společnosti žili často u bezdětných vdov, které je vychovávaly a zasvěcovaly do pohlavního života. Nic takového ovšem nečekalo na *prostého* občana Tahuantinsuyu; ten našel ve svém monogamním životě velmi málo příležitostí k nějakým variacím na erotická a sexuální témata, a měl-li snad někdy nadměrné milostné touhy, pohltilo je téměř určitě vyčerpání z těžké, přísně kontrolované práce.

Je zřejmé, že v takto spleťtém systému má pojem lásky, vztahu obou pohlaví i manželství různé odstíněné charakteristické rysy. Vždycky však odráží (alespoň tak, jak nám to ukazuje slovesné umění, hlavně lyrická poezie) hlubokou milostnou touhu, lásku jako základní cit, jenž mnohdy konkuruje i náboženskému cítění.

17. Sexualita, erotika, láska a manželství – antické civilizace, do pojmu antické společnosti zahrnujeme nejen dvě velké civilizace – řeckou a římskou, které vytvořily základy evropské kultury a životního stylu, ale též kulturní období rané Egeidy (mínojská kultura), jež předcházelo vlastní starořecké civilizaci.

Egejská a řecká civilizace: Jak vypadaly vztahy mezi mužem a ženou v civilizacích egejského světa, můžeme obecně soudit podle dochovaných dokladů výtvarného umění.

Tyto civilizace, jak ukazují kultovní artefakty, měly do značné míry matriarchální ráz. Podobně jako v maloasijském prostředí, s nímž jsou jejich základy spojeny, existoval kult mateřské bohyně, doložený takzvanými kykladskými idoly z 3. tisíciletí př. n. l. Zjednodušené, ale přesně vymezené tvary sošek mají zvýrazněné sexuální znaky. Podobný ráz mělo náboženství i na Krétě ve 2. tisíciletí př. n. l. Mužský protějšek plodivé síly se projevil v kultu býka. Uctívání býka vrcholilo jeho rituální obětí, jak dokládají výjevy z mínojských maleb. Tento obřad se v určitých oblastech Kréty udržuje doposud, nebezpečná a ojedinelá akrobacie spočívající v odvážných saltech, jimiž krétsí atleti zpestřovali hry, které byly součástí býčího kultu, po rozpadu civilizace upadla na Krétě v zapomnění. Přesto se i později objevovala rovněž v některých oblastech antického světa jako určitý pozůstatek kontaktů se starobylými mediteránními kulturami – podobné výtvarné památky jsou doloženy v Baskicku a v severní Africe.

Mínojské ženy měly patrně významné společenské postavení. Zúčastňovaly se veřejného života, dámy ze společnosti se pečlivě česaly, krášlily rafinovanými šperky a oblékaly do

slavnostního oděvu. Tvořil jej krátký, vpředu otevřený živůtek, který ponechával volná ňadra, a dlouhá kanýrová sukně splývající od vosího pasu až na zem. Takto se strojily i kněžky. Na sarkofágu z Hagia Triada je v kultovní scéně ojediněle zachycen i muž, ovšem převlečený do ženského šatu. Jeho totožnost odhadneme pouze podle tmavšího inkarnátu. Na výtvarných památkách působí krétské ženy smyslně a nenuceně, jejich elegance se vyznačuje jistou dávkou koketnosti. V tom se od nich liší Mykéňanky (mykénská kultura). Ty sice převzaly mínojskou módu, ale přesto postrádají subtilnost, půvab a dynamiku žen z ostrova. Na mykénských freskách se setkáváme s robustními ženami světlé pleti odpovídajícími indoevropskému typu. Na univerzitě v Manchesteru byla provedena antropologická rekonstrukce podoby mykénských jedinců, pro niž bylo užito lebek z *okruhu A* šachtových hrobů v Mykénách, objevených Heinrichem Schliemannem. Výsledkem jsou masivní obličejové s poměrně hrubými rysy kontrastující s naší idealizovanou představou Homérových hrdinů.

Informace k postavení mykénských žen zprostředkovaně poskytují homérské eposy *Ílias* a *Odysseia*. I když vznikly o několik staletí později, až po zániku mykénské civilizace, odrážejí ohlasy společenských struktur a způsobu života ze staršího, takzvaného herojského období řecké historie. V rané řecké společnosti se ženy těšily společenské vážnosti. Příklady Priama a Hekaby, Hektora a Andromachy, Odyssea a Pénélopy nebo fájáckého krále Alkinoia a jeho ženy Aréty ukazují, že byly milovanými a respektovanými družkami svých mužů a pečlivými ochránkyněmi rodinného krbu. Postavení žen vyplývalo z jejich společenského zařazení. Ženy z aristokratických kruhů vždy hrály významnější roli než ženy z prostého prostředí. To, že pověst o Paridově soudu a krásné ženě spartského krále Meneláa Heleně se stala záminkou k rozpoutání trójské války, je pozdější mytologicko-literární fabulací a jedním z nejstarších dokladů ilustrujících rčení *cherchez la femme*.

Celý průběh události i jejích následků zachytil Homér ve svých eposech *Ílias* a *Odysseia*. Eposy zřejmě do značné míry zachycují řeckou životní filozofii a základní vzorce chování i v oblasti sexuálních a erotických vztahů včetně manželství. Příběh započal tím, že záletný Zeus se zamiloval do manželky spartského krále Tyndarea, Lédy, proslulé svou krásou. Aby ji získal, změnil se v labuť. K Tyndareovým dětem Kastorovi a Klytaimnéstře se z vejce narodil Polydeukés a Helena, která svou krásou předčila matku. Oba bratři se stali nerozlučnými přáteli a rovněž Lédiny dcery si svorně vybraly za muže dva bratry z mykénského královského rodu, Klytaimnéstra bojovného Agamemnóna a Helena rozvážného a disciplinovaného Meneláa. Ten s ní zároveň zdědil spartský trůn. Tak se vyřešila nepříjemná situace, která sama o sobě již vypadala na ohrožení Řecka válečnými konflikty mezi jednotlivými achájskými vůdci. O získání krásné Heleny se pokoušeli všichni významní

králové a královští synové, jež v té době mohli pomýšlet na ženění. Athénský Théseus prý Helenu dokonce unesl, ale její bratři Kastor a Polydeukés ji osvobodili a dovedli zpět domů. Ačkoli řecké mýty nerespektují téměř žádná data a generační vztahy, zdá se nepravděpodobné, že by to Théseus s Heleniným únosem mohl myslet vážně, neboť by v té době musel být již vetchým kmetem. Pozdější historikové jeho vládu datovali do 16. století př. n. l. a také v linii od Mínoa a svých mladických činů na Krétě by měl být o několik generací starší než Helena. Nicméně z té doby si zachoval pověst únosce a svůdce díky úspěchu s Ariadnou a potřeboval si ji aspoň potvrdit. Když se situace v Řecku kvůli Heleně nebezpečně zkomplikovala, šel se král Tyndareos poradit s Odysseem. Ten zvolil originální řešení, aby si Helena svého ženicha vybrala sama. Helena vsadila na jistotu a její volba padla na Meneláa. Možná proto, že v usilování o ni nepatřil k nejdivočejším nápadníkům a nezkompromitoval se ve vzájemných potyčkách. Nicméně tím, že vlastně nebyla patřičně sváděna a dobývána, než vstoupila do manželství, se vysvětluje, proč později tak snadno podlehla lichotkám dvorného Orientálce Parida. Tyndareos byl nakonec z problémů s dcerou tak unaven, že zároveň s Helenou předal Meneláovi i trůn a vládu nad Spartou.

Dobrodružství s Lédou Dia na čas odradilo od pletek s pozemšťankami a poohlédl se tedy pro změnu zase mezi bohyněmi. Získala si ho jedna z padesáti dcer mořského boha Nérea, krásná, hodná a vlídná Thetis, která mu pomohla v okamžiku, kdy se proti němu vzbouřili ostatní Olympané a připoutali ho k jeho trůnu tak, že se nemohl ani pohnout. Thetis tehdy přivolala storukého obra Briarea, a ten ho osvobodil. Když se však Zeus dozvěděl, že je Thetidě souzeno, aby její syn převýšil svého otce, vzpomněl si na to, jak si sám vyrovnával účty s Kronem a rozhodl se ji raději provdat za smrtelného muže, aby neohrozil božský řád. Za ženicha jí vybral fthijského krále Pélea a uspořádal jim slavnou svatbu, na niž byli pozváni všichni bozi. Protože si chtěli v klidu užít veselí, vynechali pouze bohyni sváru, Eris. Ta z pomsty hodila mezi tři nejproslulejší bohyně zlaté jablko určené nejkrásnější z nich a vyprovokovala tak nekonečný spor. Jeho rozhodčím se zdráhal být i Zeus, protože si byl vědom, jaké důsledky by pro něj znamenalo znesváření jak s manželkou Hérrou, tak i dcerami Athénou a Afrodítou. Proto za soudce určil pastýře Parida ze vzdálené hory Ídy u maloasijské Tróje, u něhož předpokládal nepředpojatost. Mladý pastýř, kterému dali jeho druhové jméno Aléxandros („ochránce mužů“) pro udatnost, s níž je bránil, se ukázal být zcela nezkušený a nechal se ovlivnit přísliby bohyní. Z nich ho nejvíce zaujala nabídka Afrodíty, že přiřkne-li jablko jí, dá mu za manželku nejkrásnější ženu. Tou byla podle úsudku lidí i bohů Meneláova manželka Helena. Paris do té doby žil klidně a miloval nymfu Oionou, jejíž jméno ryl do kmenů stromů, vidina Afrodítina slibu však jeho první lásku odsunula. Paridovy šance získat

Helenu však byly mizivé, ale když se zanedlouho vydal do Tróje a tam náhodou v zápase porazil králova syna Hektora, královská dcera a věštkyňe Cassandra v něm poznala ztraceného a oplakávaného syna krále Priama a jeho manželky Hekaby. Než se Paris narodil, měla jeho matka sen, že porodila pochodeň, která zapálila město. Věštci jej vyložili tak, že dítě, které přijde na svět, bude zkázou Tróje. Proto byl novorozenec pohozen v lesích za Trójou, kde ho odkojila medvědice, a pak ho našel a vychoval pastýř Ageláos. Rodiče po ztraceném synovi truchlili, a když ho Cassandra poznala, výjimečně, poprvé a naposledy jí uvěřili. Kassandru, která vždy předpovídala pravdu, potrestal bůh Apollón, jehož lásku odmítla opřevzat, tím, že její věštby nebude nikdo brát vážně. Tak tomu bylo, kdykoli Cassandra chtěla varovat Trójany před neblahým osudem. Paris byl opět přijat do rodiny.

Král Priamos byl už sice starý (vojenské povinnosti za něj plnil jeho nejstarší syn Hektor), ale měl velmi početné potomstvo. Devatenáct z celkem padesáti dětí zplodil se svou manželkou Hekabou a ostatní s dalšími ženami ve svém domě. V homérské společnosti měli králové vždy jednu hlavní manželku a kromě toho měli právo se stýkat se všemi ženami ve svém domě (pověštině služebnými). Ty jsou v pramenech označovány jako *parakoitis*, „souložnice“ (singulár). Mužských potomků nebylo nikdy dost, protože se s nimi počítalo jako s potenciálními bojovníky. Pro dcery se zase našlo dost práce v domácnosti a kromě toho bylo možné je výhodně provdat a upevnit tak politické vazby a strategická přátelství.

Trójská válka, k níž podle tradice mělo dojít kolem roku 1184 př. n. l., byla odrazem tehdejších složitých geopolitických vztahů, kdy se mykénská moc snažila rozšířit svůj vliv prostřednictvím kolonizačních výbojů na pobřeží Malé Asie, ale vzápětí se sama ocitla v bezprostředním ohrožení a podlehla nájezdníkům ze severu. Ohlasem těchto událostí je například popis Agamemnónova tragického návratu do rodných Mykén. Na pozadí příběhu o nevěře a vraždě původního krále se skrývá historická skutečnost, že Mykény, stejně jako další centra, byly ovládnuty jinou mocí. Zánik mykénské civilizace způsobil vpád nové vlny řeckých kmenů, k nimž patřili také Dórové. Nově příchozí rozvrátili mykénskou civilizaci železnými zbraněmi a spalujícím ohněm tak důkladně, že zanikla nejen jednotlivá vladařská centra, ale i organizace společnosti a znalost písma. Na řeckém území se tak v temných dobách těchto dobytelských nájezdů uskutečnily složité posuny nového i původního obyvatelstva, a než se situace ustálila a nová civilizace překonala svůj počáteční kulturní propad a analfabetismus, uplynulo několik staletí.

Počátky starořecké civilizace se tak nově utvářejí na prahu 1. tisíciletí př. n. l., kdy po překonání hlubokého kulturního úpadku začínají Řekové budovat svou kulturu znovu od základů a na odlišných principech. Zpřetrhání politických a ekonomických vztahů, na nichž

byla založena prosperita starší kultury, však Řecko uvrhlo nejen do kulturní, ale i ekonomické krize. Oživení nastalo teprve až v 8. století př. n. l. a již v této době se Řekové začínají projevovat jako velmi dynamické etnikum rozvíjející nejen svou ekonomickou a politickou životaschopnost, ale také poznání okolního světa.

Z jednotlivých volně kolujících básnických skladeb se utvářejí oba monumentální homérské eposy (písemné podoby se dočkaly až v 6. století př. n. l. v Athénách). Řekové se významně inspirují u kulturně pokročilejších národů na Východě: od Feničanů přejímají hláskové písmo, importují a napodobují také jejich artefakty, objevují se první drobné sošky nahých bohyní podle orientálního vzoru bohyně plodnosti a vegetace Astarte. Řecká bohyně lásky Afrodité má své kořeny rovněž na Východě. Podle jedné z verzí se narodila z mořské pěny na ostrově Kypru, kde bylo také jedno z nejvýznamnějších středisek jejího kultu: specifikou byly četné shody s Astartiným kultem, k nimž patřila i chrámová prostituce praktikovaná kněžkami.

Z představ orientálních bohyní plodnosti vycházel i východořecký kult Artemidy. Zatímco na pevnině v ní viděli panenskou bohyni lovu a sestru Apollónovu, byla například v Efesu uctívána jako bohyně plodnosti a dárkyně života, patronka manželství a porodů. Přetrval totiž původní kult předindoevropského ženského božstva s těmito charakteristikami a Řekové se spokojili s tím, že této bohyni dali Artemidino jméno.

Nová civilizace také od začátku 1. tisíciletí př. n. l. prochází přestavbou náboženských kultů a představ bohů. Dřívější matriarchát a převahu ženských božstev nahradil dominantní indoevropský Zeus, vládce bohů i lidí. Ochránkyní manželství a žen je také Héra, rádná a žárlivá žena nejvyššího boha Dia. Právě kult Héry nahradil četná starší ženská lokální božstva uctívána na řeckém území ve 2. tisíciletí př. n. l. Její nejvýznamnější kultovní centra byla na Samu a v Argu. Obecně lze říci, že všechny známé podoby lásky oživovaly svět řeckých bohů a héroů – klidné láskyplné vztahy, vášně, neopětovaná vášně i žárlivost. Láska (*Erós*) byla považována za neobyčejně mocnou sílu existující od pradávna a významně se podílející na přeměně původního chaosu v uspořádaný kosmos, kde vládne řád.

Starořecké náboženství na rozdíl od východních teologických a teokratických společenství nepředstavovalo pevný, uzavřený ortodoxní systém. Olympští bohové neměli absolutní neomezené postavení. Stali se sice nejmocnějšími vládci světa, ale v jednotlivých řeckých teritoriích měly význam i kulty lokálních bohů. Hranice mezi starořeckým božským a lidským světem nebyla zásadní ani nepřekročitelná. Olympští bohové a smrtelníci se spolu mohli stýkat. Člověku navíc mohly být ve výjimečných případech vynikajících jedinců přisouzeny základní božské atributy, nesmrtelnost a blaženost. Olympští bohové, pokud vůbec

projevovali zájem o lidský svět, představovali mocné instituce, o jejichž přízeň bylo moudré usilovat. Stejně však mohli být člověku příkladem nebo morálními autoritami.

Řecký Olymp je oficiálně monogamní – bohové mají jednu božskou manželku, většinou řadu milenek (mezi nimi též smrtelnice) a množství manželských a nemanželských dětí. Někdy si mezi ostatními bohyněmi opatřují i vedlejší ženy. Tato polygamie a promiskuita charakterizuje především nejvyššího boha Dia – vedle Héry, která byla strážkyní jeho krku, s Létou zplodil Artemidu a Apollóna a když se chtěl spojit s bohyní moudrosti Métidou, byl upozorněn, že v tomto případě by se Métidě narodil potomek moudřejší svého otce. Proto pro jistotu Métidu spolkl a ze své vlastní hlavy pak zrodil bohyni moudrosti Pallas Athénu. Tyto představy odrážejí vývojovou situaci, kdy se po příchodu Dóřů v řeckém prostředí nově uplatnil jejich hlavní bůh a do párových a rodinných vztahů s ním byly spojovány jednotlivé dřívější bohyně uctívané zde ve starších dobách. Zeus byl původně bohem jasného denního světla a dokládá to také skloňování jeho jména (srov. druhý pád „Dia“) odrážející původní indoevropský tvar *diéios*, jehož formu i význam připomíná rovněž naše slovo *den*.

Řeckou společnost tedy charakterizuje sekularizované náboženství (sekularizace) a bohové jsou chápáni jako tvůrci světového řádu (*kosmos*). Ten je zárukou pro šťastný život člověka a poskytuje mu svobodný prostor pro jeho činnost a neustálý rozvoj k vyšším formám poznání, které vyústily ve vznik vědy a filozofie. Povědomí Řeků o jejich světě, jeho původu, bájně historii však utvářel i zmiňovaný primární mytologický způsob výkladu skutečnosti. Rozvoj mytologie je odrazem bohaté epické fabulace řeckého národa, v jehož představivosti se volně spojovaly a do reality volně prolínaly epizody ze světa bohů a hrdů. Stály u počátků historického vědomí Řeků, formovaly jejich představy o původu a vývoji světa, lidské, ale mnohem dokonalejší, podobě věčně mladých a nesmrtelných bohů, v nichž se naplňují odvěké touhy smrtelníků.

Představují to, co označujeme jako mytologické myšlení starých Řeků. Jeho půvab nepřestává okouzlovat i dnešního člověka a stále podněcuje jeho fantazii. Svět bohů je proto v Řecku a později i v Římě aktuální až do konce antiky a všudypřítomně zasahuje do života antického člověka v kultu, literatuře a výtvarném umění.

Mytické příběhy nescetných postav řeckého panteonu, jak je nacházíme v homérských básních nebo v Hésiodově kosmologickém eposu *Theogonia* (kolem 700 př. n. l.), nejsou příliš odlišné od lidských příběhů, zaznamenaných nejstarší řeckou slovesnou tvorbou. Prostupnost lidského a božského světa je jedním z důvodů, proč život řeckých bohů podává barvitý obraz o sexu, lásce a manželství lidské pospolitosti. Bohové se totiž chovají stejně „nemoudře“ jako lidé, neboť podléhají milostným vášním, žárlivosti i nenávisti. Zlomyslný

bůžek lásky *Erós* (latinsky *Amor* nebo *Cupido*) je z určitého pohledu snad nejmocnějším z Olympianů, neboť jeho střelám podléhají stejnou měrou nejen pozemšťané, ale také bohové a mezi nimi pravidelně i všemocný a v lásce přelétavý Zeus. Sám *Erós* upadl do tenat lásky poté, co spatřil pozemskou dívku *Psýché*. Jména této dvojice se stala symboly velké lásky překonávající úklady, později rovněž posloužila pro přímé pojmenování dvou polarizovaných oblastí, v nichž se odehrává láska, tj. erotiky a psychiky.

Manželský a milostný život olympských bohů je zrcadlovým obrazem mezilidských a společenských vztahů. Je však také čistým, přirozeným výrazem antického senzualismu, výrazem řeckého hédonistického zaujetí (hédonismus) pro pozemské radosti, krásu těla a rozkoše ducha. Božský a pozemský svět se v antických mýtech prostupují a mísí. Mýty a paralelně také antické slovesné umění zachycují nejen modely svobodných řeckých a římských občanů, kteří se stali „bohy“, ale – z dnešního pohledu – předvídavě a téměř vyčerpávajícím způsobem také základní modely chování budoucí evropské komunity. Zdá se, jako by převážná část moderní literatury ve světle antické mytologie a antického slovesného umění dokonce pouze opakovala již existující, popsané modely lidského chování. (Zcela odlišným způsobem modeluje a interpretuje lidské chování v oblasti manželských, milostných a sexuálních vztahů současná evoluční biologie.) Tuto impozantní šíři záběru antické kreativity v oblasti fabulační reflektoval a nejtypičtější modelové situace lidského chování v nové době geniálně zachytil a rozpracoval mýtotvůrce William Shakespeare.

Vlastní jména antických bohů a hrdinů jsou symboly pro typy milostných a manželských vztahů. Za každým jménem se skrývá příběh, každý příběh pak obsahuje idylické či dramatické milostné scény. Zeus byl záletník, kterého nedokázala jeho manželka Héra uhlídat. Výčet jeho nemanželských dětí, které starostlivě ochraňoval, je úctyhodný. Patří k nim mimo jiné bohyně lásky a krásy Afrodíté, která se (podle Homéra) zrodila z Diova vztahu s bohyní deště Dionou. Boha světla, umění a řádu Apollóna a bohyni lovu a měsíce Artemidu měl Zeus s dcerou Titána Koia Létó. Boha obchodu, řečníků, zlodějů a průvodce mrtvých do podsvětí Herma zplodil s Plejádou Maiou. Další potomky mu porodily i pozemšťanky: dcera thébského krále Kadma Semelé mu dala Dionýsa, manželka spartského krále Tyndarea Léda (Zeus se s ní spojil v podobě labutě) Polydeuka a Helenu a Amfitryónova žena Alkména přivedla na svět Diova syna a největšího hrdinu antických bájí Hérakla.

Z mytických příběhů víme také o krvesmilných vztazích Dia se sestrou Démétér a dcerou Persefoné. Homosexuální láska ho poutala k nejkrásnějšímu ze smrtelníků, trojskému princovi Ganymédovi – v podobě orla ho unesl na Olymp. Zde mu daroval věčné mládí a učinil ho

číšníkem bohů. Diovy milostné příběhy poskytují bohatý materiál pro pochopení lidské sexuality, erotiky a lásky. Lze je vnímat i jako databázi milostných strategií a mileneckého i manželského chování.

Symbyly obecných modelů lidského chování poskytují také literární hrdinové: Aigisthos a Klytaimnéstra, Dafnis a Chloé, Faidra a Hippolytos, Héraklés a Omfalé, Médeia a Iásón, Odysseus a Pénélopa, Odysseus a Kirké, Oidipús a Iokasté, Orfeus a Eurydiké, Perseus a Andromeda, Pygmalión a Pafos, Pýramos a Thisbé. V těchto jménech jsou zakonzervovány příběhy, jež se od té doby odehrály na různých historických a dalších, zejména literárních jevištích.

Vraťme se opět ke skutečnosti. Ačkoli byla řecká společnost silně patriarchální, z homérské i archaické doby do 6. století př. n. l. přece jen známe, byť ojediněle, i příklady žen, jež dosáhly určité proslulosti také v jiné než typicky ženské činnosti.

Tradice zmiňuje kroužek, který v první polovině 6. století př. n. l. na Lesbu vedla Sappó a v něm vychovávala mladé aristokratické dívky. Dále připomíná významnou roli žen v uzavřeném okruhu pythagorejské filozofie. K nejvýznamnějším postavám zde patřila Pýthagorova družka a zároveň i jeho úspěšná žákyně Theanó. Některé její výroky se zachovaly ve Stobaiových zlomech a ukazují, že v moudrosti a zejména schopnosti sebeovládání, kterou Řekové nepovažovali za ženskou doménu, si nezdala s muži. Mimochodem, pythagorejská filozofie, jež od druhé poloviny 6. století př. n. l. rozvíjela své specifické učení v jihoitalském Krotónu, došla svou speciální logikou také k některým kuriózním závěrům dotýkajícím se naší tematiky. Pýthagorejci převzali víru v nesmrtnost duše, a proto se snažili pečovat o její očištění přísným dodržováním zvláštního životního stylu včetně některých dietetických pravidel (viz Pýthagorovo pravidlo: „Snažte se ovládat čtyři věci: žaludek, spánek, sex a prchlivost“). Cestu k očistě duše spatřovali především v intelektuální činnosti. Určité objevy v oblasti akustiky je přivedly k závěru, že základem všeho je číslo. Věřili, že pomocí čísel lze vyjádřit vše podstatné. Pro manželství používali čísla 3 (otec, matka a dítě), nejvýše hodnotili přátelství, a proto mu přiřadili číslo 10 (= 1+2+3+4).

V průběhu 6. století př. n. l. prožívá řecká společnost svůj první intelektuální a kulturní rozkvět. Kulminuje rozvoj obchodu, řemesel, umělecké tvorby. Při dvorech některých osvícených vládců se rozvíjí poezie i výtvarné umění, jak to známe ze Samu v období vlády tamního tyрана Polykrata nebo z peisistratovských Athén. I zde v poslední třetině 6. století př. n. l. převládá vliv kultivované iónské kultury, což dokládá tehdejší vývoj sochařství a vázového malířství. Iónský půvab, senzualismus a zjemnělý vkus ovlivnil zejména

zobrazování žen, které se staly oblíbeným námětem umělců. Dekorativní stylizace nepotlačovala jejich přirozenost, zatímco v následujícím raně klasickém období, jež s sebou přináší jednostrannou orientaci na mužsky zaměřenou estetiku, se výtvarná tvorba této deformaci nedokázala vyhnout.

V archaických Athénách 6. století př. n. l. existovala větší volnost i pro posuzování původu dětí. Například významný státník a vojevůdce z období perských válek Themistoklés byl nemanželským synem athénské občana a thrácké otrokyně Abrotonon, a přesto se tento nevyrovnaný původ nestal překážkou pro jeho politickou kariéru.

Tyto rané příklady jsou však jen výjimkou. V následujícím vývoji občanské, tj. mužské společnosti klasických Athén byla úloha ženy značně omezená, zpřísnily se i nároky na původ potomků, neboť podle Periklova návrhu byl od roku 451 př. n. l. za plnoprávného občana pokládán pouze potomek ze svazku, v němž oba rodiče byli svobodní Athéňané. Toto omezení však následně postihlo i jeho děti ze svazku s Aspasií, která tuto podmínku nenaplněovala.

Rozdíl v postavení mezi mužem a ženou je nejlépe znám ze situace, která se v Řecku vytvořila v 5. století př. n. l. Řecká společnost v době po perských válkách byla silně orientována na postavení a hodnotu muže. Ženy ztratily tu společenskou vážnost, jaké požívaly v mínojské i homérské společnosti. Neměly žádná politická práva, nesměly vlastnit majetek a svědčit na soudu. Přesto existovaly značné rozdíly v postavení a úloze ženy mezi jednotlivými řeckými obcemi, například mezi demokratickými Athénami a oligarchickou Spartou.

V Athénách vládla vdaná žena jen ve svém domě a byla paní pro otroky (*despoina*). Manželé nepoužívali svůj dům rovným dílem. *Andrón*, reprezentativní místnost v přízemí byla určena výlučně pro muže. Paní a služky sem zavítaly jen tehdy, když obsluhovaly hosty svých mužů anebo po nich uklízely. Té části domu, kde se téměř výhradně zdržovaly ženy, se říkalo *gynaikeion*. Zde se vychovávaly děti a vykonávaly domácí práce – vařilo se zde a zpracovávala se zde vlna, tedy specificky ženské práce. Společnou měli manželé pouze ložnici, *thalamos*, pokud se muž zdržoval doma a nehledal si zrovna rozptýlení na symposiích u přátel nebo jinde ve městě.

Ženy získávaly jen omezené vzdělání zaměřené na základní znalosti domácích prací, vaření, zpracování vlny a tkaní. Zvládaly snad i základy čtení, počtů a hudby. Zpěv a tanec jim byl vštěpován proto, aby se mohly zúčastňovat náboženských slavností a vystupovat v kultovních sborech existujících při chrámech jednotlivých božstev. Jinak ženy téměř neměly možnost objevovat se na veřejnosti. Pro nákupy na trh chodili otroci, pokud paní šla ven,

musel ji doprovázet někdo ze služebnictva. Oblíbenou činností svobodných žen i otrokyň v bohatších domech nebo obyčejných žen byly vycházky pro vodu ke kašnám, kde si navzájem mohly nerušeně popovídat. Proto se tyto výjevy staly specifickým žánrem, který s oblibou znázorňovali na vázách athénští malíři.

Vdaným ženám athénská společnost neposkytovala více možností. Ideálem dobré ženy byla rozumnost (*sófrsyné*). Úkolem ženy bylo pečovat o dům, rodit a vychovávat děti. V demokratických klasických Athénách 5. století př. n. l. byly ženy „nesvéprávné“. V popředí byl muž jako občan a nositel základních lidských ctností. Také *kalokagathia* byla věcí mužskou, za krásné Řekové považovali sportem zocelené a vytrénované tělo potenciálního obránce vlasti. I ženská božstva byla klasicky zobrazována podle mužských měřítek, s rozložitými rameny a vážným výrazem, a teprve až po roce 430 př. n. l. umělci začali vyjadřovat krásu ženských tvarů ve spojení s částečně odhalující i dekorativní, bohatě našasenou draperií.

V aristokratické a vojensky organizované Spartě měly ženy větší vážnost, vyplývající z toho, že rodily muže a bojovníky. Aby byly připravené na tento úkol, cvičily se spartské dívky v lehčích sportech. Pro tento účel nosily krátké *chitóny* a kvůli tomu byly v ostatním puritánském Řecku označovány jako *fainomeridai* („ukazující stehna“). Z athénskeho pohledu to nebylo lichotivé označení, protože neodpovídalo tamním dobrým mravům a nárokům na ženskou cudnost. Přesto byly Spartanky pověstné svou přirozenou krásou, k čemuž přispívala také jejich vytrénovaná těla. Zároveň byla zárukou toho, že dobře vyvinuté ženy budou bez zbytečných komplikací rodit zdravé potomky. Rigidní spartská eugenika zasahovala do všech dalších otázek manželského výběru, života a výchovy dětí. Manžela dívce vybíral otec, bratr nebo poručník. Důvodem uzavírání sňatků bylo zachování rodiny, náboženských a sociálních konvencí a zplození dětí, které by svému otci zabezpečily klidné stáří a posléze i kult prokazovaný předkům.

V Athénách byl výběr budoucího manžela jen výjimečně ponechán na vůli dcer. Když Periklés žení dceru, o niž se ucházeli dva nápadníci, první bohatý budižkničemu a druhý schopný mladík, ale bez prostředků, dal ji moudře druhému s odůvodněním, že první je sice bohatý, ale záruku získání a udržení bohatství a postavení poskytuje druhý nápadník.

Byly zakázány sňatky mezi pokrevními sourozenci, ale už nikoli mezi nevlastními, i když měli jednoho rodiče společného. Dcera, takzvaná *epikléros*, jež byla dědičkou po zemřelém otci, si měla vzít nejbližšího příbuzného z otcovy strany. Ženy se vdávaly od patnácti let, muži po dosažení dvaceti let. Dospělosti sice dosahovali v osmnácti letech, ale poté ještě absolvovali vojenskou službu. Přesto se většinou ženili později, až kolem třicítky.

Zákonný sňatek měl povahu *engyésis*, závazné ústní dohody mezi vybraným mužem a otcem dívky. Tyto dohody se uzavíraly někdy poměrně brzy, například Démostenova sestra byla takto přislíbena Démofontovi již ve věku pěti let.

Věno snad odlišovalo pravé manželství od konkubinátu. Ani konkubinát však nebyl v Athénách ničím neobvyklým.

Vlastní svatební obřad (*ekdosis*) je rámcově znám jak z literatury, tak z výtvarných pramenů. Nejvíce se Řekové ženili v době úplňku v měsíci *gaméliónu*, jenž odpovídal našemu lednu.

Průběh svatebního obřadu je například zachycen na *epinetru* z Eretrie, což je keramický chránič, jímž si ženy kryly klín a kolena při domácí zpracování vlny, aby si neušpinily oděv. Tento předmět byl se svou mimořádně bohatou malovanou výzdobou patrně svatebním darem nevěstě z bohaté rodiny. Při svatbě byly vyzdobeny domy rodičů obou snoubenců. Svatba začínala obětí ochranným bohům, nevěsta se při ní loučila se svými hračkami, které jim obětovala. Poté absolvovala rituální koupel. Průvod jejich družek přinesl v *lútroforu* vodu z pramene Kallirhoé. Oběť a hostina se konala u nevěstina otce. Ženy při ní byly opět odděleny od mužů. Podávaly se sezamové koláče jako záruka plodnosti. Podobně jako dnes nevěsta dostávala dary. Hlavní součástí obřadu byl odchod do ženichova domu, jenž probíhal za zpěvu svatebních písní, takzvaných *hymenaiů*. Nevěstu v novém domě uvítala ženichova matka. Posadila ji ke krbu a na důkaz toho, že ji přijímá do rodiny, o jejíž prosperitu bude pečovat, jí sypala na hlavu ořechy, fíky a jiné plody. Při hostině, která se konala i v ženichově domě, se jedly svatební koláče ze sezamu a medu. Než byla nevěsta odvedena na lůžko, snědla granátové jablko jako symbol plodnosti. Při celém obřadu byla nevěsta zahalená. Teprve v ložnici (*thamos*) snímala závoj.

Naproti tomu svatby ve Spartě postrádaly jakoukoli romantiku. Úkolem mužů bylo založit rodinu a zplodit zdatné potomky. Proto Sparťané dávali jednoznačně přednost zralým dospělým ženám. Družička nevěstě ostříhala hlavu dohola, nazula jí mužské boty a uložila ji do slámy. Ženich k ní přicházel až po absolvování tradiční jednoduché společné večeře v mužské společnosti střízlivý a po naplnění manželství ženu opustil, aby se vrátil do společné ložnice, kterou sdíleli spartští muži. Eugenická hlediska dovolovala, aby byl místo starého muže k jeho ženě poslán vybraný zdravý mládík. Staří mládenci byli ve Spartě trestáni zákonem. To sice jinde neplatilo, ale traduje se, že zatvrzelým starým mláďencem prý byl Thálés z Milétu. Na matčiny pobídky k sňatku napřed reagoval námitkou, že je ještě brzy, a posléze tvrdil, že už je pozdě.

Spartské ženy a matky byly známy svou tvrdostí vůči potomkům, pokud by nebyli odhodláni až do posledních sil statečně bránit vlast. Přesto se v Aristofanově *Lýsistratě* ve svých názorech nijak neliší od Athéňanek a podpoří je poté, co se ženy rozhodly odmítat manželské povinnosti do té doby, než bojovníci na obou stranách zanechají dlouhé a obtížné války. Aristofanés v této komedii také představil schopné a rozhodné ženy a vedle nich některé nepřiliš bystré a konzervativní měšťácké manžely, kteří se zможou jen na bezzubé reptání proti neobvyklé ženské aktivitě.

Po peloponnéské válce došlo k změnám i v chování spartských žen. Když se uvolnila tvrdá vojenská organizace soukromého i společenského života a ženám bylo dovoleno vlastnit majetek, získaly větší samostatnost a sebevědomí. I ve Spartě se tehdy rozšířil hetérismus. V Řecku 5. století př. n. l. nebyla vzájemná láska mezi manžely ničím obvyklým. Naprostou výjimku představoval láskyplný vztah mezi Periklem a jeho druhou ženou, krásnou a vzdělanou Milétankou Aspasií. Traduje se, že ji líbal vždy při odchodu z domu stejně jako při návratu a že se s ní radil o důležitých rozhodnutích.

Manžel mohl ženu zapudit, docházelo k tomu často kvůli neplodnosti, případně kvůli nepřiměřenému chování. Na druhé straně mohlo být důvodem pro opuštění muže špatné zacházení. Sókratés, „nejmoudřejší z Řeků“, by mohl být považován za obhájce žen, případně za jednoho z prvních feministů, neboť jako první vyslovil názor, že žena má stejné schopnosti jako muž, ale ne tolik síly a vytrvalosti. V okruhu Periklových přátel často také rozmlouval s Aspasií a vážil si jejích názorů. Jeho vášeň pro pěstování moudrosti však často doháněla k zoufalství jeho vlastní ženu Xantippu, která jej musela shánět na veřejnosti a připomínat mu, aby se věnoval i sochařskému řemeslu a živil rodinu.

Sexuální přitažlivost a erotika se mezi manželi v Athénách příliš nezdůrazňovala. Tamní společnost poskytovala možnosti, aby muži obvykle realizovali naplnění svých sexuálních tužeb mimo vlastní dům. Pro potěšení měli konkubíny (*pallakai*), kurtizány (*hetéry*) i nevěstky (*pornai*). V Athénách tedy prakticky existovala bigamie. Oblíbenost konkubín a hetér byla podpořena i tím, že svým příznivcům byly ochotny poskytovat bezvýhradnou pozornost, jen aby si zasloužily a zachovaly jejich přízeň. Názor na rozdělení ženských rolí, které praktikovali Athéňané, je obsažen v soudní řeči proti Neaiře (autorem je patrně Démostenés): „Hetéry máme pro svou rozkoš, souložnice pro každodenní ošetření těla, kdežto manželky pro ušlechtilé plození dětí a k tomu, abychom v nich měli věrné strážce domácnosti.“

Podobné hledisko měl zřejmě na zřeteli rovněž athénský zákonodárce Solón na začátku 6. století př. n. l. S ohledem na formálně institucionální charakter manželských svazků viděl

v hetérismu kompenzací sexuálních i citových vztahů. Jak uvádí Plútarchos, vymezil však pravidlo, aby se muži stýkali se svými manželkami alespoň třikrát měsíčně.

Solón vnesl řád také do živelné pouliční prostituce (z latinského slovesa *prōstituō*, „veřejně vystavovat, zaprodat“, „zaprodávat se“, „oddávat se lehkému životu“), kterou provozovaly již dlouhá staletí předtím za odměnu ženy nižší úrovně, než byly hetéry: zakoupené „prodejné dívky“ umístil do veřejného domu – nevěstince, před nímž se musely vystavovat na odív.

Veřejný dům se ve starém Řecku nazýval *porneion* (od *porné*, „děvka, prostitutka“), jeho správcem a obvykle i majitelem byl *pornoboskos*, který z této činnosti odváděl prostřednictvím stanoveného úředníka obci daň; v římském světě se nevěstinec nejčastěji označoval jako *lupanar* (od *lupa*, „vlčice“, což bylo vedle *meretrix*, „výdělečná“, slovo pro označení prodejné ženy).

Veřejné domy v celém antickém světě byly zpravidla patrové budovy. Vlastní sexuální „provoz“ se většinou odbýval v horním poschodí, v místnostech, které byly od hlavní spojovací chodby odděleny závěsem. V každé místnosti bylo prosté tvrdé lůžko s pokrývkou, k osvětlení sloužila lampa. Stěny bývaly někdy ozdobeny malbami a freskami s erotickými výjevy z běžného života nebo z bájesloví. V průběhu doby k nim přibývala i příležitostná graffita, jimiž klienti vyjadřovali své bezprostřední pocity a prožitky, jež se zachovaly v Pompejích. Každý zákazník nevěstince zaplatil u vchodu nejprve menší vstupné, větší částkou musel pamatovat na nevěstky, které ji odevzdávaly majiteli. Lidová mluva si pro nevěstky i hetéry vytvořila různá přiléhavá i méně přiléhavá pojmenování: běhny, kobyly, nárožní, přístavní, řemeslnice, vlčice, volavky nebo zemětlučky; mnohé z nich si vysloužily individuální přezdívky: Frýné – Bledule, Glykera – Slad'oučka, Leaina – Lvice ... Již tyto doklady samy o sobě svědčí o tom, že veřejné domy a prostituce byly antickou společností akceptovány jako součást každodenního života. Staly se i tématem mnoha antických románů, básní, dopisů, epigramů, historických pojednání a dramát.

Vraťme se k hetérám, jež v sexuálním a erotickém životě řecké společnosti hrály významnou úlohu. Hetéry byly také jedinou skupinou mezi ženami, jíž se dostávalo poněkud vyššího vzdělání, byly motivovány k tomu, aby se snažily být přitažlivé. Vystupovaly na symposiích a jejich úkolem bylo bavit muže zpěvem, hudbou, konverzací, hrami a posléze i sexem. V případě nestřídmosti v pití a problémech, které následovaly, poskytovaly hetéry zákazníkovi pomoc i v této nepříjemné situaci. A jak ukazují výjevy na vázách, stávalo se to často především nezkušeným mladíkům, pokud ještě neznali míru.

Pomluvami byla jako hetéra někdy označována i Periklova žena Aspasia. V Athénách byla cizinkou, přišla sem z maloasijského, kulturním životem proslulého Milétu, kde se jí dostalo

na svou dobu výjimečného vzdělání. Periklés ji bral do kroužku svých přátel. Aspasiiny společnosti a jejich myšlenek si cenil i Sókratés. Tohoto faktu využívali Periklovi političtí protivníci, aby ji osočovali jako hetéru. Aspasia ve všem přesahovala omezení, na něž byli Athéňané zvyklí u svých žen. Podle tehdejšího mínění byla příliš skvělá, než aby mohla být počestnou ženou!

V 6. i 5. století př. n. l. se hetéry nejčastěji soustřeďovaly v nevěstincích (*porneion*). Ty se vyskytovaly tam, kde se scházelo hodně lidí, například v přístavním městě Korintu, proslulém nevázaným Afrodítiným kultem natolik, že sem směřovala antická „sexuální turistika“; volné mravy zdejších obyvatel už v římském období kritizoval i apoštol svatý Pavel. V Athénách se nevěstince nacházely v řemeslnické čtvrti Kerameiku a v přístavu Peiraieu. Není proto divu, že svět hetér byl blízký hlavně athénským výrobcům váz. Často zde nalézali inspiraci a jejich prostřednictvím o tomto prostředí získáváme nejvíce informací. Athény byly malé, každý znal každého, malíři si při práci povídali o svých favoritkách a malovali je i na vázy. Skupina vynikajících dekoratérů se v Kerameiku sešla kolem roku 500 př. n. l. Soutěžili mezi sebou, kdo je lepší, napodobovali se a také špičkovali a navzájem se znázorňovali ve společnosti konkrétních žen. Některé z těchto výjevů se moderním znalcům vázového malířství podařilo rozluštit a ty jsou pak velmi výmluvným důkazem subtilnosti a životnosti řeckého humoru a hravosti jeho autorů a představují po výtce lidské vlastnosti.

Takto vyzdobené vázy byly exportními díly a často směřovaly do Etrurie. Etruskové pochopitelně nemohli rozumět nejjemnějším významovým nuancím zašifrovaným do jejich výzdoby. Přesto si těchto artefaktů nesmírně vážili a pietně je se zemřelými majiteli ukládali do hrobek, v nichž se zachovaly do naší doby. A alespoň v některých případech lze opět porozumět tajemství jejich významu.

Jedno z malovaných epineter je vyzdobeno motivy hetér a jejich zákazníků. Těžko si lze představit, že toto téma bylo určeno pro řádnou ženu. Vzhledem k tomu, že ani hetéry nebyly v době mezi návštěvami klientů osvobozeny od běžných ženských prací a musely příst a tkát, byl tento artefakt určen do jejich prostředí a pravděpodobně představoval přímý dar od samotného výrobce. Z pramenů je také známo, že hetéry platily ze svého výdělků daň určenou na pořízení sochy své patronky Afrodíty Pandémos.

V pruderních Athénách 5. století př. n. l. přesto byla jedna z hetér vyznamenána čestnou sochou, pořízenou na náklady státu. Plinius Starší zaznamenal v souvislosti se svým pojednáním o sochařství případ hetéry známé pod přezdívkou *Leaena* (tj. „lvíce“, řecky *Leaina*). Byla důvěrnou přítelkyní tyranobijců Harmodia a Aristogeitona a jako jediná věděla o jejich záměrech potrestat smrtí tyrana Hipparcha. Důvodem byla urážka, které se dopustil na

Harmodiově sestře tím, že ji vyloučil ze sboru dívek, které měly účinkovat při kultovních slavnostech. Když roku 514 př. n. l. Harmodios za Aristogeitonova přispění na Hipparcha zaútočil a probodl ho mečem, byli sice oba útočníci vzápětí usmrceni, ale rozpoutalo se kruté vyšetřování jejich záměrů, jako by se jednalo o státní vzpouru a ne o akt soukromé msty. Všichni, na něž mohlo padnout podezření, byli během výslechů krutě týráni a právě Leaena zachovala statečnost až do posledního dechu. Po demokratickém převratu v Athénách roku 510 př. n. l. se památka tyranobijců stala symbolem proti násilí a zvlí vládychtivých jedinců. Byly jim postaveny sochy na Agoře. První památník z konce 6. století př. n. l. se stal při perské okupaci Athén roku 480 př. n. l. kořistí Peršanů a v roce 476 př. n. l. byl nahrazen sousoším od Kritia a Nesióta, které dnes známe z kopie v Neapoli. Patrně tehdy Athéňané rovněž rozhodli, že by měla být oslavena i památka Leaeniny statečnosti. Protože ovšem nemohli připustit, aby v její soše byla zároveň vyznamenána také hetéra, rozhodli se pro symbolický památník v podobě lvice zobrazené na počest Leaeny bez jazyka, s odůvodněním, že se zachovala, jako by ho neměla (Plinius St., NH XXXIV, 72).

Od 4. století př. n. l. hetérismus získal větší význam. Některé slavné kurtizány se domohly velkého majetku i společenské prestiže. Snad největší slávy tehdy dosáhla hetéra Frýné. Do Athén se dostala v dětském věku po dobytí Thespií jako otrokyně. Její výjimečná krása jí získala vlivné příznivce. Byla přítelkyní sochaře Práxitele, jenž podle ní vytvořil své nejproslulejší dílo, kultovní sochu Afrodíty pro Knidos. Práxitelés tak prostřednictvím modelu i námětu poprvé oslavil krásu ženského těla, oduševnělost a něhu v obličeji půvabné a jemné ženy. Slavnému malíři Apellovi byla modelem pro obraz Afrodíty vynořující se z vln (*anadyomené*). Řečník Hypereidés dokonce využil krásy Frýnina těla také jako důkazu při soudním sporu, když byla obžalována z bezbožnosti za to, že se odvážila propůjčit své půvaby pro obraz bohyně. Bylo to sice neobvyklé, ale poměry se změnily již natolik, že i takové jednání se stalo přijatelné. Jako u většiny hetér bylo jméno Frýné vlastně přezdívkou. Původně se jmenovala Mnésarété („Pamětlivá ctností“), což se pro hetéru příliš nehodilo, a podle nažloutlého odstínu pokožky dostala přezdívku Frýné, což znamená „ropucha“. Zároveň to ukazuje na rozdíl mezi naším a řeckým chápáním, v němž tento tvor neimplikuje negativní estetický názor. Ze jmění, jehož se Frýné domohla, pomáhala při obnově svého rodného města, ale také umístila svou sochu, prý celou ze zlata spíše však jen pozlacenou do delfské svatyně mezi sochy králů a vojevůdců. Nad touto opovážlivostí se ještě v římské době pohoršoval Plútarchos.

Některé hetéry také naslouchaly učení slavných filozofů. Je známa Lasteneia, která se školila v Platónově Akademii, nebo Epikúrova žačka Leontion.

Krásné a moudré hetéry byly natolik atraktivní, že se stávaly i královnami. Alexandrova oblíbená Thais se poté, co předčasně zemřel, stala manželkou jeho vojevůdce Ptolemaia a po jeho boku rovněž egyptskou královnou. Hetérou z ulice byla původně i manželka syrakúského tyrana Hierona. V řeckořímské společnosti si hetéry udržovaly významné postavení, poslední z nich, jež se uplatnila, byla tanečnice Theodóra, dcera hlídače zvěře v konstantinopolském cirku. V manželství s východořímským vládcem Justinianem se stala důstojnou a energickou byzantskou císařovnou. V rozhodujícím okamžiku dokázala svého manžela podpořit a odvrátit ho od zamýšlené abdikace při povstání *Niká*, k němuž v Konstantinopoli došlo roku 532. Tehdy prokázala, že je to právě ona, kdo je v jejich svazku schopen promyšlené státnické kalkulace.

Mimo to se však v helénistické společnosti a podle jejich vzorů i v římské říši masově rozšířila prostituce, která přetrvala až do zániku antických měst. V některých údobích zvyky z ulice zasáhly i do fungování státu a císařského dvora. Například císař Caligula (37–41), jehož panování postupně zřejmě v důsledku duševní poruchy přerostlo v samolibou krutovládu, stanovil každodenní daň pro nevěstky ve výši ceny za jednu soulož. Ve svém paláci dokonce zřídil nevěstinec, v němž umístil i ženy z vyšších společenských vrstev a nutil bohaté lidi, aby se stali jejich klienty. Císař Claudius (41–54), Caligulův strýc a nástupce na císařském stolci, byl sice uvážlivý státník a politik, ale patrně i z důvodu svých fyzických nedostatků se nechal ovládat svými manželkami, zvláště Messalinou (trpně ji toleroval, že se přestrojovala za nevěstku a odcházela v noci do veřejného domu) a Agrippinou mladší, která jej nakonec otráвила, aby zajistila trůn pro svého syna z prvního manželství Nerona, za jehož vlády v letech 54–68 dosáhly sexuální a erotické excesy na císařském dvoře jednoho ze svých neslavných vrcholů. Do římské společnosti se přenesla i další původně specificky řecká záležitost, již byla *pederastie* – láska k chlapcům.

Vztah mezi *erastem* (milujícím – většinou dospělým a starším mužem) a *eromenem* (milovaným mladíkem) je často zobrazován na řeckých malovaných vázách včetně náznaků homosexuálních aktů (homosexualita). Tato koncepce se rozvinula tam, kde muži byli často pohromadě – zejména při cvičeních v gymnasiích. Kult krásy se v řeckém pojetí dlouho týkal především sportem vypracovaného mužského těla: bylo pokládáno za krásné a hodné lásky více než ženské, protože ženské tělo je více zaoblené, splývající a postrádá *diarthrosis* – výraznou členitost jednotlivých svalových partií, typickou pro muže. Vzájemný obdiv mezi muži byl rozšířen především ve vyšších, aristokratických kruzích a zejména tam, kde se muži scházeli mezi sebou – nejen na cvičišťích, ale i ve filozofických školách a mužských společnostech. Z Platónova *Symposia* je znám Alkibiadův obdiv k Sókratovi a jeho nikoli

fyzické, ale duchovní, charismatické kráse, kterou označoval jako *daimonion*. Demokratické obce však takové vztahy považovaly za projevy aristokratismu a postihovaly je ve svých zákonech. Erasty se snažily vyloučit z veřejného života. Byl-li někdo označen buď křivě, nebo právem jako *katapygón*, byla to nejen nadávka, ale takové nařčení znamenalo také například snadné vyloučení politického protivníka ze hry, protože by se proti takové pomluvě nemohl jednoznačně hájit.

Tendence k pederastii postupně našly ohlas i v římské společnosti. Byl jimi znám například velký obdivovatel Řecka, císař Hadrianus. Když v Nilu utonul jeho mladý chránělec Antinoos, svolil, aby byl prohlášen za boha a aby mu po celé říši byly stavěny sochy. Ve stejné době se Plútarchos snažil dokazovat, že i dívky jsou schopny vzbuzovat stejnou lásku (*erós*) jako chlapi. Teprve pozdní stoicismus v římské době rehabilitoval manželskou lásku.

K situacím, které by se z našeho pohledu na sex jevily jako odklon od normy, patřil v Řecku skupinový sex, doložený opět scénami na vázách. Výjevy znázorňují, co se odehrávalo v závěru *symposií* mezi jejich účastníky a přizvanými hetérami. Podobné motivy jsou rovněž součástí dionýsovské tematiky. Velmi otevřeným sexuální chováním prý proslul svérázný kynik Diogenés, když ani při podobných příležitostech nevyhledával ústraní a vlastně exhiboval při ipsaci a stejně tak i při styku s partnerkou.

Vyčerpávající peloponnéská válka mezi Athénami a Spartou, která poznamenala poslední část 5. století př. n. l. měla vliv na řadu významných změn, k nimž v Řecku došlo ve 4. století nejen v politickém životě, ale také ve společenské mentalitě. Před veřejnými zájmy se více prosazoval individualismus. Ve vázovém malířství, v sochařství a v dalších druzích umění to vedlo k výraznějšímu vyjadřování citů, duševních stavů a hnutí myslí. Více byl oceňován ženský půvab a smyslová krása se stala jedním z dominantních témat, na něž se umělci soustředili. Ještě dříve než se ve výtvarné tvorbě 4. století, především v dílech Práxitelových a Apellových, prosadil ženský estetický ideál jako obecné kritérium krásy platné pak i v dalším vývoji. Ize na přelomu 5. a 4. století v Attice zaznamenat větší počet luxusních náhrobků, tzv. stél s bohatou sochařskou výzdobou, jež byly věnovány ženám. I to svědčí o nárůstu jejich vlivu v tehdejší společnosti.

V nejvyšších kruzích se objevují ambiciózní ženy vůdcovského typu. Taková byla například matka Alexandra Velikého Olympias. Zájmy svého syna dokázala prosadit za použití velmi odvážných intrik, při nichž ve vhodné chvíli odstranila jak krále Filipa, tak i možné další uchazeče o makedonský trůn. Stejnou linii v helénistickém období sledovaly i manželky ptolemaiovských vládců v Egyptě. Představovaly značně rozporuplné, téměř

démonické osobnosti. Až po poslední z nich, Kleopatru VII., se v nich spojovaly mimořádné schopnosti, vzdělání a kulturnost s neovladatelnou touhou po moci.

Jednou z mála činností, které zůstaly vyhrazeny pouze mužům, byla *symposia* (= společné pití). Pro mužskou část řeckého a posléze i římského světa představovala symposia důležitou instituci. Na těchto hostinách „těla i ducha“ naslouchali antičtí muži zpěvu, sledovali produkce tanečníků, hetér a kejklířů, sami přispívali k zábavě vlastními písněmi nebo básněmi, diskutovali o různých vážných tématech z politiky či filozofie. Od nich postupně přecházeli k uvolněnějším hovorům, jež končily pitkami a nevázanými sexuálními hrami s hetérami. V řecké společnosti byly hetéry dlouho jedinými příslušnicemi něžného pohlaví, jimž bylo dovoleno popíjet spolu s muži víno. Pro srovnání – za vlády Tarquiniovců se v Římě patrně uplatnily etruské mravy a v souladu s nimi mohla být ženám z vyšší společnosti povolena účast na hostinách. Po vyhnání králů však Římané zavedli přísná opatření potírající veškerou rozmařilost a luxus. Zákony rané republiky zakazovaly ženám požívání vína pod pohrůzkou trestu smrti. Trvalo dlouho, než se pod vlivem helénismu Římané přiklonili k řeckým zvykům a vedle pragmatického a účelného jednání v životě a politice si oblíbili také uvolněné diskuse a úvahy o duchovních záležitostech. Na jejich atmosféře se výrazně podílelo právě uměřené popíjení vína.

Míst, která tuto charakteristiku antického životního stylu evokují, je více. Patří k nim zejména zachované části bohatých helénistických domů na Délu, v městech pod Vesuvem nebo v římských villách v severní Africe. Luxusní výzdoba jejich interiérů, z nichž se zachovaly podlahové mozaiky, nástěnné malby nebo jejich části a někde i doklady mobiliáře, stejně jako vytříbenost stolního nádobí nepřímě vypovídají o nenucenosti, s níž se někdejší obyvatelé oddávali příjemným stránkám života. Prostředím, které tuto atmosféru dokáže navodit velmi přesvědčivě, je tzv. villa Keryllos v Beaulieu-sur-Mer na jednom z kopců nad Nice. Významný francouzský muzikolog a archeolog Théodore Reinach zde spolu s architektem Édouardem Pontremollim vyprojektovali a v letech 1902–1908 realizovali elegantní letohrádek v řeckém stylu. Toto místo, které Reinachovým odkazem připadlo Francouzské akademii, jejímiž členy se oba tvůrci za svého života stali, není jen jednou z obvyklých verzí moderních staveb v novořeckém slohu, ale i pozoruhodným místem, kde dva významní znalci antiky nekopírovali, ale inspirovaní vykopávkami helénistických domů na Délu, velmi citlivě adaptovali obytný komplex antického typu v moderní době. Soulad villy s krajinou a komfort moderního bydlení inspirovaný antickými prvky přesvědčivě ukazuje, kolik věcí z antiky zůstává inspirativních a funkčních dodnes. A dokazují to i významná společenská setkání či vědecké konference, jež se konají ve společenských

prostorách této villy, k nimž patří impozantní knihovna, oktogonální hodovní sál *triklinos*, velký salon *andron* a menší *oikos*.

Významnou součástí životního stylu byla kultura pěstování a konzumace vína, kterou Řekové a Římané rozvinuli do vrcholné podoby (viz víno). Tehdy pro své uživatele byly amfory a jiné zásobnicové a transportní nádoby, luxusní měsidla či ochlazovače vína, číše a poháry a další nádoby důležité nejen pro obsah uvnitř, ale mnohé z nich i kvůli malované výzdobě na povrchu i uvnitř, neboť malby zobrazují způsoby erotického chování a milostné etikety – od něžných scén z manželského života až po nejrůznější sexuální výstřelky. Dnes je pro nás vázová malba cenným pramenem poznání intimního života antické společnosti i zdrojem estetického uspokojení z krásného uměleckého díla.

Kromě běžných transportních amfor sériového typu sloužících k dálkové přepravě se v Řecku na víno používaly luxusní malované. Stolní nádobí používané při hostinách tvořily velké reprezentativní kratéry, ochlazovače, naběračky, džbánky a elegantní poháry. Od 6. do 4. století př. n. l. byly tyto nádoby ručně zdobeny malovanými výjevy z mytologie i běžného života. Ve 4. století př. n. l. se rozšířila móda jemného černého nádobí s plastickou a kolkovanou reliéfní výzdobou. Tyto servisy napodobovaly dražší bronzové nádobí, jež si mohli dovolit jen příslušníci bohatých vrstev společnosti.

Měsidla na víno (*kratéry*) byla největšími nádobami, které vyráběli řečtí hrnčíři. Jejich výzdoba zpravidla představovala mistrovské kusy jednotlivých umělců. Do nich se kvůli vhodné teplotě vína vkládal ochlazovač (*psyktér*) naplněný chladnou vodou nebo sněhem. Specifický baňatý tvar a široká dutá nožka mu dovolovaly, aby se udržel na hladině tekutiny v kratéru. K nabírání vína z kratérů a rozlévání do pohárů sloužila naběračka (*kyathos*), jejíž tvar Řekové převzali z etruské keramiky typu *bucchero*.

Nejužívanější typy džbánek představovala baňatá *oinochoé*, štíhlá *olpé* a dekorativní vázičky ve tvaru lidské hlavy, které byly oblíbeny zejména koncem archaického období a v rané klasice (550–440 př. n. l.).

K pití vína, jež se řecky nazývalo *oinos*, latinsky *vinum*, se užívaly následující tvary číší: elegantní a křehký *kantharos*, jenž byl atributem boha Dionýsa, číším na nožce se říkalo *kylix*. Existovaly od malých rozměrů pro jednu osobu až po obrovité číše, které při hostině kolovaly mezi jednotlivými účastníky. Podobně menší formou jednoduššího koflíku byl *skyfos* a jeho zvětšenou formu reprezentovala *kotylé*. K méně užívaným tvarům se řadilo *rhyton*, jež se vyvinulo ze starobylé formy picího rohu a napodobovalo hlavu zvířete (býka, psa aj.). *Mastos*, pohár ve tvaru prsu, byl v módě v Athénách v pozdně archaické době. Užíval se však spíše k obětním účelům.

Zvláštním typem amfor byly v Athénách takzvané *panathénajské amfory*, asi 50 cm vysoké a dole hrotité amfory. V jejich výzdobě se natrvalo udržel černofigurový sloh, i když ostatní keramika byla již malována ve stylu červených figur. Naplněné olejem z posvátného Athénina olivového háje sloužily jako faktická, nikoli symbolická odměna vítězům v panathénajských hrách (každý vítěz obdržel 20 amfor, tj. asi 200 litrů oleje, z jehož prodeje hradil náklady na svůj výcvik).

Řekové pečovali o svou tělesnou hygienu, a tak nejen před návštěvou symposia, ale také po výkonu práce nebo sportovní činnosti se postarali o očistu těla a natřeli se olejem. Toaletní nádoby byly stejně důležitým výrobním artiklem řeckých hrnčírů jako stolní náčiní. K nejběžnějším tvarům patřil jednoduchý kulovitý *aryballos* nebo oválné *alabastron*. Sportovci je nosili zavěšené na řemínku uchyceném na opasku. K jejich potřebě stačil běžný olivový olej. Štíhlé *lékythy* a kulovité *aryballické lékythy* používaly ženy jako flakony na vonné oleje. Ve starověku nebyly známy parfémy s alkoholovou bází. Ty vynalezli až v 10. století Arabové. Vonné substance většinou rostlinného původu byly ve starověku vázány na olejový základ. Používal se na ně olej lisovaný z ještě nedozrálých oliv, který měl neutrální vůni.

Zvláštní určení se vztahem ke svatbám měly dva typy nádob: *lútroforos*, vysoká štíhlá nádoba připomínající amforu. V ní se před svatbou přinášela voda pro rituální koupel nevěsty a ženicha. Lútrofory se v archaickém období také dávaly na hroby svobodných dívek nebo mladíků. Druhým typem byl *lébés gamikos* (svatební lébés), kotlík vsazený na vysokou nožku; byl rovněž určen na vodu k rituální koupeli nevěsty. Byla to také jediná řecká váza, do níž se během svatebního obřadu dávaly květiny a ozdobné ratolesti.

Etruská a římská společnost: Výtvarné památky prozrazují, že u Etrusků měly ženy značnou rovnoprávnost s muži. V etruské mentalitě se uchovaly stopy svědčící o blíže nespecifikované, ale nesporné kulturní souvislosti s Blízkým východem. Zdá se, že z nich vyplývá i význam role ženy. Jak ukazuje příklad Tanaquil, manželky Tarquinia Priska, římského krále, jenž pocházel z etruského prostředí, byly ženy v etruských městech zapojeny do kultovních a náboženských záležitostí, vyznaly se ve věštění a výkladu magických znamení.

Vznešené etruské dámy jsou zobrazeny na freskách v bohatých hrobkách známých především z Tarquinií. Zúčastňovaly se hostin vedle svých mužů, kteří jim dopřávali nákladné a módní oblečení z drahocenných importovaných látek, střevice s nahoru ohnutou špičkou a vysoké homolovité čepce. Nejjemnější granulací a filigránem zdobené šperky jsou rovněž důkazem bohatství, jež Etruskové získávali z dálkového obchodu se surovinami, především se

železnou rudou a cínem. Díky těmto zdrojům se etruské ženy výrazně odlišovaly od příslušnic ostatních, daleko chudších národů Itálie včetně Římanek, jejichž životní styl byl v raných dobách skromný, protože primitivní společnost ovládaná bojovnými muži se ostře bránila proti luxusu.

Římská společnost byla původně silně patriarchální. *Zákony dvanácti desek* z roku 451/450 př. n. l. jasně vymezují rozsáhlou otcovskou pravomoc, k níž patřila i neobyčejně přísná až krutá pravidla pro zacházení se členy vlastní rodiny. Některé z nich odstranilo teprve křesťanství – například až roku 374 bylo zakázáno odkládání novorozenců. Teprve za Konstantina Velikého se vražda na vlastním dítěti začala považovat za stejný zločin jako vlastizrada, zatímco za Hadriana byla trestána pouze vyhnanstvím. Proto bylo třeba Římanům občas připomenout, že otcovská pravomoc má vyplývat z „úcty a poslušnosti a ne z hrůzy“ – *patria potestas debet in pietate, non atrocitate consistere*. Otcovská pravomoc se vztahovala i na manželku, která byla paní (*domina*) pouze ve vztahu k otrokům.

V souvislosti s rolí ženy jako ochránkyně rodinného krbu vzniklo na počátku římských dějin významné kněžské kolegium, jež bylo výlučně ženskou záležitostí. Jeho příslušnice – *vestálky* – pečovaly o posvátný oheň ve Vestině chrámu na Foru Romanu a ten byl považován za symbol prosperity Říma. Vestálkou podle tradice byla i Rhea Silvia, která porodila Romula a Rema. Šest kněžek bylo vybíráno v dětském věku do deseti let. Jejich služba trvala třicet let a po tuto dobu musely zůstat pannami. Poté byly propuštěny do běžného života a mohly se i vdát a založit rodinu. Nedělaly to příliš často, protože ve svém postavení požívaly vysokých společenských poct, jež jim radosti i strasti manželství kompenzovaly. Vestálky, označované jako *virgines* (panny), nesměly tedy v průběhu třicetileté služby porušit slib panenství. Pokud k tomu došlo, stihla je krutá odplata v podobě pohřbení zaživa na místě vyhrazeném pro nejhorší zločince – *campus sceleratus* (nad tímto místem jsou dnes postaveny základy italského Ministerstva financí).

Řím podle tradice založili latinští pastevcí z Alba Longy usídlivší se na Palatinu. Ženy si museli získat únosem od sousedních Sabinů z Quirinálu. Při následném odvetném opatření jejich příbuzných se unesené ženy projevíly jako účinný mírotvorný činitel tím, že smířily otce s manžely, a římský národ vznikl spojením obou etnik. Sabinské ženy prosluly jako věrné manželky a schopné a pečlivé hospodyně.

Římské ženy pečovaly o domácnost a o potomstvo stejně jako v Řecku. Velké nároky byly kladeny na jejich řádné chování. Žena musela v první řadě zachovávat věrnost svému muži a být *univira*, dále ctnostná – *casta*, věrná svým povinnostem – *pia*, cudná – *pudica*, musela se zdržovat ve svém domě – *domiseda* a věnovat se předení a tkaní – *lanifica*.

Ze starší římské historie známe mnoho žen a dívek, jež se příkladně vyznamenaly: zásadovostí jako Tarquiniem zneuctěná Cornelia, statečností jako Cloelia, rozumností a vynikající výchovou synů jako další Cornelia, matka Grakchů. Našla se však mezi nimi i proradná Tarpeia, která za náramky prozradila Sabinům, jak se dostat na Kapitol. Na výstrahu podobným byla shozena ze skály.

Starořímské mravy byly přísné, namnoze až rigidní. To se týkalo i projevu citu. Ještě v první polovině 2. století př. n. l. vyloučil Cato Starší ze senátu jednoho muže za to, že v přítomnosti dcery políbil svou ženu. Cato je znám jako fanatický podněcovač k definitivnímu vojenskému zásahu proti Karthágu. Byl však také literárně činný a napsal *Carmen de moribus* (Píseň o mravech), která se nedochovala, podobně jako soubor rad synovi Markovi (*Praecepta ad filium*). Z tohoto díla se zachovaly pouze části citované dalšími autory. Obsahovalo upřímné a dobře míněné rady synovi, vyplývající z Catonových celoživotních zkušeností. Některé zásady se staly obecnými, dodnes používanými myšlenkami (například: „drž se věci, slova přijdou sama“ nebo „zahálka je matka všeho zlého“), další z nich prozrazují Catonovu strohou povahu a pragmatismus Starořímana, když například radí vstup do manželství jako způsob, jak snáze a bez ohrožení cti uspokojovat pohlavní pud. Je známo, že se Cato ve stáří ještě naučil řecky, ale i to, že se po dovršení osmdesátky ještě podruhé oženil s dcerou svého tajemníka, původně otroka, kterého propustil na svobodu, a založil další linii mužského potomstva. Z ní pocházel i pozdější římský státník Cato Mladší.

Během doby se vyvinulo několik typů svatebního obřadu odstupňovaných podle společenského postavení snoubenců. Známe je z právních předpisů republikánského období, nepoužívaly se však po celou dobu existence římského impéria (*Imperium Romanum*), protože vstup do manželství se postupně zjednodušoval. Ve 2. století př. n. l. byly v platnosti tři typy právně uznávaných sňatků mezi občany – *iustae nuptiae, quas cives Romani contrahunt*.

Nejobřadnější sňatek (*confarreatio*) uzavírali patriciové, a to pouze v případě, že rodiče obou snoubenců byli naživu. Probíhal za přítomnosti nejvyššího pontifika, Iovova flamina a deseti svědků. Po slavnostní přísaze snoubenci obětovali Iovovi špaldový koláč *far*. Tímto sňatkem žena přecházela do právní moci manžela. Případný rozvod se nazýval *diffarreatio*, nebyl však jednoduchou záležitostí, protože přísahu danou nejvyššímu bohu mohl zrušit zase jen velekněz prokletím toho z manželů, z jehož popudu byl sňatek rozlučován. Jednodušší typ svatby (*coemptio*) vlastně napodoboval fiktivní koupi manželského partnera (*mancipatio*). Nevěsta pro něj byla vybavena třemi bronzovými mincemi – *asy*. Jeden *as* si dala do střevice

a ten byl určen Penátům. Druhým si symbolicky kupovala manžela a třetí obětovala v modelu obydlí. Ten symbolizoval koupi práva na užívání mužova domu. Rozvodu z takového svazku se říkalo *remancipatio*. Právoplatný typ manželského svazku mohl vzniknout z obyčejného, zvykem uznaného párového soužití ženy s mužem v jeho domě po dobu jednoho roku (takzvaný *usus*). Pokud si žena chtěla zachovat svoje práva a disponovat se svým majetkem, stačilo, aby na tři noci z mužova domu odešla zpět k rodičům.

Římané neměli v kalendáři vyhrazenou dobu pro uzavírání sňatků. Pouze se snažili vyhnout květnu, protože ho považovali za neblahý.

Nevěsta si v den svatby oblékla jednoduchou bílou tuniku přepásanou pásem s herkulovským uzlem uprostřed. Svrchní roucho tvořila říza (*pala*) šafránové barvy. Svatební šaty doplňoval červenooranžový závoj (*flammeum*) zahalující hlavu. Vlasy mívaly nevěsty vyčesané tak, že šest pramenů vlasů tvořilo nad čelem vysoký diadém (*seni crines*); tento typ účesu byl rovněž atributem vestálek. Závoj na hlavě přidržoval věneček uvitý z majoránky, verbeny, později také z myrty nebo z květů pomerančovníku.

Součástí obřadu byla takzvaná *dextrarum iunctio*, kdy starosvatka (*pronuba*), již mohla být jen jednou provdaná žena, vložila po oběti nevěstinu pravou ruku do pravice jejího muže. Tento zvyk podrželo i křesťanství, stejně jako nošení snubního prstenu. Čtvrtý prst levé ruky, na nějž se navlékal, podle toho dostal své označení prsteník (*anularius*). Proč se prsten nosil právě na tomto prstě, vysvětluje Aulus Gellius s odvoláním na údajné zjištění Egypťanů, kteří pry při pitvách prováděných v souvislosti s mumifikací zjistili, že od tohoto prstu vede nerv přímo do srdce. Tento názor se nepotvrdil, ale zvyk přežívá až do současnosti.

Při vstupu do mužova domu pronesla novomanželka tradiční formuli manželské slibu: „*ubi tu Caius, ibi ego Caia*“ – „kde jsi ty, Gaie, jsem i já, Gaia“, známou též ve starodávější verzi: „*Si tu es Caius, ego Caia*“, jejíž obsah neumíme přesně vysvětlit. Nevěsta se nesměla dotknout prahu, přenášely ji družky na sedátku vytvořeném ze spojených rukou. Pak následovala hostina. Jako výslužku si hosté odnášeli *mustacea* – koláče zadělávané sladkým vínem a upečené s vavřínovými listy. Ženy se ujaly přípravy svatebního lože, kam odvedly zdrženlivou a zdráhající se nevěstu, jak patřilo k dobrým mravům, a předaly ji manželovi.

Zmíněné obřady byly určeny pouze pro římské občany. Kromě toho běžně existoval i konkubinát. Tak vypadaly de facto nelegální svazky mezi otroky v jedné domácnosti a obecně u nižších vrstev konkubinát často zastupoval zákonné svazky. V konkubinátu většinou žili i římscí vojáci, jimž sňatky povolil až císař Septimius Severus na konci 2. století n. l. Konkubinát se praktikoval jako nouzové řešení pro společensky nerovné vztahy, které vylučovaly legalizaci. Za principátu ho někdy využívali i císaři, pokud například ovdověli,

jako Vespasianus, nebo i vážný a seriózní Marcus Aurelius. Stejné řešení zvolil i císař Nerva, protože jako jediný muž na římském trůně zůstal starým mládencem. Prameny uvádějí, že když se zmínění panovníci ukazovali na veřejnosti, vozili vedle sebe na vozech svoje konkubíny. Za pozdní antiky byl konkubinát běžnou záležitostí u římských vojáků. Z takového svazku římského důstojníka s prostou ženou pocházel i pozdější císař Konstantinus Veliký. Císařské pocty později udělil i své matce Heleně, již církev prohlásila za svatou a již přiřkla zásluhu o nalezení údajného kříže, na němž byl ukřižován Ježíš Kristus. Konstantinus sám měl alespoň dva takové svazky. Z prvního se mu narodil nejstarší syn Crispus. Poté se z dynastických důvodů oženil s dcerou svého staršího spolucísaře Maximiana Faustou, přestože byla ještě nedospělá. Manželství se naplnilo až v roce 317 narozením syna. Ve stejném roce, jen o několik měsíců dříve, se Konstantinovi narodil také nemanželský syn. O jeho matce historikové zaznamenali pouze to, že byla Arelatensis, tedy že pocházela z města Arelate, dnešního Arles. Fausta se snažila pomluvami eliminovat nejstaršího a nadějnějšího Crispa, jenž na to doplatil životem, a tak vstoupila neblaze do historie jako druhá Faidra. Mělo se za to, že tak jako mytická Faidra, která se zamilovala do svého nevlastního syna Hippolyta a která se za jeho odmítnutí pomstila tím, že ho obvinila ze svodů, a zavinila tak jeho smrt, Fausta pravděpodobně využila podobné pomluvy se záměrem uchránit dynastické nároky svých vlastních dvou synů.

V rané římské společnosti nebyl rozvod sice běžnou záležitostí, ale uskutečňoval se tehdy, byly-li ze strany žen naplněny zákonné podmínky. Ženy byly zapuzovány zejména z těchto důvodů: nevěra, sterilita, marnotratnost, nehospodárnost, nebo pokud manželka muži záměrně způsobila újmu na majetku, také pokud otrávila děti anebo si tajně pro sebe nechala zhotovit klíče od domu, protože to bylo pokládáno za podezřelé.

Rozvod se konal u prétora před sedmi svědky a proběhl tak, že se po uvedení důvodu rozbily tabulky s manželskou smlouvou.

Muž použil rozvodové formule: „*i foras, femina*“ – „jdi pryč, ženo“, nebo: „*tuas res tibi agito*“ – „starej se sama o sebe“. Rozvádět se ze zákona nesměli flaminové, jelikož by se tím porušila čistota, která byla absolutně nezbytná pro výkon jejich kněžské funkce. Té se museli automaticky vzdát při poskvrnění, k němuž došlo, zemřela-li jim žena.

Ve starších dobách v Římě na Foru existovala svatyně starobylého ženského božstva jménem *Viriplaca*. Sem se odebrali rozvádění manželé a v klidu si zde mohli vyříkat svoje rozpory a stesky. Poté co svatyně při pozdějších přestavbách, k nimž postupně na Foru docházelo, upadla v zapomnění, vzrůstal prý v Římě neúměrně počet rozvodů.

Za pozdní republiky, a zejména v císařské době, nastalo uvolnění mravů. Rozvody se staly běžnou záležitostí s účelově vykonstruovanými důvody. Významní politikové se ženili a rozváděli tak, aby posílili svou pozici. Nejen Caesar nebo Pompeius, i zásadový, ale stejně ambiciózní a ješitný Cicero se v padesáti sedmi letech rozvedl po třicetiletém manželství s Terentií, aby si v politické kariéře pomohl věnem mladé Publie. Osud mu nicméně nedopřál, aby této situace dostatečně využil, protože byl v občanské válce brzy usmrčen Antoniovými stoupenci. Zato Terentia se postupně provdala ještě dvakrát a jako bohatá dědička po obou manželích se dožila více než sta let.

Spíše ze zjištěných důvodů se Cato Mladší rozvedl s Marcií, protože ji přesvědčil, aby se provdala za jeho bezdětného přítele Hortensia a zajistila mu potomstvo. Když se stala bohatou vdovou, vrátila se nazpět k původnímu manželovi.

Běžnou záležitostí se za císařství staly dynastické sňatky, jimiž se legalizovaly nároky na trůn. Hned první z adeptů, Augustův nástupce Tiberius, na to však doplatil svým soukromým životem. Předpokladem k uznání za dědice trůnu byl svazek s Augustovou dcerou Iulií, kvůli němuž se musel rozvést se svou první milovanou ženou. Trůn získal, ale s prostopášnou Iulií nebyl šťasten. Zatrpklý a nespokojený se mstil novému manželovi své původní ženy, Gaiovi Asiniu Pollionovi, aspoň tak, že bojkotoval jeho politické iniciativy a úřední kariéru. Nakonec ho uvrhl do vězení, kde Pollio roku 33 zemřel vyčerpáním a hladem.

Chronickým sklonem k rozvodům byl v augustovském období znám Gaius Cilnius Maecenas, jinak proslulý podporou významných umělců. Údajně se každé ráno chystal k prétorovi, aby ho rozvedl, během dne si to rozmyslel a večer se opět ucházel o přízeň své ženy.

Uvolnění mravů za pozdní republiky a císařství vyvolalo krizi rodiny a následně i výrazný pokles porodnosti a počtu římských občanů.

Augustus, usilující o obrodu římských mravů, se snažil i tuto situaci řešit sérií zákonů, které měly upevnit rodinu, zvýšit populaci, zejména u příslušníků staré římské aristokracie, senátorů a jezdců, a zamezit cizoložství a nevěře. Občanskou morálku povýšil na věc veřejného zájmu a za cizoložství stanovil přísné tresty. Podle počtu dětí se otcové rodin těšili různým výhodám, a neženatí byli naopak sankcionováni. Byl vydán zákaz zrušení zasnub, protože ti, kteří neměli zájem oženit se, s oblibou neustále uzavírali a rušili zasnuby. V platnost vstoupilo ustanovení, že každý dospělý muž, tedy ve věku pětadvaceti až šedesáti let, musí být ženat a žena mezi dvaceti až padesáti lety vdaná. To neomezovalo počet rozvodů, ale ukládalo žít v trvalém svazku. Augustovy reformy vyvolávaly odpor římské společnosti a později musely být zmírněny. Stárnoucí a mrzutý císař s nevolí sledoval úpadek

mravů, jemuž se nevyhnula ani jeho vlastní rodina, a bez soucitu poslal do vyhnanství svou dceru i vnučku a také slavného básníka Ovidia, snad i proto, že jeho odvážné erotické básně podporovaly uvolněné chování tehdejší římské zlaté mládeže.

Ve vyšší společnosti došlo k výrazným změnám v chování žen. Římské ženy se často uchýlovaly k potratům. Takové jednání bylo soukromou záležitostí a nebylo trestné, pokud manžel nevznesl žalobu, že je takto připravován o potomstvo. Majetné ženy se také často z vlastní vůle rozváděly, některé z nich se vyžívaly v nepřetržitém střídání sňatků a rozvodů. Iuvenalis je kritizuje, že se vdávaly až desetkrát, a Martialis je kousavě označuje jako zákonem chráněné cizoložnice. Tradiční ctnosti římských žen se rozptylovaly v pohodlném životě, v účasti na hostinách. Přesto se heroismus Římanek zcela nevytratil. Příklady, jako byla Senekova (Seneca) manželka Paulina nebo Paetova Arria, které se odhodlaly se svými muži dobrovolně sdílet i smrt, bylo však málo.

Oficiálně se v právním řádu na postavení ženy nic nezměnilo. Na nutnost změn v tomto ohledu poukazoval koncem 1. století n. l. Epiktétův učitel Musonius Rufus. Můžeme ho považovat za teoretika antického feminismu, neboť proklamoval morální i intelektuální rovnost mezi oběma pohlavími.

Avšak ani ženy na samém vrcholku pyramidy, k níž v poslední době bývá připodobňováno rozdělení římské společnosti, neměly vždy snadnou situaci. Tomuto pocitu se nelze ubránit při pohledu na portréty Hadrianovy ženy Sabiny a Gallienovy manželky Saloniny. Hadrianovo manželství bylo narušeno jeho homosexuálními sklony. Gallienus se zase zahleděl do své germánské otrokyně, krásné světlolase Pippary, a na její počest prý dokonce skládal verše. Zanedbávání oficiálních manželek se patrně odráží i na jejich dochovaných podobiznách: z melancholického výrazu Sabiny a Saloniny je patrné, že obě byly neobyčejně půvabné, ale zároveň velmi frustrované ženy.

Z římských dějin vyplývá, že jen velmi málo císařských párů spolu žilo ve vzájemném souladu a porozumění. Výjimečná byla vzájemná oddanost mezi Augustem a jeho třetí manželkou Livií (Livia Drusilla). Zamiloval se do ní v době, kdy byla podruhé těhotná a jejího muže přiměl k rozvodu. Livií ctil, často se s ní radil o státnických záležitostech a je známo, že inauguraci tak významné památky, jakou byl Oltář Augustova Míru *Ara Pacis Augustae* určil na den jejích narozenin. Císařovna svého muže o dost dlouho přežila. Tomu, že chtěla mít u sebe aspoň jeho obraz, vděčíme za dochování Augustova nejslavnějšího portrétu v podobě sochy heroizovaného vojevůdce. Byla nalezena v troskách její příměstské vily v Prima porta a je z ní patrné, že ji pro Livií zhotovili jako kopii originálního Augustova bronzového památníku, který stál v Římě.

Manželství egocentrických a manických osobností typu Caliguly, Nerona či Domitiana nebyla kvůli jejich násilně prosazované libovůli nijak šťastná a procházela četnými krizemi. Poslední dvě ze čtyř manželek slabošského Claudia byly silně manipulativní a zejména Messalina proslula svou sexuální nezřízeností. Po rozvodu s ní se oženil s neteří Agrippinou, která jej využila k tomu, aby posílila postavení svého syna z předchozího manželství, a když se Nero mohl ujmout moci, Claudia z trůnu společně odstranili jedem. Klidné bylo manželství Traiana a Plotiny, kteří byli bezdětní. Z jejich doby nejsou známy žádné dvorské skandály. Křehká císařovna měla pochopení pro workoholismus svého muže a patrně se rovněž snažila přizpůsobit i intenzitě jeho pracovního nasazení. Lze tak snad usuzovat z jejich pozdějších portrétů, na nichž, vzhledem k tomu, že byla o dost mladší než Traianus, působí dost křečovitě a unaveně. Traianus měl v oblibě i svou sestru Marcianu a role dvorských krás v jeho době připadla především její dceři Matidii a později i jejím dvěma dcerám Matidii mladší, již snad znázorňuje krásný portrét s vysokým účesem z Kapitolských muzeí, a známější Sabině, která byla v rámci rodiny provdána za Hadriana.

V následujících generacích o klid manželského krbu více pečovali Antoninus Pius a jeho zeť Marcus Aurelius. Jejich ženy, Faustina starší a její stejnojmenná dcera byly plnokrevné dámy spíše měšťanského typu a rády si užívaly života. Manželé jim přesto prokazovali úctu, i když některé vztahy mladší Faustiny byly dost problematické, až do té míry, že o Commodovi se soudilo, že byl spíše synem některého gladiátora než vážného a solidního filozofa na trůně. Role zastánců manželství jako základu pevného společenského řádu v Římě tradičně patřila aristokratickým senátorským vrstvám. V průběhu 2. a 3. století se proto mezi důležité události ze života vysoce postavených Římanů počítá narození, výchova a vzdělání, pak následuje sňatek, čímž se rozumí i řádné manželství jako takové. K událostem ze soukromého života se řadí ještě úspěchy v úřední i vojenské kariéře. Takový stereotyp hodnot opakovaně ilustrují motivy, jimiž jsou zdobeny okázalé sarkofágy pro jedince z nejvyšších společenských kruhů. Tato móda tzv. senátorských sarkofágů se v Římě udržela až do konce antiky, i když je příznačné, že z vyjmenovaných událostí, na sarkofázích přetrvává vlastně jen motiv sňatku, tj. *dextrarum iunctio* jako symbol významu rodiny a jejího zázemí pro život člověka, který odpovědně plnil své osobní i společenské závazky. Na respektování rodinných a rodových vztahů a na jejich pevnosti Řím kdysi dávno založil svou expanzivní cestu dějinami. Tyto hodnoty neztratily svůj reálný a duchovní význam ani na sklonku antiky a obrazy tohoto druhu užívané jak v pohanském, tak i křesťanském kontextu ukazují, že rodinné vztahy byly vnímány jako důkaz toho, že člověk nežil zbytečně a zaslouží si, aby jeho památka zůstala zachována, případně se mu dostalo spásy v posmrtném životě.

18. Sexualita, erotika, láska a manželství – euroamerická civilizace, křesťanství přináší zásadní změny v pojetí sexuality, erotiky a lásky. Přichází s filozofií, která štěpí oblast lásky a sexu, v antice původně jednotnou. Hlavní roli v křesťanském pojetí světa sehrává nesobecká láska k Bohu, neboť Bůh je chápán jako láska (1 Jan, 4, 8), popřípadě jako skryté a nejvyšší tajemství lidské existence. Jiným typem je láska k bližnímu a žádostivá láska čili zaměření vůle k žádané osobě jako dobru (hodnotě) s cílem je vlastnit a radovat se z něj a s přáním dovést osobu milovanou v sobě samé k naplnění jejího bytí.

Proti tomu sex, jak jej vykládá *Starý zákon* v příběhu o prvních lidech Adamovi a Evě, je něčím nečistým, co přichází od d'ábla. Bůh zakázal člověku požit plody z rajského stromu poznání, ten však příkaz porušil. Poznání, odhalení sexuality, která zajišťuje lidskému rodu reprodukci, a přináší tedy vedle zrození i smrt, má za následek pád člověka, jeho vyhnání z ráje. Boží příkaz nepožít plodů z rajského stromu poznání Adam s Evou porušili sice společně, hlavním viníkem, „vynálezcem“ křesťanského prvotního hříchu (což prosazovali již církevní Otcové Tertullian a Augustin) se však stala Eva, pramáti ženského pokolení. Podle židovské interpretace prvotní hřích spočívá v porušení Božího zákazu, nikoli v odhalení sexuality. Starozákonní pojetí sexuality přejímá křesťanství. Svět, v němž byla sexualita vnímána jako provinění, popisovalo s oblibou slovesné umění (prvotní hřích se stal častým námětem zejména kazatelství), ale představovalo jej také umění výtvarné, na počátku nové doby barvitě například Hieronymus Bosch (asi 1450 až 1516) nebo Albrecht Dürer (1471–1528).

Pokusem o smíření sexu a lásky anebo – lépe – o začlenění sexu do konceptu lásky je novozákonní, křesťanské pojetí manželství. V křesťanské teologii dochází k adoraci manželského stavu. Ustanovuje se jednoznačná podřízenost ženy muži a vzájemná věrnost. Sv. Pavel, nejvýznamnější z tvůrců novozákonního křesťanství, ve svém Listu k Efezským říká: „muž je hlavou ženy, jako je Kristus hlavou církve, těla, které spasil“. V *Listu ke Korintským* se sv. Pavel proti provozování sexu nestaví, pokud již člověk nedokáže svou žádostivost ovládnout: „Žena nemá své tělo pro sebe, ale pro svého muže. Podobně však ani muž nemá své tělo pro sebe, ale pro svou ženu. Neodpírejte se jeden druhému, leda se vzájemným souhlasem a jen na čas, abyste byli volni pro modlitbu.“ Doporučuje však střídmost. Žádost či žádostivost (*concupiscentia*) je totiž oblastí hříchu, i když hřích není vždy záležitostí pouze těla. Podle sv. Pavla je církev tělo Kristovo (1 Kor 6, 1–20; 10, 14–22; 12, 4–27), přičemž lidé jsou svým tělem „chrámem Ducha svatého“ (1 Kor 6, 9).

Křesťanství přineslo novou koncepci člověka, spjatou se souborem rituálů, jež měly proměnit běžný, každodenní život člověka. Novou křesťanskou antropologii formulují takové

zásady jako láska k bližnímu, soucit, milosrdenství, pokora, očekávání spásy, únik z pozemského světa do věčné spásy a blaženosti života v Bohu. Přísné předpisy týkající se morálky jednotlivců, sexu a manželství prosazovaly v životě křesťanských komunit a jejich členů velmi striktně všechny tehdejší církevní autority. Nicméně za zdmi bazilik zůstával profánní život v nezměněné podobě. Pozdně antická města, zejména ve východní části římské říše, dále žila dosavadním způsobem, v němž stále měla své místo rozmařilost, nevázanost a prostituce. Aby tyto praktiky a jevy omezila, propagovala církev únik z měst do klidu venkova, podporujícího meditaci a proměnu myšlení. Na druhé straně se snažila působit na city: zvláště účinně ovlivňovala lidové masy prostřednictvím příkladů extrémních asketů a svatých mužů, jako byl Simeon Stylita (asi 390–459), který strávil třicet šest let svého života v modlitbách a izolaci v syrském Telanissu na vysokém sloupu, kam mu byla posílána strava po provaze v košíku. Světec se stal nesmírně populární a tento sloup se změnil v poutní místo už za jeho života.

Výrazně sílil tlak církve na přísné dodržování regulí v otázkách morálky. Církev odsuzovala nahotu, a proto byl od 7. století zahalován i Kristus na kříži. V 8. století byla iniciována změna křestního ritu. Od této doby se někteří celkovým ponořením do vody, aby věřící nemuseli zjevovat svou nahotu ani při přijímání víry. Tím se de facto staly zbytečnými křestní kaple (*baptisteria*), které do té doby byly součástí katedrál a pro rané období vlastně i jejich hlavním identifikačním znakem.

Muži získali ve společenské i sexuální hierarchii výlučně dominantní postavení. Dokladem toho může být skutečnost, že z této doby se o ženách neuchovaly žádné podstatné informace. V generační posloupnosti bylo důležité narození syna jako dědice léna, narození dcery často nestálo ani za zmínku. V písemných pramenech se u královských potomků dokonce neuváděla jména jejich matek. Výrazem ohrožené mužské dominance, pokřiveným zrcadlem pozdně středověké a raně novodobé erotiky a racionality, slepou uličkou křesťanské teologie a politováníhodnou praxí křesťanské církve se staly hony na čarodějnice. Máme-li věřit údajům ze syntetického díla Georga Denzlera *Zakázaná slast* s podtitulem *Dva tisíce let křesťanské sexuální morálky* (1999), přišlo jen v Německu v letech 1400 až 1750 o život „zásluhou“ inkvizice pět set tisíc až milion nevinných žen obviněných z čarodějnictví, to znamená ze spolku a obcování s ďáblem.

Jisté svědectví o sexualitě a mravech přinášejí také církevní kultury. Vedle dominantního ježíšovského kultu se prosazuje kult Panny Marie, jehož prvním velkým propagátorem byl biskup a církevní otec sv. Ambrož (asi 334/340–397). Legendistická tvorba vypráví příběhy „nevěst Kristových“, které se zřekly pozemských nápadníků. Nejslavnější hrdinkou legend

tohoto typu byla historicky nedoložená sv. Kateřina z Alexandrie (Legenda o sv. Kateřině): odmítla vdát se za pohanského císaře Maxentia a nadto obrátila na křesťanskou víru padesát filozofů a dvě stě vojáků; podstoupila mučení i mučednickou smrt, ale svého nebeského ženicha se nevzdala.

U žen se proto cenilo panenství. Původně to bylo kvůli náboženské čistotě, ale postupně se panenství projevilo i jako kult, nový společenský fenomén. K povinnostem manželů patřilo zachovat celoživotní věrnost. Za Ludvíka Zbožného (814–840) církve prosadila zákaz rozvodů a nadto se snažila manželské páry přimět ke zdrženlivosti. Kromě základního požadavku sexuální zdrženlivosti o nedělích a svátcích propagovala „chvályhodné“ vzory cudného chování legendární formou. Příkladem je pověst o *hrobce mladých milenců*, o níž se zmiňuje Řehoř z Tours: novomanželé se rozhodli k důslednému zachování čistoty v manželském loži; když ve stáří zemřeli, byli pochováni do kamenných sarkofágů, umístěných k protilehlým stěnám pohřební krypty – těžké sarkofágy se v noci přesunuly k sobě, což bylo vyloženo jako důkaz duševní sounáležitosti pohřbených, kterou nedokázala přerovat ani smrt.

Realita tehdejšího světa však vypadala jinak. Germánští dobyvatelé žili často v bigamii, protože se ženili v rámci svých společenství, kde tato forma manželských vztahů byla obvyklá. Další ženy si opatrovali na dobytých romanizovaných územích. U některých skupin, zejména severních Germánů, dlouho přetrvávaly původní barbarské zvyky a princip polygamie. Přinejmenším až do 11. století je u nich dosvědčena existence žen druhého řádu, podle tzv. *more danico*. Tato forma manželství „po dánském způsobu“ byla zřejmě vytvořena dodatečně, patrně ve 2. polovině 11. století v prostředí Viléma Dobyvatele. Měla prokázat – také ve vztahu k nemanželskému Vilému Dobyvateli (1027–1087), normanskému vévodovi a od roku 1066 anglickému králi, – nástupnické právo synů zrozených z nemanželských (konkubinálních či polygamiálních) vztahů, které si za své nástupce zvolil vévoda či panovník mezi svými četnými potomky. K těmto institucionálním změnám docházelo v době, kdy se formovala církevní koncepce manželství, kdy se vytvářel křesťanský rituál sňatku a kdy vznikal pojem nemanželského původu, jenž příslušného potomka zbavoval možnosti dědit. Mnohoženství a přetrvávání pohanských rituálů lze předpokládat i na dvorech nejstarších slovanských panovnických rodů.

V tehdejší světě vládlo násilí všude – i v sexu. Lidé žili v ohrožení a smrt se stala součástí jejich každodennosti. Přinášely ji dobovatelské a válečné konflikty i hrozivě se šířící epidemie. V takovém prostředí láska a milostný cit ztrácely svou hodnotu.

Dokladem znovuoživení lásky na konci prvního tisíciletí je vzrůstající zájem o magii lásky a různá afrodiziaka. Ještě než se z nich vyvinuly osudové nápoje lásky, známé z rytířských románů, byla magie lásky hodně poznamenána a určována kuriózními pohansko-barbarskými zvyklostmi. Podobně ke zmírnění krutosti tehdejšího světa přispěl kult ženy, který se rozvinul v jižní Francii.

V křesťanství opakovaně vznikaly pokusy zakázat „přílišnou“ fyzickou lásku. Sv. Augustin (354–430) prohlašuje, že pohlavní touha je trestem za prvotní hřích. Až do sv. Augustina bylo tělo vězením, hrobem duše, on sám ale začíná užívat jiné, pozitivní obrazy těla, a to jako domu či roucha duše. Tyto koncepty vstupují rovněž do oblasti výtvarného umění a krásné literatury. Vrcholný středověk zaznamenává další posun. Sv. Tomáš Akvinský (1225–1274) ospravedlňuje sexualitu v případě, že naplňuje akt manželství. Křesťanská manželská láska v tomto ohledu je nejen historické novum, z jistého hlediska jde přímo o anomálii ve vývoji druhu.

Křesťanská láska byla však především záležitostí duchovní, aktem víry člověka v laskavého, novozákonního Boha a atributem Božího jednání, symbolicky vyjádřeného v oběti Ježíše Krista. Láska (a lidské zpřítomnění Boha) se stala ústřední kategorií středověké křesťanské teologie a rovněž univerzálním nástrojem křesťanské výchovy člověka. Tato stanoviska vyjádřila například slova autora traktátu *De diligendo Deo* (Jak milovat Boha) Bernarda z Clairvaux (1090–1153) – „*amor vincit omnia*“ („láska vše přemáhá“). Tento francouzský teolog a mystik, opat kláštera v Clairvaux, svatořečený v roce 1174, soudil, že láska k Bohu prochází několika stupni: v prvním milujeme sami sebe s ohledem na sebe, v druhém milujeme Boha s ohledem na nás, ve třetím milujeme Boha s ohledem na Boha – tím jsme připraveni k nejvyššímu stupni extatické lásky, kdy se duše přímo spojuje s Bohem. Tato církevní autorita se nicméně dokázala vyjádřit také k otázkám velmi světským, například k ideálním proporcím ženských ňader: „Krásná jsou taková ňadra, která maličko vystupují a mírně se zaoblují (...) jsou lehce zadržena, ne však stlačena, něžně k sobě přitlačena a ne tak volná, aby se pohupovala.“

Pojetí křesťanské lásky se pokoušely praktikovat již od počátku své existence asketické ženské a mužské řády, jejichž příslušníci se zřekli pohlavního života. Již raní křesťanští myslitelé přicházejí s požadavkem celibátu křesťanských kněží. Celibát křesťanských kněží se ale prosazoval jen velmi obtížně. Vedly se o něj spory téměř celé první tisíciletí našeho věku. Teprve příkazem papeže Řehoře VII. v roce 1074 byl prohlášen za kněžskou povinnost, ale trvalo ještě řadu let, než se stal závaznou normou.

V praxi se však nikdy zcela nepodařilo prosadit církvi požadavek sexuální zdrženlivosti ani

ve vlastních řadách, jak dokládají její barvitě dějiny. Existují nejen četné doklady o pohlavní aktivitě řadových služebníků Božích, ale také o extravagantním sexuálním chování nejvyšších církevních hodnostářů. Zejména dějiny papežství z doby vzestupu a stabilizace církevní moci ukazují, že sexuální život některých papežů si nezádal se sexuálním životem ani těch nejrozmařilejších světských feudálů. Tyto skutečnosti, ale zřejmě i fakt, že sexualita představuje přirozenou součást a potřebu lidského života, vedl vznikající protestantské církve k odmítnutí celibátu.

Monogamní manželství a rodina jako instituce tvořená jedním mužem, jednou ženou a jejich společnými dětmi trvá v anticko-křesťanské kulturní oblasti po celou dobu její existence. Monogamní manželství existovalo v starořeckých městských státech, bylo zakotveno v složité římské legislativě, prosadilo se jako společenská norma ve středověku a v moderní době se stalo jedinou evropskou legalizovanou formou trvalého svazku mezi mužem a ženou. Evropská monogamie, i když ji lze předpokládat také u některých (barbarských a pohanských) kmenů, které od konce 4. století n. l. postupně zabydlovaly území Evropy, byla nepochybně ovlivněna judaisticko-křesťanským pojetím manželství, nebo z něho přímo vyrůstala. Jde o evropocentricky orientovanou instituci, která nebere v úvahu jiné kulturní oblasti (například islámskou), v nichž bylo legalizováno – a alespoň u příslušníků vyšších společenských vrstev bylo obvyklé – mnohoženství.

Monogamní manželství je – stejně jako jiné typy manželství – sociální základnou pro rodičovství. V euroamerické kulturní oblasti netvoří ovšem ani jedinou a často ani hlavní osu, kolem níž oscilují milostné mezilidské vztahy. Jako podstatné se v daném ohledu naopak jeví předmanželské a mimomanželské milostné aféry. Tento stav, který se (vnitřně rozporný) koncept křesťanské lásky pokoušel proměnit, nacházíme však také v mimoevropských kulturních oblastech. Každá společnost totiž usiluje o to, aby její základní stavební články, mezi něž manželství jako „reprodukční zařízení“ rozhodně patří, byly založeny na pevnějších poutech, než jakými je labilní a proměnlivý cit a sex.

Polygamie – na rozdíl od monogamie – představovala relativně krátkou epizodu v dějinách euroamerické kultury. Tento typ manželství byl současně výrazem monopolního společenského postavení muže; vyskytoval se především u příslušníků vládnoucí vrstvy v raně feudálních společnostech, které dosud nepřijaly anebo dosud plně nepřevzaly křesťanskou iniciativu. Již ke konci 12. století se však prosadil monogamní, křesťanský koncept manželství.

Monogamní manželství téměř po celou éru své existence znamenalo společenský akt – obchodní a v případě vyšších vrstev i politický, a nikoli důsledek citového vztahu mezi

partnery. Manželství bylo záležitostí veřejnou, regulovanou zvykovými konvencemi a smluvními pravidly, jejichž spoluvůrcem, garantem i provozovatelem se postupně staly církve a stát. Nákladné svatební rituály měly svůj pevný řád. Iniciativa vycházela od muže, rodičů či dohazovačů. Proces námluv spočíval především v projednávání ekonomických podmínek manželské smlouvy. Teprve po jejich přesném vymezení a po vzájemné dohodě zástupců rodin mohla být uzavřena svatební smlouva, mohl být složen manželský slib a mohlo dojít k veřejnému ohlášení sňatku a k svatebním obřadům, jejichž součástí byla obvykle svatební hostina a podle historických okolností i „konzumace“ manželství (sexuální akt novomanželů). Zatímco ještě v 16. století spočívalo uzavření manželství ve složení manželského slibu před svědky, nejpozději v 18. století byla už právoplatnost manželství vázána výhradně na církevní obřad. Erotický život Evropanů se tak dostával pod církevní a státní kontrolu.

Tyto skutečnosti způsobily, že za společensky korektní byly považovány pouze heterosexuální (manželské) vztahy (heterosexualita), zatímco homosexualita, která se objevovala stejně mezi válečníky, jako za zdmi klášterů a na panovnických dvorech, nebyla společností akceptována. Zejména triumfující model křesťanského monogamního manželství měl na svědomí, že homosexuální vztahy byly vnímány jako těžký hřích, a že tyto hodnotící postoje v podobě předsudků přešly také do moderních morálních a právních kodexů, které se již ocitaly mimo vliv a kontrolu církve.

Další obecně lidskou společenskou institucí více nebo méně legalizující mezilidské sexuální vztahy se stala *prostituce*. V antickém světě prostituci provozovali příslušníci všech pohlaví, známá byla i dětská prostituce. Tutéž situaci nacházíme na konci devastovaného 20. století. Falokraticky fundovaná evropská kulturní oblast ženskou prostituci nejčastěji chápala jako živnost nebo ji alespoň trpěla. Jiné formy prostituce a jiné než heterosexuální vztahy, pokud se objevovaly, nebyly obvykle tolerovány, ale zpravidla přísně stíhány.

V euroamerické kulturní oblasti prostituce instituci manželství věrně provází a doplňuje. Působí jako společensky regulovaná servisní služba, která existenci monogamního manželství neohrožuje, ale naopak podporuje. Prostituce na jedné straně přináší obživu či výdělek provozovateli a na druhé straně nabízí zákazníkovi uspokojení nenaplněných sexuálních potřeb a tužeb. Napomáhá vytvářet iluzi sexuální svobody. Ani z této oblasti není možné zcela vyloučit citovou angažovanost, která je předpokladem vzniku lásky. V evropském středověku plnily roli prodejních žen kurtizány, nebo poněkud skrytěji před zraky veřejnosti například lazebnice, vojandy a zčásti markytánky, to znamená ženy, které vojákům prodávaly jídlo a pití. Funkci kurtizán plnily rovněž mnohé dvorní dámy na šlechtických a panovnických

dvorech.

Jinou institucí, která v euroamerické kulturní oblasti provázela instituci manželství, byl konkubinát. Nacházíme jej v nejstarších historických údobích většiny známých kulturních oblastí. Relativně trvalé vztahy ženatých mužů k další jedné (svobodné či vdané) ženě nebo i více ženám, a to vztahy, které byly veřejně deklarovány, se však omezovaly pouze na vyšší společenské vrstvy. Postavení konkubíny – na rozdíl od postavení řádné manželky – nebylo právně zajištěno, záviselo na libovůli muže, který ji vydržoval. Tato instituce (ale také instituce oficiálního milence v případě žen ve významném společenském postavení) existovala ve starém Řecku a Římě i na středověkých knížecích a panovnických dvorech. Nemalá část evropské šlechty vzešla z těchto vztahů, z levobočků, pokud je otec přijal za vlastní a obdaroval tituly.

Zejména období mezi třicetiletou válkou a Velkou francouzskou revolucí bylo zlatým věkem knížecích „metres“ (konkubín), které zastiňovaly u dvora, a dokonce i v politice legitimní manželky. Francouzský král Ludvík XIV. měl například čtyři děti se svou metresou La Vallière a osm dětí s metresou Montespanovou; děti a ovšem i jejich matky obdaroval tituly a majetkem.

Jako společenská norma se konkubinát rozvinul zvláště v rokoku. Za jistých okolností mohla schopná konkubína podstatným způsobem ovlivnit i vysokou politiku. Například dějiny Francie v období Ludvíka XV. se jeví jako sled událostí, do nichž zasahovaly panovníkovy oficiální milenky, favoritky – „*maîtresse en titre*“: markýza de Pompadour například od roku 1745; ta se mimo jiné přičinila o uzavření smlouvy s Rakouskem v roce 1756. Zahraniční diplomaté získávali vliv na Ludvíka XV. prostřednictvím jeho metres; v tomto ohledu proslula zejména poslední z nich – madam du Barry.

Polygamní epizoda v raně feudální evropské společnosti, počet mimomanželských milostných vztahů, jak o tom podává svědectví starořecká, římská, středověká i novodobá každodennost, permanentní přítomnost prostituce a konkubinátu v evropské kulturní oblasti a rovněž vysoké procento současné rozvodovosti ukazují, že monogamie představuje instituci uměle udržovanou při životě. Koncept monogamního křesťanského manželství se nicméně na evropském teritoriu prosadil jako jediná forma plně legalizující mezilidskou sexualitu. Nejdříve měl podobu mýtu a ideálu, později sociálního konstruktů sloužícího k prosazování ekonomických a mocenských zájmů společenských elit a v neposlední řadě se stal rovněž žitou realitou. Monogamní, patriarchální, vícegenerační rodina (či domácnost) měla své opodstatnění ve vesnické populaci až do konce 19. století. Tento typ rodiny se v 19. a 20.

století postupně transformoval v rodinu elementární, tvořenou pouze manželským párem a dětmi.

Krise párové rodiny v euroamerické oblasti nastává zejména od šedesátých let 20. století. Postindustriální společnost, vycházející vstříc emancipačním snahám žen, krizi párové rodiny napomáhá, neboť přejímá téměř všechny funkce tradiční rodiny. Vzniká tak nový typ rodiny – rodina monoparentální, ve které chybí otec. V nejvyspělejších státech, v některých lokalitách a společenských vrstvách už dokonce začíná daný typ rodiny převažovat. Tyto vývojové procesy zásadním způsobem ovlivňují milostný a sexuální život, aniž by likvidovaly mýtus monogamního manželství a zpochybnily existenci romantické lásky.

19. Sexualita, erotika, láska a manželství – ruská civilizace, Rusko a později Sovětský svaz bývají spojovány s puritánstvím, pruderní morálkou: štěrbinami mezi nimi pronikají však často záchvaty nebo křeče dobově extrémního propojování sexu v kultuře obecně a v literatuře jako ideově a funkčně nejzatíženějšímu druhu umění zvláště. Takové polohy nacházíme v ruském sentimentalismu a preromantismu, později romantismu a moderně, nejnověji pak v takzvané ruské alternativní literatuře nebo postmoderně.

Počátky zásadních odlišností mají historicko-kulturní kořeny a sahají zhruba do období konce první říše východních Slovanů, tj. Kyjevské Rusi, a mongolského vpádu, mají však i ještě starší kořeny vedoucí k církevnímu schizmatu roku 1054. Zde se slovanský svět poprvé rozdělil na oblast Okcidentu a Orientu či sféru latinskou nebo románskou a ortodoxní, pravoslavnou, východoslovanskou. Tak byla zavedena jiná kulturní etiketa, která se navrstvovala na antropologický a genetický základ. V průběhu několika staletí od prvních náznaků zásadnější evropeizace v 17. a zejména v 18. století Rusko s sebou nese dědictví byzantské, dokonce zprostředkovaně východoasijské, později s prvky mongolsko-tatarského životního způsobu. Musíme tedy přesněji odlišit období počátků a vrcholů východoslovanské státnosti, řekněme do 12. století, a pozdější směsice asijsko-evropské, o nichž mluví Masaryk a před ním Vladimir Sergejevič Solovjov (1853–1900) nebo později Nikolaj Alexandrovič Berďajev (1874–1948). Jiná byla tato situace v době, kdy v Kyjevě žil sv. Olaf nebo angličtí kralevisi po bitvě u Hastingsu (1066), jiná v době rozvrácení Kyjeva nebo takzvané Zlaté hordy.

Zde se postupně prohlubuje multinacionálnost, a tedy multikulturnost, která byla typická i pro období Kyjevské Rusi. Prvním znakem pojetí lásky a sexu, které vzniká na tomto teritoriu, je tudíž kulturní promíšenost, jinak řečeno paralelnost či koexistence různých milostných etiket.

S tím úzce souvisí sociální rozvrstvení těchto projevů, které je ve smyslu opozice Ruska a Evropy relevantnější od doby cara Petra I. (1672–1725) Postupně se tu prosazují dvě zdánlivě protikladné tendence: na jedné straně nová ruská šlechta napodobuje erotickou etiku západní Evropy, zejména Francie, na straně druhé se projevuje fakt, že v Rusku neproběhla reformace v evropském smyslu a že sekularizace byla slabá a v podstatě nedokončená. To se pak projevuje v religioznosti ruské literatury i v 19. a 20. století, respektive v jejím v podstatě náboženském hledání a experimentování, v mnohem vyšší míře než jinde. Křesťanský asketismus a jeho tabuizace nebo eufemizace sexu proto proniká do ruského života, ruské kultury a různých druhů umění. Silněji se pocituje narušování náboženských tabu, sexualita proniká do života v zastřené, skryté, někteří říkají, že sublimované podobě. Slovu „sublimace“ bych se tu raději vyhnul: spíše než o sublimaci jde o prostou substituci, tedy o nahrazení bezprostřední erotiky a sexu etikou, didaktickou a nezřídka politickou rovinou diskurzu, přičemž ctností zůstává asketismus, sebezapření. Lze říci, že ruská společnost procházela od období novověku, což je v Rusku de facto až od konce 17. století, přílivy a odlivy společensky sankcionované sexuality: za první silnou vlnu lze považovat sféru rokokové a preromantické kultury, která Rusko zasáhla od 60. let 18. století (hédonismus, anakreontika) a přenášela se do romantického životního pocitu první třetiny 19. století. Že sexualita nebyla pro Rusko té doby ničím cizorodým, svědčí i známý vývoj Lva Tolstého a ruské napětí mezi sexuální nezřízeností a pozdějším vystřízlivěním, které mělo různé důvody. Je tedy často opakované tvrzení, že Rusové jako by v carské ani komunistické minulosti neměli sex (Igor Kon), značně přehnané. Rusové vždy ctily extrémy: nemírný sex, nemírné pití a nemírný asketismus jim byly vlastní (ruskou lásku ke kruhu orgie – pokání s humorem líčí povídka Nikolaje Semjonoviče Leskova *Vymítání d'ábla*). Pohyby mezi póly užívání a odřikání tak znamenají, že sexualita tu funguje stejně jako jinde, ale byla uváděna do jiných souvislostí spojených s jiným kulturním paradigmatem, který se vyvinul v důsledku historických okolností. Paradoxem ruského společenského vývoje je to, že sex a debaty o něm zaujímaly v ruské společnosti odjakživa významnější místo než jinde, neboť zde byla řada institucionálních a morálních překážek, a tudíž o to větší snaha je překonávat nebo transformovat. Na druhé straně se tu ctí staroruské, lidové pojímání sexuality jako něčeho přirozeného: odtud přirozenější vztahy k nahotě – viz například filmové snímky posledního ruského cara Mikuláše I. z počátku 20. století, jak se s rodinou koupe nahý; podle Igora S. Kona se cizinci v Rusku již v 18. století podívovali neerotičnosti tradiční ruské lázně – baně – a neexistenci studu, tedy i erotiky; známý je folklorní kult penisu. Obecně je ruský folklor spojený s kultem nadbytku a množení v otázkách sexuality otevřenější než oficiální etiketa a

kultura, jazyk lidové sexuality byl otevřený a vypracoval obscénní jazyk – mat; tyto projevy v 19. století shromáždili sběratelé ruského folkloru Vladimir Ivanovič Dal (1801–1872) a Alexandr Nikolajevič Afanasjev (1826–1871). Afanasjevův výbor – *Zakázané pohádky* – byl na Západě vydán od 19. století několikrát, zatímco v Rusku vyšel až v roce 1940, a to ještě ve velmi okleštěné podobě. (Obdobně se v českém prostředí vyvíjel osud výboru lidové slovesnosti *Kryptadia*, s podtitulem *Příspěvky ke studiu pohlavního života našeho lidu* folkloristy Karla Jaroslava Obrátla, 1866–1945.) Teprve od 90. let minulého století začaly být *Zakázané pohádky* vydávány oficiálně a v úplnosti; v Čechách byly Afanasjevovy *Zakázané pohádky* publikovány nejnověji v roce 1998.

Summa summarum lze říci, že sexualita a erotika v ruské společnosti měly podobné rysy jako ve „zbytku“ Evropy, ale v posunuté fázi spjaté s extrémními projevy jako reakce na slabou sekularizaci, absenci reformace v evropském smyslu: to vedlo k dlouhému přežívání strnule patriarchálního vztahu k této problematice. Normativní soubor pravidel vedení ruského domova a domácnosti – takzvaný *Domostroj* – přežíval v praxi ruské provincie a často i obou metropolí ještě v 19. století a proti němu směřoval hlavní nápor proevropsky založených liberálů a radikálních ateistů. Ostatně praxe *Domostroje* vedla – jak známo – i k sebevraždě postavy slavného ruského dramatu *Bouře* Alexandra Nikolajeviče Ostrovského Káti Kabanové (známé u nás ze stejnojmenné Janáčkovy opery) – problém domostrojovských nařízení byl tedy aktuální v podstatě ještě ve druhé polovině 19. století. V *Domostroji* nenajdeme v podstatě žádnou sexuální etiketu: paní domu organizuje domácnost, řídí služky a čeleď, k manželovi se chová jako k Bohu, s jejím sexuálním životem – vyjma plození dětí – se nepočítá: v tom také tkví radikálnější ruské reakce ve 20. století spojené s odmítáním všeho „domostrojovského“, někdy ovšem i řádného vedení domácnosti ... V slovesné kultuře se erotika skrývala často za „duchovnost“ nebo za clonu povolené anakreontiky či občas otevřeněji vytryskla pod vlivem francouzského libertinismu (obscénní poezie Ivana Barkova, 1732–1768).

Další vlna erotiky přichází s modernou, v podstatě již od 80. let 19. století a výrazněji o něco později: vše vrcholí v letech těsně před první světovou válkou. Zde se spojuje také vliv různých filozofů cizích (Friedrich Nietzsche) i domácích (Vladimir Sergejevič Solovjov). I tato erotika má substituční povahu: bývá spojována s mystikou a vytváří zvláštní kulturní, rituální „filtr“, který je budován z různých kulturních reminiscencí.

Tři ruské revoluce první třetiny 20. století přinesly soubor sexuální otevřenosti a revolučního asketismu (známý je konflikt kolem volné lásky mezi Vladimírem Iljičem Leninem [1870–1924] a sovětskou spisovatelkou vznešeného rodu a diplomatkou Alexandrou

Kollontajovou [1872–1952]) – jednoty v tom nebylo ani ve vítězném bolševickém táboře. Komunistická askeze a sexofobie jsou značně pozdějšího data: vždyť revolucionáři všech odrůd rádi dráždili „měšťáka“ právě sexuální otevřeností. To vše přešlo jednoznačně až s nástupem Stalinova režimu osobní moci. Je tu pak ještě jedna peripetie, která nás může překvapit. Ve 30. letech v souvislosti se schvalováním takzvané stalinské ústavy a s posilováním mocenské pozice SSSR ve světě se v řadě veřejných vystoupení objevují pozoruhodná odvrácení od veřejného života, tj. deklarativnosti souhlasu s režimem, k intimizaci (což je běžné a zákonité): s růstem alespoň elementárních sociálních jistot narůstá kult rodiny, domácnosti, pohodlí, volného času a s tím i erotiky jako takové, což se však veřejně projevuje velmi opatrně. Spíše jde opět o substituci: místo fyzické lásky tu přichází intenzivní kultivace citu, citlivosti, takže se někdy hovoří o „sovětském sentimentalismu“. Není to nijak překvapivé, neboť sentimentalismus se jako kulturní paradigma prosazoval v Rusku zhruba od poloviny 18. století a do ruské společenské etikety se pak opakovaně vracel, neboť – jak se zdá – odpovídá ruské mentalitě více než jiným (jako materiál dominuje i v části ruského postmodernismu).

Gorbačovova glasnost, perestrojka a katastrojka (1985–1991) a období po rozpadu SSSR přinášejí záplavu otevřené erotiky, obscénnosti až extrémní, která Západ skoro vyděsila. První sexshop byl však v Moskvě otevřen až roku 1998: proti sexuální explozi se staví někdy sám stát, ale častěji pravoslavná církev. Nicméně v běžném životě se otevřeně prosazují homosexuální orientace (pro byznys předstíraná lesbická orientace pěvecké dvojice TATU), kult transvestitů a podobně, nemluvě o tom, že Moskva je světovým rájem velmi nákladné prostituce. Neztotožňujeme se však s názorem, že tuto ruskou sexuální explozi je nemožné zastavit; spíše se domníváme, že bude mít a již i opět má specificky ruskou tvářnost: krajní, extrémní na straně jedné, nebo mírně ztlumenou, se silným citovým nábojem.

20. Doporučená literatura k dalšímu studiu

- Abbottová, Elizabeth (2005): *Historie celibátu*. Praha: BB/art.
- Ariès, Philippe – Béjin, André, eds. (1985): *Western Sexuality: Practice and Precept in Past and Present Times*. Oxford: Blackwell.
- Ariès, Philippe – Béjin, André – Foucault, Michel, eds. (1984): *Die Masken des Begehrens und die Metamorphosen der Sinnlichkeit: Zur Geschichte der Sexualität im Abendland*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Baker, Robin R. – Bellis, Mark A. (1995): *Human Sperm Competition: Copulation, Masturbation and Infidelity*. London: Chapman and Hall.
- Bellinger, Gerhard J. (1998): *Sexualita v náboženstvích světa*. Praha: Academia.

- Bishop, Clifford – Osthelder, Xenia, eds. (2001): *Sexualia: From Prehistory to Cyberspace*. Köln am Rhein: Könnemann Verlagsgesellschaft mbH.
- Boddy, Janice (1989): *Wombs and Alien Spirits: Women, Men and the Zar Cult in Northern Sudan*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Borneman, Ernest (1994): *Encyklopedie sexuality*. Praha: Victoria Publishing.
- Broch-Due, Vigdis – Rudie, Ingrid – Bleie, Tone, eds. (1993): *Carved Flesh/Cast Selves: Gendered Symbols and Social Practices*. Oxford: Berg.
- Cantarella, Eva (1992): *Bisexuality in the Ancient World*. New Haven – London: Yale University Press.
- Daly, Mary (1978): *Gyn/ecology: The Metaethics of Radical Feminism*. London: The Women's Press.
- Denniston, George, C. – Milos, Marilyn, F., eds. (1997): *Sexual Mutilations: A Human Tragedy*. New York: Plenum.
- Dettwyler, Katherine A. (1994): *Dancing Skeletons: Life and Death in West Africa*. Prospect Heights: Waveland Press.
- Foucault, Michel (1976–1984): *Histoire de la sexualité. 1: La volonté de savoir, 2: L'usage des plaisirs, 3: Le souci de soi*. Paris: Gallimard.
- Galán, Juan Eslava (2003): *Láska a sex ve starém Řecku*. Praha: Ikar.
- Galán, Juan Eslava (2004): *Milostný život ve starém Římě*. Praha: Ikar.
- Garrison, Daniel H. (2000): *Sexual Culture in Greece*. Norman: University of Oklahoma.
- Greer, Germaine (1984): *Sex and Destiny: The Politics of Human Fertility*. London: Secker and Warburg.
- Gregersen, Edgar (1994) *The World of Human Sexuality: Behaviors, Customs, and Beliefs*. New York: Irvington Publishers.
- Hite, Shere (1976): *The Hite Report: A Nationwide Study on Female Sexuality*. New York: Macmillan.
- Hosken, Francis (1982): *The Hosken Report: Genital and Sexual Mutilation of Females*. Lexington: Woman's International News Network.
- Johnson, Marguerite – Ryan, Terry (2005): *Sexuality in Greek and Roman Society and Literature. A Sourcebook*. London – New York. Routledge.
- Karras, Ruth Mazo (2005): *Sexuality in Medieval Europe: Doing unto Others*. New York – London: Routledge.
- Kinsey, Alfred Charles et al. (1953): *Sexual Behavior in the Human Female*. New York: Grune and Stratton.

- Korbin, Jill E., ed. (1981): *Child Abuse and Neglect: Cross-Cultural Perspective*. Berkeley: University of California Press.
- Le Goff, Jacques – Truong, Nicolas (2003): *Tělo ve středověké kultuře*. Praha: Vyšehrad.
- MacKay, Judith (2000): *The Penguin Atlas of Human Sexual Behavior: Sexuality and Sexual Practice Around the World*. New York – London: Penguin Books.
- Malina, Jaroslav, a kolektiv (2007): *Kruh prstenu: Světové dějiny sexuality, erotiky a lásky od počátků do současnosti v reálném životě, krásné literatuře, výtvarném umění a dílech českých malířů a sochařů inspirovaných obsahem této knihy, I: „Celý svět“ kromě euroamerické civilizace*. Brno: Akademické nakladatelství CERM – Nakladatelství a vydavatelství NAUMA.
- Malinowski, Bronislaw (1927): *Sex and Repression in Savage Society*. New York: Harcourt, Brace and Company.
- Malinowski, Bronislaw (1929): *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*. (With a Preface by Henry Havelock Ellis.) London: Routledge and Kegan Paul, Ltd.
- Malinowski, Bronislaw (1962): *Sex, Culture, and Myth*. New York: Harcourt, Brace, and World.
- Malinowski, Bronislaw (1987): *The Sexual Life of Savages*. (Introduction by Annette B. Weiner). 3rd ed. Boston: Beacon Press.
- Mead, Margaret (1935): *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. New York: William Morrow and Company.
- Mead, Margaret (1949): *Male and Female: A Study of the Sexes in a Changing World*. New York: William Morrow and Company.
- Otis-Cour, Leah (2002): *Rozkoš a láska: Dějiny partnerských vztahů ve středověku*. Praha: Vyšehrad.
- Perrot, Michell, ed. (1990): *A History of Private Life: From the Fires of Revolution to the Great War*. Cambridge – London: Harvard University Press.
- Shell-Duncan, Bettina – Hernlund, Ylva, eds. (2000): *Female „Circumcision“ in Africa: Culture, Controversy, and Change*. Boulder: Lynne Rienner.
- Schmidt, Robert A. – Voss, Barbara L., eds. (2000): *Archaeologies of Sexuality*. London – New York: Routledge.
- Skaine, Rosemarie (2005): *Female Genital Mutilation: Legal, Cultural and Medical Issues*. London: McFarland.
- Skupnik, Jaroslav (2002): Manželství a sexualita z antropologické perspektivy. In: Malina, Jaroslav, ed., *Panoráma biologické a sociokulturní antropologie: Modulové učební texty pro*

- studenty antropologie a „příbuzných“ oborů*, 7. svazek. Edice Scientia Nadace Universitas Masarykiana. Brno: Masarykova univerzita v Brně – Nakladatelství a vydavatelství NAUMA.
- Skupnik, Jaroslav (2007): *Kultury sexuality: Západ a ženská obřízka. Kulturně antropologická perspektiva*. In: Malina, Jaroslav, ed., *Panoráma biologické a sociokulturní antropologie: Modulové učební texty pro studenty antropologie a „příbuzných“ oborů*, 33 svazek. Edice Scientia Nadace Universitas Masarykiana. Brno: Masarykova univerzita – Nakladatelství a vydavatelství NAUMA.
- Symons, Donald (1979): *The Evolution of Human Sexuality*. New York: Oxford University Press.
- Taylor, Timothy (1996): *The Prehistory of Sex: Four Million Years of Human Sexual Culture*. New York: Bantam Books.
- Vrhel, František (2002): *Antropologie sexuality: Sociokulturní hledisko*. In: Malina, Jaroslav, ed., *Panoráma biologické a sociokulturní antropologie: Modulové učební texty pro studenty antropologie a „příbuzných“ oborů*, 4. svazek. Edice Scientia Nadace Universitas Masarykiana. Brno: Masarykova univerzita v Brně – Nakladatelství a vydavatelství NAUMA.
- Younger, John G. (2005): *Sex in the Ancient World: From A to Z*. London – New York: Routledge.
- Zvěřina, Jaroslav (2003): *Sexuologie (nejen) pro lékaře*. Brno: Akademické nakladatelství CERM.
- Zvěřina, Jaroslav – Malina, Jaroslav (2002): *Sexuologie pro antropology*. In: Malina, Jaroslav, ed., *Panoráma biologické a sociokulturní antropologie: Modulové učební texty pro studenty antropologie a „příbuzných“ oborů*, 5. svazek. Edice Scientia Nadace Universitas Masarykiana. Brno: Masarykova univerzita v Brně – Nakladatelství a vydavatelství NAUMA.