

- Strathern, Marilyn (1990): *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Tapper, Richard (1994): Animality, humanity, morality, society. In Tim Ingold (ed.), *What is an Animal?* London & New York: Routledge, s. 47–62.
- Turnbull, Colin M. (1961): *The Forest People*. London: Book Club Associates.
- Warren, Karen J. (ed.) (1994): *Ecological Feminism*. London & New York: Routledge.
- Worsley, Peter (1997): *Knowledges: What Different Peoples Make of the World. Part 1. Green Knowledge: the Living Environment of an Australian Tribe*. London: Profile Books.

## Teorie rituálu, přechodové rituály a rituální násilí

### Úvod

Rituály mají mnoho funkcí, a to jak na úrovni jednotlivce, tak celých skupin nebo společností. Dokážou zprostředkovat a vyjádřit city, řídit a prosazovat způsoby chování, podporovat nebo naopak narušovat status quo, vyvolávat změny nebo obnovovat soulad a rovnováhu. Rituály mají také velmi důležitou léčivou úlohu. Dají se využívat k udržení životních sil a úrodnosti půdy a mohou zajišťovat správné vztahy s neviditelným světem, ať už světem duchů, předků, božstev, či jiných nadpřirozených sil. Předávání hodnot nejhluběji zakořeněných v určité kultuře od jednoho pokolení k druhému se dá usnadnit pomocí rituálu. Rituály jsou rovněž velmi těsně spjaty s násilím, ničením a s vytvářením obětních beránek. Především jsou dramatické. Rituály lze pokládat za představení, do nichž jsou zapojeni herci i diváci. Rituál však není univerzální, transkulturní jev, nýbrž specifický pohled na svět a na jeho organizaci, který vypovídá stejnou měrou o antropologovi a jeho referenčním rámci i o lidech a jejich chování, jež jsou předmětem zkoumání. To neznamená, že jakožto kategorie rituál nemá vysvětlující či interpretativní hodnotu, my se však budeme mít na pozoru před univerzálními, esencialistickými interpretacemi úkonů, jež antropolog definuje jako „rituál“. Tímto tématem se zabývá první část této kapitoly nazvaná „Co je rituál?“, konkrétně pojmem rituálu a jeho funkcemi a některými významnými diskusemi a počiny ve výzkumu rituálu.

Druhá část kapitoly se zaměřuje na práce Arnolda van Gennepa a na jeho *přechodové rituály* jako příklad rituálu. Van Gennep užíval pojmu *rites de passage* pro přechodové rituály vyznačující se změnou postavení ať už osob či údobí, jednotlivců či skupin. Přechodové rituály se typicky spojují s iniciačními obřady, ale koncepcí,

kteřou vytvořil van Gennep, měla využití mnohem širší. Gennep tvrdil, že všechny přechodové rituály mají trojfázovou strukturu. První fáze představuje oddělení od předchozího stavu, místa, času nebo statusu. Následuje střední fáze, která představuje jakýsi mezistupeň před závěrečnou fází opětného zapojení, ale ve změněném stavu. Tento základní vzorec lze rozpoznat takřka ve všech rituálech, zejména když vyznačují nějaký typ přechodu či změny (od zimy k jaru, od živého k mrtvému, od svobodného k ženatému či vdané, od dítěte k dospělému a tak dále).

Myšlenky Arnolda van Gennepa o přechodových rituálech dále rozvinul Victor Turner. On a jeho manželka Edith prováděli v padesátých a šedesátých letech dvacátého století terénní výzkum etnika Ndembu ve střední Africe a Victor Turner vydal řadu knih, v nichž se zaměřoval zejména na rituály tohoto etnika. Podrobněji studoval střední fázi přechodového rituálu, přičemž si od van Gennepa vypůjčil termín „liminální“ (z latinského limen, „práh“). Zkoumal povahu liminality (prahovosti) u iniciantů etnika Ndembu při iniciačním obřadu a také u jiných skupin, jako byli poutníci a studenti na univerzitě, o nichž se také soudí, že jsou v liminálním stavu. Liminalitu lze donekonečna protahovat, například pro mnichy a mnišky, kteří se nechtějí vrátit do světa, který opustili. Pro liminální stav je podle Turnera typická „communitas“ (komunita), společné pouto, jež vychází ze sociální nivelizace a sdílené zkušenosti liminality. Bruce Lincoln ve své studii o ženských iniciačních obřadech tvrdí, že pro svůj model přechodového rituálu vycházeli van Gennep i Turner zejména z mužské iniciace. Tvrdí, že ženská zkušenost do tohoto modelu příliš nezapadá, a navrhuje alternativní trojstupňovou strukturu uzavřenosti, proměny a opětného vynoření. Lincoln je zajedno s Audrey Richardsovou v tom, že chápe ženskou iniciaci jako primární prostředek, kterým společnost přesvědčuje nebo nutí ženu, aby přistoupila na její požadavky.

Závěrečná část této kapitoly se zabývá pojmem *rituální násilí*, jenž zahrnuje Freudovu psychoanalytickou představu otcovraždy „prvopočáteční hordou“, a vlivnou tezi o vnitřním násilí oběti, kterou vyložil francouzský vědec René Girard. Maurice Bloch razil k popisu procesů při přechodovém rituálu pojem „odrážející se násilí“. Zkoumá především způsob, jak návrat od liminality ke struktuře, vyzbrojený mocí nabytou ze spojení s božskými či nadpřirozenými silami, může být předehrou ke skutečnému násilí. I tam, kde násilí není produktem přechodového rituálu, je přinejmenším přítomna představa morálního dobytí. Vítězství nadpřirozeného světa nad světem přírody a nad lidmi se běžně symbolicky vyjadřuje spotřebou přírodních produktů (jídla a pití) nebo dobytím ženy či sousedů (pohlavně nebo bojem). Victor Turner podtrhl, že krize a strach posilují pocit komunity; použití strachu jako jednoho z aspektů rituálu rozvinul Harvey Whitehouse ve svém pojednání o mužských iniciačních obřadech na Papui Nové Guineji. Vyvolávání strachu v mužích podstupujících iniciaci je

mocný způsob, jak vepsat významy do těla a mysli na těch nejreceptivnějších, nejcitlivějších a nejzranitelnějších místech.

## Co je to rituál?

### Definice

Nalézt definici, která by byla dostatečně široká, aby zahrnovala široké spektrum lidských činností, které bychom chtěli zahrnout pod heslo „rituál“ či „obřad“, a zároveň aby měla nějakou explikativní hodnotu, není vůbec jednoduché. Bobby Alexander zdůrazňuje dvě stránky rituálu: představení a proměnu.

*Rituál definovaný těmi nejobecnějšími a nejzákladnějšími pojmy je představení či předvedení, naplánované nebo improvizované, kterým se realizuje přechod od každodenního života k alternativnímu kontextu, v jehož rámci je proměněn všední den. (Alexander, 1997, s. 139)*

Jednou z nejznámějších definic náboženského rituálu či obřadu je definice Victora Turnera, který ji formuluje takto:

*Předepsané formální chování pro příležitosti neodkázané na technickou rutinu; odkazuje na víru v mystické (nebo neempirické) bytosti či síly pokládané za první a poslední příčiny všech účinků. (Turner, 1982, s. 79)*

Tato definice je však poněkud statická, kdežto Turnerova vlastní práce demonstruje dynamickou povahu náboženských obřadů. Alternativní definici lze nalézt v Alexandrově tvrzení, že

*tradiční náboženské obřady otevírají obyčejný život definitivní skutečnosti či nějaké transcendentní bytosti nebo síle, aby se z ní získala její transformační schopnost. (Alexander, 1997, s. 139)*

Alexander zdůrazňuje, že veškerý rituál, i náboženský, je zakotven v každodenním lidském světě.

Do žádné definice až na tu úplně nejobecnější se ovšem nevejde tolik rozmanitých příkladů rituálu. A tak antropologové někdy berou zavděk metodou „člověka poznám, když ho vidím“ nebo – jak konstatuje Talál Asad (1993, s. 55) (rétoricky a poněkud ironicky), „každý etnograf pravděpodobně pozná rituál, když ho vidí, jelikož rituál je (nebo snad ne?) symbolická činnost na rozdíl od instrumentálního

chování v každodenním životě“. Hlavní problém ve snaze definovat rituál spočívá v základním předpokladu, že to, co chápeme jako rituál v západních společnostech (obvykle v liturgickém nebo obřadním aranžmá), se dá chápat jako transkulturní kategorie s paralelami jinde. Neexistuje však jediný typ činnosti nazývané „rituál“, který by byl okamžitě a univerzálně rozpoznatelný, jsou však určité formy chování spadající do kategorie, kterou jako takovou rozlišují západní pozorovatelé. Dokázou-li se antropologové shodnout na tom, co zakládá rituál, neznamena to, že účel či funkce rituálu je evidentní.

*Jednotlivá vysvětlení rituálního chování, ať jsou pro pozorovatele sebeuspokojivější, popírají podle mého názoru povahu symbolismu samého a jeho použití v lidské společnosti. Vyjadřuje se jím, co se přijímá a co se schvaluje, stejně jako co je skryté a co se popírá, společenská pravidla a občasná revolta proti nim, společné zájmy celého společenství a protichůdné zájmy jejich různých částí. Používání symbolů při rituálu zajišťuje jakýsi emocionální kompromis, který uspokojuje většinu jednotlivců tvořících určitou společnost a který podporuje její hlavní instituce. (Richards, 1982, s. 169)*

Varování Audrey Richardsové, poprvé zveřejněné v roce 1956, aby se nehledala jednotlivá nebo jednoduchá vysvětlení rituálu, je správné, v neposlední řadě proto, že rituály mají mnoho stránek. Rituálů se běžně účastní lidé při tělesném pohybu nebo akci, při pasivních i aktivních způsobech komunikace (verbálních a nonverbálních), při ezoterickém i exoterickém vědění, a to často v kontextu intenzivních emocionálních stavů. Reakce na obřadní úkony se nedají předem určit. Pravidelné docházení na kultovní místo může například odhalit širokou paletu možných individuálních reakcí na liturgii: od nudy, hněvu a frustrace k povznesení, radosti, intenzitě mystického spojení a pocitu jednoty s ostatními věřícími. Jednotlivec může vnitřně souhlasit nebo naopak nesouhlasit s rituálním procesem. Komentátoři často zdůrazňují formulační aspekt rituálu – rituál není pouze spontánní událostí, kterou bezmyšlenkovitě přivodí jednotlivec. Co však takový rodinný pohřeb domácího králíčka? Spontánní modlitby a úkony a hromadění symbolů (květina, pomníček, zasazený strom) mohou dodat důstojnosti pohřbu zemřelého zvířete. Pouhý každodenní stereotyp – každodenně se opakující jídlo, oblékání a tak dále – se obvykle odlišuje od (náboženského) obřadu, ale kvakeri kladou důraz na „svátost všedního dne“, na posvátnost každé drobné činnosti a i mnoho jiných křesťanských tradic se snaží učinit ze všech činností náboženské úkony s vědomým úmyslem zaměřit je na Boha nebo je Bohu zasvětit.

S. J. Tambiah konstatoval, že rozdíl mezi rituálem a nerituálem je relativní, nikoli absolutní, a navrhl následující pracovní definici:

*Rituál je kulturně zkonstruovaný systém symbolické komunikace. Je tvořen strukturovanými a uspořádanými sledy slov a činů, často vyjadřovanými více prostředky, jejichž obsah a uspořádání se vyznačují různým stupněm formálnosti (konvencionálnosti), stereotypů (strnulosti), kondenzace (syntézy) a redundance (opakování). (Tambiah, 1979, s. 119)*

Představa, že rituál se týká symbolické komunikace, je data poměrně nedávného. V prvním vydání *Encyklopedie Britanniky* (1771) bylo slovo „ritual“ definováno jako „kniha, podle níž se řídí pořadí a způsob, které je třeba dodržovat při slavení náboženských slavností, a jako slavení bohoslužby v nějakém konkrétním kostele, diecézi, řádu a podobně“, kdežto slovo „rite“ „označuje konkrétní způsob slavení bohoslužby v této či jiné zemi“ (Asad, 1993, s. 56). Asad zdůrazňuje, že pro středověké mnichy bylo samo vykonávání obřadu – to jest postupování podle pokynů či „rituálu“ – cvičením v křesťanské poslušnosti, asketickou praxí a ctnostným úkonem, srovnatelným s opisováním rukopisů Písma svatého. O symbolický „význam“ modlitby officia (zpěvu žalmů, jak je stanoveno v „rituálu“) nebo kaligrafie písařů tu nešlo. Podstatná byla praxe. Moderní definice, které refletovaly dílo Robertsona-Smithe, dílo Tylorovo, Langovo, Frazerovo, Hubertovo a Maussovo, se objevily teprve v jedenáctém vydání *Encyklopedie Britanniky* v roce 1910. Asad zdůrazňuje, že v tomto hesle „se rituál pokládá za jakési rutinní jednání, jež něco symbolizuje či vyjadřuje, a jako takové má odlišný vztah k individuálnímu vědomí a sociální organizaci“ (Asad, 1993, s. 57).

Představa, že rituální symboly musejí něco „znamenat“, je, jak jsme viděli, klíčová pro současné antropologické interpretace, ale nesdílejí ji nutně informátoři toho či onoho antropologa. Jak dokládá Asad, etnograf může působit jednak jako analyzovaný, tedy jako objekt analýzy, jednak jako *analytik*, tj. jako ten, kdo identifikuje rituální symboly a interpretuje je. Alfred Gell (1975, s. 211) například ve své interpretaci rituálu *ida* etnika Umedů na Papui Nové Guineji připouští, že:

*Mezi svými umedskými informátory jsem nenašel nikoho, kdo by byl ochoten diskutovat o významu svých symbolů – diskutovat o svých symbolech jakožto symbolech „zastupujících“ nějakou jinou věc či ideu než jako konkrétní věci samy o sobě. Ve skutečnosti jsem zjistil, že u Umedů je úplně vyloučeno nastolit otázku významu, neboť jsem nenalezl žádné odpovídající slovo v jejich jazyce ve smyslu „znamenat“, „zastupovat“ atd. Otázky týkající se symbolů Umedové pokládali za otázky po identitě, nikoli po významu symbolu: „co je to?“, ne „co to znamená?“ (Citováno in Asad, 1993, s. 61)*

Nedostatek emické interpretace rituálních symbolů, tedy jejich interpretace uvnitř příslušného společenství, sám o sobě nezpochybně snahu hledat korespondence

mezi rituálním jednáním, sociální strukturou, mýty, náboženskými přesvědčeními a tak dále, ale měl by upozornit antropologa na možnost, že jednání samo, nikoli jeho symbolický význam může být pro účastníky hlavním tématem.<sup>79</sup>

Objevilo se už mnoho pokusů stanovit, co je rituál a jak se provozuje. Jednou verzí je to, co Catherine Bellová (1997, s. 94) popisuje jako „pragmatický kompromis mezi úplností a jednoduchostí“. Bellová rozlišuje šest kategorií rituálního jednání:

1. Přejchodové rituály při obřadech spjatých s „klíčovým okamžikem života“.
2. Kalendářní a vzpomínkové obřady.
3. Obřady výměny a společenství.
4. Obřady působení trýzně.
5. Postní obřady, půst a slavnosti.
6. Politické rituály.

Netřeba zdůrazňovat, že tyto kategorie se v praxi překrývají a ve skutečnosti nás nedovedou dál v chápání účelu, funkce, mechanismu či účinnosti rituálního procesu. Podobně můžeme rozlišovat tři široké teoretické přístupy ke zkoumání rituálu, jež Bellová popisuje takto:

*Rituál jako výraz paradigmatických hodnot smrti a znovuzrození; rituál jako mechanismus přivedení jedince do společenství a založení společenské entity; nebo rituál jako proces za účelem společenské přeměny, katarze, ztělesnění symbolických hodnot, vymezení povahy toho, co je skutečné, nebo boje za ovládnutí znaku. (Bell, 1997, s. 89)*

Ronald Grimes (1982) raději stanoví různé „mody“ rituálu a nepostupuje podle jakéhosi vyčerpávajícího seznamu. Tyto mody zahrnují ritualizaci, dobré způsoby, obřad, liturgii, magii a oslavu. Důraz kladený na ten který modus se bude měnit od jednoho rituálu k druhému podle jeho funkce.<sup>80</sup> Tyto přístupy nejsou nutně protichůdné a předvádějí jak rozličnou povahu rituálů samých, tak různé zájmy teoretiků a pozorovatelů.

### Instrumentální přístupy k rituálu oproti přístupům výrazovým

Diskuse intelektualistů, kteří ve shodě s Tylorem chápou náboženství jako prostředek k vysvětlení vesmíru, a představitelů *symbolismu*, kteří ve shodě s Durkheimem (1976) pokládají náboženství za symbolický jazyk, který vyslovuje výroky o společenském řádu (srov. kapitolu 1), měla na výzkum rituálu značný vliv.<sup>81</sup> Mezi představiteli intelektualistické školy patří historik náboženství Mircea Eliade (1907–1986) a antropolog Robin Horton. Eliade dává při objasňování kosmogonických událostí

přednost mýtům – jak vznikl svět, bohové a lidé. Rituál je novou realizací, novým zpřítomněním tohoto prvopočátečního mýtu, neboť nepřetržitě uvádí minulost do přítomnosti (Eliade, 1989, s. 85nn.).<sup>82</sup> Horton zastává poněkud odlišný postoj, nicméně rovněž chápe náboženství a rituál jako explikativní prostředky. Za použití příkladů z etnika Kalabari v Nigérii a z jiných oblastí v Africe Horton srovnává „animistický“ personalizovaný model světa se západním, neosobním modelem. Oba jsou pro své stoupence „pravdivé“ a adekvátně objasňují, jak to je. Horton kritizuje symbolisty (konkrétně Johna Beattieho a Maurice Blocha) za to, že nedokážou přijmout to, že když se náboženská přesvědčení berou „doslova a seriózně jako prostředky k vysvětlení světa, k předpovědím o něm a jeho ovládnutí“ (Horton, 1994, s. 361), mohou objasnit schopnost rituálu proměňovat a dojímat jeho účastníky.

Horton zjevně považuje symbolický přístup za zbytečně redukcionistický, neboť popírá skutečnost, a tedy moc rituálů. Symbolický přístup předpokládá, že podoba, jakou na sebe rituál bere, a přesvědčení, jež vyjadřuje s ohledem na transcendentno, jsou účinné, protože se také vyslovují o společnosti (symbolizují ji) a jsou jejím odrazem.

V praxi se většina odborníků označovaných jako „symbolisté“ zajímá o výrazovou, tedy expresivní, i explikativní hodnotu rituálu. Například v klasickém pojednání Clifforda Geertze o kohoutích zápasech na Bali je ustavena symbolická ekvivalence zápasícího kohouta se společenským a sexuální postavením jeho mužského vlastníka („kohout“ má v balištině stejný význam jako v angličtině a dají se s ním dělat obdobné slovní hříčky a dvojsmysly). Kohoutí zápasy jsou „o“ sociální hierarchii, hospodářské výměně, skupinové solidaritě a soupeření. Je to však také prostředek, jakým si muž na Bali vysvětluje sám sebe. Řečeno Geertzovými slovy: „V kohoutích zápasech si muž na Bali utváří a objevuje svůj temperament a zároveň rozpoložení své společnosti. Nebo ještě přesněji, utváří a odhaluje jejich specifickou stránku“ (Geertz, 1993, s. 451).

Jiný takzvaný „symbolista“, Maurice Bloch, zkoumá rituály obřizky na Madagaskaru (1986). Bloch sleduje historické, sociální a symbolické aspekty rituálu Merinů, ale i jeho schopnost formulovat základní otázky týkající se toho, co to znamená být lidský. Poněvadž rituál není plně výrokem ani plně činem (Bloch, 1986, s. 195), umožňuje, aby jeho poselství bylo zároveň sdělováno a zastíráno. Jelikož rituální jednání není otevřeno normálním diskurzivním procesům argumentace a sporu, dokáže sdělit paradoxní poselství. Pro Blocha je klíčovým sdělením (alespoň při iniciačních obřadech), že smrt je lepší než život. Rituály se pokoušejí překonat smrtelnost vstupem do transcendentna a tím, že transcendentno ovládnou nebo že transcendentno ovládne je.

*Důvod, proč rituál plní svůj ideologický úkol, spočívá v tom, že v jádře nese jednoduché a obecné poselství, které se dá nově použít na takřka jakýkoli typ dominance. Že totiž tento život nemá valné ceny, že musí být co nejvíce odmítnut a zaměněn za klidnou transcendenci, kde čas byl přemožen řádem, a kde tedy zmizela relevance zrození, smrti a činu. Jedině tímto argumentem lze ukázat, že moc a násilí se mohou jevit jako nezbytné, a to se týká každé moci a násilí, jež se stávají nerozlučně spjatými. (Bloch, 1986, s. 195)*

Bloch zakládá své chápání rituálu na univerzálním biologickém procesu. Rituály hrají na strunu témat života a smrti, vitality a smrtelnosti. Spojují čas a transcendenci. Tyto procesy jsou zjevné v rituálech přechodu, jež lze chápat jako archetypální rituální procesy zahrnující ve své jednoduché trojfázové struktuře schéma přítomné ve všech rituálech. Bloch (podobně jako Durkheim) se tudíž zabývá jak lokálními symbolickými interpretacemi, tak hlavními explikativními stránkami rituálu.

### Rituál jako představení

Poukázali jsme na to, že rituál je v jistém smyslu předvedení, představení či kulturní drama, ale v jakém smyslu, a co to znamená, že jde v podstatě o divadlo? Jeden zřejmý rozdíl mezi rituálem a divadlem spočívá v tom, že rituální představení není jen opakování daného scénáře, ale že je to „způsob jednání skutečných a důvěrně se znajících lidí, který ovlivňuje život jiných skutečných a důvěrně se znajících lidí. Účastníci rituálu mohou ‚jednat‘, ale není to nutně tak, že by ‚jen předstírali‘. ‚Hrají‘, což není v rozporu ani s představou víry, ani s praxí divadelního vystupování“ (Alexander, 1997, s. 154). Sir James Frazer a další učenci „cambridgeské školy“ v devatenáctém století se domnívali, že řecká tragédie (a západní divadlo je jejím pokračovatelem) měla svůj původ v rituálu. Tento názor byl zpochybněn naprostým nedostatkem empirických dokladů, to však neznamená, že rituál, divadlo a další expresivní žánry jako hry, sport, tanec a hudba toho nemají hodně společného. Teoretik představení Richard Schechner (vydatně čerpající z díla Victora Turnera) se pokusil prozkoumat spojitost mezi různými typy představení a zjistil, že divadelní představení, hry, sport a rituál, mají společných několik základních vlastností: specifické uspořádání v čase, specifickou neproduktivní hodnotu připisovanou objektům a často i zvláštní vyhrazené místo, kde se tyto akce provozují (Schechner, 1994, s. 6–16).

Zda se představení klasifikuje jako rituál nebo jako divadlo, záleží (podle Schechnera) na jeho kontextu a funkci. Na opačných koncích škály máme „účinnost“ (schopnost realizovat změny) a „zábavu“. Je-li cílem představení být účinný, pak je představení rituálem. Je-li jeho cílem pobavit, pak je to divadlo, ačkoli žádné před-

stavení není v ryzí podobě buď to, nebo ono. Účinnost a zábava jsou spojeny s jinými stránkami představení, jež Schechner (1994, s. 120) schematicky ukazuje, jak je zachyceno na obr. 6.1.

Účinnost	Zábava
Rituál	Tanec
výsledky	legrace
vztah k nepřítomným	jen pro přítomné
symbolický čas	momentální důraz
účinkující je posedlý, v transu	účinkující ví, co dělá
diváci se aktivně účastní	diváci jen sledují
diváci věří	diváci oceňují
kritika je nežádoucí	kritika je velmi vítána
kolektivní tvůrčí činnost	individuální tvůrčí činnost

Obr. 6.1 Účinnost a zábava ve spojitosti s jinými stránkami představení  
Zdroj: podle Schechnera (1994, s. 120)

Hranice mezi rituálem a divadlem nejsou pevně stanoveny, nejsou statické. Schechner uvádí příklady rituálních tanců z hor na Papui Nové Guineji, aby sledoval posun představení na škále od účinných rituálů k divadelní zábavě. V Kurumuglu je možné tento proces vidět při rituálních tanci, zabíjení prasat a výměně masa mezi vesnicemi. Dříve byli tanečníci válečníky, z nichž se stali díky představení spojenci. Zatímco ekonomické a sociální funkce rituálu zůstaly zachovány, poté co byly války mezi kmeny prohlášeny za nezákonné, se představení posunulo na zmíněné škále směrem k zábavě. Prozatím však představení zůstává účinné při udržování společenských vztahů tím, že se střídají povinnosti mezi skupinami. Hostující tanečníci dluží hostitelům maso a tento dluh musí být někdy v budoucnu splacen, až nashromáždí dostatek prasat, aby mohli zase uspořádat tanec.

*Tak jako ve všech přechodových rituálech se něco v průběhu představení stalo. Představení symbolizovalo i aktualizovalo změnu v postavení. Setkání v Kurumuglu – zabíjení prasat, tanec, výměna masa – bylo procesem změny hodnoty, kvality vztahu mezi hostiteli a vetřelci. Tento proces byl jediným jiným procesem než válka, který uznávaly všechny strany shromážděné v Kurumuglu. Tanec a výměna masa nejen symbolizovaly změnu ve vztazích hostitelů a vetřelců, byla to změna sama. (Schechner, 1994, s. 118)*

Tento typ rituálu, který způsobuje změnu a kde může mít jeho selhání katastrofální následky (v tomto příkladu válečný konflikt), je velmi sémanticky zatížen – opravdu je podstatné, co se děje a zda rituál „funguje“. Na opačném konci se můžeme setkat s rituály, které jako by postrádaly význam. Frits Stall (1989) například tvrdil, že védské rituály v Indii si uchovaly svou strukturu, ale pozbyly svého významu. Stala se z nich činnost pro činnost a tyto rituály se spíše podobaly hře než účinnému úkonu. Rituální představení může mít i nadále tu funkci, že zprostředkuje uchování hranic mezi jednotlivými kastami, aniž by symboly samy nějak souzněly s hlubšími významy pro účinkující.<sup>83</sup> Obě krajnosti jsou zastoupeny v přechodových rituálech. Například oslava narozenin jako taková nezpůsobí, že člověk zestárne. Jen tento fakt přiznává a zavdává příležitost uspořádat večírek. Rituál obřizky nebo porod však přivodí změnu postavení člověka, neboť z dítěte se stane dospělý. V obou případech se tělu připisuje symbolický význam, který spojuje fyzickou a sociální proměnu s nějakou konkrétní událostí.

## Přechodové rituály

**Přechodové rituály** (rites de passage) označují přechod z jedné fáze života, období či události k jiné. Rituálů přechodu se zúčastní každý a společnosti je vymezují různými způsoby.

Termín „rituál přechodu“ se často užívá k označení rituálů „životního cyklu“ nebo „životní krize“ a souvisí se změnou stavu v životě jednotlivců a celých skupin. Rituály související s narozením, iniciací, manželstvím a smrtí jsou typické příklady těchto rituálů v rozhodujících okamžicích života. Arnold van Gennep však chápal přechodové rituály mnohem širě jako všeobecný strukturující prostředek v lidských společnostech. Zahrnoval do nich sezonní slavnosti, územní rituály, oběť, pouť a v podstatě každé chování, ať už náboženské, nebo světské, které vykazovalo týž trojfázový model odloučení či oddělení, pomezí a přijetí či opětovného začlenění.

**Arnold van Gennep** (1873–1957) byl charakterizován jako „vynikající vědec, ale neúspěšný vysokoškolský učitel“ (Barfield, 1997, s. 221). Narodil se v Německu a krátce působil jako profesor etnografie ve švýcarském Neuchâtelu, ale většinu života prožil jako nezávislý badatel ve Francii, kde proslul jako otec francouzské folkloristiky. Jako přední kritik Durkheima (zejména jeho nadřazování sociálního nad individuálním) se van Gennep nemohl ucházet o stálé místo na univerzitě. Ačkoli van Gennep přijal Durkheimovo primární dělení na posvátné a profánní, nepřijímal jeho odlišování magie a náboženství, neboť pokládal magii za praktickou a náboženství za teoretickou stránku jediného magicko-náboženského celku. Van Gennep měl široké zájmy a jeho ideje často předběhly svou dobu. Van Gennepův výzkum totemismu a tabu například anticipoval dílo Lévi-Straussovo, neboť van Gennep chápal totemismus jako prostředek klasifikace, a nikoli jako ranou formu náboženství. V anglosaském světě je nejznámější jeho pojednání *Les rites de passage, Étude systématique des rites* (Přechodové rituály, Systematické studium rituálů) poprvé vydané roku 1909 a poprvé přeložené do angličtiny v roce 1960. Van Gennep zkoumal široké spektrum zvyků, avšak nikoli aby jen shromažďoval údaje, ale aby dokázal odhalit jejich základní vnitřní strukturu. Základnímu trojfázovému schématu přechodového rituálu, jež van Gennep navrhl (odloučení, pomezí a opětné začlenění), se dostalo širokého přijetí a bylo dále rozvinuto v mnoha oborech, mimo jiné i v antropologii a religionistice.

## Trojfázová struktura přechodového rituálu

Van Gennep upozornil na to, že život neprobíhá stejným tempem a že lidskou zkušenost tvoří stadia a kritické momenty v životě, jako je narození, puberta, manželství, porod a smrt. V životě jsou období, kdy se jakoby nic neděje, a období jiná, kdy se zdá, že náš život prochází prudkou změnou, po níž už nic není tak jako dřív. Narození dítěte nebo smrt rodiče například může přivodit nevratnou změnu v životních okolnostech. Kalendářní svátky vyznačují sezonní změny v roce, od zimního slunovratu a Vánoc přes jarní rovnodennost, Velikonoce, letní slunovrat a tak dále. Náboženské kalendáře, svátky a prázdniny mají často svůj základ v zemědělských cyklech, ale nemusejí se s nimi nutně krýt. Takové události jako cesty nebo změny stavu jsou často doprovázeny rituály národního významu (jako například královská korunovace) nebo mají význam pro jednotlivce (například oslava osmnáctých nebo jednadvacátých narozenin). Van Gennep říká:

*Přechody od skupiny ke skupině a od jedné sociální situace k další se chápou jako skrytě obsažené v samém faktu existence, takže život člověka se chápe jako tvořený sledem stadií s podobnými konci a začátky: narození, sociální puberta, manželství, otcovství, postup do vyšší třídy, specializace v zaměstnání a smrt. Pro každou z těchto událostí existují obřady, jejichž hlavním smyslem je umožnit jednotlivci přejít z jednoho vymezeného postavení do jiného, jež je vymezeno stejně dobře. (van Gennep, 1960, s. 3)*

Tři fáze přechodového rituálu jsou označovány nejrůznějšími termíny, přičemž všechny mají naznačit přechod z jednoho stavu do druhého. Van Gennep používal dvou souběžných řad termínů:

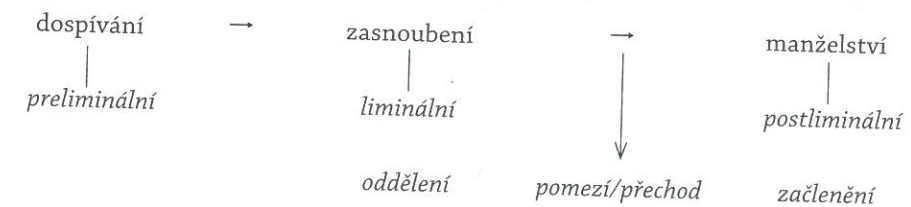
oddělení/odloučení	→	přechod/pomezí	→	opětovné začlenění či (znovu)přijetí
preliminální	→	liminální	→	postliminální

Liminální: z latinského limen s významem „práh“

Každá fáze má svůj charakteristický typ rituálu. V první fázi dochází k odloučení od předchozího stavu či situace; tato fáze se vyznačuje rituály symbolizujícími nějaké oddělení. Novici v mnišském noviciátu nebo nováčkoví nastupujícímu službu v armádě se mohou ostříhat nakrátko vlasy nebo se mu může oholit hlava. Děvče, které má svou první menstruaci, může být drženo stranou ve zvláštní chýši a tak odloučeno od zbytku společenství. Než muslim vstoupí do mešity ke společné modlitbě, rituálně ze sebe smyje veškerou špínu a tím naznačí rozchod s všedním prostorem a časem. Druhá fáze je fází přechodu, pomezí či marginálnosti. Jedinec není ani to, ani ono, nýbrž „něco mezi“. Rituály charakteristicky označují tento smysl pro neurčitost a zmatek jako nerovnováhu. Normální pravidla chování mohou být pozastavena nebo přeháněna. Vojáci, pacienti, chovanci, vězni apod. nebo osoby podstupující iniciaci musejí třeba nosit stejnokroj, nebo jsou svlečeni, pomalováni nebo nějak jinak označeni jako odlišní, zvláštní. Dají se jim také uložit jistá pravidla ohledně řeči a pohybu. Na podporu slovního poučování se často používají různé insignie, odznaky nebo symboly. Třetí a poslední fází je fáze opětovného začlenění či přijetí (agregation), kdy je jedinec, například v rituálu životního cyklu, začleněn do společnosti, ale ve změněném stavu. Van Gennep také užíval pojmu „liminální“, aby vyzdvihl performativní, dynamický prvek přechodového rituálu. Překročení prahu, ať už skutečné, nebo symbolické, časové, nebo fyzické, je klíčovým prvkem ve všech přechodových rituálech.

Uvedené tři fáze nejsou v každém obřadním schématu stejně dobře rozvinuty. Zejména prostřední či liminální fáze se dá rozpracovávat nebo rozšiřovat téměř donekonečna. Je rovněž možné se zaměřit na hranice mezi jednotlivými fázemi a v každé fázi sledovat opakování trojfázového schématu. Van Gennep uvádí příklad zasnub, které tvoří liminální období mezi dospíváním a manželstvím. Sám akt zasnub vykazuje rituály oddělení, pomezí a začlenění. Na Západě může dvojice například zahájit proces vynaňování se z rodičovského vlivu a uspořádat večírek pro přátele a rodinu, kde jsou hostiteli. Účastníci mohou mít na sobě zvláštní oblečení pro tuto příležitost a dvojici se mohou dávat dárky. Žena může nosit snubní prsten (je to běžný symbol příslušnosti k někomu). Jsou znova začlenění do společnosti s novým statutem – veřejně uznání za „snoubence“.

Podíváme-li se na manželství, i zde se dají rozlišit tři stadia. Můžeme to znázornit diagramem na obr. 6.2. „Tradiční“ západní manželství může obsahovat takové prvky jako na obr. 6.3. Konkrétní případy se od sebe mohou velice výrazně lišit. Van Gennep se snažil prokázat, že v každém přechodovém rituálu se dá rozlišit táž trojfázová struktura.



Obr. 6.2 Prvky tradičního západního manželství



Obr. 6.3 Prvky tradičního západního manželství

Každý rituál přechodu má vlastní specifické aspekty, jež primárně nesouvisí s přechodem. Například při obřadu vstupu do manželství, svatbě, je hlavním tématem plodnost. Při křesťanské svatbě na Západě jsou slova oddávajícího duchovního obvykle narážkou na děti jako na hlavní důvod manželství.<sup>84</sup> Zvyk házet rýži na nevěstu a ženicha, když vycházejí z kostela, tkví v rituálech plodnosti. Bílý svatební dort, představující tělo nevěsty oblečené do odpovídajících bílých svatebních šatů, rozkrojí ženich na znamení porušení jejího panenství, zatímco svrchní vrstva dortu se může uchovat na křtiny dosud nenarozeného dítěte, které je tak na svatební hostině symbolicky přítomno.<sup>85</sup> I na pohřbu je oddělení symbolicky vyznačeno a obřady směřují k tomu, aby se zesnulému napomohlo k bezpečnějšímu a úplnému přechodu na onen svět.<sup>86</sup> Důraz se může klást i na to, aby se mrtvým zabránilo strašit živé. Příslušník etnika Bangwa v jihozápadním Kamerunu, který zemřel „špatnou smrtí“ (nehodou, sebevraždou nebo při porodu), bude pohřben na druhém břehu potoka nebo řeky, u níž se nachází osada, aby do ní jeho nepokojný duch nemohl přejít a škodit živým. Šaty nebo majetek se mohou spálit nebo zahodit. Například v Británii spálí Romové přívěs a věci zemřelého. Součástí rituálů přechodu souvisejících s porodem budou zřejmě obřady, jež zdůrazňují ochranu. Na ochranu a pro posilu dítěte se vyslovují zvláštní slova a vykonávají zvláštní úkony. Dítěti se mohou dávat dárky, aby zůstalo naživu a aby bylo dobře přijato. Dítě také může dostat ochranný amulet nebo šňůrku. Tyto specifické cíle se budou lišit podle účelu rituálu a úzce souvisí s trojfázovou strukturou přechodového rituálu.

Ve druhé kapitole knihy *Les rites de passage* se van Gennep věnuje zejména územním přechodům a zdůrazňuje důležitost prahu (*limen*) jako místa, které je pomezím mezi jedním a druhým fyzickým prostorem a mezi dvěma společenskými stavy. Ať už je to přenesení nevěsty přes práh domu, kde budou manželé bydlet, pokřizování svěcenou vodou z nádoby při vstupu do kostela nebo zutí při vstupu do mešity, všude se tu uznává překročení prahu. Van Gennepův zájem o překročení či přechod z jednoho stavu či místa do druhého je vidět v jeho popisu postavení cizince. Společnost je přirovnána k domu rozdělenému na místnosti a chodby. Vnitřek představuje pro jeho členy sféru všední, každodenní existence, která je světská či profánní. To, co se nachází vně, je sféra neznámého a posvátného. Cizinci přicházejí z vnější, neznámé (posvátné) sféry do vnitřní (profánní), a ať už jsou nepřátelští, nebo přátelští, musejí se přizpůsobit domácímu prostředí a být ovládnuti. Často se toho dosahuje poskytováním pohostinnosti, jež je v některých společnostech vysoce formalizovaným úkonem. Cizinec představuje anomálii, není ani domácí, ani někdo vnější a má potenciál přinášet požehnání nebo naopak představovat hrozbu pro své ambivalentní postavení.

Rituály začlenění ve třetí fázi jsou často odrazem první fáze. Oblečení svlečené během počátečního rituálu oddělení bude nositeli vráceno, věřící, který se pokřizuje svěcenou vodou při vstupu do kostela, učiní totéž při odchodu. Věřící či iniciovaná osoba se vrací do světa, ale změněná. Člověk pak už není stejný jako na počátku přechodového rituálu. Přechodové rituály jsou dramata s jistým průběhem, nejen cyklické události. Vyznačují plynutí času a kontinuitu s minulými tradicemi a generacemi.

Van Gennep formuluje obecnou zásadu, že podstatný je první rituál svého druhu. Rituály jsou komplikovanější, když cizinec vstoupí do domu nebo do vsi poprvé. Narození prvního dítěte (zvláště syna) se často vyznačuje složitějšími rituály než při narození dalších dětí. První menstruace dívky může být spojena s rituálem a první manželství má sklon být velkolepější událostí než druhé a případně další manželství.

Van Gennep nakonec shrnul své studium rituálů přechodu do tří obecných závěrů:

1. Pod rozmanitostí vnějších podob se objevuje charakteristické trojfázové schéma. Opakuje se ve všech přechodových rituálech a v rámci různých stadií přechodového rituálu.
2. Střední či pomezí (liminální, prahová) fáze může získat určitou autonomii v rámci celého obřadu.
3. Přechod z jednoho sociálního postavení do jiného se spojuje s územním přechodem, jako je například vstup do vsi nebo do domu.

Tyto poznatky van Gennep shrnuje takto:

*Pro skupiny i pro jedince znamená život sám oddělování a opětné spojování, změnu podoby a stavu, smrt a znovuzrození. Znamená to činit a přestávat, čekat a odpočívat, a pak znovu začínat, ale jinak. A stále existují nové prahy, které je třeba překračovat: prahy léta a zimy, prahy určitého období nebo roku, měsíce nebo noci; prahy narození, dospívání, zralosti a stáří; prahy smrti a posmrtného života – pro ty, kdo v něj věří. ... Nás nezajímají konkrétní rituály, nýbrž obecně jejich zásadní význam a jejich relativní postavení v celých obřadech – to jest, jejich uspořádání. ... Jejich uspořádání je v zásadě vždy stejné. Pod rozmanitostí podob, ať už vědomě vyjadřovaných, nebo jen implicitně zahrnutých, se stále objevuje typické schéma: schéma rituálů přechodu. (van Gennep, 1977, s. 189–191)*



## Victor Turner

Van Gennep zjistil, že střední fáze přechodového rituálu by mohla získat jistou autonomii; je to myšlenka, jež se ukázala jako obzvláště plodná v díle Victora Turnera.

**Victor Turner** (1920–1983), americký antropolog skotského původu. Studoval v Anglii (pod vedením Maxe Gluckmana v Manchesteru) a větší část svého profesionálního života vyučoval na univerzitách ve Spojených státech (Cornell University, Chicagská univerzita a University of Virginia). Victor Turner a jeho manželka Edith prováděli terénní výzkum kmene *Ndembu* v severozápadní Rhodesii (dnes Zambii) na počátku padesátých let dvacátého století a roku 1957 vydal Victor Turner svou první významnou práci o kmeni *Ndembu* s názvem *Schism and Continuity in an African Society* (Schizma a kontinuita v jedné africké společnosti). Ačkoli jej formovala britská tradice funkcionalistického strukturalismu, zkušenost, kterou Turner učinil s kmenem *Ndembu*, jej vedla k tomu, že se zaměřil na náboženství, rituál a symboly, tedy na klíčové prvky sociální soudržnosti v nestabilní společnosti, rozvrácené matrilineárním rodinným původem (původ se dědí po matce) a původem místa děděným po mužích. Mocenské boje mezi různými představiteli rodin a vesnic vedly Turnera k důrazu kladenému na sociální drama, nikoli na sociální instituce. Tento zájem o představení a performativní aspekty rituálu byly posléze charakteristickým rysem Turnerových budoucích vědeckých prací. Poté co konvertovali ke katolicismu, se Victor a Edith Turnerovi zabývali křesťanskými poutěmi a vydali významné dílo o křesťanské pouti nazvané *Image and Pilgrimage in Christian Culture* (Obraz a pouť v křesťanské kultuře, 1978), jež rovněž používalo van Gennepova modelu přechodového rituálu. Pouť je charakterizována jako „liminoid“ či jako „kvaziliminální“, neboť vykazuje paralely s liminalitou (tj. prahovostí) „kmenových“ rituálů přechodu.

Turner vypracoval svou analýzu střední fáze přechodového rituálu, zejména v knize *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (Rituální proces: Struktura a anti-struktura), která vyšla poprvé roku 1969. Po manželově smrti se Edith Turnerová (1921) vrátila do Zambie a zúčastnila se tam léčebného „zubního rituálu“ *Ihamba*, popsaného v práci Victora Turnera *The Drums of Affliction* (Bubny utrpení, 1968). Její líčení tohoto rituálu obsažené v knize *Experiencing Ritual* (Zažít rituál) poskytuje zajímavý komentář o módních proměnách v antropologii náboženství. Její analýza věnuje mnohem více pozornosti (emickým) popisům

rituálu (tj. popisům z vnitřní perspektivy) a Edith Turnerové samé nejde ani tak o zachování „vědecké objektivity“ jako spíše o bezprostřední zkušenosti duchovní uzdravující síly, kterou má od kmene *Ndembu* z první ruky.

Victor Turner prosazoval pojem *communitas* (slovo pochází z latiny a znamená „komunita, společenství, společnost“), aby dokázal popsat nestrukturované, rovnostářské lidské příbuzenství, které pokládal za typické pro střední, liminální fázi přechodového rituálu. Použití latinského výrazu mělo odlišovat rituální souvislosti přechodového rituálu od zeměpisných, prostorových konotací fyzického společenství. Přechodové rituály se považují za přechod od *struktury* k *anti-struktuře* a odtud zase zpět ke *struktuře*. *Liminalita* je antistrukturální, „je někde mezi“. Tato fáze přechodového rituálu může být kraťoučká nebo se dá naopak protahovat donekonečna jako v případě poutníků či náboženských společenství, která se snaží žít stále stranou normálních společenských struktur.

Klíčové Turnerovy pojmy

**Liminalita (prahovost):** prostřední stav, mezistav, pomezí u přechodového rituálu; antistrukturální, neurčitý, tvůrčí.

**Communitas:** spontánní, bezprostřední a konkrétní příbuzenství typické pro vazby utvořené mezi lidmi v prostřední, liminální fázi přechodového rituálu.

**Normativní communitas:** rovnostářský model příbuzenství typický pro liminální stadium přechodového rituálu; za normálních okolností potřebuje čas a určitý stupeň institucionální podpory, jež by umožnila, aby *communitas* vzkvétala, např. iniciační obřady.

**Spontánní (či existenciální) communitas:** kvalita příbuzenství, jež vzniká s největší pravděpodobností v antistrukturálních situacích, v „mezerách sociální struktury“. Je neplánovaná a spontánní a může k ní docházet mezi cizinci, kteří se společně dostanou do nějaké krize, nebo při události, jež vyvolává velké emoce.

**Ideologická communitas:** specificky formulovaná pravidla a opatření, jež upravují, jak by spolu lidé měli žít ve vzájemném souladu; vyvinula se ve společnostech s psanou kulturou a složitě strukturovaných společnostech. Vnější podoba vnitřní existenciální *communitas*, například v mnišských společnostech.

**Apokalyptická communitas:** apokalyptická mytologie, teologie či ideologie hnutí typu „communitas“ (předjímá budoucí katastrofu nebo katastrofální konec světa).

**Liminoid/kvaziliminální:** obdoba liminální vlastnosti kultur „postindustriální revoluce“ (divadlo, balet, film, hudba, výtvarné umění, poezie a pouť), jež se nacházejí mimo hlavní proud a mají transformační potenciál.

**Stav:** relativně stálá či stabilní, neměnná situace zahrnující právní status, zaměstnání, úřad, funkce, povolání; společenská vrstva či stupeň.

**Struktura:** společenské vrstvy, soustava úřadů, organizace a hierarchie používaných k řízení společnosti.

**Anti-struktura:** rovnostářské, nestrukturované, nediferencované společenské vztahy.

**Temenos:** uzavřený posvátný prostor (často užívaný pro novice).

**Sacra/sacerrima:** „nejposvátnější věci“ obvykle předváděné v těch nejsilnějších prahových (liminálních) okamžicích přechodového rituálu. Lze je interpretovat pomocí kosmogonických mýtů.

**(Iniciováný) Novic, nováček, adept, kandidát:** člověk podstupující iniciaci.

**Liminalita (prahovost)**

Turnerův teoretický přístup se zakládá na jeho znalosti rituálu kmene Ndembu. Z popisu inaugurace vrchního náčelníka kmene Ndembu jménem Kanongeša například Turner (1991, s. 102–106) vyvozuje tyto atributy, jež platí obecněji o liminalitě vůbec. Především náčelník i jeho žena jsou oblečeni stejně a jsou označováni tímž výrazem. Podobnou bezpohlavnost a anonymitu, které se dosáhne nošením stejného oblečení a užíváním týchž výrazů pro mužské i ženské novice, lze zaznamenat i u řady křesťanských křesťanských obřadů a kultu kmene Bwiti v Gabunu (Fernandez, 1982). Předpokládá se, že náčelník tak jako mnoho jiných iniciováných osob bude mlčet a zaujme pokorný postoj na znamení svého podrobení „autoritě, jež není ničím menším než autoritou celého společenství“. Společenství je zase „pokladnicí celého spektra kulturních hodnot, norem, postojů, citů a vztahů“ (Turner, 1991, s. 103). Třetím aspektem liminality je použití ordálů a ponižování, které „zčásti představují zničení předchozího stavu a zčásti zakalení, upevnění povahy iniciantů, aby se tak připravili na to, že budou muset zvládnout nové úkoly, za něž ponesou zodpovědnost, a aby

se již předem mírnili a nezneužívali svých nových výsad“ (Turner, 1991, s. 103). Nováček je tělesně i psychologicky formován tak, aby do jeho těla a do jeho mysli byly vepsány hodnoty příslušné společnosti. Náčelník kmene Ndembu by se během obřadů měl zdržet pohlavního styku. Ve společnostech, kde rodové vztahy představují hlavní strukturující faktor, symbolizuje pohlavní soužití upořádanou společnost, kdežto „nediferencovaný ráz liminality se odráží v přetržitosti pohlavního soužití a v absenci výrazné sexuální polaritě“ (Turner, 1991, s. 104). Zejména při uvádění do vysokého úřadu, ale i v jiných situacích může být iniciovaná osoba pokořována a připomíná se jí její bezcennost. Náčelník zůstává „jedním z lidu“ a musí být poučen, že musí sloužit, a ne sledovat své vlastní cíle. Prikazuje se mu, aby nepřekročil pravomoci svého úřadu, a přitom se zdůrazňují hodnoty lidské mírnosti a laskavosti, často posilované božskými postihy, nebude-li na to dbát. „Síly, jež formují iniciovaneho kandidáta ve fázi liminality pro plnění povinností jeho nového stavu, se vnímají v rituálech po celém světě jakožto síly přesahující síly lidské, ačkoli jsou vyvolány a zprostředkovány představiteli příslušného společenství“ (Turner, 1991, s. 106).

Hlavní vlastnosti liminality a liminálních osob shrnuje Turner v tomto úryvku:

*Liminální entity jsou přiřazeny a řízeny zákonem, zvyklostmi, dohodou a obřadem. Jejich přesně nevymezené a neurčité atributy jsou vyjádřeny rozmanitými symboly v mnoha společnostech, jež ritualizují sociální a kulturní přechody. Liminalita je tak často připodobňována ke smrti, k pobytu v lůně, k neviditelnosti, k temnotě, k dvojpo-  
hlavnosti, k poušti a k zatmění Slunce nebo Měsíce. (Turner, 1991, s. 95)*

### Communitas a struktura společnosti

Turner přišel s pojmem dialektiky mezi communitas a strukturou. Rituál přechodu normálně zahrnuje přesun od struktury k anti-struktuře a zpět ke struktuře. Communitas vzniká tam, kde „není struktura“, a je tak běžně, nikoli však výhradně spojována s liminálním stadiem přechodového rituálu. Communitas neoznačuje společenství založené na území, ale nestrukturované a rovnostářské vazby mezi lidmi. Communitas obsahuje aspekt potenciálnosti, neboť vytváří symboly a metafory. Jejimi výsledky jsou umění a náboženství, nikoli právní a politické struktury.

*Communitas proniká mezerami struktury, v liminalitě; na okraji struktury, v podřadnosti. Takřka všude se pokládá za posvátnou či „svatou“, možná proto, že překračuje či porušuje normy, jimiž se řídí strukturované a institucionalizované vztahy, a je dopro-  
vázena zkušenostmi nebývalé síly a účinnosti. ... Liminalita, marginálnost a strukturální podřadnost jsou podmínky, za nichž se často vytvářejí mýty, symboly, rituály, filozofické*

*systemy a umělecká díla. Tyto kulturní formy dávají lidem soubor vzorů či modelů, které jsou na jedné úrovni periodickými novými klasifikacemi skutečnosti a vztahu člověka ke společnosti, přírodě a kultuře. Nejsou to však jen klasifikace, neboť podněcují lidi k činnosti a k přemýšlení. Každý z těchto výstupů má mnohoznačný ráz a každý z významů dokáže pohnout lidmi na mnoha psychobiologických úrovních zároveň. (Turner, 1991, s. 128–129)*

Ani struktura, ani anti-struktura nemohou existovat jedna bez druhé. Struktura má kognitivní vlastnost a tvoří ji soubor klasifikací poskytujících model pro myšlení o sociálním a materiálním prostředí a pro život v něm. *Communitas* má naopak vlastnost existenciální – zahrnuje integrálně pojatého člověka ve vztahu k jiným integrálně pojatým lidem.<sup>87</sup> Jestliže se nadměrně zdůrazňuje buď struktura, nebo naopak anti-struktura, nastane pravděpodobně odpovídající reakce a posun opačným směrem. Takové výkyvy lze pozorovat v mnoha historických a současných hnutích. Turner uváděl příklad středověkých františkánů. Svatý František (1182–1226) byl radikálně antistrukturální, zavrhoval bohatství, společenské postavení a veškeré normální životní pohodlí. Chtěl žít v malé komunitě stejně smýšlejících mužů jako rovný s rovným a svůj život zasvětit žebrání a chudobě. Za jeho života však již začal výkyv směrem ke strukturované hierarchii. Františkánský řád, který sv. František založil, se rozdělil a do řádového života se postupně vkradlo vlastnění majetku a užívání peněz, což František odmítal.

Turnerovo chápání struktury a *communitas* nese jednak známky hnutí hippies (hnutí květin) a radikálních studentských protestů na konci šedesátých a na počátku sedmdesátých let dvacátého století, kdy studenti požadovali anarchistické, globální, nehierarchické formy vztahů, jednak známky katedrového marxismu, který měl tehdy vliv na některých humanitních fakultách. Weberovské chápání „zevšednění (rutinizování) charizmatu“ je také zjevné z tohoto úryvku:

*Je tu jistá dialektika, neboť bezprostřednost communitas je nahrazena zprostředkovanou strukturou, zatímco v přechodových rituálech se lidé vymaňují ze struktury a přecházejí do communitas. Jisté je, že žádná společnost nemůže adekvátně fungovat bez této dialektiky. Nadměrná struktura může vést k patologickým projevům communitas mimo sféru „zákona“ nebo proti němu. Nadměrná communitas v určitých náboženských a politických hnutích nivelizačního typu může být rychle vystřídána despotismem, přebujelou byrokracií a jinými typy strukturální strnulosti. (Turner, 1991, s. 129)*

Jedním z nejpozoruhodnějších projevů *communitas* jsou chiliastická náboženská hnutí, ať už původu křesťanského, nebo v rámci takzvaných „cargo kultů“ v Melané-

sii (kdy lidé opouštěli své domovy, ničili úrodu a majetek v očekávání dovozu evropského zboží či „carga“).<sup>88</sup> Norman Cohn ve své vlivné studii o středověkém chiliastickém myšlení psal o lidech, které přitahovaly apokalyptické teologie hlásající nadcházející druhý příchod Kristův, jako o vykořeněných, chudých a zoufalých masách, jež neměly místo ve většinové společnosti. Byli to venkovští bezzemci a nezaměstnané městské obyvatelstvo žijící na okraji společnosti.<sup>89</sup> Turner uvádí řadu paralel mezi vlastnostmi liminality v rituálech malých společností a těchto chiliastických hnutí. Zdůrazňuje se homogennost, rovnost a anonymita, žádný nebo nejvýše společný majetek, nikoli osobní vlastnictví. Majetková práva reprezentují strukturální rozdíly a nezdůrazňuje se tak požadovanému stavu společenství. (Zde lze poukázat na prvotní křesťanská společenství s jejich společným majetkem, která očekávala nadcházející rozvrácení dosavadního řádu a návrat Ježíše Krista, aby spasil své věrné.)

Příslušníci chiliastických hnutí jsou často na téže úrovni co do svého postavení – pravděpodobně s výjimkou svého proroka či vůdce. Často nosí stejné šaty vhodné pro muže i pro ženy a zdůrazňují svou sexuální zdrženlivost či naopak promiskuitu – obojí přetrhává příbuzenské vztahy (strukturu) a likviduje manželství a rodinu. Může tu být i lhostejnost k vnějšmu vzezření doprovázená etikou nesobectví a naprostou podřízeností vůdci a jeho posvátnému učení. Maximalizují se zde náboženské postoje oproti světským s důrazem kladeným na transcendentní povahu příslušného společenství a jeho učení. Touto občas agresivní či sebezničující logikou této podoby rozšířené *communitas* se zabýval Maurice Bloch (tato problematika se probírá v další části).

### Ženské iniciační obřady

Bruce Lincoln pokládá van Genepovy a Turnerovy modely rituálů přechodu v podstatě spíše za mužské, nikoli ženské, a jsou proto méně univerzální, než jak se obvykle tvrdí. Pro Lincoln je rituál „koherentní soubor symbolických úkonů, který má takový účinek, že dokáže proměnit jedince i společenské skupiny“ (Lincoln, 1991, s. 6). Většina rituálů přechodu, včetně mužských a ženských iniciačních obřadů, „mění lidi, nahrazuje staré role, postavení a identity novými“ (Lincoln, 1991, s. 6). Podle Lincoln dělají však ženské iniciační obřady něco navíc. Podobně jako i jiné rituály obnovy si tyto rituály činí nárok na to, že „se zasvěcovanou osobou se mění i sám vesmír“ (Lincoln, 1991, s. 6).<sup>90</sup> Následujících pět příkladů ženské iniciace, které si zvolil Lincoln ve své knize *Emerging from the Chrysalis* (Vznikání z Chrysalidy, 1991), je uspořádáno na škále různých stupňů donucení a ovládnutí žen. Ve srovnání s mužskou iniciací tu schází zdůraznění územního přechodu, nebo je aspoň velmi

oslabeno. Ženy obvykle zůstávají po celou dobu rituálu u sebe doma nebo aspoň poblíž svého obydlí. Jejich iniciace probíhá většinou jednotlivě – není tedy žádná příležitost ke sblížení společnosti, tedy *communitas*, jež jsou charakteristické pro sdílenou zkušenost mužské iniciace. Typickou známkou mužské iniciace je často nahota – jde tu o nivelizaci a ponížení, jež jsou nutné, aby novic dosáhl nového postavení, ale ženy nemohou získat nějaké nezávislé postavení. Důraz se častěji klade na oblečení a ozdoby než na svlékání. Z hlediska praktických znalostí je toho málo, co může iniciovaná žena získat. Ženy se naučí spíše postojům, které mají při řešení budoucích úkolů zaujmout, jejich skutečný obsah není tak důležitý. Mnoho dívek se od svých matek a jiných žen naučilo, jak obstarávat a připravovat jídlo, jak pečovat o děti a tak dále. Jako vdaná žena bude iniciantka tyto činnosti vykonávat i nadále, ale musí se naučit vykonávat je ochotně. Místo oddělení, liminality a opětného začlenění jakožto typických stadií přechodového rituálu u iniciovaných žen Lincoln navrhuje alternativní strukturu:

uzavření → proměna / zvětšení → vynoření (znovuobjevení)

V původní (1981) verzi knihy *Emerging from the Chrysalis* položil Lincoln tuto otázku: kdo provádí iniciaci žen? Jsou-li to muži, je iniciace něčím, co se ženám ukládá zvnějšku. Vyvozuje z toho však, že iniciaci provádí společnost či „totalita společenského řádu“ (Lincoln, 1991, s. 93), kde muži a ženy hrají odlišné role.

*Všechny rituály, kterými jsme se zabývali, jsou otevřené pro muže i pro ženy a příslušníci obou pohlaví se na nich činně podílejí. Jedná tu společnost jako celek, a tak iniciovaná osoba zažívá jak útlak od mužů (kteří ji mohou pořezat, znásilnit nebo ji prostě nutit, aby běhala, pracovala, nebo byla celou noc vzhůru), tak podporu ostatních žen (které ji mohou oblékat a zdobit, přinášet jí jídlo nebo s ní být vzhůru). (Lincoln, 1991, s. 93)*

U Tukunů v severozápadní Amazonii muži například zosobňují démonické bytosti a snaží se iniciantku zastrašit a napadnout. Ženy ji obléknou a stavějí ji na odív, přitom zpívají a poklepávají ji listy.

*Později skupina žen sedících okolo iniciované dívky jí vytrhne většinu vlasů, ale první a poslední pramen si vezme bratr jejího otce, který stojí nad ní. Ženy jsou tak s iniciovanou novickou identifikovány: sedí jako ona, tvoří skupinu a všechny z nich si už vytrpěly to, co nyní zakouší ona. Naopak podněcovatelem té trýzně je muž, který je také jediný, kdo ji může ukončit. Nachází se nad novickou, a to jak tělesně, tak hierarchicky. Co činí,*

*činí jako jednotlivce, nikoli jako součást skupiny, a nikdy nezakusí bolest, kterou sám působí. (Lincoln, 1991, s. 93)*

Lincoln popisuje ženu podstupující iniciaci jako bojiště, na němž probíhá nepřátelství mezi pohlavími. Širší společenská napětí se, jak naznačuje Girard (viz níže), zaměřují na obětího beránka. V případě konfliktů týkajících se ženských rolí je obětí dívka, z níž se má stát žena. Ve svém původním závěru však Lincoln uvedl kladnou poznámku o ženských iniciačních obřadech. Ženy se učí, jak přijmout kulturní role ve společnosti, ať jsou pro jednotlivce sebenevýhodnější, a snáze a ochotně dokážou snášet svůj osud. Bezvýznamnost a otupující opakování tolika ženských úkolů, jež však všechny koneckonců souvisejí s pokračováním života rozením dětí a opatrováním potravy, je povýšena na kosmickou úroveň.

*Dát životu takový smysl je největším přínosem, jaký může poskytnout jakýkoli rituál. Je právě hlavní funkcí rituálu dát životu hlubší význam než jen živočišné přežití. Tento smysl povyšuje život nad nudu, absurditu a zoufalství. Dodává cenu i té nejtvrdější existenci a propůjčuje důstojnost všem činům člověka, ať už se jinak mohou zdát sebetri-viálnější. Zda je výsledkem nakonec to, že vesmír je obnoven, jak se tvrdí v souvislosti s iniciací žen, nedokážeme snadno posoudit. Dá se však říci, že svět, v němž jednotlivci a společnosti nacházejí smysl v tvůrčí činnosti, se velmi liší od světa, kde něco takového už neplatí. Do této míry jsou rituály schopné dostát svým nárokům a vesmír je díky jejich věrným vykonáváním bohatší. (Lincoln, 1991, s. 108)*

Ve svém doslovu k vydání knihy *Emerging from the Chrysalis* z roku 1991 je Lincoln kritičtější k otevřenému i skrytému násilí ženské iniciace. Feministická vědecká obec vyzdvihla politické dimenze rituálu a Lincoln charakterizuje své vlastní myšlení jako materialističtější a méně romantické. Je si jistě více vědom souvislostí mezi politikou, náboženstvím a jinými aspekty struktury společnosti, přičemž konstatuje:

*Dospěl jsem k názoru, že je nemorální jakýkoli diskurz či praxe, která systematicky působí tak, že přináší prospěch již privilegovaným členům společnosti na úkor jiných, a vyhrazují si stejné hodnocení každé společnosti, která toleruje nebo podporuje takové diskurzy a takovou praxi. Podle těchto měřítek je na tom velmi dobře jen málo rituálů ženské iniciace, jestli vůbec nějaké, a když se ohlédnu, obávám se, že do jisté míry jsem se sám nechal svést elegantními strukturami, dobře propracovanou symbolikou a složitými ideologiemi obsaženými v těchto rituálech. (Lincoln, 1991, s. 112)*

Iniciace žen vede k vytváření výkonných pracovníků, poddajných věrných manželů, pečujících matek a tak dále. Lincoln už nepovažuje společnost za nějakou monolitní

kategorii, nýbrž za řadu konkurenčních zájmových skupin. Po kritice svých dřívějších závěrů Lincoln nakonec konstatuje:

*Nelze říci, že by ženské iniciace tak, jak je provádí „společnost jako celek“, vždy ženám hodně pomáhaly. Vyjádřeno konkrétněji: v těch momentech, kde kolektivní zájmy žen jakožto žen se rozcházejí se zájmy „společnosti jako celku“, tyto rituály nejen slouží zájmům „společnosti jako celku“, ale ženám velmi ztěžují boj proti nim. (Lincoln, 1991, s. 117)*

Jsou-li rituály jedním ze způsobů, jak se společnost obnovuje a reprodukuje, může se odpor k rituálům a jejich narušování stát podle Lincolnův oprávněným místem odporu. Mohou se také vytvářet nové rituály s alternativním vzorcem genderových vztahů. Zatímco v tomto případě jde o projekty, do nichž jsou zapojeni západní gayové, lesbičky a feministické zájmy, nemělo by se ztrácet ze zřetele, že pro většinu žen a znevýhodněných skupin mohou být příležitosti k odporu omezené a náklady vysoké. Například ženy v Súdánu často trvají na obřízce svých dcer, i když žijí v západních zemích, kde je tato praxe nezákonná. Může to být racionální volba vzhledem ke ztrátě postavení ve společenství, kde by neobřezaná žena trpěla. Ellen Gruenbaumová si všimla, že v Súdánu některé ženy „uvítaly mocenské systémy založené na výsadách společenských tříd nebo na rasové či etnické diskriminaci, i když to vyžaduje genderovou podřízenost“ (Gruenbaum, 1998, s. 74), jež může zahrnovat bolestivou „faraónskou“ obřízku se všemi průvodními zdravotními problémy. Alternativa, tedy ekonomická podpora ze strany mužů nebo členství ve společenství, může být vyloučená, má-li žena přežít.

Lincolnovy závěry (srov. níže) jsou však relevantní, neboť poukazují na společenskopolitické dimenze rituálu a násilí, jež rituály nutně obsahují. Neznamena to, že jeho předchozí odpovědi jsou mylné – vytváření smyslu a dodání kosmického významu každodennímu životu zůstává důležitým aspektem zkušenosti mnoha lidí.

*Snážil jsem se naznačit tři věci. Za prvé, že rituály jsou zahrnuty nejen ve formování lidí, ale také ve vytváření kategorií osob a v budování hierarchických řádů, kde jsou kategorie i osoby nějak organizovány. Za druhé, že takové procesy nejsou neutrální, ale že mají své oběti i ty, kdo z nich mají prospěch. A za třetí, že tyto oběti mají prostředky – tvůrčí a silné – reagovat na procesy, které z nich oběti dělají. Mezi tyto prostředky patří narušování dosavadních rituálů a vytváření rituálů nových, kam lze zařadit kritický výzkum rituálních forem s obzvláštním zaměřením na jejich společenské kontexty a důsledky. (Lincoln, 1991, s. 119)*

## Rituální násilí

Spojení náboženství nebo rituálu s násilím může připadat šokující pro ty, kdo věří v bezvýhradně milujícího dobrého Boha, jehož jménem se rituály vykonávají. Pro současný sekulární svět jsou naopak náboženské rituály pouhé pověry a náboženství samo je potom zodpovědné za většinu, ne-li za veškeré iracionální, negativistické a nelidské činy, jichž se lidé dopouštějí na sobě navzájem, na jiných tvorech a na životním prostředí. Tato poslední část nechce posuzovat tyto dva krajní postoje a zaměřuje se na některé doklady spojení rituálu s násilím a na objasnění takové spojitosti.

## Didipovská oběť

Pro Freuda je náboženství pro společnost jako neuróza pro jednotlivce – nevyřešené napětí mezi touhou po uspokojení a sebezáchově na jedné straně a požadavky spřádané společnosti na straně druhé. Právě tento stále se opakující konflikt umožňuje vznik civilizace, ačkoli součástí tragédie lidstva je to, že civilizace se vpsledku zakládá na falešné představě.

**Sigmund Freud** (1856–1939), zakladatel psychoanalýzy, získal aprobaci jako lékař ve Vídni roku 1881. Zájem o neurózu a její příčiny vedl k Freudovu zkoumání lidského myšlení, při němž Freud přišel s klíčovými pojmy *nevědomí* a *libido*. Podle Freuda je hnací silou většiny našich činů nikoli vědomé uvažování, nýbrž tužby, obavy, instinkty a potlačené, sublimované či vytěsněné myšlenky a zkušenosti, které se nacházejí pod povrchem v nevědomí. Jedním z nejsilnějších z těchto pudů je libido neboli psychosexuální energie. Libido je výraz individuální životní síly a touhy po uspokojení a sebeuznání. Genitální sexualita je mocnou formou této energie, nikoli však jejím jediným výrazem.

Mezi další klíčové freudovské pojmy patří:

**Id:** nevědomé instinkty, jejichž hnací silou je „princip uspokojení“.

**Ego:** vědomé já, které interaguje s vnějším prostředím a představuje „princip reality“.

**Superego:** vnitřní regulátor či svědomí – osvojení rodičovských hodnot a očekávání.

Pro Freudovu teorii lidského chování a původu náboženství je stěžejní jeho chápání dětské sexuality a *Oidipův komplex*. V jednom z řeckých mýtů Oidipus nevědomky naplnil proroctví o tom, že zabije vlastního otce a ožení se se svou matkou, což povede k rozvrácení jeho rodného města Théb. Freud použil tohoto mýtu jako metafory pro popis stadia ve vývoji dítěte a v lidské sociální evoluci. Zhruba ve věku čtyř let si chlapec uvědomuje vlastní sexualitu. Vnímá otce jako soupeře v boji o matčinu lásku a chce ho zabít. Rovněž se bojí, že ho otec vykastruje (a že pak bude jako matka, která nemá penis). Vyřešení tohoto konfliktu zahrnuje odstavení od matky a identifikaci s otcem.

Freud, ovlivněný Frazerem (a Darwinem), měl za to, že lidská společnost byla původně patriarchální a že v ní mocný muž žárlivě střežil svou ženu/ženy před jinými muži. V jistém okamžiku se vyloučení mladí muži (bratři) domluvili a svého otce zabili, aby si tak zjednali přístup k jeho ženám. Důsledky tohoto činu jsou popsány a zpracovány v řadě pojednání v jeho knize *Totem und Tabu* (Totem a tabu, poprvé vyšlo roku 1913), kde Freud chápe tento prapůvodní oidipovský čin jako původ incestního tabu (muži chtěli souložit se svými sestrami a matkami, ale zabránil jim v tom pocit viny a strach z odplaty od zavražděného otce), totemismu (otec zůstával symbolicky přítomen v klanovém totemovém zvířeti či objektu), exogamie (kvůli incestnímu tabu si totemové klany vyhledávaly ženy mimo vlastní skupinu), oběti (jejich prostřednictvím chtěli muži zmírnit svou vinu za původní vraždu), náboženství (totemu/otci je přiřazen posvátný status, a tak znovu nabývá své autority) a konečně civilizace samé (sociální život závisí na těchto dobrovolně uložených pravidlech povýšených na božské příkazy, nemají-li se lidé vzájemně zničit).

Náboženství a vyšší formy kultury (jako například umění) jsou tedy následkem vytěsňených instinktivních energií, jež mohou nalézt pozitivní výraz v tvůrčím impulzu, který však může být restriktivní a destruktivní. Ačkoli mnoho freudovců interpretovalo představu prvopočáteční Oidipovy vraždy alegoricky, zdá se, že sám Freud věřil, že se tato událost v dějinách opravdu stala. Snažil se vysvětlit nejen to, jak jedinci a společnosti myslí a jednají – obrysy myšlení – ale jak a proč dospěli k tomuto bodu.

Freudovy ideje byly široce kritizovány. Feministické badatelky například odmítly nebo pozměnily jeho zdůrazňování mužské sexuality. Antropologové zdůraznili, že neexistují žádné doklady pro rané formy společnosti, jak si to představoval Frazer a Freud (mimo jiné). Za typický příklad Freudovy teorie se vzaly australské domorodé klany se svými totemickými exogamními soustavami, ale doklad předpokládaných vývojových řad nebyl nikdy předveden. Nicméně freudovská terminologie se stala součástí západní mentální scény a antropologové a další se výslovně hlásí k Freudov-

vým idejím, jejich vliv je všudypřítomný, zejména tam, kde badatelé hledají univerzální vysvětlení lidského chování nebo pátrají po původu náboženství a rituálu.<sup>91</sup>

### Násilí a posvátno

Jedním z nejznámějších zastánců názoru, že násilí je v rituálu vždy přítomno a že je přímo v jeho jádře, je francouzský badatel René Girard, který argumentuje v zásadě z hlediska funkcionálního a psychologického. Ve své knize *Violence and Sacred* (Násilí a posvátno, 1992) Girard tvrdí, že „v mnoha rituálech má obětní úkon dva protichůdné aspekty: jednou je to posvátná povinnost, která se ve velkém nebezpečí zanedbá, jindy jakási kriminální činnost znamenající stejně závažné nebezpečí“ (Girard, 1992, s. 1). Násilí je univerzální a jeho fyziologické znaky se dají snadno rozpoznat. Není-li objekt násilí v dosahu, zaměří se násilí na nějakou náhradní oběť, na něco či na někoho, kdo je po ruce. Girard má za to, že rituální oběť je, „[sama] společnost snažící se přenést násilí na poměrně indiferentní oběť, na oběť, která je ‚obětovatelná‘; toto násilí by se totiž jinak ventilovalo na vlastních členech, na těch, které chce společnost nejvíce chránit“ (Girard, 1992, s. 4). Obětní náhrada znamená jistý stupeň zatemnění mysli.

*Životnost rituální oběti jakožto instituce závisí na její schopnosti skrýt přenos zaměření na jiný objekt, přičemž na tomto přenosu je rituál založen. Rituál však nesmí zcela ztratit ze zřetele původní objekt nebo ztrácet povědomí o tom, že došlo k přenosu od původního objektu na náhradní oběť; bez tohoto povědomí nemůže k žádné náhradě dojít a oběť ztrácí veškerou účinnost. (Girard, 1992, s. 5)*

Obětí je tedy společenství, jež místo sebe obětuje něco jiného, určitou náhradu – chrání tak samo sebe před svým vlastním násilím. Cílem oběti je obnovit soulad ve společenství a posílit v něm sociální vazby. Pro Girarda tvoří právě tato myšlenka základ veškerého kulturního chování.

*Jakmile zaujmeme tento zásadní postoj k oběti a vydáme se cestou, kterou před námi otevírá násilí, vidíme, že žádný aspekt lidské existence tu nezůstane nedotčen, ani hmotný blahobyť. Když už lidé spolu nežijí ve vzájemném souladu, sluníčko sice pochopitelně stále svítí a prší jako dřív, ale pole už nejsou tak dobře obdělávána a žně už nejsou tak hojné. (Girard, 1992, s. 8)*

Obdobně jako van Gennep považuje Girard náboženství – představy o božstvech, božích a duchovních bytostech – za něco posvátného, co má vnější ráz vzhledem ke světskému rázu lidské společnosti. Lidské násilí se promítá na tuto posvátnou říši

„tam“ a nedá se ani „pustit ze řetězu“, ani opomíjet. Příliš se přiblížit posvátnu (násilí, jež je vlastní lidské společnosti) je nebezpečné – mohli bychom se spálit. Příliš velké oddělení vyvolá reakci – násilí přenesené jinač vyžaduje uznání a urovnání.

*Výsledkem vztahu [k posvátnému] je toto: stejně jako lidé nemohou žít uprostřed násilí, nemohou ani velmi dlouho přežít, opomíjejí-li jeho existenci nebo namlouvají-li si, že násilí přes rituální zákazy s ním spojené se dá nějak využít pouze jako nástroj lidstva nebo že se lze dát do jeho služeb. Složitá a delikátní povaha toho, jak se dané společenství vypořádává s posvátným, neutuchající úsilí dospět k urovnanému a nepřetržitému souladu, který je zásadní pro blaho příslušného společenství – to se dá vyjádřit ... jako optimální vzdálenost. Přiblíží-li se společenství posvátnému na příliš krátkou vzdálenost, může je posvátné pohltnout; pokud se naopak společenství od posvátna příliš vzdálí, pokud se vzdálí z dosahu terapeutických hrozeb posvátna, pozbuďte účinků jeho plodné přítomnosti. (Girard, 1992, s. 268)*

Girard je spíše literární vědec než antropolog. Ačkoli na podporu své teze vychází do značné míry z etnografického a také starověkého materiálu, bude korektní konstatovat, že příklady jsou vybrány tak, aby dokládaly správnost teorie, ne že by teorie vycházela z etnografických údajů. Ovšem i antropologové a další odborníci, kteří se zabývali spojitostí mezi sexem a násilím, si také všimli role náhradní oběti. Ten, kdo se dopouští násilí, je frustrován tím, že není schopen ovládat ty druhé, zejména jejich sexuální chování, což ohrožuje pečlivě budovanou identitu závislou na vlastním hodnocení své moci a autority. „A tak je ohrožen právě ten, kdo se dopouští násilí; právě on pocituje vůči sobě odpor“ (Moore, 1994, s. 153). Přisuzuje-li se mužskosti nadvláda a moc, je mužskost zranitelnější než ženskost. Ve společnostech, kde převažující diskurz mužskosti zahrnuje nadřazenost mužů ženám, dětem a „přírodě“ (tak jako ve většině, ne-li ve všech lidských kulturách), se opětovného ujištění o mužských hodnotách dosahuje přenesením násilí na tyto slabší oběti, které jsou po ruce.<sup>92</sup>

### Odrážející se násilí

Maurice Bloch rovněž rozpracoval myšlenky van Gennepa o přechodových rituálech. Pro Blocha je klíčovým rysem rituálu takzvané „odrážející se násilí“ či „dobyť“. Bloch se zaměřuje na pojem *vitality* či *životaschopnosti* a její proměny. Při přechodovém rituálu (vlastně při každé rituální situaci) jednotlivec nebo skupina odkládá svou normální, běžnou vitalitu (životní energii, sílu, schopnosti), aby nabyt vyšší, transcendentní vitality – ta je typicky k dispozici v prostřední fázi přechodového rituálu. Je to „dobyť“ vitality získaná od vnějších entit, obvykle zvířat, někdy rostlin jiných

národů či žen“ (Bloch, 1992, s. 5). Závěrečná fáze přechodového rituálu obsahuje návrat do světské „struktury“, ale posílená božským. Tento návrat může vést ke skutečnému násilí „protože obnovená vitalita je pod kontrolou transcendentna“ (Bloch, 1992, s. 5). Bloch (1986) uvádí příklady „odrážejícího se násilí“, k nimž dochází při rituálech obřizky u Merinů na Madagaskaru, kdy může docházet k násilným zraněním dětí, k symbolickému násilí vůči ženám a fyzické agresi vůči těm, kdo jsou považováni za nepřátele. Bloch podobně jako Lincoln tvrdí, že rituály mohou sloužit k uchování hierarchií ve společenském postavení, a ve shodě s Girardem má za to, že lidské násilí se přenáší na transcendentní mocenskou postavu. Rituál bude „pociťován jako oprávněný“, protože posiluje kulturní poselství, jež účastníci už znají, ale i proto, že obsahuje dvě klíčové teze: „(1) Kreativita není výsledkem lidské činnosti, nýbrž transcendentní silou, kterou zprostředkuje autorita a moc, a (2) tento fakt ospravedlňuje, ba dokonce vyžaduje násilné dobytí podřazených nadřazenými, kteří jsou bližší transcendentním předkům“ (Bloch, 1986, s. 189). Pokud se ve společnosti starší, stařešinové, kněží či ti, kdo mají moc, mohou identifikovat jako klíčové zprostředkovatelé těchto transcendentních sil, mohou ospravedlnit svou nadvládu.

Pro Blocha je univerzální struktura přechodového rituálu spojena s povahou lidí jako biologických a sociálních živočichů. Tvrdí, že rituály obsahují převrácení normálních životních procesů, postup od narození ke zralosti a nakonec ke smrti. Rituály nutně předpokládají existenci transcendentního světa či zdroje metafyzické moci, která se nachází za hmotnou existencí, a proto neguje smrt. Lidé se dají „vypůjčit“ nebo dobyt či pohltnout něčím z této transcendentní moci prostřednictvím rituálního procesu, přičemž se v tomto procesu sami mění.

*Tyto dále neredukovatelné struktury náboženských jevů jsou rituálními reprezentacemi existence lidí v čase. Rituální reprezentace je ve skutečnosti jednoduchá přeměna hmotných životních procesů v rostlinách a živočišných stejně jako v lidech. K této přeměně dochází způsobem, který má dva distinktivní rysy: za prvé se realizuje klasickým, trojfázovým dialektickým procesem, a za druhé zahrnuje výrazný prvek násilí ... nebo dobývání. (Bloch, 1992, s. 4)*

Na rozdíl od lidské vitality chápané jako cíl života se rituál dívá „za“ běžnou existencí či mimo ni. Oslabení a smrt vedou k úspěšné existenci, neboť „opuštěním tohoto života je možné vidět sebe sama a ty druhé jako součást něčeho trvalého, a tedy život přesahujícího“ (Bloch, 1992, s. 4).

Bloch v případě chiliastických hnutí tvrdí – a to je zajímavé – že jejich účastníci nevstupují do třetí fáze přechodového rituálu, totiž do fáze návratu do společnosti prodchnuti božským. Jejich odmítnutí světa je takové, že podstupují klasické rituály

oddělení od světa struktury a podrobují se násilí tohoto odřeknutí se světa a podrobení božskému. Poté co se stali „podobnějšími bohům“, odmítají zaujmout opět své místo ve společnosti. Taková hnutí mohou být nihilistická, jak tomu bylo například u sekty Heaven's Gate, jejíž členové se nakonec rozhodnou spáchat sebevraždu, neboť s konečnou platností odmítnou reprodukci a obyčejnou vitalitu.

Arnold van Gennep a Victor Turner zastávají k přechodovému rituálu převážně kladný postoj. Zvláště pro Turnera vyjadřují liminalita a communitas představu potenciality, proměny a solidarity. Je to poněkud odlišný pohled než Blochův (možná odraz rozdílů mezi optimistickou kontrakulturou šedesátých a sedmdesátých let dvacátého století a cyničtější názorem na globalizované násilí let osmdesátých a devadesátých). Lincoln (1991) předvádí tuto změněnou perspektivu v různých vydáních knihy *Emerging from the Chrysalis*. Turner a Bloch se zajímají o dějiny, neboť jich chtějí využít k lepšímu pochopení mechanismů symbolických struktur, a uvědomují si politické důsledky a souvislosti rituálu. Podle Blocha existují aspoň tři „alternativní směry legitimní praxe“ dostupné prostřednictvím symbolismu odrážejícího se násilí:

(1) *trvání na reprodukci; (2) legitimizace rozpínavosti, jež nabývá těchto podob: (a) může být zaměřena dovnitř a v tomto případě ospravedlňuje společenskou hierarchii, nebo (b) může být zaměřena navenek a stát se pobídkou k agresi proti sousedům; (3) opuštění pozemské existence.* (Bloch, 1992, s. 98)

Blocha zajímá kontinuita rituálů v průběhu času a způsoby, jakými zahrnují a normalizují násilí, nikoli pedagogická dynamika rituálu. Mechanismy, jakými přechodové rituály a zejména mužské iniciační obřady mění iniciované novice, je problematika, kterou se zabýval Harvey Whitehouse.<sup>93</sup>

### Rituály hrůzy

Násilí u mnoha mužských iniciačních obřadů na Papui Nové Guineji je už dobře zdokumentováno. Násilí není jen něco bezdůvodného, může totiž sloužit nějakému psychologickému a sociálnímu cíli. Harvey Whitehouse použil pojmu „bleskové paměťové stopy“, aby objasnil způsob, jak se informace může otisknout do dlouhodobé paměti člověka, pokud mu byla sdělena ve stavu hlubokého citového otřesu nebo provázena zvláštní citovou intenzitou. Zatímco strach může zablokovat přístup k určitým oblastem mozku (je obtížné učít se latinská slovesa nebo matematické rovnice, pokud jsme ochromeni hrůzou), kde sdělovaná informace je záležitostí okamžitého zájmu a je spojená s intenzivními vztahy, mohou se pocity, emoce a obsah iniciační zkušenosti uchovat po celý život.

Whitehouse (1966) užívá příkladu iniciace u Baktamanů na Papui Nové Guineji, kde je běžné chápání skutečnosti postaveno na hlavu. Baktamanští muži se domnívají, že jsou zapleteni do neustálé války s divokými prasaty, ale v iniciačních obřadech je dolní čelist divokého prasete umístěna mezi *sacra* (posvátné předměty) domů, kde bydlí muži.

*Když si novic u Baktamanů poprvé uvědomí, že se z něho (v jistém smyslu) stává silné, mužné, agresivní prase – válečník a otec – není zaražen pouze absurditou toho, co si o prasatech dosud myslel, avšak spojuje si tento objev s děsivou a mučivou zkušeností, že je kamenován, bičován kopřivami a dehydratován až takřka na práh smrti. Právě spojení kognitivní a emocionální krize vyvolává výrazný paměťový účín.* (Whitehouse, 1996, s. 710)

Jakkoli to patrně nebude vysvětlení emické (Whitehouse vyslovuje domněnku, že novicové jsou při iniciaci zaraženi absurditou svých předchozích znalostí o divokých prasatech), v nějakém smyslu to zdůvodňuje živost iniciační zkušenosti a důležitost rituálně nabyté ztělesněné zkušenosti, než je prostá výuka pomocí slov. Skupiny lidí obvykle vymýšlejí násilné rituály pro své členy jako prostředek k utužení skupinové soudržnosti a loajality, přičemž se novicům vštěpují ezoterické znalosti a novicové získávají počáteční zkušenosti, které je proměňují. Ať už to jsou pouliční gangy v Los Angeles, touha domorodých Američanů mít vidění, iniciační obřady na Nové Guineji, nebo púst a askeze spojené s římskokatolickou poutí na Lough Derg v Irsku,<sup>94</sup> iniciovaní jedinci si budou dobře pamatovat trýzně a emocionální intenzitu obsaženou v přechodovém rituálu.

### Závěr

Tato kapitola vychází z výzkumu Arnolda van Gennepa a pokládá trojí strukturu přechodového rituálu za základní strukturování každého rituálního jednání. Rituály se pokoušejí ztvárnit a řešit ústřední a základní dilemata lidské existence – kontinuitu a stabilitu, růst a plodnost, smrtelnost a nesmrtelnost či transcendenci. Potenciálem rituálů je právě měnit lidi a situace, jež jim propůjčuje jejich moc. Rituál může vytvořit povolnou manželku nebo divokého válečníka, milujícího sluhu nebo panovačného tyрана. Víceznačnost rituálních symbolů a vzývání nadpřirozených sil zvyšuje a zastírá lidské potřeby a city. Jelikož k rituálům dochází, a to někdy za děsivých okolností, působí poselství a sdělení, jež obsahují, na úrovni psychobiologické, která zahrnuje racionální myšlení, ale navíc je přesahuje. Při rituálu se manipuluje symboly a posvátnými předměty, aby se zvýšil účinek představení a aby se sdělila



ideologická poselství týkající se povahy jednotlivce, společnosti a vesmíru. Rituály zdaleka nejsou pouhým vedlejším projevem náboženského chování, jsou naopak pro lidskou kulturu zásadní. Mohou se použít k ovládnání, rozvracení, stabilizaci, rozšíření a k terorizování jednotlivců i celých skupin. Výzkum rituálu může vskutku poskytnout klíč k pochopení a k interpretaci kultury.

## Literatura

- Alexander, Bobby C. (1997): Ritual and current studies of ritual: overview. In Stephen D. Glazier (ed.), *Anthropology of religion: a Handbook*. Westport, CT: Greenwood Press, s. 139–160.
- Asad, Talal (1993): *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore & London: Johns Hopkins University Press.
- Barfield, Thomas (ed.) (1997): *The Dictionary of Anthropology*. Oxford & Malden, MA: Blackwell.
- Beatie, John (1970): On understanding ritual. In B. R. Wilson (ed.), *Rationality*. Oxford: Basil Blackwell, s. 240–269.
- Beidelman, T. O. (1997): *The Cool Knife. Imagery of Gender, Sexuality, and Moral Education in Kaguru Initiation Ritual*. Washington, DC & London: The Smithsonian Institution Press.
- Bell, Catherine (1992): *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Bell, Catherine (1997): *Ritual Perspectives and Dimensions*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Bloch, Maurice & Parry, Jonathan (eds.) (1982): *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Bloch, Maurice (1986): *From Blessing to Violence. History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Bloch, Maurice (1992): *Prey into Hunger. The Politics of Religious Experience*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Book of Common Prayer* (nedatováno). Cambridge: Cambridge University Press.
- Bowie, Fiona (1997): Equilibrium and the end of time: the roots of millenarianism. In Fiona Bowie (ed.), *The Coming Deliverer: Millennial Themes in World Religions*. Cardiff: University of Wales Press, s. 1–26.
- Boyer, Pascal (1994): *The Naturalness of Religious Ideas: a Cognitive Theory of Religion*. Berkeley: University of California Press.
- Buber, Martin (1958): *I and Thou*, anglický překlad R. G. Smith. Edinburgh: Clark. Česky: Já a ty. Praha: Kalich 2005.
- Burridge, Kenelm (1971): *New Haven, New Earth. A Study of Millenarian Activities*. Oxford: Basil Blackwell.
- Charsley, Simon R. (1992): *Wedding Cakes and Cultural History*. London & New York: Routledge.

- Cohn, Norman (1978): *The Pursuit of the Millenium*. St Albans: Paladin, Grenada Publishing (poprvé vyšlo roku 1957).
- Cohn, Norman (1995): *Cosmos, Chaos and the World to Come. The Ancient Roots of Apocalyptic Faith*. New Haven, CT & London: Yale University Press.
- Cox, James L. (ed.) (1998): *Rites of Passage in Contemporary Africa*. Cardiff: Cardiff Academic Press.
- De Coppet, Daniel (ed.) (1992): *Understanding Rituals*. London: Routledge.
- De Coppet, Daniel & Iteanu, André (eds.) (1995): *Cosmos and Society in Oceania*. Oxford & Herndon, VA: Berg.
- Durkheim, Émile (1976): *The Elementary Forms of the Religious Life*. London: George Allen & Unwin. Původně vyšlo roku 1912 pod názvem *Les formes élémentaires de la vie religieuse, Sociologie religieuse et théorie de la connaissance*. Česky: Elementární formy náboženského života. Praha: Oikúmené 2002.
- Douglas, Mary (1973): *Natural Symbols*. Harmondsworth: Penguin.
- Eliade, Mircea (1989): *The Myth and the Eternal Return: Cosmos and History*. London: Arkana, Penguin. Poprvé vyšlo roku 1949 pod názvem *Le Mythe de l'éternel retour: Archétypes et répétition*. Česky: Mýtus o věčném návratu: Archetypy a opakování. Praha: Oikúmené 1993.
- Evans-Wentz, W. Y. (ed.) (1980): *The Tibetan Book of the Dead*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Fernandez, James W. (1982): *Bwiti: an Ethnography of the Religious Imagination in Africa*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Fox, Robin (1967): *Totem and Taboo Reconsidered*. In Edmund Leach (ed.), *The Structural Study of Myth and Totemism*. ASA Monograph 5. London: Tavistock. s. 161–178.
- Freud, Sigmund (1985): Obsessive actions and religious practices. In Albert Dickinson (ed.), *The Origins of Religion*. The Pelican Freud Library, sv. 13. Harmondsworth: Penguin, s. 31–41 (poprvé vyšlo roku 1907).
- Freud, Sigmund (1938): *Totem and Taboo: Resemblance between the Psychic Lives of Savages and Neurotics*. Harmondsworth: Penguin, s. 31–41 (poprvé vyšlo roku 1913).
- Geertz, Clifford (1938): *The Interpretation of Cultures*. London: Fontana (poprvé vyšlo roku 1973).
- Gell, Alfred (1975): *Metamorphosis of the Cassowaries: Umeda Society and Ritual*. London: Athlone.
- Girard, René (1992): *Violence and the Sacred*. Anglický překlad Patrick Gregory. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Glazier, Stephen D. (ed.) (1997): *The Anthropology of Religion: a Handbook. Part II, The Study of Ritual*. Westport, CT: Greenwood Press.
- Grimes, Ronald L. (1982): *Beginnings in Ritual Studies*. Lanham, MD: University Press of America.
- Gruenbaum, Ellen (1998): Resistance and embrace: Sudanese rural women and systems of power. In Margaret Lock & Patricia A. Kaufert (eds.), *Pragmatic Women and Body Politics*. Cambridge & New York: Cambridge University Press, s. 58–76.