

ARCHEOLOGIE PRÁVA JAKO METAFORA

Tomáš Ledvinka

*Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií
tomas.ledvinka@fhs.cuni.cz*

An Archeology of Law as a Metaphor

Abstract—This article uses archeology as a metaphor in order to conceptualize anthropological practices of significance within the anthropology of law, employed mostly after personal fieldwork. Taking the gradual clarification of the meaning of the Western legal concept of *vis major* as an example, the article traces its various permutations at different times and places, from 18th and 19th century Europe to the contemporary Peruvian Andes, where mountain and glacier deities are seen as analogies to *vis major*, and to China during the Ming dynasty, where the Mandate of Heaven was identified as a true alternative to the Western concept of supreme or natural force. In conclusion, the archeological imagination is seen as a more appropriate process than conventional anthropological comparison, juxtaposition and generalization.

Keywords—anthropology of law; archeological imagination; archeology as metaphor; *vis major*; Mandate of Heaven; broken cosmologies

ÚVOD

V ARCHEOLOGII se od 60. let 20. století někdy užívá antropologických metafor jako způsobu interpretace archeologických dat. Antropologická archeologie se stala jedním z významných paradigmat současných *archeologií*. Opačný postup, užívání archeologických metafor v antropologii, je však dosud neobvyklý. Prostřednictvím archeologie jako metafory se v tomto článku pokusím postihnout význam některých kroků na přechodu mezi etnografickým terénním výzkumem a etnografickým popisem; mezi etnografií, která se zaměřuje na konkrétní realitu terénu, a antropologií, která výsledky konkrétního výzkumu uvádí do širších souvislostí, zobecňuje konkrétní výzkumy,

porovnává je mezi sebou nebo k nim připojuje fakta z jiných disciplín, aby bylo možné zkoumaný předmět vidět v jiném světle. Právě při signifikaci dat z etnografického terénu prostřednictvím jiných poznatků, jež nacházíme za horizontem daného terénu, a často i za konvenční disciplinární hranicí, se totiž uplatňuje naše archeologická imaginace. Tomuto aspektu se pak věnuji ve vztahu ke specifickému předmětu antropologického zkoumání – právu.¹

Následkem specifického historického ustavení dělicích příček moderních sociálních věd se právo obvykle ocitá mimo etnografický terén a jeho konvenční popis. Uplatňování dělicích příček rovněž omezuje možnosti propojení terénních dat a dat za horizontem terénu. Jejich prostřednictvím implicitně, avšak o to přesvědčivěji, dochází ke zkreslování terénu v důsledku užití nereflektovaného etnocentrického pojetí práva. Toto pojetí mimo jiné právo definuje jako nad-empirický materiál. Etnografii následkem tohoto postupu unikají podstatné významy a souvislosti. Pokusím se to demonstrovat na propojení jedné moderní evropské právní kategorie se srovnávacími daty ze současných Peruánských And a Číny za dynastie Ming. Snad se tak zároveň podaří odstranit sugesci logické samozřejmosti této kategorie a její historické nevyhnutelnosti. Ta je totiž spíše výsledkem určité distribuce oblastí zkoumání mezi jednotlivými vědními disciplínami.

PRÁVO V ETNOGRAFICKÉM TERÉNU, PRÁVO V ETNOGRAFICKÉM POPISU

V současné standardní etnografické literatuře zůstávají právní instituce a formy, argumen-

¹ Základní informace o antropologii práva viz např. Pospíšil (1996) nebo Ledvinka (2015a).

tace, diskurzy a reprezentace faktů, účinky právních rozhodnutí na chování lidí, zákony a právo jako téma vůbec, zpravidla rozpuštěné v jiných analytických kategoriích a terénních faktech, případně je najdeme zapadlé za horizontem etnografického výzkumu. Právní termíny bývají přejímány nekriticky z právní vědy, včetně předem daných předpokladů, které jsou v nich zakódované, aniž by bylo reflektováno, že jsou navázány na konkrétní okolnosti, místa, dobu, osoby a skupiny. Setkáváme-li se v etnografickém textu sporadicky s odkazy na antropologii práva či empiricky orientovanou sociologii práva, je často zřejmé, že se jedná právě jen o odkazy, jejichž funkce je spíše dekorativní. Jen výjimečně narazíme na promyšlený právního rozměru zkoumané reality. S tímto přístupem se setkáváme i u studií v oblasti etnicity, ekonomiky, otroctví apod., tedy témat, u nichž je zřejmé, že právní rozměr zde má velmi podstatnou úlohu. Totéž platí pro některé antropologicky a komparativně orientované historické práce (např. Graeber 2012).

Jestliže je právo v důsledku rozdělení sociálních věd chápáno jako jiný ontologický nebo epistemologický režim, antropolog, etnograf či empiricky orientovaný sociolog k němu programově *nehledá* svébytný disciplinární přístup, který by organicky vyvěral z východisek a perspektiv jeho vlastní vědecké tradice. Polarita mezi normativitou (doména právní vědy) a fakticitou (doména sociální vědy) se tím projevuje jako absolutní dichotomie dvou segregovaných režimů porozumění. S tím se setkáváme nejen na úrovni zpracování a konceptualizace dat, ale i při jejich vyhledávání a shromažďování. Přední díla disciplinární minulosti i současnosti antropologie práva a sociologie práva zůstávají v tomto kontextu i dnes mimořádně revolucionizující látkou.

Podjatost západního pojetí práva je navíc obtížné zaznamenat v situaci, kdy je etnograf sám součástí terénu a shoduje se s ním ohledně představy, že právo je autonomní sociální útvar nebo že je vůči terénu externím činitelem (shoda emické a etické perspektivy). Pojetí práva jako autonomního ontologického nebo epistemologického režimu, odděleného od empirické fakticity zkoumané etnografickým výzkumníkem, se totiž projevuje i na zcela

praktické a pragmatické úrovni členů zkoumané populace. V tomto případě je do popisu etnografického terénu právní téma včleňováno nanejvýše jako jeho kontext, nikoliv však jako součást jeho obsahu. Podněty z terénu podněcující k relativizaci polarit mezi obsahem a kontextem, mezi fakty a normami, mohou být v tomto schématu snadno přehlédnuty. Přesto by důsledné uplatnění premisy oddělenosti obou režimů porozumění mělo absurdní konsekvence. Terény právní etnografie a antropologie práva by nejen nemohly být oprávněným předmětem studia, nýbrž by se ani nikdy nemohly ocitnout v hledáčku antropologického výzkumníka. Etnograf, který se právem zabývá, by pak musel přistoupit na poněkud nevšední závěr, že právo v jeho terénu vlastně vůbec není nebo že právo nelze pojmout jinak než juristicky (tedy z perspektivy právní vědy), nikoliv například antropologicky či etnograficky (tedy z perspektivy vědy sociální). Relativitu autonomie práva ve vztahu k jiným částem kultury lze nicméně osvětlit antropologickými postupy, které zvýrazníme pomocí metafory archeologie práva – jako uvědomění určité části antropologických postupů, při nichž je etnografická evidence exponována faktům či datům z jiných disciplinárních kontextů nebo z jiných etnografií a antropologií, jejichž prostřednictvím lze dovodit význam těchto dat.

PRÁVO A ARCHEOLOGIE

Vzhledem k rozličným vztahům mezi archeologií a právem a mnohým typům archeologií se pokusím specifikovat významové pole termínu archeologie, užívané jako metafory nebo doslovně ve vztahu k právu. *Právo v archeologii* je tradičně chápáno jako právní regulace vykopávek a jiných vědecko-výzkumných činností. Může se případně týkat též repatriace domorodých archeologických předmětů významné kulturní hodnoty. *Archeologii v právu* je obvykle forenzní archeologie využívaná pro dokazování (Obledo 2009). Můžeme se také setkat s *archeologií právních památek*, i když je diskutabilní, jak lze tuto oblast vyčlenit z archeologie jako komplexní disciplíny. Není však bez zajímavosti, že z perspektivy právních dějin lze právní archeologii vidět jako pomocnou vědu historickou (Schelle 2012, 4). Toto

pojetí má svá úskalí. Bílý (2012, 5) například uvádí, že „[p]rávně archeologické poznatky jsou jako zlatěnky v říčním písku. Přicházíme k nim jako k ‚bočnímu produktu‘ dlouhodobé badatelské činnosti“. Nerozvinutí právní archeologie je tak vnímáno jako důsledek vzácnosti právních památek. Ani archeologie materiálních pozůstatků, jimž se přikládá (mimo jiné) právní význam, ani problematika práva v archeologii není naším tématem. Význam *raného a antického práva*, pro něž se někdy používá termín *archaické právo*, vychází najevo při takových otázkách jako, odkdy v dějinách lidstva lze mluvit o právu jako atributu humanity a odkdy v tomto kontextu můžeme hovořit o právu v té přibližné podobě, jak ho známe dnes (viz též Ledvinka 2012). Z toho důvodu se na tento rozměr archeologie ještě na chvíli zaměříme.

PRÁVO JAKO VĚDĚNÍ

Archeologie je zpravidla definována jako „studium minulosti prostřednictvím jejích materiálních pozůstatků“ (Gamble 2008, 2). Navzdory blízkosti archeologie a materiální kultury (spíše než duchovní, kognitivní či behaviorální kultury), se zaměříme na *archeologický monument* a relativizaci jeho materiální povahy. Antropologie práva v průběhu svého vývoje právo disociovala od jeho materiální formy. Úspěšně rozvrátila přímé lineární spojení práva s písmem a textem i se zákonem jako materiálním nosičem, v němž je právní informace zakódována. Malinowski (1922, 11), jako čelný představitel projektu sociální a kulturní antropologie v první polovině 20. století, hovoří o tom, že právo lze vyčíst z nejefemnějších a nejprchavějších materiálů, totiž z lidských bytostí. Z tohoto pojetí práva lze dovodit původ dvou pozdějších přístupů; kognitivní (jako studium lidských poznávacích postupů a rozlišovacích schopností) a behaviorální (jako studium lidského chování). Za jejich představitele, kteří se zabývali právem, můžeme pokládat Hutchinse (1980), který se zabýval trobriandským právním systémem držby a distribuce půdy z hlediska logiky právního dovozování, a Ehrlicha (1936), který navrhoval zkoumat, jak je lidské chování strukturováno právem, či jak lze právo rozpoznat prostřednictvím soci-

ologických pravidelností v chování členů určité asociace. Právní antropologové Llewellyn a Hoebel (1961, 20) uváděli tři formy práva: abstraktní pravidla, rozhodnutí právních autorit a skutečné chování lidí. Pospíšil (1996, 21) pak v návaznosti na tuto tradici zdůrazňoval, že smysluplné studium práva se musí zabývat všemi těmito formami. Vedle této hlavní argumentace si lze povšimnout samozřejmosti, s jakou přestalo být pro všechny formy práva podstatné, zda jsou vepsány v lidské mysli, nebo na jiném materiálním médiu.

V antropologii obecně dochází k překonání absolutního protikladu mezi literárními a neliterárními společnostmi (Goody 1977, 15–16, 27, 37–38) a v antropologii práva zvláště mezi psaným a nepsaným právem. Velmi ilustrativním argumentem proti udržitelnosti této absolutní distinkce je výzkum předkolumbovského právního systému aztéckého města Texcoco (Offner 1983), jehož obrázkové právní kodexy představují hybridní formu mezi právem psaným a nepsaným. Rovněž Moore a Myerhoff (1977), kteří zkoumají, jakým způsobem jsou užívány neurčitosti a nejasnosti psaných norem, demonstrují primát interpretace a rituálu před právním textem. Hutchins (1981, 488–489) s odkazem na Malinowského zdůrazňuje rozdíl recitovaného zákona a situované právní argumentace v neliterárních společnostech. Pospíšil (1996, 69) zmiňuje „mentální právní kodifikace“ jako soubory abstraktních pravidel. Etnologické výzkumy neliterárních společností pak demonstrují, že jejich paměťový potenciál přesahuje významně kapacity kultur, které se opírají převážně o literární záznam (Goody 1977), například ve formě psané kodifikace.

I když si dnes dovedeme představit „archeologii téměř všeho“ (Gamble 2008, 3), archeologie mentálních objektů nebo kognitivních postupů se zdá být pouhou metaforou. Akční rádius takové archeologie snad může zahrnovat nedávnou minulost, avšak vyznívá absurdně ve vztahu k minulosti dávnější. Lze však vědecké zkoumání předem omezovat představami o tom, jaké časové či prostorové rámce jsou absurdní či realistické?² Nebo se lze naopak zabý-

² K časoprostorovým perspektívám, které bychom v oblasti práva obvykle neočekávali, patří například Ialentiho právně-antropologická studie prospektivní temporality v rádech tisíců a milionů let „Adjudication of

vat otázkou doslovného archeologického studia práva jako směsice mentálních a materiálních objektů i z dávné minulosti? Máme-li zhotovit, jakým způsobem je v současném stavu kulturního a společenského vývoje kondenzován složitý, více než několikatisíciletý vývoj práva v rámci komplexní historie humanity, nemůžeme pomíjet ani prostorovou a časovou situovanost etnografických i jiných poznatků o právu. Pro etnografii současných právních světů se může například jevit zcela irelevantní vzájemný vztah evropské expanze a práva, avšak, jak uvidíme dále, metafora archeologie je v antropologii práva užívána právě v této souvislosti.

Teprve exponování dat pocházejících z etnografického terénu vůči vědění, které se nachází za horizontem tohoto terénu, nás přivádí k archeologii práva ve foucaultovském smyslu jako ve své podstatě k archeologii (cizího) vědění, v jehož světle je přehodnocováno a znovu promyšleno lokální vědění z přirozeného světa účastníků výzkumu. Jak jsem již argumentoval jinde (Ledvinka 2016), právo lze chápat také jako vědění nezbytné pro orientaci, přežití a reprodukci stejným způsobem, jakým antropologové tradičně chápou navigační schopnosti na moři nebo lovecké dovednosti apod., byť v porovnání s uvedenými příklady není prostředím orientace osamocená a odlehlá krajina, nýbrž poměrně hustě zalidněná kultura. A je to právě parciálnost a ohraničenost vědění, které nás opravňuje k tomu využít analogii s archeologií pro zdůraznění určitých v jádru antropologických postupů, které přesahují horizont terénu zkoumaného etnografem. Je to charakter terénních poznatků o právu jakožto archeologického monumentu pohrouženého do sebe, jehož vazby na okolní svět jsou nepatrné, nelze je zjistit nebo se vůbec nedochovaly.

Při komparaci archeologie vědění a dějin idejí Foucault upozorňuje zejména na tyto momenty, které obě zaměření odlišují; archeologie zkoumá diskurzy jako monumenty, nikoliv jako dokumenty, které odkazují na jinou realitu nebo narativitu, archeologie respektuje specifčnost a nepřevoditelnost diskurzů, nesnaží se vytvořit mezi nimi „plynulé přechody“, (což

je patrně příznakem vytváření nového meta-jazyka); archeologie bere v úvahu, že autor díla nemusí být jednotný, nýbrž naopak jeho mysl může být fragmentována koexistencí různých diskurzů, které mohou prostupovat i jednotlivá díla různých autorů; archeologie je jen „přepisováním“ čili „řízenou transformací toho, co již bylo napsáno, při zachování formy exteriority“, nezajímají ji tedy tajemství počátku (Foucault 2002, 210–212). Tyto momenty, jak se záhy ukáže, nabydou mimořádné relevance v dále předestřeném případě.

Vzájemné ovlivňování a vzájemná otevřenost mezi archeologií, sociální a kulturní antropologií (včetně antropologie práva), fyzickou antropologií a lingvistikou bylo od počátku 20. století hnací silou projektu boasiánské antropologie. Dělicí příčky mezi těmito obory nejsou v tomto projektu chápány jako absolutní. Naopak, jejich vzájemné soustavné překračování je chápáno jako žádoucí součást zkoumání a podmínka rozvoje antropologie. Gamble (2008, 24) považuje zrod antropologické archeologie v 60. letech minulého století za následek „tahů a tlaků mezi těmito disciplínami“. V tomto smyslu se můžeme setkat také s postulátem archeologie jako antropologie (Binford 1962) nebo deklaracemi, že archeologie je antropologie (Gillespie et al. 2003). V opačném směru, tedy v (sociální a kulturní) antropologii nebo etnologii je však archeologická metafora vzácná.³

Metaforu „archeologie práva“ užívá právní antropoložka Merryová, která se zabývala významem koloniálního práva pro současné z daného hlediska postkoloniální právo. Relevantnost zájmu současných etnografů o koloniální období může být dnes hodnocena teprve na základě samotné expozice dat z místního terénu vůči vědění, které etnograf transportuje do souvislosti se svým terénem z odlišného disciplinárního, temporálního nebo prostorového kontextu. Merryová (2004, 570) pokládá za archeologii práva („an archeology of law“) „historickou analýzu vrstev legality a historických kontextů jejich ukládání [a zanikání]“. Zároveň upozorňuje na to, že byť „archeologická metafora naznačuje jednoduché sousedství [vrstev legality] v chronologickém pořadí,

Deep Time“ (2014) či problematika majetkoprávních vztahů, včetně pozemkové držby ve vnějším vesmíru, viz například Corpus Juris Spatialis (Beebe 1999).

³ Viz např. institucionální archeologie (Thomas 2003).

v praxi každý [právní] systém ovlivňuje fungování druhých jak prostřednictvím odvolávání, tak skrze mnohočetné jurisdikce, které vedou k forum shopping nebo skrze rozpornosti mezi nimi [...]. Jelikož se tyto systémy vzájemně ovlivňují, redefinují své koncepty a praxe, aniž by přitom měly stejnou sílu a vliv“ (2004, 570). Merryová tak spojuje situaci právního pluralismu se situací historické posloupnosti právních systémů. Multiplicita právních systémů se v jejím pojetí projevuje nejen na základě souběžné přítomnosti existujících právních systémů, ale též na základě tradic, kulturních výpůjček a inovací, které uchovávají nebo znovu přinášejí prvky již neexistujících právních systémů. Tím nás odkazuje na časoprostorovou situovanost právních systémů a konfiguraci jejich vzájemných vazeb namísto hranic mezi nimi. Z tohoto důvodu právní dějiny ani filozofické teorie vývoje právních systémů nejsou ještě archeologií práva. Mohou být spíše jejím předpokladem a předchůdcem, avšak nikoliv nutně jejím východiskem či základem, i když není vyloučeno, aby se jím v konkrétní antropologické studii staly.

SROVNÁVACÍ DATA

Metafora archeologie práva tak postuluje jednotný prostor a čas, v němž lze uplatnit archeologickou imaginaci. Pokusím se tak nyní učinit na příkladu konkrétního právního institutu *vis maior*. Ač je tento současný institut užíván v bezprostředním právním životě evropských systémů civilního práva, jsou jeho významové vazby, jakožto lidského díla, z archeologické perspektivy značně omezené, proto jej prozkoumáme jako archeologický monument. Soustředíme se proto na jeho základní zakotvení v dějinném vývoji – na jeho spojení s osudem recepce římského práva jako produktu určité historické a civilizační volby, k níž došlo v průběhu 18. a 19. století (spíše než jako historické či logické danosti). Archeologická imaginace čtenáře následně zavede do třech různých oblastí světa a historických období. Z Evropy se přemístíme do peruánských And, k jedné tradiční komunitě zasuté hluboko v současnosti. Na základě reflexe skutečného původu tradičního a zvykové práva, která proběhla v rámci antropologie práva v druhé polovině 20. sto-

letí (Ledvinka 2015b), vsuneme tuto významovou vrstvu do způsobu, jakým porozumíme „tradiční“ andské kosmologii. Tradiční právo a zvyky se totiž z chronologického hlediska objevují souběžně s moderními a svou podstatou na sobě navzájem závisí jako distinkce. Dovedíme zde symbiotickou koexistenci moderního konceptu *vis maior* na jedné straně, a horských a ledovcových božstev jako určitého ekvivalentu na druhé straně. Následně se přemístíme do Číny za dynastie Ming (1368–1644), kde se setkáme s radikálně odlišnou konceptualizací vyšší moci – s Mandátem nebes. Sem vsuneme reflexi vlivu etnocentrického zkreslení na výsledky dosavadních sinologických zkoumání. Na základě takto vymezených záchytných bodů nakonec provedeme rekonfiguraci naší pozornosti ve vztahu k původnímu tématu.

EVROPA, 18. A 19. STOLETÍ

Právní kategorie vyšší moci pochází z antického římského práva a odkazuje na nadřazenou sílu, které není možné vzdorovat – *Vis cui resisti non potest*. Vyšší moc je též pojímána jako *náhoda*, čili opak principu. Je definována jako velká síla; *casus est maior vis cui humana infirmitas resistere non potest*. Ve světle formulace pozdně republikánského juristy Servia Sulficia Rufa, o němž se zmiňuje Kehoe (2007, 113) v *Law and the Rural Economy in the Roman Empire*, je vyšší moc navázána na nestabilitu středomořského zemědělství a zahrnuje invazi cizí armády, zamoření škodným ptactvem, zemětřesení nebo nezvyklé vlny veder.⁴ Dnes se setkáváme s abstraktnějším pojmem přírodních sil, do něhož spadá například požár, bouře, krupobití, povodeň, sucho nebo jiné pohromy, které mohou narušit lidské projekty. V rámci standardních evropských občanskoprávních systémů se zásadně jedná o skutkovou okolnost, s níž zákony či smlouvy spojují určité majetkové důsledky (např. nesení nebezpečí škody na věci, plnění smlouvy se může stát v důsledku působení takové síly nemožné; nikdo nemůže prodat úrodu, která v důsledku sucha nevznikla nebo zanikla) nebo

⁴ Pro více podrobností o antickém pojetí *vis maior* viz zejména pasáž „Alokace rizika“ (Kehoe 2007, 109–119).

emergenční povinnosti (pomoci při záchraně života a majetku). Etnograf ji bude vnímat jako kuriozitu, jež může nabýt situačního významu. Ani antropologa, který se zabývá pohromami, nejspíše nedovede ke vztahu práva a pohrom. Vyšší moc může získat situační význam například u smluv o velkých investičních celcích v tzv. nestabilních zemích. Zde se může jednat o nepředvídaný ozbrojený konflikt, tj. o občanskou válku, povstání nebo přepadení. Pro svůj vliv na realizaci investičních projektů a na jejich smluvní či kolaterální zajištění, by byla relevantní pro ekonomického antropologa. Z pohledu komparatisty zde bude podobnost vyšší moci jako skutkové okolnosti či právního stavu v antickém právu římském i v právu moderním.

Co však moderní státy vedlo k tomu přiklonit se k odkazu římského práva, a ne například k odkazu práva čínského? Ještě v 18. století nebyla moderní identita takto vyhraněná. Darian-Smith (2005, 544) uvádí, že „zatímco Čínou, například, bylo otevřeně opovrhováno jako ‚barbarskou‘ a ‚necivilizovanou‘ v devatenáctém století, právní filozofové jako Hobbes, Locke a Leibniz ji o století dříve považovali za sofistikovaný model právního a byrokratického státního systému“. Přijetí dědictví antického práva nebylo bez alternativ. Je primární úlohou etnografa tuto historicko-kulturní volbu, z níž vyšel odkaz římského práva jako součást západní právní identity (včetně jeho pojetí vyšší moci) vůči nim exponovat.⁵ Utváření moderní identity přinejmenším chronologicky souviselo s evropskou expanzí. Proto se necháme touto souvislostí zavést na jednu z pravděpodobně nejzazších výsep této expanze, umístěnou v peruánských Andách.

PERUÁNSKÉ ANDY, SOUČASNOST

U tradiční andské vesnické komunity Tapeños se pokusím rekonstruovat pozici vyšší moci v rámci „rozlomených kosmologií“. Vedle vyšší moci ve smyslu západního systému civilního práva se zde souběžně vyskytuje i jiná autonomní konceptualizace nezvratných přírodních

sil. Tímto pojetím se ve vztahu ke klimatické změně zabýval Paerregaard (2013). Název jeho studie „Broken Cosmologies: Climate, Water and State in the Peruvian Andes“ zde však nově interpretuji. Jeho etnografie neakcentuje přímo právo. Pokusil jsem se proto na základě předestřených dat právní vrstvu do jeho interpretace dat vsunout. Paerregaard sám tuto interpretaci nevyloučil, spíše byl nakloněn ji připustit.⁶

Paerregaard popisuje vnímání místních klimatických změn a jejich následků, jako jsou nedostatek vody a nadměrné odtávání ledovců. Zabývá se zejména chápáním těchto jevů prostřednictvím tradičních konceptů horských a ledovcových božstev a přírodovědeckých informací o globálních klimatických změnách. S určitou mírou zjednodušení můžeme konstatovat, že příslušníci zkoumané komunity definují svůj vztah k ledovcovým a horským božstvům z morálního a náboženského hlediska, nikoliv právního či ekonomického. Přestože někteří obyvatelé dvou zkoumaných vesnic reagují na klimatické změny tradičními způsoby; zejména provádí rituální obětiny, které mají zajistit příznivé podmínky pro zemědělskou produkci, vyloučit nedostatek vody, nepravidelné srážky či nečekané kolísání teplot, vnímají zároveň snížený či mizející účinek těchto tradičních praktik, jež narušuje jejich důvěru v tradiční andskou kosmologii. Snad také proto Paerregaard hovoří o rozlomené kosmologii.

Někteří jedinci se neodklonili od představy, že jejich vlastní komunita vyvolává hněv ledovcových a horských božstev, jež se projevuje nedostatkem vody. Pro ně není zbytečné usmířovat tato božstva i nadále tradičními postupy. Mají sklon vinit z jejich sníženého účinku konkrétní osoby (za jednu z hlavních příčin nedostatku vody nadále označují nedůsledné dodržování tradičních rituálů v rámci své komunity). V komunitě se však objevují

⁵ Součástí etnografie je například dle Millera (1997, 17) také „závazek holistické analýzy etnografického terénu, která zahrnuje nejen to, co by bylo pozorováno, nýbrž také to, co lze dovodit, že by mohlo být pozorováno“.

⁶ Tato diskuze proběhla dne 2. 8. 2014 v Tallinnu v rámci panelu „Rethinking research topics in the Anthropocene: Anthropological collaborations in global environmental change“ (konference EASA 2014: Collaboration, Intimacy & Revolution – innovation and continuity in an interconnected world). Ostatně – teze tohoto článku byly poprvé předestřeny právě v prezentaci pro tento panel „Vis maior: rethinking the anthropocene through the anthropology of law“.

i interpretace na základě ekologických informací. Přijetí vnějších informací, jež naznačují, že klimatické podmínky ovlivňují spíše vzdálené faktory, je obtížné. Tyto informace totiž narušují zažitou představu o významnosti vlastní komunity. Jejich vztah k božstvům je jimi de-intimizován přítomností jiných, *jinak* významných a dosud zcela neznámých aktérů v této vysoké hře antropocénu.⁷ Vnější ekologická data, s nimiž se komunita seznamuje, tak v sobě nesou také určitou kosmologii, která není plně kompatibilní s andskou tradiční kosmologií. Jejich vzájemné prolínání pak může podněcovat závěr („divoký“ v obou těchto myšlenkových rámcích), že příčinu rozdílení ledovcových a horských božstev, jež zaujímají ústřední místo v lokálním myšlenkovém systému, je třeba hledat v jejich urážlivém zasažení do role pouhých skutkových okolností či přírodních sil v moderní kosmologii.

Zmíněné tradiční praktiky oslovující božstva jsou přitom definovány jako „rituální akty směny s bytostmi, které nejsou lidé“. Rituálním aktem je však také například vyjednávání a uzavření obchodní smlouvy, a bytosti, které nejsou lidmi, jsou také státy a korporace. Paerregaard v této souvislosti uvedl, že daně státu a platby některým společnostem jsou v této oblasti někdy vnímány jako rituální obětiny. Přes tyto analogie, které se objevují spíše marginálně, však přetrvává rozdíl mezi moderními božstvy, jako jsou stát a společnosti (jež jsou zdrojem různého druhu služeb a zboží) a tradičními horskými a ledovcovými božstvy (jež jsou zdrojem vody). Tento rozdíl přitom spočívá v konvenčním zařazování určitých praktik do dvou autonomních ontologických registrů; morálky a náboženství na jedné straně a práva a ekonomiky na druhé straně.⁸ Je pravděpodobné, že způsob uvažování komunity Tapeños o zvycích a ceremoniálních praktikách prošel v minulosti určitými druhy kolonizace či modernizace, takže spíše

koresponduje s evropským sklonem oddělovat svět božstev a svět každodenního obstarávání obchodních záležitostí a denních potřeb. Dovození tedy, že Tapeños vnímají ve sféře styku se zdroji zboží a služeb vyšší moc pouze jako skutkovou okolnost, zatímco ve styku se zdroji vody je pro ně představována ledovcovými a horskými božstvy. Mezi těmito rozlomenými kosmologiemi však nedochází k přímým vzájemným střetům, neboť mají souběžný původ a genezi.

ČÍNA, DYNASTIE MING

Pokud bychom připustili, že složitost vnějšího světa lze myšlenkově vyčerpávat prostřednictvím dialektiky tradičního a moderního, mohli bychom se vrátit zpět domů. Je však nutné prověřit ještě jednu stopu. Pospíšil (1997, 27) například komentuje staré čínské právní myšlení následně; „[s]ociální svět a svět přírody byly považovány za natolik propojené, že trestný čin nebo korupce mohly mít vliv na přírodu. Etické principy totiž prostupovaly celým vesmírem“. Tento pohled je v kontrastu s moderním čínským způsobem uvažování o pohromách, jež se spíše podobá rozlomené kosmologii andské komunity Tapeños. Kontrast mezi antickou a moderní čínskou kosmologií zmiňuje také Naderová (2013, 321); „Číňané mohou budovat přehradu, aniž by měli na paměti předky, jež jsou součástí čínské kultury. Není to kultura, nýbrž stát a korporace s centralizovanými rozhodovacími procesy, nikoliv čínský lid, v jehož představivosti se ocitá budoucnost Číny. Soustředěná moc přitom vychází z představy nekonečných zdrojů“. Vrátime se tedy do doby, než byla zavedena rozlomená kosmologie, například do Číny za dynastie Ming (1368–1644).⁹ Vyjdeme přitom z knihy právního historika Jianga Yonglina (2011) *The Mandate of Heaven and the Great Ming Code*, jež pojednává mimo jiné o radikálně odlišném, totiž nerozlomeném pojetí vyšší moci. Vztah práva a pohromy je pro tuto kosmologii ústředním tématem popírajícím rozdíl mezi oblastí faktického a normativního. Z periferní skutkové okolnosti se vyšší moc přesouvá na místo

⁷ Trajektorie signifikace, kterou sledujeme časoprostorem, vypovídá také o homogenizaci přístupu k projevům vyšší moci v posledních dvou stoletích, která umožňuje „zintenzivňování kolonizace přírody“ (k tomu viz např. Arias-Maldonado 2015, 67).

⁸ Pro vnější čtení není zcela jisté, zda se nejedná o projekci samotného výzkumníka na zkoumanou komunitu. Tato varianta však není ničím potvrzena a budeme vycházet z toho, že oddělení těchto dvou registrů nalezneme přímo u příslušníků dané komunity.

⁹ Stejně tak bychom se mohli nejspíše vrátit do Číny za dynastií Čou, Han nebo Či, případně do staré Korey či Annanu, pokud zůstaneme v daném areálu.

ústředního ústavního principu. Při pokusu porozumět vyšší moci jako právní zásadě se však nesmíme nechat ovlivnit etnocentrickou představou o ústavním právu a právním systému vůbec.

Úhelným kamenem starých představ o právu a přírodě, jež mají Pospíšil a Naderová na mysli, je Mandát nebes. Tento výchozí kosmologický bod představuje pojítka mezi sociálním světem a světem přírody; etablovanou souvislostí mezi environmentálními událostmi, oprávněním panovníka vládnout a konkrétní podobou čínského právního systému. Legitimizace moci čínských císařů je vystavěna právě na této spojnici. Zásadním způsobem se liší jak od evropského feudálního konceptu trvalé dědičné vlády králů z Boží vůle, jež má zjistit neměnnost vlády určitého rodu, tak i od evropského konceptu přirozeného práva, ať už v racionalistické, naturalistické nebo teologické variantě. Na rozdíl od feudálního legitimizace vlády totiž naopak prosazuje legitimní rezistenci vůči autoritě (legitimní povstání) a právo vládnout poskytuje pouze, dokud císař usměřňuje právní systém ve smyslu nebeského principu. Na rozdíl od přirozeného práva, které je chápáno jako součást duchovní kultury společnosti odpoutané od materiální kultury, se Mandát nebes projevuje zcela konkrétně a hmatatelně v podobě „nebeských varování“, jejichž sledování a předvídání má bezprostřední vliv na právní systém a oprávněnost jeho konkrétní podoby. Za nebeská varování se pokládaly zejména cizí invaze, epidemie, sucho, hladomor, zemětřesení, povstání a revolty, jež následovaly po těchto velkých environmentálních událostech (Yonglin 2011, 145). Tyto události nejsou výsledkem čistě přírodních, neovladatelných sil, naopak „takové pohromy jsou následkem lidského jednání, jež poškodilo harmonii kosmické atmosféry“ (2011, 47). Vyšší moc má tedy určitý, složitý vztah k podobě právních pravidel, a nepředstavuje pouze mimoprávní faktickou okolnost nebo stav.

Mandát nebes pojímá vyšší moc jako projev svrchované vůle nebes, na jejímž základě se pro vnějšího pozorovatele složitým způsobem dovozuje nejen legitimita právního systému, ale také jeho jurisdikce, rituály, normy, významy, kontexty a praktiky (jeho hmotný

i procesní obsah, kognitivní i behaviorální rozměr). Paradoxně v tomto bodu můžeme porozumět současnému významu západního civilního pojetí *vis maior*. Stejně jako v západní právní kosmologii, tak i v čínské kosmologii, přinejmenším v období dynastie Ming, existují dva režimy porozumění, avšak jejich rozdělení je odlišné. Místo polarity mezi normativitou a fakticitou zde nalezneme propojenost světa duchů a říše lidských bytostí. Legitimizující základy práva zde nejsou odvozovány od základní normy (*Grundnorm*), která se nachází v jádru normativity a je jejím východiskem, nýbrž se nachází na pomezí obou světů, v „kosmickém mediátorovi, mezi světem duchů a říší lidských bytostí“ (2011, 175), který je zosobněn císařem. Jeho poslání spočívá v „následování nebeského principu a ochraňování harmonie jak ve společnosti, tak i mezi lidskými bytostmi a nadlidskými duchy. Jedním ze způsobů, jak toho dosáhnout, bylo etablovat právo, které následuje nebeský princip. Právo jinými slovy sloužilo jako kosmologický nástroj k proměně lidských bytostí“ (2011, 5).

Určitá příbuznost mezi Mandátem nebes a sklonem Tapeños vinit za nedostatek vody komunitu nebo její konkrétní příslušníky nás však nesmí odklonit od toho, že zde máme zcela odlišnou celkovou kosmologickou konfiguraci, v níž „Mandát nebes [...] ustavuje základ práva“ (2011, 175) a zároveň „právní zřízení bylo klíčovým způsobem, jak naplnit poslání [císaře jako kosmického mediátora]“ (2011, 175). Dříve bylo čínské pojetí práva kategorizováno jako náboženské či filozofické a zároveň bylo vyjmuté z režimu právních a ekonomických praktik. Takové hodnocení je dnes pokládáno za výsledek užití nepřiměřených kulturních měřítek, které zkoumanou realitu spíše zkreslují. Ve vývoji právních a sociálních věd bychom se tím vraceli zpět do 19. století, kdy „právo v imperiální Číně bylo obecně posuzováno na základě západní právní kultury. Tak byl čínský právní systém považován za nespravedlivý a arbitrární, neboť se v něm nerozvinul spravedlivý proces [due process] a zdůrazňoval se kolektiv a povinnosti, namísto oprávnění a jednotlivce“ (2011, 6). Následkem užití etnocentrického pojetí práva a náboženství pro pochopení významu Mandátu nebes, byl tento institut dříve konceptu-

alizován pouze jako lidová víra nebo filozofická idea spíše než právní institut ústavního charakteru. Kosmický mediátor, který reprezentuje svět duchů v lidském světě, by v důsledku užití západní optiky byl zaměňován za kněze nebo čaroděje spíše než, aby byl identifikován jako politická a právní autorita.

Antropologové práva však nikdy nedefinovali právo jako výlučnou záležitost lidí. Pospíšil (1997, 52) například uvádí, že postačí, pokud strany budou živými lidmi reprezentovány, nemusí jimi však také nutně být. Dostali jsme se tedy do bodu, v němž přírodní síly a mezikupinové jevy nejsou nativně kategorizovány jako skutkové okolnosti, nýbrž jako základ, z něhož se odvozuje legitimita práva. Kategorie *vis maior*, jež se jako skutková okolnost ze stanoviska moderní normativity nachází pouze v hledáčku jejího periferního vidění, má tedy svůj radikální kosmologický protipól v Mandátu nebes, úhelném kameni čínského impéria v právním i kulturním smyslu.

ZÁVĚR

Na příkladu antropologické signifikace konkrétního právního institutu (*vis maior*), která spočívala v jeho vynětí z jednoho terénního kontextu a probíhala prostřednictvím přikládání významů z dalších terénních a disciplinárních kontextů, tento článek naznačil reálné možnosti a potenciál signifikace, která probíhá prostřednictvím archeologické imaginace. Archeologickou imaginaci popisuje Gamble (2005, 1) jako schopnost „jít tam, kam nelze cestovat, do minulosti, a přemýšlet o čase a objektech způsoby, které se velmi odlišují od naší každodenní zkušenosti, abychom lépe pochopili, kdo jsme, tím, že budeme vědět, odkud jdeme“. Je přitom patrné, že archeologický esprit de corps při této signifikaci prolíná postupy sociální a kulturní antropologie na úrovni srovnávání a zobecňování. Přes určitou náznakovost popisu těchto postupů se snad podařilo pojmut kulturní specifičnost, jež je zakódovaná v zkoumaném objektu, a pomocí většího množství signifikujících kroků, jsme vymezili jeho význam v rámci ucelenějšího prostoru.

Stejně jako archeolog, který musí odkrývat nejprve mladší vrstvy, aby se dostal ke

starším a hlubším, jsme se pokusili etablovat vztahy a souvislosti mezi různými druhy poznání a disciplinárními zkušenostmi. Abstrahování parciálního právního institutu z různých kontextů není nepodobné archeologické sondě do vrstev pohřbených pod nánosem současnosti a všednosti. Takové „archeologické“ hledání však nemusí vždy skončit nalézáním. Jedna kulturní a sociální realita se nemusí nutně stát komentářem k druhé, jak si to představoval Geertz (1983, 234). Jedná se spíše o ideál, kterého se etnograf snaží dosáhnout než o automatický výsledek výzkumu. Je to však nutně plodnější přístup než pouhá juxtapozice právních (nebo kulturních) systémů ve smyslu srovnávacího práva, která se objevuje i v antropologii. Při juxtapozičním postupu by totiž nebylo možné z důvodu předem postulované nesouměřitelnosti postavit vedle sebe *vis maior* západního civilního práva, le-dovcová a horská božstva peruánských And a koncept Mandátu nebes. I kdybychom tak však z nějakého disciplinárně nepřijatelného důvodu učinili, došli bychom k závěru, že se v případě dvou neevropských lokalit vůbec nejedná o právní instituty. Pominuli bychom významové vrstvy, skrze něž se poznání těchto institutů zásadně proměnilo. Nedošli bychom tak k porozumění specifičnosti zkoumaných kosmologických vizí. V druhém případě (vesnická komunita v Andách) bychom nedokázali mluvit o vztahu k právu vůbec a v třetím (Čína za dynastie Ming) jen s určitými výhradami. V druhém případě jsme pro potřeby našeho porozumění museli zapojit významovou vrstvu, z níž vyplynulo, že tradiční není alternativou moderního, nýbrž že obojí je vzájemnou přítomností toho druhého podmíněno. Tradiční (případně archaické) a moderní právní kosmologie jsou definovány vzájemnou distinkcí, vzájemným prolomením.¹⁰ V třetím případě jsme museli zapojit významovou vrstvu, z níž vyplývalo, jak užití západních kulturních měřítek zkreslovalo a zároveň retušovalo naši představu o starém čínském právu a právní kosmologii.

Jak je nyní patrné, užití archeologické metafory míří na antropologické postupy srovnávání a zobecňování, při nichž jedna realita ko-

¹⁰ V tomto směru musíme zdůraznit antické nebo archaické myšlení, které je chápáno nedialekticky, tj. tedy pouze ve významu velmi starého.

mentuje druhou, ale zároveň je redefinuje a ony v tomto novém světle vyvstávají jako skutečná alternativa ke schematické a juxtapoziční komparaci, ať už se s ní setkáváme v antropologii, nebo právní vědě. V antropologické komparaci, jež se týká konkrétních kulturních problémů, se zpravidla uvádí stručný nástin kultur jako celků, v níž se srovnávaná otázka zkoumá. Z perspektivy archeologické signifikace v antropologii je však toto umístění do širšího celku možné vnímat pouze jako jeden, ne jediný a ne nenahraditelný krok, který navíc nemusí vždy přinášet křídlené ovoce.

Archeologická metafora zviditelňuje význam velkého množství následných signifikujících kroků vložených do zkoumání, které se provádí (v lepším případě explicitně) v návaznosti nebo již přímo v rámci etnografického terénního výzkumu a popisu. Na trajektorii signifikace, kterou jsme zde sledovali, je obzvlášť velké nebezpečí záměny velkých kosmologických dělicích příček, které však vedou v každém z uvedených případů jinudy. Předestřené režimy porozumění skutečnosti jsou tak vymezovány hranicemi mezi normativitou a fakticitou, nebesy a podnebesím, horami a ledovci a státem a korporacemi. Vytvoření souvislosti mezi nimi nás přivádí k jejich vzájemné relativizaci. Dokázat zůstat na těchto pohyblivých se deskách je pak primární úlohou antropologie. Vzájemná souvislost nemusí nutně vést k vytvoření nového meta-jazyka, který by naopak mohl vyústit v zkrácení kognitivních postupů. I bez vzájemné relativizace jsme však mohli zaznamenat, že ani v jednom případě tyto velké dělicí příčky nejsou ve vztahu absolutního dualizmu, nýbrž jsou navzájem propojené a propustné.

V prvním (evropském) případě kosmologická gramatika konceptu *vis maior* koresponduje s rozdělením světa, které je vtěleno do disciplinárních tradic upevněných v 19. století. Nejedná se přitom o „inkorporaci orientalismu do práva“ (Darian-Smith 2005, 577), nýbrž spíše o to, že samo rozdělení normativity a fakticity mezi jednotlivé disciplíny je svou povahou orientalistické. Orientalismus je totiž v jistém smyslu totožný s distribucí norem a faktů mezi právní vědou, sociální vědou a přírodovědou. Ve všech případech se tato disciplinární zaměření v určitém období podí-

lela na expanzi a kolonizaci, ať už byla jejím předmětem společnost a kultura, neevropský svět, či příroda. Intimní hranice v rámci konstituce moderní mysli také přesně kopírovaly toto rozdělení interního a externího světa. Právo i věda při utváření moderní identity sehrávalo roli hraničních určovatelů (atributů dospělosti a úplnosti). Ti, co nedisponují ani právem, ani vědou, spadají v rámci konstituce moderní mysli do oblastí (interní anebo externí) fakticity. Zatímco interní fakticitu přetváří a mění interní (národní) právo uvnitř tzv. vyspělých společností, externí fakticitu uvnitř cizích kultur zkoumají vědy a právo je jim poskytováno zvenku. Existence externího práva buď nebyla vůbec uznávána, anebo byla zpochybňována. Právo a věda jsou buď považovány za výlučné atributy ucelenosti civilizace, takže společenství mimo ni je postrádají, anebo určité formy práva a vědy jsou u některých z těchto komunit rozpoznávány, ale rozhodně se nepovažují za plnohodnotné nebo dostatečně rozvinuté. Příkladem první myšlenkové strategie může být jeden z protikladů 19. století – právní systémy moderních společností a zvyky tzv. primitivních kultur. Pokud se přidržíme dichotomie právo versus zvyk, pak v druhé strategii je mezi obě kategorie vložena ještě přechodová kategorie zvykového práva. To je více pravidelné než zvyk, nedosahuje však kvalit (úplného) práva.

Antropologie ve 20. století dokázala v tomto ohledu rozsáhle rekonfigurovat naši pozornost. Moderní mysl původně strukturovaná na základě rozdělení na interní právo a externí kolonizaci může dnes vnímat i praktiky a postupy, které bychom mohli legitimně označit za právo těch „druhých“ (externí právo) a za uplatnění kolonizačních přístupů při regulování moderní společnosti a kultury právními a politickými nástroji na základě sociálně-vědní evidence nebo bez ní). Interní právo a externí kolonizace bylo tak prostřednictvím antropologie a sociálních věd doplněna uvědoměním faktů a procesů, které pro jejich mimořádnou podobnost lze označovat také jako externí právo a vnitřní kolonizaci. Jestliže vezmeme v úvahu, že antropologie a etnografie zatím jen velmi málo pronikly do širokého povědomí, je na místě soudit, že přehlížení práva v etnografickém terénu nebo opomíjení

jeho konceptualizace v etnografickém popisu je výsledkem nedostatku pozornosti, který vyplývá z korespondence mezi perspektivou etnografa a emickou perspektivou účastníků výzkumu (zkoumanou populací). Tyto skutečnosti svědčí přinejmenším o tom, že vzájemné vztahy mezi právem a antropologií mají mnohem komplikovanější vzájemnou dynamiku, než bylo dosud přiznáváno.

Postavit vedle sebe srovnávací fakta, jako v případě srovnávacího práva, nebo je postavit za sebe do určité chronologie, jako v případě právních dějin, nekoresponduje již se současným pojetím antropologie v širším slova smyslu. Srovnávací fakta musí do sebe pojmout mnohem složitější zkušenosti, než je prosté „objektivní vědění“. Příkladem objektivního vědění je také pojetí právní archeologie, charakterizované dvojí dichotomií – materialitou objektů a retrospektivní temporalitou. Pokud se pokusíme znovu formulovat šíří a rozsah archeologického horizontu pomocí horizontu sociální a kulturní antropologie, můžeme v archeologii odbourat omezení kladené fixním ukotvením distinkcí mezi materiálními a mentálními objekty a praktikami na jedné straně a minulostí a současností na druhé straně. Tyto dualizmy v absolutní formě již z hlediska současného antropologického poznání nejsou validní. Proč by potom měly být validní pro jiné obory antropologie, jako je například archeologie? Právní archeologie je po této rekonfiguraci přiléhavý přírůstek pro současné pojmání práva v rámci dominantního paradigmatu právní vědy; právo je spatřováno v objektivizovaných textových artefaktech, které je ohraničují a autonomizují vůči jiným rejstříkům porozumění. Naopak, archeologie práva jako metafora se v protikladu k tomuto pojetí snaží uvést tyto objekty a právní informace, jež nesou, nejen do vztahu k jiným „právním“ nebo „právně-relevantním faktům“, nýbrž právě i k jiným způsobům porozumění realitě. Chceme-li se dostat od úzce pojatého vědění „právní archeologie“ k neomezenému horizontu archeologie práva, je proto třeba „archeologizovat“ také současnost práva i jeho kognitivní a behaviorální rozměr.

POUŽITÉ ZDROJE

- Arias-Maldonado, Manuel. 2015. *Environment and Society: Socionatural Relations in the Anthropocene*. Heidelberg: Springer International Publishing.
- Beebe, Barton. 1999. „Law’s Empire and the Final Frontier: Legalizing the Future in the Early Corpus Juris Spatialis.“ *Yale Law Journal* 108 (7): 1737–1773.
- Bílý, Jiří. 2012. „Metodika, analýza právně archeologických objektů na příkladu erbu.“ In *Právní archeologie: Sborník z mezinárodní vědecké konference pořádané Katedrou společenských věd FSv ČVUT v Praze a The European Society for History of Law, pod patronátem prezidenta Památkové komory České republiky*, ed. Karel Schelle, 5–40. Ostrava: Key Publishing.
- Binford, Lewis R. 1962. „Archaeology as anthropology.“ *American antiquity* 28 (2): 217–225.
- Darian-Smith, Eve. 2004. „Ethnographies of Law.“ In *Blackwell Companion to Law and Society*, ed. Austin Sarat, 545–568. London: Blackwell Publishing.
- Ehrlich, Eugen. 1936. *Fundamental principles of the sociology of law*. Vol. 5. Transaction Publishers.
- Foucault, Michel. 2002. *Archeologie vědění*. Praha: Herrmann & synové.
- Gamble, Clive. 2008. *Archaeology: The Basics*. London: Routledge.
- Geertz, Clifford. 1983. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.
- Gillespie, Susan D., Rosemary A. Joyce a Deborah L. Nichols. 2003. „Archaeology is Anthropology.“ *Archeological Papers of the American Anthropological Association* 13 (1): 155–169.
- Goody, Jack. 1977. *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Graeber, David. 2012. *Dluh: Prvních 5000 let*. Brno: BizBooks.
- Hutchins, Edwin. 1980. *Culture and inference: A Trobriand case study*. Vol. 2. Harvard University Press.
- Hutchins, Edwin. 1981. „Reasoning in Trobriand discourse.“ In *Language, culture, and cognition: Anthropological perspectives*, ed. R. Casson, 481–489. New York: MacMillan.
- Ialenti, Vincent. 2014. „Adjudicating Deep Time: Revisiting the United States’ High-Level Nuclear Waste Repository Project at Yucca Mountain.“ *Science & Technology Studies* 27 (2): 27–48.
- Kehoe, Dennis. 2007. *Law and the Rural Economy in the Roman Empire*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Ledvinka, Tomáš. 2012. „Cultural determination of jurisprudence and the anthropology of law.“ In *Towards an Anthropology of the Legal Field: Critiques and Case Studies*, eds. Tomas Ledvinka, Katerina Varhanik-Wildova, Radek Visinger et al., 50–63. Praha: FHS UK.
- Ledvinka, Tomáš. 2015a. „Antropologie práva.“ In *Encyklopedie českých právních dějin* (I. svazek A–Č), eds. Karel Schelle a Jaromír Tauchen, 267–271. Brno: Key Publishing.

Ledvinka, Tomáš. 2015b. „Subaltern law: Legal technology of making the law of the ‚other‘.“ In *Non-humans in Social Science III.*, eds. Petr Gibas, Karolína Paukenrová a Marco Stella. Červený Kostelec: Pavel Merbart.

Ledvinka, Tomáš. 2016 (připravuje se). „Bronislaw Malinowski and the Anthropology of law.“ In *Bronislaw Malinowski's Concept of Law from the Native's Point of View*, eds. Mateusz Stępień et al. Springer.

Liška, Václav a Karel Schelle. 2012. „Úvod.“ In *Právní archeologie: Sborník z mezinárodní vědecké konference pořádané Katedrou společenských věd FSv ČVUT v Praze a The European Society for History of Law, pod patronátem prezidenta Památkové komory České republiky*, ed. Karel Schelle, 4–5. Ostrava: Key Publishing.

Llewellyn, Karl a E. Adamson Hoebel. 1941. *The Cheyenne way: Conflict and case law in primitive jurisprudence*. Norman: University of Oklahoma Press.

Malinowski, Bronislaw. 1922. *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagos of Melanesian New Guinea*. London: Routledge – Kegan Paul.

Merry, Sally E. 2004. „Colonial and Postcolonial Law.“ In *Blackwell Companion to Law and Society*, ed. Austin Sarat, 569–588. London: Blackwell Publishing.

Miller, Daniel. 1997. *Capitalism: An Ethnographic Approach*. Oxford: Bloomsbury Academic.

Moore, Sally a Barbara Myerhoff. 1977. „Secular Ritual: Forms and Meanings.“ In *Secular Ritual*, eds. Sally Falk Moore a Barbara G. Myerhoff, 3–24. Assen/Amsterdam: Uitgeverij Van Gorcum.

Nader, Laura. 2013. „Maximizing Anthropology.“ In *Cultures of Energy: Power, Practices, Technologies*, eds. Sarah Strauss, Stephanie Rupp a Thomas Love, 317–323. Left Coast Press.

Obledo, Micaela 2009. „Forensic Archeology in Criminal and Civil Cases.“ *Forensic magazine* 6 (4): 31–34.

Offner, Jerome A. 1983. *Law and politics in Aztec Texcoco*. Cambridge: Cambridge University Press.

Paerregaard, Karsten. 2013. „Broken Cosmologies: Climate, Water and State in the Peruvian Andes.“ In *Anthropology and Nature*, ed. Kirsten Hastrup, 196–210. London: Routledge.

Pospíšil, Leopold. 1997. *Etnologie práva*. Praha: Set Out.

Pospíšil, Leopold. 2004. *Sociocultural Anthropology*. Boston: Pearson Custom Publishing.

Thomas, George. 2003. „Islands in the stream of history: An institutional archeology of dual sovereignty.“ *Ohio State Journal of Criminal Law* 1: 345–356.

Yonglin, Jiang. 2011. *The Mandate of Heaven and the Great Ming Code*. Washington: University of Washington Press.