

RITUÁL A SOCIÁLNÍ ZMĚNA: PŘÍKLAD Z JÁVY

Jako v tolika jiných oblastech antropologického zájmu, i v teoretické diskusi o roli náboženství ve společnosti začíná v poslední době dominovat funkcionalismus, a to buď sociologického typu, spojovaný se jménem Radcliffa-Browna, nebo sociálně psychologického typu, vázaný na Malinowského. Sociologický přístup (nebo, jak by jej asi nazvali britští antropologové, sociálně antropologický přístup), který původně vychází z Durkheimova díla *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* a práce Robertsona-Smithe *Lectures on the Religion of the Semites*, zdůrazňuje způsob, jakým víra a zejména rituál upevňují tradiční sociální vazby mezi jednotlivci; zdůrazňuje způsob, jímž je posilována a zachována sociální struktura skupiny skrze obřadní nebo mytické symbolizace těch základních sociálních hodnot, na kterých spočívá.¹ Sociálně psychologický přístup, jehož průkopníky sice byli Frazer a Tylor, ale který byl nejjasněji vyjádřen v Malinowského klasickém díle *Magic, Science and Religion*, zdůrazňuje, co náboženství přináší jednotlivci – jak uspokojuje jeho kognitivní a citovou potřebu vyrovnaného, srozumitelného a vynutitelného světa a jak mu umožňuje zachovat si pocit vnitřního bezpečí navzdory přirozené nepředvídatelnosti událostí.² Společně nám tyto dva přístupy umožnily výrazně podrobnější pochopení sociálních a psychologických „funkcí“ náboženství v široké škále společností.

Podstatně méně úspěšný byl ale funkcionální přístup v oblasti

¹ E. Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life* (Glencoe, Ill., 1947); [franc. orig. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris, 1912)]. W. Robertson-Smith, *Lectures on the Religion of the Semites* (Edinburgh, 1894).

² B. Malinowski, *Magic, Science and Religion* (Boston, 1948).

sociální změny. Jak si již všimlo několik autorů, důraz na rovnovážné systémy, na sociální homeostázu a na popisy nadčasových struktur, vede k zaujatosti ve prospěch „dobře integrovaných“ společností, které se nacházejí ve stabilní rovnováze, a ke sklonu zdůrazňovat spíše funkcionální aspekty sociální praxe a zvyků lidí spíše než jejich dysfunkcionální implikace.³ V analýzách náboženství vedl tento statický, nehistorický přístup k poněkud přehnaně konzervativnímu pohledu na roli rituálu a víry v sociálním životě. Přes varovné připomínky Kluckhohna⁴ a dalších autorů o „nákladech a zisku“ různých náboženských zvyklostí, jako je například čarodějnictví, trvale převažuje tendence zdůrazňovat spíše harmonizující, integrující a psychologicky podpůrné aspekty náboženských vzorců než jejich narušující, rozkladné a psychologicky rušivé aspekty; ukazovat víc způsob, jak náboženství uchovává sociální a psychologickou strukturu, než způsob, jakým ji ničí nebo přetváří. Když se věnovala pozornost změně, jako například v Redfieldově práci o Yukatánu, bylo to obvyčejně v souvislosti s postupující dezintegrací: „Tři hlavní kulturní změny se na Yukatánu zdají ‚jít ruku v ruce‘ se slábnoucí izolovaností a homogenitou společnosti: dezorganizace kultury, sekularizace a individualizace.“⁵ Ale i pouhá povrchní znalost našich vlastních náboženských dějin nás nutí k váhavosti s potvrzením tak jednoduše „pozitivní“ role náboženství obecně.

Tezí této kapitoly je, že jedním z hlavních důvodů, proč není funkcionální teorie schopna se vyrovnat se změnou, je její neschopnost zacházet rovnocenně se sociologickými a kulturními procesy; téměř nevyhnutelně se jednomu z nich buďto vůbec nevěnuje, nebo jej obětuje jakožto pouhý odraz, „zrcadlový obraz“ toho druhého. Buďto se kultura považuje za plně odvozenou z typů sociální organizace – přístup charakteristický pro britské strukturalisty a pro mnohé americké sociology; nebo jsou typy sociální organizace považovány za behaviorální ztělesnění kultur-

³ Viz například E. R. Leach, *Political Systems of Highland Burma* (Cambridge, Mass., 1954); a R. Merton, *Social Theory and Social Structure* (Glencoe, Ill., 1949).

⁴ Viz C. Kluckhohn, *Navaho Witchcraft*, Peabody Museum Papers, No. 22 (Cambridge, Mass., 1944).

⁵ R. Redfield, *The Folk Culture of Yucatan* (Chicago, 1941), s. 339.

ních vzorců – přístup Malinowského a mnohých amerických antropologů. V obou případech dochází k tomu, že méně podstatný termín jako dynamický faktor většinou vypadne ze hry a zůstane nám buď souhrnný pojem kultury („komplexní celek...“), nebo naprosto vřezahrnující pojem sociální struktury („sociální struktura není aspektem kultury, nýbrž celou kulturou daného etnika pojednanou ve zvláštním teoretickém rámci“).⁶ V takové situaci jsou dynamické prvky sociální změny, pramenící z nedokonalého souladu mezi kulturními vzorci a druhy sociální organizace, vesměs nevyjádřitelné. „My funkcionalisté,“ poznamenal nedávno E. R. Leach, „nejsme vlastně ze zásady ‚antihistoričtí‘; jenom nevíme, jak zasadit historické materiály do našeho pojmového rámce.“⁷

Revize pojmů funkcionální teorie tak, aby se jejich pomocí dalo účinněji zacházet s „historickými materiály“, by klidně mohla začít pokusem o analytické rozlišení mezi kulturními a sociálními aspekty lidského života a o přístup k nim jako k nezávisle proměnným, ale vzájemně závislým faktorům. Přestože jsou oddělitelné pouze pojmově, budou potom kultura a sociální struktura považovány za schopné široké škály způsobů vzájemné integrace, z nichž prostý izomorfní způsob je pouze krajním případem – případem běžným jenom v těch společnostech, které byly stabilní po dostatečně dlouhou dobu, takže v nich došlo k těsnému přizpůsobení sociálních a kulturních aspektů. Ve většině společností, ve kterých je změna typickým spíše než mimořádným jevem, můžeme očekávat, že mezi sociálními a kulturními aspekty budeme nacházet více či méně výrazné mezery a nespojitosti. Domnívám se, že právě v těchto diskontinuitách najdeme některé primární hnací síly změny.

Jedním z užitečnějších způsobů – ale zdaleka ne jediným –, jak rozlišovat mezi kulturou a sociálním systémem, je považovat kulturu za uspořádaný systém významů a symbolů, v jejichž mezích se odehrává sociální interakce; a považovat sociální systém za vzorec sociální interakce samotné.⁸ Na jedné úrovni se jedná o rámec

⁶ M. Fortes, „The Structure of Unilineal Descent Groups“, *American Anthropologist*, 55 (1953):17-41.

⁷ Leach, *Political Systems of Highland Burma*, s. 282.

⁸ T. Parsons a E. Shils, *Toward a General Theory of Action* (Cambridge, Mass., 1951).

věr, výrazových symbolů a hodnot, kterými jednotlivci definují svůj svět, vyjadřují své pocity a utvářejí si úsudky; na druhé úrovni se jedná o nepřetržitý proces interaktivního chování, jehož trvalou podobu nazýváme sociální strukturou. Kultura je tkanivem významů, kterými lidské bytosti interpretují svou zkušenost a řídí své jednání; sociální struktura je forma, kterou toto jednání na sebe bere, skutečně existující síť sociálních vztahů. Kultura a sociální struktura jsou pak jen různé abstrakce stejných jevů. Jedna přistupuje k sociálnímu jednání s ohledem na jeho význam pro ty, kteří je konají, druhá k němu přistupuje z hlediska jeho přínosu k fungování určitého sociálního systému.

Povaha rozdílu mezi kulturou a sociálním systémem bude zřejmější, když uvážíme odlišnost druhů integrace, které jsou pro ně charakteristické. Je to rozdíl mezi tím, čemu Sorokin říká „logicko-významová integrace“, a tím, co nazval „příčinně-funkcionální integrace“.⁹ Logicko-významovou integrací, charakteristickou pro kulturu, se myslí ten typ integrace, se kterým se setkáváme u Bachovy fugy, v katolickém dogmatu nebo v obecné teorii relativity; je to jednota stylu, logického důsledku, významu a hodnoty. Příčinně-funkcionální integrací, charakteristickou pro sociální systém, se myslí ten druh integrace, se kterým se setkáváme u organismu, v němž jsou všechny části sjednoceny do jednotné kauzální sítě; každá část je prvkem kauzálního řetězce akcí a reakcí, který „udržuje systém v chodu“. A protože tyto dva typy integrace nejsou totožné, jelikož určitá forma jednoho z nich neimplikuje přímo formy toho druhého, dochází k vnitřní inkongruenci a napětí mezi nimi a třetím prvkem, vzorcem motivační integrace v jedinci, který obvykle nazýváme strukturou osobnosti:

Takto pojímán je sociální systém pouze jedním ze tří aspektů, z nichž se skládá úplný konkrétní systém sociálního jednání. Další dva jsou osobnostní systémy jednotlivých aktérů a kulturní systém, který je součástí jejich jednání. Každý z těchto tří faktorů musí být považován za nezávislé ohnisko organizace prvků systému jednání v tom smyslu, že žádný z nich není teoreticky redukovatelný na jeden z nich nebo na kombinace dvou zbývajících. Každý z nich je nezbytný pro ostatní dva v tom smyslu, že bez

⁹ P. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics*, 3 svazky (New York, 1937).

osobností a kultury by neexistoval žádný sociální systém a tak dále až do vyčerpání všech logických možností. Ale tato vzájemná závislost a provázanost je velice odlišná od redukovatelnosti, která by znamenala, že důležité vlastnosti a procesy jedné třídy systému by mohly být teoreticky odvozeny z naší teoretické znalosti jedné či obou ostatních. Referenční rámec jednání je společný pro všechny tři a tato skutečnost mezi nimi umožňuje určité „transformace“. Ale na teoretické úrovni, o kterou se zde pokoušíme, nevytvářejí jednotný systém, bez ohledu na to, jak by tomu mohlo být na nějaké jiné teoretické úrovni.¹⁰

Pokusím se ukázat užitečnost tohoto dynamičtějšího funkcionalistického přístupu jeho aplikací na konkrétní případ rituálu, který selhal. Pokusím se ukázat, jak přístup, který nerozlišuje mezi „logicko-významovými“ kulturními aspekty rituálního vzorce a jeho „příčinně-funkcionálními“ sociálně strukturálními aspekty, nemůže toto rituální selhání adekvátně objasnit, a jak přístup, který mezi nimi rozlišuje, je schopen lépe analyzovat příčinu problému. Dále budu tvrdit, že se takovým přístupem můžeme vyhnout zjednodušujícímu pohledu na funkcionální roli náboženství ve společnosti, pohledu, který tuto roli spatřuje pouze v zachovávaní struktury, a nahradit jej komplexnějším pojetím vztahů mezi náboženskou vírou a praxí a světským sociálním životem. K takovému pojetí je možné připojit historické materiály a funkcionální analýza náboženství pak může být rozšířena tak, aby se adekvátněji zabývala procesy změny.

Situace

Případ, který zde budu popisovat, byl pohřeb, který se konal v Modjokutu, malém městě na východě střední Jávy. Zcela neočekávaně zemřel malý, přibližně desetiletý chlapec, který žil se svým strýcem a tetou. Po jeho smrti nenásledoval jako obvykle spěšný, neokázalý, avšak díky své propracovanosti účinný javánský smuteční obřad a pohřební rutina, nýbrž nastalo dlouhé období zřetelného sociálního a silného psychologického napětí. Soustava věr

¹⁰ T. Parsons, *The Social System* (Glencoe, Ill., 1951), s. 6.

a rituálů, které po generace Jávance bezpečně prováděly obtížným postmortálním obdobím, najednou ztratily svou obvyklou účinnost. Pochopit, proč k selhání došlo, vyžaduje znalost a pochopení celé škály sociálních a kulturních změn, které se na Jávě odehrály od prvních desetiletí tohoto století. Tento narušený pohřeb byl ve skutečnosti jenom mikroskopickým příkladem širších konfliktů, strukturálních rozkolů a pokusů o reintegraci, které jsou tím či oním způsobem charakteristické pro současnou indonéskou společnost.

Javánské náboženské tradice, zejména na venkově, jsou složenou indických, islámských a místních jihovýchodoasijských prvků. Vznik velkých vojenských království ve vnitrozemských rýžových nížinách v prvních stoletích našeho letopočtu byl spojen s rozšířením hinduistických a buddhistických kulturních vzorců na ostrov; rozmach mezinárodního námořního obchodu byl v přístavních městech na severním pobřeží v patnáctém a šestnáctém století spojen s šířením islámských vzorců. Jak si tato dvě světová náboženství propracovávala cestu k zemědělským masám, spojovala se se základními animistickými tradicemi typickými pro celou malajskou kulturní oblast. Výsledkem byla vyvážená synkreze mýtu a rituálu, ve kterém našli své místo hinduističtí bohové a bohyně, muslimští proroci a světci i místní duchové a démoni.

Ústřední rituální formou této synkreze je obecní slavnost, nazývaná *slametan*. Slametany, které se konají pouze s drobnými obměnami co do formy a obsahu téměř při všech příležitostech náboženského významu – v přechodových bodech životního cyklu, o kalendářních svátcích, v určitých stadiích zemědělského cyklu, při přestěhování a podobně –, mají být současně obětí duchům a spolutolovnickým mechanismem sociální integrace pro žijící. Jídlo, které se skládá ze speciálně připravených pokrmů, z nichž každý symbolizuje určitý náboženský pojem, připravují ženy v domácnosti jedné nukleární rodiny a je vyloženo na rohožích uprostřed obývacího pokoje. Mužská hlava domácnosti pozve hlavy osmi nebo deseti sousedních domácností; žádný bližší soused není pomínut ve prospěch souseda vzdálenějšího. Po projevu hostitele, který vysvětlí duchovní účel slavnosti, a po krátkém arabském chvalo zpěvu si každý z mužů vezme několik rychlých, téměř kradmých soust, zabalí zbytek jídla do košíku z banánovníkového listu a vrátí se domů, aby se podělil se svou rodinou. Říká se, že duchové se

živí vůní jídla, páleným kadidlem a muslimskou modlitbou; lidé účastníci zase čerpají svou sílu z materiální podstaty jídla a ze své sociální interakce. Výsledek tohoto klidného, nedramatického maleho rituálu je dvojí: duchové jsou usmířeni a sousedská solidarita upevněna.

Běžné kánony funkcionální teorie pro analýzu takového vzorce zcela postačují. Dá se poměrně snadno dokázat, že slametan je dobře uzpůsoben k tomu, aby „sladil podstatné hodnotové postoje“, potřebné k účinné integraci sociální struktury založené na teritoriálním principu, a aby uspokojil psychologické potřeby intelektuální soudržnosti a duševní stability, jež je pro venkovské obyvatelstvo typická. Javánská vesnice (jednou či dvakrát ročně se konají slametany pro celou vesnici) je soustava geograficky blízkých, ale v podstatě vědomě autonomních domácností nukleárních rodin, jejichž vzájemná ekonomická a politická závislost je přibližně stejného omezeného a jasně definovaného druhu, jako je ta, s níž se setkáváme u slametanu. Zemědělský proces, založený na pracovním náročném pěstování rýže a plodin na nezavodňovaných polích, vyžaduje udržování specifických způsobů technické spolupráce a prosazuje smysl pro společenství u jinak poměrně soběstačných rodin – smysl pro komunitu, který slametan evidentně posiluje. A vezmeme-li v úvahu způsob, kterým jsou reinterpretovány a vyvažovány různé pojmové a behaviorální prvky hinduisticko-buddhistického náboženství, islámu a „animismu“ tak, aby vytvářely specifický a téměř homogenní náboženský styl, bude nám těsné funkcionální přízpůsobení mezi vzorcem obecní slavnosti a podmínkami javánského vesnického života ještě zřejmější.

Ale skutečností je, že na Jávě, pouze s výjimkou jejích nejizolovanějších částí, byl v posledních padesáti letech podkopáván teritoriální základ sociální integrace vesnice a synkretická podstata její kulturní homogenosti. Populační růst, urbanizace, zavádění peněžní ekonomiky, diferenciací profesí a podobně se spojily a oslabil tradiční pouta rolnické sociální struktury; a závan doktrín, které provázely nástup těchto strukturálních změn, narušil jednoduchou uniformitu náboženské víry a praktik, typickou pro dřívější období. Vzestup nacionalismu, marxismu a reformy islámu jakožto ideologií, který byl zčásti výsledkem rostoucí komplexnosti ja-

vánské společnosti, ovlivnil nejenom velká města, kde se tato vyznání poprvé objevila a kde si vždy zachovala svou největší sílu, ale měl také silný dopad na menší města a vesnice. Většinu nedávných sociálních změn na Jávě lze vlastně možná nejlépe charakterizovat jako přechod ze situace, v níž primární integrační pouta mezi jednotlivci (nebo mezi rodinami) byla vyjádřena jako geografická blízkost, k takové situaci, v níž jsou vyjádřena jako podobné ideologické přesvědčení.

Na vesnicích a malých městech se tyto velké ideologické změny objevovaly vesměs v podobě rozšiřující se propasti mezi těmi, kdo zdůrazňovali islámské aspekty domorodé náboženské synkrece, a těmi, kdo kladli důraz na hinduistické a animistické prvky. Je pravda, že určitý rozdíl mezi těmito různými vedlejšími tradicemi existoval již od příchodu islámu; někteří jedinci byli vždycky zdatní přednašeči arabských zpěvů nebo vzděláni v islámském právu, zatímco jiní měli sklon spíše k hinduistickým mystickým praktikám nebo byli specialisty na místní léčitelské techniky. Ale nenucená tolerantnost Javánců vůči nejrůznějším náboženským pojmům zmírňovala tyto rozdíly tak dlouho, dokud věrně podporovaly základní rituální vzorce – to znamená slamatany; ať už vyvolávaly jakékoli sociální rozdílnosti, ty bývaly zastíněny převažující obyčejností vesnického a maloměstského života.

Šíření islámského modernismu (stejně jako empirická konzervativní reakce na něj) a náboženského nacionalismu mezi ekonomicky a politicky vyspělými obchodnickými třídami ve větších městech po roce 1910 zesílilo postoj ortodoxnějších částí obyvatelstva k islámu jako k výlučnému, antisynkretickému vyznání. Podobně světský nacionalismus a marxismus, které se rozšířily mezi státními zaměstnanci a přibývajícím proletariátem v těchto městech, posílily předislámské (to znamená hinduisticko-animistické) prvky synkretického vzorce, které tyto skupiny většinou oceňovaly jako protiváhu k puristickému islámu a které některé z nich přijaly jako obecný náboženský rámec pro své výrazněji politické myšlenky. Na jedné straně se objevil uvědomělejší muslim, který svou náboženskou víru a zvyky explicitněji stavěl na mezinárodním a univerzalistickém Muhammadově učení; na druhé straně vyrostl uvědomělejší „nativista“, který se pokoušel vyvinout zobecněný náboženský systém z materiálu své zděděné náboženské tradice (a uml-

čet přitom islámštější prvky). A protiklad mezi prvním typem člověka, nazývaným *santri*, a druhým typem, nazývaným *abangan*, se neustále zostřoval a dnes představuje hlavní kulturní rozlišení v celé oblasti Modjokuta.

Tento protiklad dnes hraje klíčovou roli zejména ve městě. Nedostatek tlaků směrem k mezinárodní spolupráci, dříve vyžadované zejména technickou náročností pěstování rýže, společně s klesající účinností tradičních forem vesnické správy tváří v tvář komplexnosti městského života, silně oslabují sociální podporu pro synkretický vesnický vzorec. Když si každý člověk zajišťuje život – jako šofér, kupec, úředník nebo dělník – víceméně nezávisle na tom, jak si je opatřují jeho sousedé, pocit důležitosti sousedské komunity se u něj přirozeně snižuje. Diferencovanější třídní systém, byrokratičtější a neosobnější formy vlády, větší heterogenost sociálního původu, to vše obecně vede ke stejnému výsledku: snižujícímu se důrazu na čistě geografická pouta ve prospěch pout rozptýleně ideologických. Pro člověka z města se rozdíl mezi *santrim* a *abanganem* ještě zostří, protože se stává primárním bodem jeho sociální příslušnosti; stává se symbolem jeho sociální identity spíše než pouhým rozdílem ve víře. To, jaké bude mít přátele, jakých organizací se stane členem, jaké politické vedení bude následovat, jakého člověka si on sám nebo jeho syn vezme, to vše bude silně ovlivněno tou stranou ideologického rozštěpení, kterou přijme za své.

Ve městě – i když nejenom tam – se tak objevuje nový vzorec sociálního života organizovaného ve změněném rámci kulturního zařazení. Mezi elitou je tento nový vzorec již poměrně vysoce rozvinutý, ale mezi masou městského obyvatelstva se teprve utváří. Zejména v *kamponzích*, čtvrtích, ve kterých žijí obyčejní obyvatelé javánských měst namačkani ve změní malých bambusových domků, najde člověk přechodovou společnost, ve které se postupně rozpadají tradiční formy vesnického života a postupně vznikají formy nové. V těchto enklávách přistěhovalců z vesnic (nebo synů a vnuků přistěhovalců) se neustále přeměňuje Redfieldova lidová kultura v kulturu městskou, přestože není adekvátně charakterizovaná takovými negativními a reziduálními termíny jako „světská“, „individualizovaná“ a „kulturně dezorganizovaná“. V *kamponzích* nedochází ani tolik k destrukci tradičního způsobu života jako spí-

še k budování způsobu nového; ostrý sociální konflikt charakteristický pro tyto čtvrti nižších vrstev obyvatelstva není jednoduše znakem ztráty kulturního konsensu, ale je spíše znakem hledání, dosud ne zcela úspěšného, nových, obecnějších a pružnějších vzorců víry a hodnot.

V Modjokutu, stejně jako ve většině Indonésie, se toto hledání vesměs odehrává v sociálním kontextu masových politických stran, stejně jako ženských klubů, mládežnických organizací, odborů a dalších společenství, která jsou se stranami formálně či neformálně spojena. Existuje několik takových stran (přestože nedávno [1955] všeobecné volby jejich počet výrazně snížily), každá vedená vzdělanými městskými elitami – státními úředníky, učiteli, obchodníky, studenty a podobně – a každá soutěžící s ostatními o politickou přízeň jak těchto polovesnických a poloměstských obyvatel kampongů, tak mas zemědělců. A téměř bez výjimky se odvolávají k jedné ze stran rozštěpení na santri a abangan. Z této soustavy politických stran a společenství nás zde bezprostředně zajímají jen dvě: Masjumi, mohutná islámská politická strana; a Permai, silně antimuslimský politicko-náboženský kult.

Masjumi je víceméně přímý potomek předválečného islámského reformního hnutí. Pod vedením, alespoň v Modjokutu, modernistických santrijských intelektuálů podporuje tato strana sociálně uvědomělou, antischolastickou a poněkud puritánskou verzi islámu hlásajícího návrat ke koránu. Společně s ostatními muslimskými stranami rovněž podporuje nastolení „islámského státu“ v Indonésii namísto dnešní světské republiky. Význam tohoto ideálu ale není úplně jasný. Nepřátelé Masjumi ji obviňují z obhajování netolerantní, středověké teokracie, která bude potlačovat abangany a nemuslimy a bude je nutit k přesnému dodržování muslimského práva, zatímco vůdcové Masjumi tvrdí, že islám je svým ustrojením tolerantní a že oni sami jen touží po takové vládě, která bude explicitně založena na muslimském vyznání a jejíž zákony budou v souladu s učením koránu a hadítu. V každém případě je Masjumi, největší muslimská strana v zemi, jedním z hlavních mluvčích hlásajících hodnoty a tužby santrijské komunity jak na státní, tak na místní úrovni.

Permai nemá tak celostátní působnost. Přestože je to celostátní strana, je celkem malá a její moc se soustřeďuje pouze na několik

poměrně ohraničených regionů. V oblasti Modjokuta se však náhodou těšila jisté důležitosti, a co postrádala ve státním měřítku, to si vynahrazovala nasazením v místech své působnosti. Permai je v podstatě splynutím marxistické politiky s abanganovými náboženskými vzorci. Slučuje poměrně explicitní protizápadní, protikapitalistické a protiimperialistické postoje s pokusem o formalizování a zobecnění některých typičtějších rozptýlených témat vesnické náboženské synkreze. Schůze členů Permai se podobají jak vzorci slametanu, včetně kadidla a symbolického jídla (ale bez islámských zpěvů), tak moderním parlamentním procedurám; permaiske brožurky obsahují kalendářní a numerologické prorocké systémy a mystická učení stejně jako analýzy třídního konfliktu; a permaiske projevy se zabývají jak náboženskými, tak politickými pojmy. V Modjokutu je Permai také léčitelský kult s vlastními speciálními léčebnými praktikami a zaříkadly, tajným heslem a kabalistickými výklady úryvků ze sociálních a politických děl vůdců.

Ale nejnápadnějším znakem Permai je její silný antimuslimský postoj. Tento kult tvrdí, že islám je import ze zahraničí, který nevyhovuje potřebám a hodnotám Javánců, a vybízí k návratu k „ryzí“ a „původní“ javánské víře, čímž se asi myslí původní synkreze bez islámských prvků. V souladu s tím tato kultovní politická strana zahájila kampaň, jak na celostátní, tak i na místní úrovni, za světské (to znamená neislámské) svatební a pohřební obřady. V současné době musí být všechny sňatky, s výjimkou sňatků křesťanů a balijských hinduistů, legitimovány muslimským obřadem.¹¹ Pohřební obřady jsou záležitostí jednotlivců, ale v důsledku dlouhého dějinného vývoje synkreze jsou tak hluboce prostoupeny islámskými zvyky, že skutečně neislámský pohřeb je asi prakticky nemožný.

Aktivity Permai na místní úrovni s cílem zavést neislámské svatební a pohřební obřady měly většinou dvě podoby. Jedna spočí

¹¹ Javánský svatební obřad má dvě části. Jedna, která je součástí celkové synkreze, probíhá v domě nevěsty a patří k ní slametan a složité obřadní „setkání“ nevěsty s ženichem. Druhá část, v očích vlády oficiální obřad, se řídí muslimským právem a probíhá v kanceláři okrskového náboženského hodnostáře, neboli naiba. Viz C. Geertz, *The Religion of Java* (Glencoe, Ill., 1960), s. 51-61, 203.

vala v silném tlaku na místní vládní představitele, aby takové praktiky povolili, a druhá v nátlaku na vlastní členy, aby dobrovolně prováděli obřady očistěné od islámských prvků. V případě sňatků byl úspěch víceméně předem vyloučen, protože místní hodnostáři měli ruce svázané nařízeními ústřední vlády, a dokonce i silně zideologizovaní členové kultu by se neodvázili veřejně uzavřít „nezákonný“ sňatek. Beze změny zákona měla Permai malou šanci změnit podobu svatby, přestože se odehrálo několik neúspěšných pokusů o občanské obřady pod záštitou vesnických náčelníků nakloněných abanganu.

Případ pohřebních obřadů je něco jiného, protože se jedná spíše o otázku zvyku než zákona. Během mého terénního výzkumu (1952-1954) se prudce zvýšilo napětí mezi Permai a Masjumi. Částečně to bylo z důvodu blížících se prvních všeobecných voleb v Indonésii, částečně vlivem studené války. Bylo to ovlivněno také různými zvláštními událostmi – jako například zprávou, že národní vůdce Permai veřejně nazval Muhammada falešným prorokem; projevem vůdce Masjumi v nedalekém krajském městě, v němž obvinil Permai ze záměru vychovat v Indonésii generaci nemanželských dětí; a volbami vesnického starosty, při kterých došlo k souboji mezi santrii a abangany. Výsledkem bylo, že místní okrskový hodnostář, ustrašený byrokratem lapeným mezi dvěma stranami, svolal schůzi všech vesnických náboženských představitelů, modinů. Kromě mnoha dalších povinností modin tradičně zodpovídá za provádění pohřebních obřadů. Řídí celý rituál, poučuje truchlící ohledně technických podrobností pohřbu, předzpěvuje z koránu a nad hrobem čte připravenou řeč k zemřelému. Okrskový hodnostář instruoval modiny – z nichž většina byli vesničtí vůdci Masjumi –, že v případě smrti člena Permai mají pouze zaznamenat jméno a věk zesnulého a vrátit se domů; nemají se účastnit rituálu. Varoval je, že pokud neudělají, co jim radí, budou zodpovědní za případné problémy a on je potom nepodpoří.

Taková byla situace 17. července 1954, když v modjokutském kampongu, ve kterém jsem bydlel, náhle zemřel Paidjan, synovec Karmana, aktivního a horlivého člena Permai.

Nálada na javánském pohřbu se nevyznačuje hysterickým truchlením, nepotlačovaným štkáním, či dokonce stylizovanými výkřiky zármutku nad ztrátou zesnulého. Je to spíše klidné, neokázalé, téměř apatické propouštění zesnulého, krátké ritualizované vzdávání si se vztahu, který již dál není možný. Slzy se nepřipouštějí a samozřejmě se nepodporují; snahou je odvést práci, a ne prodlužovat potěšení ze zármutku. Čilá aktivita během pohřbu, zdvořilý formální společenský styk se sousedy tlačícími se ze všech stran, řada vzpomínkových slametanů rozložených v intervalech po dobu téměř tři let – celá tato hybná síla javánského obřadního systému má člověka provést smutkem bez bolestného citové zmatku. V truchlícím má pohřeb a popohřební rituál vyvolat pocit *iklas*, jistý druh úmyslné netečnosti, lhostejný a statický stav „lhostejnosti“; u sousedské skupiny má vytvořit *rukun*, „komunální harmonii“.

Vlastní obřad je v podstatě jenom další verzí slametanu, upravenou pro zvláštní požadavky pohřbívání. Když je zpráva o smrti rozhlášena po okolí, každý člověk v dané čtvrti musí zanechat toho, co právě dělá, a okamžitě se vydat do domu pozůstalých. Ženy přinesou mísy rýže, která se uvaří na slametan; muži začnou připravovat dřevěnou náhrobní desku a začnou kopat. Brzy potom přijde modin a ujme se řízení prací. Nebožtík je příbuznými zesnulého (kteří, aniž by hnuli brvou, drží tělo na klíně, aby ukázali svůj cit k zesnulému i svou schopnost sebekontroly) umyt obřadně připravenou vodou; poté je zabalen do mušelínu. Přibližně dvanáct santriů prozpěvuje nad tělem zesnulého pod vedení modina po dobu pěti či deseti minut arabské modlitby; potom tělo odnesou za doprovodu různých rituálních úkonů v obřadním průvodu na hřbitov, kde je předepsaným způsobem uloženo do země. Modin přečte pohřební projev k zesnulému a připomene mu v něm jako věřícímu muslimovi jeho povinnosti; tím pohřeb končí, obyčejně pouhé dvě nebo tři hodiny po smrti. Po vlastním pohřbu následují vzpomínkové slametany v domě pozůstalých – tři, sedm, čtyřicet a sto dní po smrti, potom při prvním a druhém výročí smrti a nakonec tisící den po úmrtí, kdy se předpokládá, že tělo už se proměnilo v prach a propast mezi žijícími a mrtvým se stala absolutní.

Takový byl rituální vzorec, který se začal odehrávat, když ze-

mřel Paidjan. Hned za svítání (smrt nastala v časných ranních hodinách) odeslal strýc Karman telegram rodičům do nedalekého města, v němž jim typickým javánským způsobem oznámil, že jejich syn je nemocný. Tato výmluva měla zmírnit dopad zprávy o smrti tím, že na ni rodiče postupně připravila. Javánci se domnívají, že citovou újmu nezpůsobuje vážnost neštěstí, ale náhlost, s jakou k němu dochází, míra, v níž člověka, jenž na ně není připraven, „překvapí“. Obávají se „šoku“, nikoliv samotného utrpení. Poté v očekávání, že se rodiče během několika hodin dostaví, poslal Karman pro modina, aby zahájil obřad. Učinil tak proto, že se domníval, že až rodiče přijedou, bude už jen třeba pohřbit tělo, čímž je uchrání dalšího zbytečného stresu. Nejpozději kolem desáté hodiny by už mělo být po všem; smutná událost, ale rituálně tlučená.

Když ale modin, jak mi později vyprávěl, přišel do Karmanova domu a uviděl plakát s permaiským politickým symbolem, řekl Karmanovi, že nemůže obřad vykonat. Koneckonců Karman patří k „jinému náboženství“, a on, modin, nezná jeho správné pohřební rituály; jedině, co zná, je islám. „Nechci urazit tvé náboženství,“ řekl zbožně. „Naopak, nesmírně si ho vážím, protože v islámu není žádná nesnášenlivost. Ale neznám váš rituál. Křesťané mají svůj vlastní rituál a svého vlastního specialistu (místního kazatele), ale co dělá Permai? Spalují těla nebo co?“ (Toto je zlomyslná připomínka hinduistických pohřebních zvyků; modinovi musel tento rozhořor působit nesmírné potěšení.) Karmana, jak mi řekl modin, to všechno dost rozrušilo a evidentně překvapilo, protože i když byl aktivním členem Permai, nepatřil k těm nejvyspělejším. Zjevně ho nikdy ani nenapadlo, že agitace strany proti muslimskému pohřbívání by mohla představovat konkrétní problém nebo že by modin mohl skutečně odmítnout obřad provést. Karman nebyl sám o sobě špatný chlap, uzavřel modin; byl jenom obětí svých vůdců.

Poté, co opustil nyní silně rozčileného Karmana, šel modin přímo k okrskovému hodnostáři, aby se zeptal, jestli se zachoval správně. Hodnostář měl morální povinnost říci, že ano, a takto obrněn se modin vrátil domů, kde na něj čekal Karman s místním strážníkem, na kterého se Karman v zoufalství obrátil. Strážník, Karmanův osobní přítel, řekl modinovi, že podle starodávného zvyku má povinnost nestranně pohřbit každého, bez ohledu na to, zda souhlasí s jeho politickými postoji. Ale modin, který teď měl

osobní podporu okrskového hodnostáře, trval na tom, že už to není jeho povinnost. Nicméně navrhl, že přeje-li si Karman, mohl by zajít do kanceláře vesnického starosty a podepsat veřejné prohlášení, opatřené vládním razítkem a podepsané starostou v přítomnosti dvou svědků, že on, Karman, je pravověrným věřícím muslimem a že si přeje, aby modin pohřbil chlapcovo tělo podle islámského zvyku. Po tomto návrhu, aby se oficiálně vzdal své náboženské víry, vybuchl Karman vzteky a vyběhl z domu, což je u Javánců dost neobvyklé chování. Když se vrátil domů, bez představy, jak situaci vyřešit, zjistil, že zpráva o chlapcově smrti se již roznesla a že se celá čtvrť už připravuje k obřadu.

Stejně jako většina kamponců v Modjokutu, i ten, ve kterém jsem bydlel, se skládal jak ze zbožných santriů, tak i horlivých abanganů (stejně jako z množství méně zanícených stoupenců té či oné strany), víceméně náhodně promíšených. Ve městě jsou lidé nuceni žít tam, kde se dá, a za sousedy musí přijmout kohokoliv, na rozdíl od venkovských oblastí, kde se celé čtvrti či dokonce celé vesnice doposud většinou skládají téměř výhradně buď z abanganů nebo santriů. Většina santriů v kampongu byli členové Masjumi a většina abanganů byli přívrženci Permai, a v každodenním životě byla interakce mezi oběma skupinami minimální. Abanganové, z nichž většina byli buď drobní řemeslníci nebo pracovali manuálně, se každé pozdní odpoledne scházeli v Karmanově kavárně k podvečernímu popovídání, které je typické pro život v malých javánských městech a vesnicích; santriové – vesměs krejčí, kupci a majitelé obchodů – se většinou scházeli za stejným účelem v některém obchodě vedeném santrim. Ale přes chybějící pevná sociální pouta obě skupiny považovaly za nevyhnutelnou povinnost demonstrovat na pohřbu svou teritoriální jednotu; ze všech javánských rituálů v sobě pohřeb nese nejsilnější závazek účastnit se. Předpokládá se, že každý, kdo žije v určitém přibližně určeném okruhu od domu pozůstalých, se obřadu zúčastní; a při této příležitosti se skutečně zúčastnili všichni.

Za těchto okolností není divu, že když jsem kolem osmé hodiny dorazil do Karmanova domu, našel jsem tam dva oddělené hloučky pochmurně se tvářících mužů sklíčeně dřepících na opačných stranách dvora, nervózní skupinu šeptajících žen nečinně sedících v domě poblíž stále ještě oblečeného těla, a celkové ovzduší po-

chybností a nejistoty namísto obvyklého tichého a pilného shonu při přípravě slametanu, omývání těla a vítání hostů. Abanganové byli seskupeni v blízkosti domu, kde se krčil Karman a upřeně hleděl do prázdna a kde Sudjoko a Sastro, předseda a tajemník městské organizace Permai (jediní z přítomných, kdo nebyli stálými obyvateli kampongu), seděli na židličkách a jaksí do prostředí nezapadali. Santriové se mačkali v úzkém stínu kokosové palmy o nějakých třicet metrů dále a potichu se bavili o všem možném, jenom ne o problému, před kterým stáli. Tato téměř nehybná scéna připomínala neočekávanou přestávku ve známém dramatu, jako když se film zastaví uprostřed akce.

Přibližně po půl hodině začalo několik abanganů bez nadšení osekávat kusy dřeva pro označení místa hrobu a pár žen se z nedostatku jiné činnosti dalo do přípravy malých květinových obětí; ale bylo jasné, že obřad byl zastaven a že nikdo přesně neví, co dělat. Napětí se zvolna stupňovalo. Lidé nervózně pozorovali, jak slunce na obloze stoupá výš a výš, nebo se kradmo ohlíželi po nehybném Karmanovi. Začalo se ozývat reptání na politováníhodný stav věci („v dnešní době je všechno politický problém,“ zamručel starý tradicionalista, asi osmdesátiletý muž, „už ani nemůžete umřít, aby z toho nebyl politický problém“). Nakonec se asi v půl desáté rozhodl zakročit mladý santrijský krejčí jménem Abu, než se situace stane naprosto nesnesitelnou: postavil se a pokynul Karmanovi, byl to první skutečně nápomocný čin, který se za celé dopoledne udál. A Karman, vyrušen ze svého přemítání, přešel přes území nikoho, aby s ním pohovořil.

Abu vlastně v kampongu zaujímal dost zvláštní místo. Přestože byl zbožným santrim a členem místní Masjumi, měl více kontaktů s Permai, protože jeho krejčovská dílna byla přímo za Karmanovou kavárnou. Přestože Abu, který u svého šicího stroje vyseďoval ve dne v noci, nebyl skutečným členem této skupiny, často si s nimi při práci vyměňoval názory ze svého dvacet metrů vzdáleného pracoviště. Pravda, mezi ním a příslušníky Permai existovalo určité napětí v náboženských záležitostech. Jednou, když jsem se lidí ptal na eschatologické víry, odkázali mě sarkasticky na Abua, který je prý přes takové věci odborník, a otevřeně si z něj dělali legraci kvůli tomu, co považovali za naprosto směšné islámské teorie o posmrtném životě. Sdílel s nimi však jakési sociální pouto a bylo

vcelku pochopitelné, že to byl on, kdo se pokusil překročit mrtvý bod.

„Už je skoro poledne,“ řekl Abu. „Takhle to dál nejde.“ Navrhl, že pošle Umara, dalšího ze santriů, k modinovi, aby se pokusil ho přesvědčit, aby přišel; možná, že se už trochu umírní. Mezitím by mohl sám začít s omýváním a oblékáním těla. Karman odvětil, že si to rozmyslí, a vrátil se na druhou stranu dvora, aby se poradil se dvěma vůdci Permai. Po několika minutách horlivého gestikulování a příkyvování přišel Karman zpátky a řekl prostě „Dobrá, ať je to tak“. „Vím, jak se cítíš,“ řekl Abu, „udělám jenom to, co je naprosto nezbytné, a vynechám islám kolik jen budu moci.“ Shromáždil santrie a společně vešli do domu.

Prvním předpokladem bylo svléknout tělo (které dosud leželo na zemi, protože se s ním nikdo neodvážil pohnout). Ale nyní už bylo ztuhlé a bylo tedy třeba oblečení rozřezat nožem, což byl neobvyklý postup, který všechny hluboce rozrušil, zejména přihlížející ženy. Santriium se konečně podařilo vynést tělo ven a připravit koupací přístěnek. Abu požádal o dobrovolníky na omývání; připomněl jim, že bůh to bude považovat za dobrý čin. Ale příbuzní, od nichž se obvykle očekává, že se tohoto úkolu zhostí, už byli natolik otřesení a zmatení, že nebyli schopni držet chlapce na klíně, jak to vyžadoval obyčej. Následovalo další zdržení, jak se na sebe lidé bezradně dívali. Nakonec Pak Sura, člen Karmanovy skupiny, ale ne příbuzný, vzal chlapce na klín, přestože se evidentně bál a neustále šeptal ochranné zaříkávadlo. Jedním z důvodů, který Javánci udávají pro svůj zvyk rychlého pohřbívání, je, že je nebezpečné nechat ducha zesnulého bloudit po domě.

Než se začalo s omýváním, někdo se zeptal, zda jeden člověk stačí – nemají být tři? Nikdo si nebyl úplně jistý, ani Abu; někteří se domnívali, že i když je zvykem, aby byli tři, není to nutné, jiní si mysleli, že tři je naprosto nutný počet. Zhruba po deseti minutách rozčileného diskutování se podařilo chlapcovu bratranci a tesaři, který s ním nebyl spřízněn, nabýt dost odvahy na to, aby se přidali k Pak Surovi. Abu, ve snaze hrát roli modina, jak nejlépe uměl, pokropil několika kapkami vody mrtvolu, která pak byla poměrně spěšně omyta v nesvěcené vodě. Potom se však činnost znovu zastavila, protože nikdo přesně nevěděl, kam umístit malé bavlněné tamponky, kterými se podle muslimského zákona mají ucpat tělní

otvory. Karmanova žena, sestra matky zemřelého, už zjevně nemohla dál a propadla hlasitému, neovladatelnému lkaní, což byl jediný takový případ, kterého jsem byl svědkem při zhruba dvanácti javánských pohřbech, kterých jsem se zúčastnil. Všechny to ještě víc rozrušilo a většina žen z kampongu se zoufale, ale marně pokoušela ji utišit. Většina mužů zůstala sedět na dvoře, navenek klidní a apatičtí, ale nepříjemné rozpaky, citelné od samého začátku, se zdály přecházet v bázlivé zoufalství. „To od ní není pěkné, takhle brečet,“ řeklo mi několik mužů, „to se nesluší.“ V tomto okamžiku se dostavil modin.

Byl však stále neústupný. Navíc varoval Abua, že si svým jednáním koleduje o věčné zatracení. „Budeš se muset zodpovídat bohu při posledním soudu,“ řekl, „jestli uděláš při obřadu chybu. Bude to na tvou zodpovědnost. Pro muslima je pohřeb vážnou záležitostí a musí být proveden v souladu se zákonem někým, kdo tento zákon zná, a ne podle vůle jednotlivce.“ Poté vyzval Sudjoka a Sastra, vůdce Permai, aby se ujali pohřbu, protože jako straničtí „intelektuálové“ přece musí znát permaiské pohřební zvyky. Oba vůdci, kteří se ze svých židlí ani nehnu, to chvíli zvažovali, zatímco je ostatní pozorovali, ale nakonec trochu mrzutě odmítli s tím, že opravdu neví, jak se to dělá. Modin pokrčil rameny a otočil se k odchodu. Jeden z přihlízejících, Karmanův přítel, navrhl, aby se tělo jednoduše vyneslo ven a pohřbilo a aby se na celý rituál zapomnělo; bylo nesmírně nebezpečné nechávat věci nadále tak, jak byly. Nevím, jestli by někdo uposlechl tento obdivuhodný návrh, protože v tu chvíli dorazili do kampongu rodiče zemřelého dítěte.

Zdáli se být naprosto klidní. Nebylo to proto, že by nevěděli o smrti svého syna, protože otec mi později řekl, že to poté, co dostal telegram, očekával; společně se ženou se připravili na nejhorší, a když přijeli, byli s touto možností víceméně smířeni. Když se přiblížili ke kampongu a viděli zde shromážděnou celou čtvrť, pochopili, že jejich obavy byly oprávněné. Když Karmanova žena, jejíž pláč se mezitím poněkud utišil, uviděla chlapcovu matku vstupovat do dvora, vytrhla se těm, kdo ji utěšovali, a s hlasitým nářkem se vrhla obejmout svou sestru. Snad ve zlomku sekundy propadly obě ženy hysterickému pláči a celý dav se na ně vrhnul, odtrhli je od sebe a odtáhli do domů na opačných stranách kampongu. Jejich nářek však pokračoval s neutuchající silou a by-

lo slyšet nervózní poznámky, že by se mělo s pohřbem pokračovat tak či onak, dřív než chlapcův duch někoho posedne.

Ale matka nyní trvala na tom, že musí vidět tělo svého dítěte, než bude zabaleno. Otec to nejprve zakázal a hněvivě jí přikázal, ať přestane plakat – nebo snad neví, že takové chování ztíží chlapcovu cestu na onen svět? Ale ona trvala na svém a tak ji, klopýtající, dovedli do Karmanova domu, kde dítě leželo. Ženy se jí snažily udržet v dostatečné vzdálenosti od chlapce, ale ona se jim vytrhla a začala chlapce líbat kolem genitálií. Téměř okamžitě jí její muž a ostatní ženy odtrhli, přestože vykřikovala, že ještě neskončila; pak ji odvlekli do zadní místnosti, kde upadla do mdlob. Po nějaké době – když se konečně začalo s obalováním těla, přičemž modin povolil alespoň natolik, že poradil, kam se mají vložit bavlněné tamponky – se zdálo, že úplně pozbyla smyslu, neboť začala obcházet dvůr a potřásat si rukou se všemi přítomnými, jí zcela neznámými lidmi, a při tom opakovala: „Odpusťte mi mé chyby, odpusťte mi mé chyby.“ Nato ji znovu násilím zkontrolovali; lidé jí říkali: „Uklidni se, myslí na své ostatní děti – to chceš následovat svého syna do hrobu?“

Mrtvola byla nyní zabalena a objevily se nové návrhy, aby byla okamžitě přenesena na hřbitov. V tuto chvíli Abu oslovil otce zesnulého, o kterém se oprávněně domníval, že nyní nahradil Karmana v roli osoby podle zákona zodpovědné za obřad. Abu mu vysvětlil, že modin jako vládní úředník nemohl sám k otci přijít, ale že by rád věděl, jak chce, aby byl chlapec pohřben – islámským způsobem, nebo jinak? Otec, poněkud zmatečný, odpověděl: „Samozřejmě, že islámským způsobem. Nejsem sice nijak zvlášť pobožný, ale nejsem křesťan, a když přijde na smrt, pohřeb by měl být islámský. Úplně islámský.“ Abu mu znovu vysvětlil, že jej modin nemůže oslovit přímo, ale že on sám může dělat, co chce, protože je „svobodný“. Řekl mu, že se snažil pomoci, jak nejlépe uměl, a že si dával pozor, aby neudělal před příchodem otce nic islámského. Je mu líto, že všude kolem panuje takové napětí, že politické rozdíly musely vyvolat takové problémy. Ale nakonec celý pohřeb musí být proveden „čistě“ a „podle zákona“, protože je to důležité pro chlapcovu duši. Santriové nyní poněkud škodolibě odříkali modlitby nad mrtvolou, která pak byla odnesena na hřbitov a obvyklým způsobem pohřbena. Modin pronesl obvyklý pohřební projev, pouze s dodatky pro děti, a pohřeb byl konečně dokon-

čen. Na hřbitov nešel nikdo z příbuzných, ani ženy; ale když jsme se vrátili do domu – už bylo dlouho po poledni –, podával se konečně slametan a předpokládalo se, že Paidjanův duch opustil kampong, aby se vydal na svou cestu na onen svět.

O tři dny později večer se konal první ze vzpomínkových slameťanů, ale ukázalo se, že se ho nejenom nezúčastnili žádní santriové, ale že to byla současně schůze politického a náboženského kultu Permai i smuteční obřad. Karman jej zahájil tradičním způsobem – ohlášením ve spisovné javánštině, že toto je slametan v upomínku Paidjanovy smrti. Sudjoko, vůdce Permai, okamžitě vybuchl a řekl, „Ne, ne, to je špatně. Při slametanu třetího dne po smrti se má jenom jít a odříkávat dlouhé islámské zpěvy za mrtvého, a to my rozhodně dělat nebudeme.“ Poté přešel do dlouhé chaotické řeči. Každý, řekl, musí znát filosoficko-náboženský základ této země. „Představme si, že tento Američan [ukázal na mě; moje přítomnost se mu vůbec nezamlouvala] by přišel a zeptal se vás, co je duchovním základem této země, a vy byste to nevěděli – nestyděli byste se?“

V tomto duchu pokračoval dál a zkonstruoval kompletní zdůvodnění současné státní politické struktury na základě mystické interpretace „Pěti bodů“ prezidenta Sukarna (monoteismus, sociální spravedlnost, humanismus, demokracie a nacionalismus), které jsou oficiálním ideologickým základem nové republiky. Za pomoci Karma a ostatních přítomných vypracoval teorii o shodě mikro- a makrokosmu, podle níž je jednotlivec pouhou malou replikou státu a stát je pouze zvětšeným obrazem jednotlivce. Má-li být stát spořádaný, musí být spořádaný také jednotlivec; jedno implikuje druhé a naopak. Stejně jako je prezidentových Pět bodů základem státu, tvoří pět smyslů podstatu člověka. Proces jejich harmonizace je v obou případech stejný, a toho si teď musíme být vědomi. Přednáška pokračovala skoro půl hodiny a zabývala se širokou škálou náboženských, filosofických a politických záležitostí (včetně příspěvku o pravě manželů Rosenbergových, zjevně proneseného kvůli mně).

Pak jsme si udělali přestávku na kávu, a když se Sudjoko chystal znovu začít, Paidjanův otec, který seděl dosud mlčky a bez výrazu, najednou promluvil, tiše a se zvláštní bezděčnou nevyzrností, téměř jakoby se snažil přesvědčit sám sebe, ale bez velké naděje na úspěch. „Omluvte prosím můj hrubý městský přízvuk,“ řekl, „ale velice rád bych něco řekl.“ Řekl, že doufá, že mu odpus-

tí a že budou moci ve své diskusi za okamžik pokračovat. „Snažil jsem se být *iklas* /,klidný/, ,smířený/ s Paidjanovou smrtí. Jsem přesvědčen, že vše, co se pro něj dalo udělat, se udělalo a že jeho smrt byla něco, co se prostě stalo.“ Řekl, že nadále setrval v Modjokutu, protože si ještě neuměl představit, jak bude moci říci lidem tam, kde bydlí, co se stalo. Jeho žena, řekl, byla už teď také více *iklas*. Ale bylo to tvrdé. Stále si říkal, že to byla boží vůle, ale bylo to nesmírně těžké, protože dnes se už lidé v ničem neshodují; jeden vám řekne něco a ostatní vám tvrdí něco jiného. Je těžké poznat, kdo má pravdu a čemu věřit. Řekl, že si váží všech lidí z Modjokuta, kteří přišli na pohřeb, a že ho mrzí, jak bylo všechno zmatené. „Já sám nejsem zbožný. Nejsem členem Masjumi ani Permai. Ale chtěl jsem, aby byl chlapec pohřben tradičním způsobem. Doufám, že jsem nikoho neurazil.“ Znovu zopakoval, že se snažil být *iklas*, že si říkal, že to prostě byla boží vůle, ale že to je těžké, protože v dnešní době je všechno tak zmatené. Bylo těžké pochopit, proč chlapec musel zemřít.

Takový veřejný projev vlastních pocitů je u Javánců naprosto neobvyklý – podle mých zkušeností zcela unikátní – a ve formalizovaném tradičním vzorci slametanu pro něj jednoduše není místo (ani pro filosofické či politické diskuse). Všichni přítomní byli otcovou řečí dost otřeseni a panovalo bolestivé ticho. Nakonec začal Sudjoko znovu hovořit, ale tentokrát podrobně popsal chlapcovu smrt. Mluvil o tom, jak Paidjan nejprve dostal horečku a Karman zavolal jeho, Sudjoka, aby pronesl permaiské zařikávání. Ale chlapec nereagoval. Nakonec ho vzali do nemocnice, kde dostal od zdravotníka injekci. Ale jeho stav se ještě zhoršil. Zvracel krev a dostal křeče, což Sudjoko popisoval dost názorně, a potom zemřel. „Nevím, proč permaiské zařikávání nepomohlo,“ řekl, „předtím fungovalo. Tentokrát ne. Nevím proč; taková věc se nedá vysvětlit, ať už o ní sebevíc přemýšlíte. Někdy to prostě funguje a někdy ne.“ Následovala další chvíle mlčení a pak, asi po deseti minutách politické diskuse, jsme se rozešli. Druhý den se otec vrátil domů a mne už na žádný z dalších slametanů nepozvali. Když jsem asi o čtyři měsíce později odjížděl, Karmanova žena se ještě úplně nevzpamatovala ze svého zážitku, napětí v kampongu mezi santrii a abangany se vyostřilo a každý se ptal, co se stane, až zase někdo další zemře v nějaké permaiské rodině.

„Ze všech zdrojů náboženství,“ napsal Malinowski, „je nejdůležitější vrcholná a konečná životní krize – smrt.“¹² Smrt, tvrdil, vyvolává v pozůstalých dvojí reakci, lásku a odpor – hlubokou emocionální dvojznačnost fascinace a strachu, které ohrožují psychické i sociální základy lidské existence. Pozůstalé k zesnulému přitahuje jejich citová vazba k němu a odpuzuje je strašná proměna způsobená smrtí. Pohřební obřady a následující smuteční zvyky se soustřeďují kolem paradoxní touhy jednak zachovat pouto tváří v tvář smrti, jednak je přervat okamžitě a úplně a udržet převahu vůle k životu nad sklonem k zoufalství. Obřady spojené se smrtí zajišťují pokračování lidského života tím, že zabraňují pozůstalým v tom, aby se buď oddali nutkání panicky uprchnout ze scény, nebo naopak následovat zesnulého do hrobu:

A zde do této hry emocionálních sil, do tohoto nejvyššího dilematu života a konečné smrti, vstupuje náboženství, které vyzdvihuje pozitivní učení, uklidňující přístup, kulturně hodnotnou víru v nesmrtelnost, v duši nezávislou na těle a v pokračování života po smrti. V různých obřadech spojených se smrtí, ve vzpomínání a spojení se zesnulým a v uctívání duchů předků dává náboženství obsah a tvar spásné víře... Přesně stejnou funkci také plní ve vztahu k celé skupině. Pohřební obřad, který pozůstalé připoutává k tělu a upoutává je k místu smrti, víra v existenci duše, v její blahodárné působení či špatné úmysly, v povinnosti vykonat sérii vzpomínkových nebo obětních obřadů – v tom všem představuje náboženství protiváhu odstředivým silám strachu, zděšení, demoralizace a poskytuje nejmocnější prostředky pro reintegraci otřesené solidarity skupiny a znovunastolení její morálky. Náboženství zde zkrátka zabezpečuje vítězství tradice nad pouhými negativními reakcemi zmateného instinktu.¹³

Pro takovou teorii představuje výše popsáný příklad jisté vážné problémy. Nejenom že vítězství tradice a kultury nad „zmateným instinktem“ bylo v nejlepší případě jen těsné, ale zdá se, že rituál spíše společnost rozpolcoval než integroval, že osobnosti spíše narušoval než léčil. Na to má funkcionalista připravenou odpověď,

¹² Malinowski, *Magie, Science and Religion*, s. 29.

¹³ *Ibid.*, s. 33-35.

kteřá mívá jednu ze dvou podob, podle toho, zda se řídí tradicí Durkheima či Malinowského: sociální dezintegrace nebo kulturní demoralizace. Rychlá sociální změna narušila javánskou společnost a to se odráží v dezintegrované kultuře; jako se jednotný stav tradiční vesnické společnosti odrážel v jednotném slamatanu, tak se rozpolcená společnost kampongu odráží v rozpolceném slamatanu pohřebního obřadu, kterého jsme právě byli svědky. Nebo, vyjádřeno jinak, kulturní úpadek vedl k sociální fragmentaci; ztráta živé lidové tradice oslabila mravní pouta mezi jednotlivci.

Domnívám se, že v tomto argumentu jsou dvě chyby, bez ohledu na to, kterým z obou způsobů je vyjádřen: ztotožňuje sociální (nebo kulturní) konflikt se sociální (nebo kulturní) dezintegrací; popírá nezávislost rolí kultury a sociální struktury a každou z nich považuje pouze za průvodní jev druhé.

Za prvé, život v kampongu není pouze anomický. Přestože se vyznačuje silnými sociálními konflikty, stejně jako je tomu v naší společnosti, je ve většině oblastí poměrně efektivní. Kdyby vládní, ekonomické, rodinné, stratifikační instituce a instituce sociální kontroly fungovaly tak špatně jako Paidjanův pohřeb, byl by kampong skutečně nepřijemným místem pro život. Ale přestože se zde setkáme s některými typickými příznaky proměn městského prostředí – jako je zvýšený výskyt hazardních her, drobných krádeží a prostituce –, sociální život v kampongu evidentně není na pokraji rozkladu; každodenní sociální interakce není mrzačena potlačovanou hořkostí a hlubokou nejistotou, kterých jsme byli svědky při pohřbu. Většinu svých obyvatel nabízí poloměstská čtvrť v Modjokutu povětšinou přijatelný způsob života, navzdory materiálním nedostatkům a svému přechodnému charakteru; a přes veškerou sentimentalitu, kterou oplývaly popisy vesnického života na Jávě, by se totéž dalo říci také o vesnici. Zdá se dokonce, že právě okolo náboženských vyznání a obřadů – slamatanů, svátků, léčení, čarování, kultovních skupin atd. – se soustřeďují nejvážnější rušivé události. Náboženství je pak jakýmsi střediskem a zdrojem napětí, nejenom pouhým odrazem napětí existujícího jinde ve společnosti.

Není však zdrojem napětí proto, že by byla oslabena věrnost vůči zděděným vzorcům víry a obřadů. Konflikt kolem Paidjanovy smrti se udál jednoduše proto, že všichni obyvatelé kampongu sdíleli společnou, vysoce integrovanou kulturní tradici pohřbívání.

Nebylo sporu o tom, že slametanový vzorec je tím správným rituálem, že sousedé jsou povinni se zúčastnit nebo že nadpřirozené pojmy, na kterých je obřad postaven, jsou platné. Jak pro santrie, tak i pro abangany žijící v kampongu, si slametan udržuje svou sílu skutečně posvátného symbolu; stále ještě poskytuje smysluplný rámec, jak čelit smrti – pro většinu lidí jediný smysluplný rámec. Neúspěch rituálu nemůžeme připsat sekularizaci, růstu skepse nebo nezájmu o tradiční „spásné víry“ o nic víc, než jej můžeme připsat anomii.

Domnívám se, že jej spíše musíme přisoudit nesouladu mezi formou integrace, která existuje v sociálně strukturní („příčinně-funkcionální“) dimenzi, a formou integrace, která existuje v kulturní („logicko-významové“) dimenzi – nesouladu, který nevede k sociální a kulturní dezintegraci, ale k sociálnímu a kulturnímu konfliktu. Řečeno konkrétněji, i když poněkud aforističtěji, potíž je v tom, že sociálně jsou obyvatelé kampongu městští lidé, zatímco kulturně jsou stále ještě lid.

Už jsem poukázal na to, že javánský kampong představuje přechodový druh společnosti, že jeho obyvatelé stojí „mezi“ víceméně plně urbanizovanou elitou a víceméně tradičně organizovanými zemědělci. Sociálně strukturní formy, na kterých se podílejí, jsou z valné části městské. Vznik vysoce diferencované profesní struktury na místě prakticky zemědělské struktury venkova; téměř úplný zánik polodědičné tradiční vesnické vlády jako zosobněného nárazníku mezi jednotlivcem a racionalizovanou byrokracií ústřední vlády a jeho nahrazení pružnějšími formami moderní parlamentní demokracie; formování mnohotřídní společnosti, ve které kampong, na rozdíl od vesnice, není ani potenciálně soběstačnou jednotkou, nýbrž pouze jednou ze závislých podskupin – to všechno znamená, že obyvatel kampongu žije ve velice urbánním světě. Sociálně je jeho bytím *Gesellschaft*.

Ale na kulturní úrovni – na úrovni významu – existuje mezi obyvatelům kampongu a vesničanem mnohem menší protiklad; mnohem větší je rozdíl mezi ním a členem městské elity. Vzorce víry, vyjadřování a hodnot, které vyznává člověk z kampongu – jeho světový názor, étos, etika nebo cokoli dalšího – se liší jen nepatrně od těch, kterými se řídí vesničan. Uprostřed radikálně komplexnějšího sociálního prostředí se zřetelně přidržuje těch symbolů, který-

mi se on sám nebo jeho rodiče řídili během života ve vesnickém prostředí. A právě tato skutečnost vedla k psychologickému a sociálnímu napětí kolem Paidjanova pohřbu.

Dezorganizace rituálu byla výsledkem základní dvojznačnosti ve významu obřadu pro jeho účastníky. Řečeno co nejjednodušeji, tato dvojznačnost spočívala ve skutečnosti, že symboly, z nichž se skládal slametan, měly jak náboženský, tak i politický smysl, byly zatíženy posvátným i světským významem. Lidé, kteří přišli na Karmanův dvůr, včetně samotného Karmana, si nebyli jisti, jestli se účastní zposvátnělé verze prvních a posledních věcí člověka nebo světského boje o moc. Proto si mi starý muž (který byl shodou okolností hrobníkem) stěžoval, že umírání je dnes politický problém; proto místní strážník obvinil modina nikoliv z náboženské, ale z politické zaujatosti, když odmítal pohřbit Paidjana; proto byl nevzdělaný Karman šokován, když se jeho ideologické přesvědčení najednou stalo překážkou jeho náboženské praxe; proto byl Abu rozpolcen mezi svou ochotou odsunout politické rozdíly do pozadí v zájmu poklidného pohřbu a neochotou zahrávat si se svým náboženským přesvědčením v zájmu svého vlastního spasení; proto vzpomínkový obřad kolísal mezi politickou rozmluvou a bolestným hledáním odpovídajícího vysvětlení toho, co se stalo – proto, abych to shrnul, náboženský vzorec slametanu klopýtł, když se pokusil „zasáhnout“ pomocí „pozitivního učení“ a „kulturně hodnotné víry“.

Jak už jsem zdůraznil dříve, současná ostrost rozdílu mezi santrii a abangany je z velké části důsledkem vzniku nacionalistických sociálních hnutí v Indonésii ve dvacátém století. Ve větších městech, kde se tato hnutí zrodila, se většinou vyskytovala v různých podobách: společnosti obchodníků bojující proti čínské konkurenci; dělnické odbory bránící se vykořisťování na plantážích; náboženské skupiny pokoušející se o znovudefinování nejvyšších pojmů; filosofické diskusní kluby pokoušející se objasnit indonéské metafyzické a morální názory; školní sdružení usilující o znovuoživení indonéského vzdělání; družstevní společnosti pokoušející se o vypracování nových forem ekonomické organizace; kulturní seškupení směřující k obnovení indonéského uměleckého života; a samozřejmě politické strany pracující na vytvoření účinné opozice holandské nadvládě. S postupem času však boj za nezávislost

od všech těchto v podstatě elitních skupin vyžadoval více a více energie. Bez ohledu na to, jaký měly cíl – obnova hospodářství, reforma náboženství, obroda umění –, ztratily ho v nejasně ohraničené politické ideologii; všechny tyto skupiny se stále víc soustřeďovaly na jediný cíl jako předpoklad veškerého dalšího sociálního a kulturního pokroku – na svobodu. Když v roce 1945 začala revoluce, oslabilo se nové formulování myšlenek mimo politickou sféru a většina aspektů života se ostře zideologizovala. Tato tendence pokračovala i v poválečném období.

Ve vesnicích a kamponzích malých měst měla raná specifická fáze nacionalismu jen nepatrný dopad. Ale jak se hnutí sjednocovalo a směřovalo k vítězství, začalo ovlivňovat masy, a to, jak jsem uvedl, zejména prostřednictvím náboženských symbolů. Vysoce urbanizované elity vytvořily své svazky se zemědělci nikoliv ve smyslu komplexní politické a ekonomické teorie, která by ve vesnickém kontextu neměla velký význam, ale z hlediska pojmů a hodnot, které tam již existovaly. Jelikož hlavní děličí čára uvnitř elity probíhala mezi těmi, kdo považovali za celkový základ svého masového působení islámské učení, a těmi, kdo za tento základ považovali nediferencované filosofické propracování domorodé synkretické tradice, na vesnici se brzy santri a abangan stali nejenom náboženskými, ale i politickými kategoriemi, které označovaly stoupence oněch dvou nejasně ohraničených přístupů k uspořádání vznikající nezávislé společnosti. Když dobytí politické svobody posílilo význam frakční politiky v parlamentním režimu, stalo se dělení na santrie a abangany – přinejmenším na místní úrovni – jednou z primárních ideologických os, kolem které se soustředil proces stranického manévrování.

Výsledkem tohoto vývoje bylo to, že politická debata i náboženské usmiřování používaly stejný slovník. Zpěv z koránu se stal vyjádřením politické příslušnosti stejně jako oslavou boha; pálení kadidla vyjadřuje světskou ideologii člověka stejně jako jeho posvátnou víru. Slametany se nyní začínají vyznačovat úzkostlivými diskusemi o různých prvcích rituálu, o jejich „skutečném“ významu; spory, jestli je určitý zvyk zásadní nebo nezávazný; znepokojením abanganů, když santriové zvednou oči k modlitbě, a znepokojením santriů, když abanganové přeríkávají ochranná zaklínadla. Ve chvíli smrti, jak jsme viděli, mohou tradiční symboly jednotlivce tvářit

v tvář sociální ztrátě stejně tak posílit, jako jim připomenout jejich rozdíly; zdůraznit široce lidská témata smrtelnosti a nezaslouženého utrpení a úzce sociální témata frakční opozice a stranického boje; posílit hodnoty, které účastníci sdílejí, a „vyladit“ jejich vzájemnou nechuť a podezření. Rituály samotné se stávají záležitostmi politického konfliktu; formy posvěcování manželství a smrti se přeměňují v důležité stranické záležitosti. V takovém nejistém kulturním prostředí je pro obyčejného obyvatele javánského kampongu stále složitější rozhodování, jak se správně zachovat vůči určité události, jaký význam daného symbolu zvolit, aby odpovídal danému sociálnímu kontextu.

Logickým důsledkem tohoto zasahování politických významů do významů náboženských je zasahování náboženských významů do významů politických. Protože se stejné symboly používají jak v politickém, tak v náboženském kontextu, lidé často vidí ve stranickém boji nejenom běžnou proměnlivost parlamentních manévřů, nezbytné frakční kompromisy demokratické vlády, ale také rozhodnutí o základních hodnotách a konečných pravdách. Zvláště lidé z kampongů mívají tendenci považovat otevřený boj o moc, který je explicitně institucionalizován v nové republikánské formě vlády, za boj o právo ustavit různé druhy v podstatě náboženských principů jako oficiální: „Jestli se k moci dostanou abanganové, bude učitelům koránu zakázáno vyučovat“; „Jestli se k moci dostanou santriové, budeme se všichni muset modlit pětkrát denně.“ Normální konflikt, ke kterému dochází při volebním usilování o moc, je zostřen myšlenkou, že jde doslova o všechno: myšlenkou, že „jestli vyhraje, je to naše země“, založenou na předpokladu, že skupina, která získá moc, má právo, jak řekl jeden muž, „podložit stát svými vlastními základy“. Politika tak nabývá určité posvěcené hořkosti; a jedny volby v předměstské vesnici blízko Modjokuta se opravdu musely konat dvakrát, z důvodu takto vyvolaných silných tlaků.

Dalo by se říci, že člověk kampongu je uvězněn mezi svými nejvyššími a bezprostředními pojmy. Protože je nucen své v podstatě metafyzické myšlenky, své reakce na takové základní „problémy“, jako jsou osud, utrpení a zlo, vyjádřit stejným způsobem, jakým pronáší své nároky na světskou moc, svá politická práva a aspirace, je pro něj obtížné sehrát svou roli buď v sociálně a psychologicky účinném pohřbu, nebo v hladce probíhajících volbách.

Ale rituál není pouze vzorec významu; je to také forma sociální interakce. A tak kromě toho, že vytváří kulturní dvojznačnost, vede pokus o přenesení náboženského vzorce z poměrně málo diferencovaného vesnického prostředí do městského kontextu také k sociálnímu konfliktu, a to prostě proto, že druh sociální integrace, který tento vzorec představuje, se neshoduje s hlavními vzorci integrace ve společnosti obecně. Způsob, jakým obyvatelé kampongu udržují solidaritu ve svém každodenním životě, je zcela odlišný od způsobu, kterým ji mají zachovávat podle slametanu.

Jak jsem zdůraznil výše, slametan je v podstatě teritoriálně založený rituál; předpokládá, že primární pouto mezi rodinami je založeno na blízkosti bydliště. Jedna skupina sousedů je považována za důležitou sociální jednotku (politicky, nábožensky, ekonomicky) na rozdíl od jiné skupiny sousedů; jedna vesnice oproti jiné vesnici; jedna skupina vesnic oproti jiné skupině vesnic. Ve městě se tento vzorec do značné míry změnil. Důležité sociální skupiny jsou diferencovány více faktory – třídou, politickým přesvědčením, zaměstnáním, etnicitou, regionálním původem, náboženskou příslušností, věkem a pohlavím a také místem bydliště. Nová městská forma organizace spočívá v opatrné rovnováze protikladných sil, které vycházejí z různých kontextů: třídní rozdíly jsou zmírňovány ideologickými podobnostmi; etické konflikty společnými ekonomickými zájmy; politická opozice, jako se to stalo nám, blízkostí místa bydliště. Ale uprostřed veškerého tohoto pluralitního ověřování a vyrovnávání zůstává slametan beze změny, slepý k hlavním sociálním a kulturním demarkačním čarám v městském životě. Pokud jeho se týče, primární charakteristikou zařazení jednotlivce je to, kde bydlí.

Když potom dojde k situaci, která vyžaduje sakralizaci – přijde přechodové období v životním cyklu, svátek, vážná nemoc –, není náboženská forma, kterou je nutné použít, v souladu, ale proti jádru sociální rovnováhy. Slametan ignoruje ty nedávno vyvinuté mechanismy sociální izolace, které ve všedním životě udržují skupinový konflikt v rámci pevných hranic, stejně jako ignoruje nově vzniklé vzorce sociální integrace protikladných skupin, které poměrně efektivně vyrovnávají protikladná napětí. Lidé jsou nuceni k intimnosti, které by se raději vyhnuli; nesoulad mezi sociálními předpoklady rituálu („všichni jsme kulturně homogenní zemědě-

ci“) a skutečností („jsme několik různých druhů lidí, kteří chtě nechtě musí žít společně přes své vážné hodnotové rozpory“) vede k hluboké nejistotě, které byl Paidjanův pohřeb pouze extrémním příkladem. V kampongu slametan stále více slouží k tomu, aby lidem připomínal, že sousedská pouta, která upevňují prostřednictvím dramatického představení, už nejsou těmi pouty, která je nejvíc drží pohromadě. Těmi jsou ideologická, třídní, pracovní a politická pouta, rozličné svazky, které už nejsou odpovídajícím způsobem zahrnuty v teritoriálních vztazích.

Celkově se tedy narušení Paidjanova pohřbu dá přičíst jedinému zdroji: nesouladu mezi kulturním významovým rámcem a vzorcem sociální interakce, nesouladu, který pramení z toho, že v městském prostředí přetrvávají náboženské symbolické systémy přizpůsobené venkovské sociální struktuře. Statický funkcionalismus, ať už sociologického nebo sociálně psychologického typu, nedokáže izolovat tento druh nesouladu, protože neumí rozlišovat mezi logicko-významovou integrací a příčinně-funkcionální integrací; protože neumí rozpoznat, že kulturní struktura a sociální struktura nejsou pouhými vzájemnými odrazy, ale samostatnými, třebaže vzájemně závislými proměnnými. Hnací síly sociální změny mohou být jasně formulovány pouze dynamičtější formou funkcionalistické teorie, takovou, která vezme v úvahu skutečnost, že potřeba člověka žít ve světě, jemuž může přisoudit určitý význam, u něhož cítí, že je schopen pochopit základní význam, se často odlišuje od jeho současně pociťované potřeby udržet fungující sociální organismus. Rozptýlený pojem kultury jako „naučeného chování“, statický pohled na sociální strukturu jako na vyvážený vzorec interakce a vyjádřený či nevyjádřený předpoklad, že obojí musí nějak být (s výjimkou „neuspořádaných situací“) svými vzájemnými obrazy, je příliš primitivní pojmový aparát na boj s takovými problémy, jako jsou ty, které vyvolal Paidjanův nešťastný, ale poučný pohřeb.

„VNITŘNÍ KONVERZE“ NA SOUČASNÉM BALI

Každá rasa má svou komůrku s magickými pověrami a praktikami a mnohé z těchto přežitků jsou milé a půvabné a zajišťují kontinuitu dané civilizace. Lze doufat, že moderní materialistické myšlenky je docela nevyhledí a nezanechají malajskou kulturu vyprázdněnou.

RICHARD WINSTEDT, *The Malay Magician*

V poslední době hodně slyšíme o politické a ekonomické modernizaci nových států Asie a Afriky, ale jen málo o modernizaci náboženské. Pokud není náboženství zcela ignorováno, bývá nahlíženo buď jako zastaralá zkosnatělá překážka na cestě nutného pokroku, nebo jako uchovatel vysokých kulturních hodnot ohrožených korozivními účinky rychlých změn. Náboženskému vývoji jako takovému se věnuje malá pozornost, stejně jako zákonitostem transformace, která probíhá v systémech rituálů a věr společností, jež procházejí všeobecnou společenskou revolucí. V nejlepším případě máme k dispozici studie o roli zavedených náboženských závazků a stanovisek v politických a ekonomických procesech. Ale náš pohled na asijská a africká náboženství je podivně statický. Očekáváme, že se buď udrží nebo rozpadnou, nepočítáme s tím, že se změní.

Co se týče Bali, místa s možná nejbohatší komůrkou milých a půvabných pověr a praktik v jihovýchodní Asii, je tento přístup skutečně univerzální, a tak dilema, zda zvolit donkichotskou kulturní starobylost nebo pustý kulturní materialismus vyznívá obzvláště krutě. V této eseji chci ukázat, že zmíněné dilema je se vši pravděpodobností falešné a že kontinuita balijské společnosti může být zachována, i když se podstata jejího náboženského života zcela promění. Dále chci poukázat na několik slabých a nezřetelných náznaků, že taková transformace ve skutečnosti už probíhá.