

Clifford Geertz

INTERPRETACE KULTUR

Vybrané eseje

přeložili

Hana Červinková, Václav Hubinger
a Hedvika Humlíčková

SOCIOLOGICKÉ NAKLADATELSTVÍ

Vydalo **SOCIOLOGICKÉ NAKLADATELSTVÍ (SLON)**, Praha 2000.
Vydání první.

Z anglického originálu *The Interpretation of Cultures. Selected Essays* by Clifford Geertz, vydaného v BasicBooks, a Divison of Perseus Books Group, New York 1973, přeložili Hana Červinková, Václav Hubinger a Hedvika Humlíčková. Odborná revize překladu Václav Hubinger. Doslov Hana Červinková. Rejstřík Roman Lang.

Ediční řada **Studie**, 26. svazek. Redigují Alena Miltová a Jiří Ryba.
Odpovědná redaktorka Alena Miltová.

Návrh obálky Filip Blažek

Sazba Martin Pokorný – REKOSA, Hostouň u Prahy 89

Vytiskl Finidr, s.r.o., Lipová ul., Český Těšín

Městská knihovna
knih. 39 odd. 1

Adresy vydavatelů:

Alena Miltová, Rabyňská 740/12, Praha 4-Kamýk

Jiří Ryba, U Národní galerie 469, Praha 5-Zbraslav

G 4666

Adresa nakladatelství:

SOCIOLOGICKÉ NAKLADATELSTVÍ

Jilská 1, 110 00 Praha 1

ex. : 11

Distribuce pro Slovensko:

AF s.r.o.-distribúcia, Radvanská 1, 811 01 Bratislava



Copyright © 1973 Basic Books, a Divison of Perseus Books Group

All rights reserved.

Published by arrangement with Perseus Books Group.

Translation © Hana Červinková, Václav Hubinger

& Hedvika Humlíčková 2000

Afterword © Hana Červinková 2000

ISBN 80-85850-89-3

Obsah

<i>Předmluva</i> (přeložila H.Č.)	7
ČÁST PRVNÍ	
Kapitola první <i>Zhušťený popis: K interpretativní teorii kultury</i> (přeložili H.Č. a V.H.)	13
ČÁST DRUHÁ	
Kapitola druhá <i>Dopad pojetí kultury na pojetí člověka</i> (přeložili H.Č. a V.H.)	45
Kapitola třetí <i>Růst kultury a evoluce mysli</i> (přeložili H.Č. a V.H.)	69
ČÁST TŘETÍ	
Kapitola čtvrtá <i>Náboženství jako kulturní systém</i> (přeložili H.Č. a V.H.)	103
Kapitola pátá <i>Étos, světový názor a analýza posvátných symbolů</i> (přeložili H.Č. a V.H.)	147
Kapitola šestá <i>Rituál a sociální změna: Příklad z Jávy</i> (přeložili H.Č. a V.H.)	165
Kapitola sedmá <i>„Vnitřní konverze“ na současném Bali</i> (přeložila H.H.)	195
ČÁST ČTVRTÁ	
Kapitola osmá <i>Ideologie jako kulturní systém</i> (přeložili H.Č. a V.H.)	219

* Kapitola devátá	
<i>Po revoluci: Osud nacionalismu v nových státech</i>	263
(přeložili H.Č. a V.H.)	
Kapitola desátá	
<i>Integrační revoluce: Primordiální postoje a občanská politika v nových státech</i>	285
(přeložila H.H.)	
Kapitola jedenáctá	
<i>Politika významu</i>	345
(přeložila H.H.)	
Kapitola dvanáctá	
<i>Politika minulosti, politika přítomnosti: Několik poznámek k využití antropologie v chápání nových států</i>	363
(přeložila H.H.)	
ČÁST PÁTÁ	
Kapitola třináctá	
<i>V mysli byl divochem: K dílu Clauda Léviho-Strausse</i>	381
(přeložila H.H.)	
* Kapitola čtrnáctá	
<i>Osoba, čas a chování na Bali</i>	399
(přeložila H.H.)	
ε Kapitola patnáctá	
<i>Záludná hra: Poznámky ke kohoutím zápasům na Bali</i>	455
(přeložila H.H.)	
Třicet let poté: Úvaha o interpretativním programu Clifforda Geertze	503
(Hana Červinková)	
<i>Poděkování / Acknowledgments</i>	528
<i>Ediční poznámka</i>	531
<i>Rejstřík</i>	533

NÁBOŽENSTVÍ JAKO KULTURNÍ SYSTÉM

Pokus mluvit a neužívat při tom určité zvláštní řeči, není beznadějnější než pokus o náboženství, které by nebylo náboženstvím zvláštním. ... Tak každé živé a zdravé náboženství má pozoruhodné své citění. Jeho moc záleží ve zvláštním a překvapujícím poslání a ve spádu, který dává toto zjevení životu. Vidění, která odhaluje, a tajemství, která přináší, jsou jiným světem, ve kterém se má žít; a jiný svět pro život – ať očekáváme, že v něj docela vejdemo či nikoli – to je to, čemu říkáme, mítí náboženství.

SANTAYANA, *Reason in Religion**

I

Jestliže porovnáám antropologické práce o náboženství, vydané od konce druhé světové války, s výzkumy prováděnými v období těsně před a po první světové válce, okamžitě mne překvapí dva nápadné rysy. Jedním je, že se nedosáhlo žádného významného teoretického pokroku; žije se z pojmového kapitálu po předcích, ke kterému bylo přidáno jen velmi málo, když se nepočítá určité empirické obohacení. Druhým je, že užívané pojmy pocházejí z velice úzce definované intelektuální tradice. Jsou to Durkheim, Weber, Freud či Malinowski, a kterákoliv z prací se řídí přístupem jedné či dvou z těchto nadčasových postav, obvykle jen s okrajovými doplňky, které si vynucuje přirozený sklon těchto průkopnických myslitelů k přehánění nebo narůstající množství spolehlivých popisných údajů. Ale prakticky nikoho ani nenapadlo hledat analytické myšlenky jinde – ve filosofii, historii, právu, literatuře či „tvrdších“ vědách –, jak to tito muži sami činili. A také se mi zdá, že tyto dva zvláštní rysy spolu nějakým způsobem souvisejí.

* Citováno podle českého překladu Jaroslava Šimsy G. Santayana, *Essaye o filosofii, náboženství a umění* (Praha, 1932), s. 81-83.

Je-li antropologické zkoumání náboženství skutečně ve stavu celkové stagnace, pochybuji, že je rozhybeme produkováním dalších drobných variací na klasická teoretická témata. Možná, že ještě jeden pečlivě zpracovaný případ natolik všeobecně přijímaných tvrzení typu, že uctívání předků podporuje právní autoritu stařešinů, že prostřednictvím iniciačních obřadů se ustavuje sexuální identita a status dospělosti, že rituální seskupení odrážejí politické protiklady nebo že mýty vysvětlují a ospravedlňují existenci sociálních institucí a sociálních privilegií, nakonec přece jenom přesvědčí dostatek lidí, v oboru i mimo něj, že antropologové jsou, stejně jako teologové, pevně oddáni úkolu dokázat nezpochybnitelné. V umění se takové vážné reduplikaci výkonů uznávaných umělců říká akademismus; domnívám se, že je to správné označení i pro naši nemoc. Pouze když se vzdáme, slovy Lea Steinberga, onoho sladkého pocitu úspěchu, pramenícího z předvádění navyklých dovedností, a obrátíme svou pozornost na nedostatečně objasněné problémy, které nám umožní něco objevit, můžeme doufat, že docílíme výsledků, které nebudou jen převtělením prací velkých postav první čtvrtiny tohoto století, ale které se jim vyrovnají.¹

Způsob, jakým toho dosáhnout, nespočívá v opuštění zavedených tradic sociální antropologie v této oblasti, nýbrž v jejich rozšíření. Přinejmenším čtyři z příspěvků mužů, kteří, jak říkám, vládnou našemu myšlení do té míry, že je činí provinčním, mi připadají jako nevyhnutelná východiska pro jakoukoliv užitečnou antropologickou teorii náboženství: Durkheimův rozbor podstaty posvátného, Weberova *verstehenden* metodologie, Freudova paralela mezi osobními a kolektivními rituály a Malinowského výzkum rozdílu mezi náboženstvím a praktickým rozumem. Ale to jsou jenom východiska. Abychom se od nich dostali dále, musíme je umístit do mnohem širšího kontextu současného myšlení, než jaký samy o sobě zahrnují. Nebezpečí, které takový postup představuje, jsou zjevná: namátkový eklekticismus, povrchní šíření teorií a naprostý intelektuální zmatek. Ale přinejmenším já nevidím žádný jiný způsob, jak uniknout z toho, co Janowitz nazval (s odkazem na antropologii obecně) mrtvou rukou kompetentnosti.²

¹ L. Steinberg, „The Eye Is Part of the Mind“, *Partisan Review* 70 (1953):194-212.

² M. Janowitz, „Anthropology and the Social Sciences“, *Current Anthropology* 4 (1963):139, 146-154.

Ve snaze dosáhnout takového rozšíření konceptuálního rámce našich výzkumů se můžeme samozřejmě ubírat mnoha směry; možná, že tím největším počátečním problémem bude nevyrazit, jako policajt Stephena Leacocka, všemi směry najednou. Pokud jde o mě, omezím se ve svém úsilí na to, čemu po vzoru Parsonse a Shilse říkám kulturní rozměr analýzy náboženství.³ Termín „kultura“ získal v kruzích sociálních antropologů poněkud špatnou pověst v důsledku vysokého počtu odkazů na něj a neurčitosti, s níž se až příliš často užívá. (I když úplně nechápu, proč by měl být z těchto důvodů zavrhován více než „sociální struktura“ nebo „osobnost“.) Ať je tomu jak chce, pojem kultura, kterého se držím já, ani neoznačuje rozmanité předměty, ani, pokud vím, nemá žádnou neobvyklou dvojznačnost: označuje historicky předávaný vzorec významů obsažených v symbolech, systém zděděných pojetí vyjádřených v symbolické formě prostředky, kterými lidé komunikují, zachovávají a rozvíjejí svou znalost života a postoj k němu. Samozřejmě, že termíny jako „význam“, „symbol“ a „pojetí“ volají po vysvětlení. Ale to je přesně to, v čem spočívá úloha tohoto rozšiřování, prohlubování a rozpínání. Má-li Langerová pravdu v tom, že „pojem významu, ve všech jeho podobách, je převládajícím filosofickým pojmem naší doby“ a že „znak, symbol, označování, význam, komunikace... jsou naším [intelektuálním] zbožím“, potom možná nastal čas, aby sociální antropologie, a zejména ta její část, která se zabývá studiem náboženství, vzala tuto skutečnost na vědomí.⁴

II

Jelikož se máme zabývat významem, začněme příkladem: totiž, že posvátné symboly fungují tak, že syntetizují étos lidí – základní rys, charakter a podobu jejich života, jejich morální a estetický styl a náladu – a jejich světový názor –, jak si představují, že se věci skutečně mají, jejich nejkompexnější představy o řádu. V oblasti

³ T. Parsons a E. Shils, *Toward a General Theory of Action* (Cambridge, Mass., 1951).

⁴ S. Langer, *Philosophical Sketches* (Baltimore, 1962).

náboženské víry a jednání je skupinový étos vyjádřen jako intelektuálně přijatelný tak, že je ukazován jako způsob života ideálně přizpůsobený skutečnému stavu věcí, které světový názor popisuje. Světový názor je zase vyjádřen emocionálně přesvědčivým způsobem tak, že je podán jako obraz skutečného stavu věcí obdivuhodně dobře uspořádaných tak, aby vyhovovaly takovému způsobu života. Tato konfrontace a vzájemné potvrzování mají dva základní účinky. Na jedné straně objektivizují morální a estetické preference tak, že je podávají, jako by se jednalo o dané životní podmínky, tvořící součást světa s určitou strukturou, jako výsledky praktického rozumu s ohledem na nezměnitelnou podobu reality. Na druhé straně podporují tyto přijímané názory na svět tím, že se odvolávají na hluboce pocítované morální a estetické city jako na empirické důkazy jejich pravdivosti. Náboženské symboly vytvářejí základní soulad mezi určitým způsobem života a určitou (přestože nejčastěji implicitní) metafyzikou, a udržují tak obojí při životě prostřednictvím navzájem propůjčované autority.

Pomineme-li, že je to floskule, je snad možné tento názor přijmout. Myšlenka, že náboženství sladuje jednání lidí s představovaným kosmickým řádem a promítá obrazy kosmického řádu na úroveň lidské zkušenosti, není zdaleka nová. Ale není ani dobře prozkoumaná, takže víme velice málo o tom, jak se tento zázrak z empirického hlediska udál. Víme jenom tolik, že k němu dochází, jednou za rok, za týden, každý den, pro některé lidi téměř každou hodinu; a máme obrovské množství etnografické literatury, která to dokazuje. Ale neexistuje teoretický rámec, který by nám umožnil podat analytický popis tohoto děje, popis takového druhu, jaký umíme podat v případě členění rodů, politického nastupnictví, vzájemné výměny prací a služeb nebo socializace dětí.

Zredukujme tedy náš příklad na definici, protože i když je obecně známo, že definice nic neustavují, samy o sobě poskytují, když jsou dostatečně obezřetně formulované, užitečnou orientaci nebo reorientaci myšlení, takže jejich důkladný rozbor může být účinným způsobem rozvíjení a řízení nového směru zkoumání. Definice jsou užitečné v tom, že jsou explicitní: podstupují riziko způsobem, kterým to nečiní diskurzivní próza, která zejména v tomto oboru mívá tendenci nahrazovat argument rétorikou. Takže bez dalších průtahů, *náboženství* je:

1) systém symbolů, které 2) v lidech ustavují silné, pronikavé a dlouhotrvající nálady a motivace tím, že 3) formulují pojmy obecného řádu bytí a 4) obdařují tyto pojmy takovým nádechem skutečnosti, že 5) se tyto nálady a motivace zdají jedinečně realistické.

Na výraz „symbol“ se zde klade taková váha, že se nejprve musíme poměrně přesně rozhodnout, co tím myslíme. To vůbec není jednoduchý úkol, neboť podobně jako „kultura“ se také „symbol“ používá k označení nejrůznějších věcí, často i několika současně.

Někdo jej používá k čemukoliv, co pro někoho značí něco jiného: černé mraky jsou symbolickými předchůdci nadcházejícího deště. Někdo jej používá pouze k vyjádření explicitně zavedených znaků toho či onoho druhu: červený prapor je symbolem nebezpečí, bílý symbolem kapitulace. Ostatní jej omezují na něco, co nepřímou a obrazně vyjadřuje to, co nemůže být vyjádřeno přesně a doslovně, takže symboly sice existují v poezii, ale ne ve vědě, a symbolická logika je nesprávně pojmenovaná. Jiní jej zase používají k označení jakéhokoliv objektu, činu, události, vlastnosti nebo vztahu, který slouží jako nositel pojmu – tento pojem je „významem“ symbolu – a to je přístup, kterého se zde budu držet já.⁵ Číslo 6, napsané, představené, vyložené jako řádka kamenů nebo dokonce vyděrované do dřevěné pásky, je symbol. Ale stejně tak je symbolem kříž, o kterém lidé mluví, který si představují, bázlivě kreslí do vzduchu nebo který s oblibou nosí na krku, obrovské pomalované plátno nazvané „Guernica“ nebo kousek pomalovaného kamene nazvaného čuringa, slovo „realita“ nebo dokonce morfém „ing“. Jsou to všechno symboly, nebo alespoň symbolické prvky, neboť jsou to hmatatelná vyjádření myšlenek, abstrakce ze zkušenosti zachované ve vnímatelné formě, konkrétní ztělesnění myšlenek, postojů, soudů, tužeb nebo věr. Zkoumat kulturní činnost – činnost, v níž symbolizování vytváří pozitivní obsah – tak neznamená opustit sociální analýzu kvůli platónské jeskyni stínů, vstoupit do mentalistického světa introspektivní psychologie nebo, ještě hůře, spekulativní filosofie, a bloudit tam navždy v mlze „Poznání“, „Pocitů“, „Usilování“ a dalších prchavých entit. Kulturní činnosti, vytváření, pochopení a využívání symbolických forem, jsou sociál-

⁵ S. Langer, *Philosophy in a New Key*, 4. vydání (Cambridge, Mass., 1960).

ní události jako každé jiné; jsou stejně veřejné jako manželství a stejně pozorovatelné jako zemědělství.

Není to ale úplně totéž, lépe řečeno, ze sociálních událostí coby empirických celků se dá teoreticky abstrahovat jejich symbolický rozměr, stejně jako jejich rozměr psychologický. Pořád ještě existuje rozdíl, abych parafrázoval poznámku Kennetha Burka, mezi stavěním domu a kreslením plánu pro stavbu domu; a číst báseň o tom, jaké to je vyženit děti, není totéž jako vyženit děti.⁶ Přestože stavba domu může postupovat podle nakresleného plánu nebo – což už nebývá tak časté – rozhodnutí mít děti může být motivováno přečtením básně, má něco do sebe upozornění na to, abychom si nepletli naše zacházení se symboly se zacházením s předměty nebo lidskými bytostmi, neboť ty samy o sobě nejsou symboly, i když tak mohou často fungovat.⁷ Bez ohledu na to, jak hluboce mohou být v každodenním životě domů, farem, básní a manželství propleteny kulturní, sociální a psychologické aspekty, je užitečné je v analýze rozlišovat a tím izolovat rodové znaky každého z nich od normalizovaného pozadí zbývajících dvou.

Pokud se týče kulturních vzorců, to znamená systémů nebo soustav symbolů, pro nás nejdůležitějším rodovým znakem je skutečnost, že jsou vnějšími zdroji informací. „Vnějšími“ myslím pouze to, že – například na rozdíl od genů – leží mimo hranice individuálního organismu jako takového, v intersubjektivním světě běžného chápání, do něhož se rodí všichni lidští jedinci, v němž uskutečňují své kariéry a který natrvalo opouštějí, když zemřou. „Zdroji informací“ myslím pouze to, že symboly – stejně jako geny – dodávají plán nebo šablonu, jejichž prostřednictvím získávají konečnou podobu procesy, jež jsou vůči nim vnější. Podobně jako pořadí bází řetězce DNA tvoří kódovaný program, sadu instrukcí nebo re-

⁶ K. Burke, *The Philosophy of Literary Form* (Baton Rouge, La.: Louisiana State University Press, 1941), s. 9.

⁷ Stejně nebezpečná je opačná chyba, běžná především u neokantovců, jako je například Cassirer, která spočívá v tom, že symboly jsou považovány za totožné nebo „tvořící součást“ toho, na co odkazují. /Srov. E. Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms* (New Haven: 1953-1957), 3 svazky/ [Česky *Filosofie symbolických forem I, II* (Praha, 1996).] „Člověk může ukázat prstem na Měsíc,“ řekl prý nějaký nejspíš dobře vymyšlený učitel zenu, „ale považovat vlastní prst za Měsíc může jenom blázen.“

cept pro syntézu strukturálně komplexních proteinů, které utvářejí fungování organismu, kulturní vzorce poskytují takové programy pro ustavení sociálních a psychických procesů utvářejících veřejné chování. Přestože se v obou těchto případech výrazně liší druh informace a způsob jejího přenosu, je takové srovnání genu a symbolu více než jenom přehnaná analogie typu známé „sociální dědičnosti“. Je to vlastně substantivní vztah, protože právě proto, že geneticky programované procesy jsou u člověka tak vysoce nediferencované (ve srovnání s nižšími řády zvířat), jsou kulturně programované procesy tak důležité; pouze proto, že lidské chování je tak slabě předurčeno vnitřními zdroji informací, jsou vnější zdroje tak životně důležité. Bobr potřebuje k postavení hráze pouze vhodné místo a vhodné materiály – jeho pracovní postup je určen jeho fyziologií. Ale člověk, jehož geny mu o stavebnictví neříkají nic, potřebuje také nějakou představu o tom, co to znamená postavit hráz, a to je něco, co může získat pouze z nějakého symbolického zdroje – z plánu, učebnice nebo z výroků někoho, kdo už ví, jak se staví hráz – a samozřejmě také z manipulování grafickými nebo lingvistickými prvky tak, aby získal představu o tom, co to jsou hráz a jak se staví.

Tento závěr se často podává ve formě tvrzení, že kulturní vzorce jsou „modely“, že jsou to sady symbolů, jejichž vzájemné vztahy „modelují“ vztahy mezi entitami, procesy nebo čímkoliv dalším ve fyzických, organických, sociálních nebo psychických systémech tím, že je „srovnávají“, „imitují“ nebo „simulují“.⁸ Termín „model“ má ale dvojí smysl – být modelem *něčeho* a být modelem *pro něco* –, a přestože se jedná pouze o aspekty stejného základního pojmu, stojí za to je pro analytické účely rozlišovat. V prvním případě se zdůrazňuje manipulace symbolickými strukturami tak, aby se staly víceméně blízce paralelní s dřívějším nesymbolickým systémem, asi jako když pochopíme, jak fungují hráz, tak, že vytvoříme teorii hydrauliky nebo sestavíme postupový diagram. Teorie nebo diagram modelují fyzické vztahy – tím, že vyjadřují jejich strukturu v přehledné formě – tak, že je činí srozumitelnými; jsou modelem *něčeho*, modelem „reality“. V druhém případě se zdůrazňuje manipulace nesymbolickými systémy ve smyslu vztahů vy-

⁸ K. Craik, *The Nature of Explanation* (Cambridge, 1952).

jádřených v symbolické podobě, jako když postavíme hráze podle specifikací obsažených v teorii hydrauliky nebo podle závěrů vyvozených z postupového diagramu. V tomto případě je teorie modelem, pod jehož vedením jsou organizovány fyzické vztahy; je modelem *pro* „realitu“. V případě psychických a sociálních systémů a těch kulturních modelů, o kterých bychom normálně nemluvíli jako o „teoriích“, ale spíše jako o „doktrínách“, „melodiích“ nebo „obřadech“, se nejedná o nic jiného. Na rozdíl od genů a dalších nesymbolických zdrojů informací, které jsou pouze modely *pro něco*, nikoliv modely *něčeho*, mají kulturní vzorce dvojí vnitřní aspekt: dávají sociální a psychologické realitě význam, to znamená objektivní konceptuální formu, jak tím, že se podle ní utvářejí, tak tím, že ji přetvářejí podle sebe.

Je to vlastně tento dvojí aspekt, který skutečné symboly odlišuje od jiných druhů signifikativních forem, tj. forem sloužících k označování. Modely *pro něco* existují, jak ukazuje příklad genu, v celém řádu přírody; takové programy jsou totiž zkrátka potřebné všude tam, kde dochází k předávání vzorce. Možná nejnapadnějším příkladem ve světě zvířat je vtiskání jako forma učení spočívající v automatickém převádění odpovídajícího sledu chování modelovým zvířetem v přítomnosti zvířete, které se učí, jež slouží k tomu, aby v učícím se zvířeti, zcela automaticky, vyvolalo a stabilizovalo určitou sadu geneticky zabudovaných reakcí.⁹ Komunikační tanec dvou včel, z nichž jedna našla nektar a druhá jej hledá, je další, i když poněkud odlišný a komplexněji zakódovaný příklad.¹⁰ Craik dokonce prohlásil, že slabý čůrek vody, který jako první našel cestu od horského pramene až do moře a vyhladil tak malý kanálek pro větší proud vody, který po něm následoval, plní funkci modelu *pro něco*.¹¹ Ale modely *něčeho* – lingvistické, grafické, mechanické, přírodní atd., procesy, které nemají za úkol zajišťovat zdroje informací, podle nichž mohou být uspořádány další procesy, ale reprezentovat tyto uspořádané procesy jako takové a vyjadřovat jejich struktury prostřednictvím alternativního média – jsou mnohem vzácnější

⁹ K. Lorenz, *King Solomon's Ring* (London, 1952).

¹⁰ K. von Frisch, „Dialects in the Language of the Bees“, *Scientific American*, August 1962.

¹¹ Craik, *Nature of Explanation*.

a možná, že se, alespoň pokud jde o živočichy, omezují na člověka. Vnímání strukturálního souladu mezi jednou sadou procesů, činností, vztahů, entit apod. a další sadou, pro niž je ta první programem, který může být považován za reprezentaci nebo pojem – symbol – toho, co je naprogramováno, je jádrem lidského myšlení. Vzájemná zaměnitelnost modelů *něčeho* a modelů *pro něco*, kterou nám symbolické vyjádření umožňuje, je význačnou charakteristikou našich duševních schopností.

...v lidech ustavují silné, pronikavé a dlouhotrvající nálady a motivace tím, že...

Pokud se týče náboženských symbolů a symbolických systémů, je tato vzájemná zaměnitelnost zřejmá. Odolnost, odvaha, nezávislost, výdrž a vášnivá tvrdohlavost, které musí prokázat préríjní Indián při pátrání po vidinách, jsou ty skvělé schopnosti, podle kterých se snaží žít; při dosahování pocitu zjevení si upevňuje svůj smysl pro to, kam směřuje.¹² Vědomí odkládané povinnosti, utajovaný pocit viny a, dostane-li se mu odpuštění, veřejná ostuda, na kterou příslušníka manuské společnosti připravuje shromáždění, jsou stejné city, jež jsou základem etiky povinnosti, která udržuje v chodu na vlastnictví založenou manuskou společnost: získat odpuštění současně znamená zpevnění svědomí.¹³ A tatáž sebekázeň, která odměňuje javánského mystika hledícího upřeně do plamene lampy tím, o čem se domnívá, že je náznakem božství, ho cvičí v přísné kontrole projevoování citů, která je nezbytná pro muže žijícího kvietistickým životem.¹⁴ Jestli člověk považuje pojetí osobního strážného ducha, rodinného ochranného božstva nebo imanentního boha za názorné vyjádření charakteru reality nebo za šablony pro vytváření reality s takovým charakterem, to se zdá být víceméně libovolnou záležitostí, otázkou toho, který aspekt – model *něčeho* nebo model *pro něco* – chce v daném momentě zdůraznit. Konkrétní symboly, o které se jedná – ta či ona mytologická postava objevující se v divočině, lebka zesnulé hlavy rodiny autorita-

¹² R. H. Lowie, *Primitive Religion* (New York, 1924).

¹³ R. F. Fortune, *Manus Religion* (Philadelphia, 1935).

¹⁴ C. Geertz, *The Religion of Java* (Glencoe, Ill., 1960).

tivně zavěšená na trámu nebo odhmotnělý „hlas v tichu“ nezvučně přeříkávající tajemnou klasickou poezii – ukazují oběma směry. Současne vyjadřují podnebí světa a utvářejí je.

Utvářejí je tím, že ve svých vyznavačích vyvolávají určitý zvláštní soubor dispozic (sklonů, schopností, předpokladů, dovedností, zvyků, pocitů zodpovědnosti, náchylností), které průběhu jejich činností a hodnotě jejich zkušeností propůjčují jakýsi trvalý charakter. Dispozice nepopisuje činnost nebo událost, ale pravděpodobnost činnosti, která možná bude vykonávána, nebo události, která se možná za určitých okolností stane: „Říkáme-li, že kráva je přežvýkavec nebo že někdo je kuřák, neznámá to, že kráva právě v tomto okamžiku přežvykuje nebo že kuřák právě nyní kouří. Být přežvýkavcem znamená občas přežvykovat a být kuřákem znamená občas kouřit.“¹⁵ Podobně být zbožný neznámá vykonávat něco, co bychom nazvali zbožnou činností, ale mít povinnost takovou činnost vykonávat. Stejně je to v případě odvahy přerijních Indiánů, výčitek Manusanů nebo kvietismu Javánců, které ve svých vlastních kontextech vytvářejí podstatu zbožnosti. Síla takového přístupu k tomu, čemu se většinou říká „duševní rysy“ nebo, nechceme-li se přiznat ke karteziánství, „psychické síly“ (oba výrazy jsou samy o sobě dostatečně neškodné), spočívá v tom, že je přenáší z temné a nepřístupné sféry soukromých citů do téhož dobře osvětleného světa pozorovatelného, ve kterém existuje křehkost skla, hořlavost papíru a, abychom se navrátili k metafoře, vlhké klima Anglie.

Pokud se týče náboženských činností (a učit se nazpaměť předříkávat mýtus je činnost stejně náboženská jako useknout si článek prstu), ty vyvolávají dva poněkud odlišné druhy dispozic: nálady a motivace.

Motivace je přetrvávající tendence, trvalý sklon k vykonávání určitých druhů činností a k prožívání určitých druhů pocitů v určitých situacích. Tyto „druhy“ přitom obyčejně ve všech třech případech bývají velice heterogenní a poměrně špatně definované třídy:

Dozvíme-li se o někom, že je ješitný [tzn. motivovaný ješitností], předpokládáme, že se bude chovat určitým způsobem, zejména, že bude hod-

¹⁵ G. Ryle, *The Concept of Mind* (London a New York, 1949).

ně mluvit o sobě, přidržovat se společnosti významných lidí, odmítat kritiku, vyhledávat světla ramp a že se nebude účastnit hovorů o zásluhách ostatních. Předpokládáme, že se bude oddávat růžovému snění o vlastních úspěších a vyhýbat se tak vzpomínkám na neúspěchy a že bude plánovat svůj společenský postup. Být ješitný znamená mít sklon k tomu chovat se tímto a mnoha dalšími podobnými způsoby. Samozřejmě, že také očekáváme, že se ješitný člověk bude v určitých situacích cítit bezradný a v koncích; očekáváme, že pocítí náhlé zklamání, když si významná osoba nevzpomene na jeho jméno, a že bude nadšen, když uslyší o neúspěchu svých konkurentů. Ale pocity dotčenosti a radosti nejsou o nic více znaky ješitnosti než veřejné vychloubání nebo soukromé snění.¹⁶

Podobně je tomu u všech motivací. Coby motiv, spočívá „skvělá odvaha“ v tak vytrvalých sklonech, jako je hladovění v divočině, samotářské nájezdy na nepřátelské tábory a pocíťování radosti při pomyšlení na počítání trofejí. „Morální obezřetnost“ spočívá v tak zakořeněných sklonech, jako jsou plnění obtížných slibů, přiznání se k tajným hříchům přes nebezpečí přísného veřejného pokárání a pocíťování viny při neurčitých a všeobecných obviněních pronesených při shromážděních. A „střízlivý klid“ spočívá v takových trvalých sklonech, jako jsou zachovávání klidu, ať se třeba čertí žení, pocit odporu v přítomnosti třeba i mírných citových projevů a oddávání se prázdným úvahám o jednotvárných věcech. Motivy tak nejsou ani činy (to znamená záměrné chování), ani pocity, ale povinnost vykonávat určité kategorie činů nebo mít určité kategorie pocitů. A to máme na mysli (alespoň zčásti), řekneme-li o někom, že je zbožný, to znamená nábožensky motivovaný.

Další část toho, co máme na mysli je, že tento člověk, je-li správně stimulován, je náchylný propadat určitým náladám, které někdy shrnujeme pod takovými zastřešujícími termíny jako „uctivý“, „vážný“ nebo „uctívající“. Taková zobecňující označení ale ve skutečnosti zakrývají obrovskou empirickou různorodost dispozic, o které se jedná, a mají tendenci je přizpůsobovat neobvykle pochmurnému tónu, kterým se vyznačuje velká většina našeho náboženského života. Nálady, které posvátné symboly na různých mís-

¹⁶ Ibid., s. 86. Citováno se svolením Barnes & Noble Books a Hutchinson Publishing Group Ltd.

tech a v různých dobách vyvolávají, sahají od nadšení k melancholii, od sebevědomí k sebelítosti, od nenapravitelné hravosti ke znužené apatičnosti – nemluvě o erogenní moci mnoha světových mýtů a rituálů. Stejně jako neexistuje jenom jediný druh motivace, který by se dal nazvat zbožností, neexistuje ani jen jeden typ nálady, který bychom mohli nazvat uctívající.

Hlavní rozdíl mezi náladami a motivacemi je v tom, že motivace jsou, abych tak řekl, vektorové povahy, zatímco nálady jsou pouze skalární. Motivy mají směrovou povahu, popisují určitý celkový směr, tíhnou k určitým, obvykle dočasným, uspokojením. Ale nálady se liší pouze intenzitou: nikam nesměřují. Pramení z určitých okolností, ale nemají žádný cíl. Jenom stoupají a klesají jako mlha; šíří se a vypařují jako vůně. Jsou-li přítomné, jsou totalistické: když je člověk smutný, všechno a všichni mu připadají chmurní; má-li radost, všechno a všichni se mu zdají skvělí. Proto může být člověk současně ješitný, statečný, svéhlavý a nezávislý, ale nemůže být dost dobře současně hravý a apatický nebo nadšený a melancholický.¹⁷ Navíc, zatímco motivy přetrvávají po více či méně dlouhou dobu, nálady se objevují pouze více či méně často, přicházejí a odcházejí často z nepochopitelných důvodů. Ale pro nás vůbec nejdůležitější rozdíl mezi náladami a motivacemi je v tom, že motivace „získávají význam“ vzhledem k cílům, o nichž se domníváme, že k nim směřují, zatímco nálady „získávají význam“ vzhledem k podmínkám, z nichž podle našich domněnek vycházejí. Motivy vysvětlujeme s ohledem na jejich naplnění, zatímco nálady s ohledem na jejich zdroje. Říkáme o člověku, že je pracovitý, protože chce mít úspěch; říkáme o něm, že má strach, protože si je vědom stávajícího nebezpečí nukleárního holocaustu. A totéž platí v těch případech, když jsou vysvětlení konečná. Dobročinnost se stane křesťanskou dobročinností, je-li součástí pojetí božího záměru; optimismus je křesťanský optimismus, je-li založen na určitém pojetí povahy Boha. Píle Navahů nalézá své odůvodnění ve víře, že jelikož „realita“ funguje mechanicky, je vynutitelná; jejich chronická ustrašenost nalézá své odůvodnění v přesvědčení, že bez ohledu na to, jak „realita“ funguje, je nesmírně mocná a hrozně nebezpečná.¹⁸

¹⁷ Ibid., s. 99.

¹⁸ C. Kluckhohn, „The Philosophy of the Navaho Indians“, v *Ideological Differences and World Order*, ed. F. S. C. Northrop (New Haven, 1949), s. 356-384.

To, že symboly nebo symbolické systémy, které vyvolávají a určují ty dispozice, jež označujeme za náboženské, a ty, které tyto dispozice umisťují do kosmického rámce, jsou jedny a tytéž, by nemělo vyvolat žádné překvapení. Neboť co jiného myslíme tím, že určítá bázeň je náboženská a ne světská, než že prameni z uvažování o pojmu všudypřítomné životní síly, jako je například mana, a ne z návštěvy Velkého kaňonu? Nebo tím, že určitý případ asketismu je příkladem náboženské motivace, než že je zaměřen k dosažení nepodmíněného cíle, jako je nirvána, a ne podmíněného cíle, jako je zhubnutí? Kdyby posvátné symboly současně v lidech nevyvolávaly dispozice a neformulovaly, třebaže nejasně, nesrozumitelně nebo nesystematicky, obecné myšlenky řádu, potom by neexistovaly empirické charakteristiky náboženské činnosti nebo náboženské zkušenosti. Můžeme skutečně říci, že člověk „nábožensky“ vyznává golf, ale ne jenom tak, že se o něj vášnivě zajímá a občas ho v neděli hraje: musí ho rovněž považovat za symbol nějaké nadčasové pravdy. A pubertální chlapec, který upřeně hledí do očí pubertální dívky v kresleném vtipu Williama Steiga a šeptá „Ethel, v tobě je něco, co ve mně vyvolává jakýsi náboženský pocit“, je zmatený stejně jako většina dospívajících. To, co jakékoliv dané náboženství povrzuje o podstatě skutečnosti, je možná nejasné, povrchní nebo, až příliš často, zkomolené; ale nemá-li být pouhou sbírkou přijímaných zvyků a konvenčních citů, které obyčejně označujeme za moralistické, musí něco potvrzovat. Kdybychom se dnes měli pokusit o minimální definici náboženství, nebyla by to asi Tylorova slavná „víra v duchovní bytosti“, k níž se podle Goodyho, unaveného teoretickými jemnůstkami, máme vrátit, ale spíše něco, co Salvador de Madariaga označil jako „poměrně skromné dogma, že Bůh není šílený“.¹⁹

Náboženství samozřejmě obvykle potvrzují mnohem více: jak poznamenal James, věříme všemu, čemu můžeme, a věřili bychom úplně všemu, jen kdybychom mohli.²⁰ Zdá se, že nejméně jsme schopni tolerovat ohrožení své schopnosti utvářet pojmy,

¹⁹ J. Goody, „Religion and Ritual: The Definition Problem“, *British Journal of Psychology* 12 (1961):143-164.

²⁰ W. James, *The Principles of Psychology*, 2 svazky (New York, 1904).

možnost, že by mohla selhat naše schopnost vytvářet, chápat a používat symboly. Neboť kdyby k tomu došlo, byli bychom, jak jsem již řekl, bezmocnější než bobři. Extrémní nediferencovanost, rozptýlenost a proměnlivost vrozených (to znamená geneticky naprogramovaných) schopností člověka reagovat znamená, že bez pomoci kulturních vzorců by byl funkčně neúplný. Nebyl by jenom talentovanou opicí, která jako nějaké znevýhodněné dítě nedostala možnost plně realizovat svůj potenciál, ale jakousi beztvarou přišerou bez cíle a sebekontroly, změtí křečovitých impulsů a nejasných emocí. Závislost člověka na symbolech a symbolických systémech je natolik silná, že je naprosto rozhodující pro jeho životaschopnost. Citlivost člověka na byť i jen nejslabší náznak, že by se tyto symboly a symbolické systémy mohly ukázat jako nedostačující k tomu, aby mu pomohly vyrovnat se s tím či oním aspektem zkušenosti, v něm vyvolává ty nejhorší obavy:

[Člověk] se umí přizpůsobit čemukoliv, s čím se vyrovná jeho představitost; ale nedokáže si poradit s chaosem. Jelikož jeho charakteristickou funkcí a nejcennějším darem je schopnost myslet v pojmech, jeho největší obavou je, že se setká s něčím, co nebude schopen interpretovat – s něčím „záhadným“, jak se tomu běžně říká. Nemusí to nutně být nová věc; setkáváme se s novými věcmi, a je-li naše myšlení v tu chvíli v pořádku, rychle je „pochopíme“, byť jen přibližně, pomocí nejbližší analogie; ale prožíváme-li duševní stres, mohou nám dokonce i zcela známé věci najednou připadat neuspořádané a děsivé. Proto jsou našim nejcennějším bohatstvím vždycky symboly naší obecné *orientace* v přírodě, na Zemi, ve společnosti a v tom, co děláme: symboly našeho *Weltanschauung* a *Lebensanschauung*. V primitivní společnosti je proto do každodenních činností, do konzumace jídla, umývání, rozdělávání ohně atd., začleněn denní rituál, a je také součástí činností čistě obřadních; to proto, že je neustále pocítována potřeba znovupotvrzení kmenové morálky a pochopení jejích kosmických okolností. V křesťanské Evropě církev nutila lidi každý den (v některých řádech dokonce každou hodinu) pokleknout a ukázat tak (když už ne o ní rozjímat) oddanost nejvyšším principům.²¹

Chaos – shluk událostí, kterému nejen schází vysvětlení, ale který je *nevysvětlitelný* – hrozí člověku přinejmenším ve třech mo-

²¹ Langer, *Philosophy in a New Key*, s. 287. Kurziva v originále.

mentech: na hranici jeho analytických schopností, na hranici jeho výdrže a na hranici jeho mravního náhledu. Zmar, utrpení a pocit neřešitelného etického dilematu, pokud jsou dost silné a trvají dostatečně dlouho, jsou radikální výzvy názoru, že je život srozumitelný a že se v něm, když přemýšlíme, úspěšně orientujeme. Je to výzva, se kterou se musí pokusit vyrovnat každé náboženství, sebevíc „primitivní“, pokud má mít naději na přetrvání.

Pokud se týče těchto tří záležitostí, moderní sociální antropologové se nejméně věnovali první z nich (významnou výjimkou je klasické pojednání Evanse-Pritcharda o tom, proč na některé Zandy sýpky padají a na jiné nikoliv).²² Dokonce i kdybychom náboženské víry považovali za pouhé pokusy o přenesení nezvyklých událostí nebo zkušeností – smrti, snu, duševní poruchy, sopečného výbuchu či manželské nevěry – do okruhu alespoň potenciálně vysvětlitelných jevů, už by to zavánělo tylorovinou nebo něčím ještě horším. Ale zdá se, že přinejmenším někteří lidé – s veškerou pravděpodobností většina lidí – nedovedou nechat neobjasněné problémy prostě neobjasněné, jenom s přihloupným údivem či apaticky zírat na zvláštní úkazy kolem sebe, aniž se pokusí přijít na nějaký třebaš fantastický, rozporuplný nebo prostoduchý nápad, jak by se takové úkazy daly uvést do souladu s běžnějšími zkušenostmi. Jakékoliv chronické selhání vysvětlovacího aparátu, oné soustavy přijatých kulturních vzorců (praktický rozum, věda, filosofická spekulace, mýtus), které nám slouží k mapování empirického světa, k vysvětlení věcí, které volají po vysvětlení, většinou vyústí v hluboké znepokojení – a to se děje mnohem častěji a se znepokojením mnohem hlubším, než si někdy myslíme, neboť pseudovědecké chápání náboženské víry bylo zcela právem zdiskreditováno. Konec konců i velekněz hrdinského ateismu – lord Russell – jednou poznamenal, že i když mu existence boha nikdy nedělala starosti, dvojznačnost určitých matematických axiomů ho doháněla k šílenství. A Einsteinova hluboká nespokojenost s kvantovou mechanikou byla založena na – bezpochyby náboženské – neschopnosti uvěřit, že, jak říkal, bůh hraje s vesmírem v kostky.

²² E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande* (Oxford, 1937).

Ale toto hledání průhlednosti a nával metafyzické úzkosti, ke kterému dochází, hrozí-li nebezpečí, že empirický jev zůstane neprostopupně záhadný, probíhá na mnohem skromnějších intelektuálních úrovních. Samozřejmě, že jsem byl při své vlastní práci nad očekávání překvapen, do jaké míry se mí animističtější informátoři chovali jako opravdoví tylorovci. Vypadalo to, že ustavičně používají svou víru k „vysvětlení“ jevů: nebo lépe řečeno, k přesvědčování sebe samých, že dané jevy jsou vysvětlitelné v rámci akceptovaného uspořádání věcí, protože obvykle vykazovali jen minimální oddanost té hypotéze o posedlosti duše, citové nevyrovnanosti, porušení tabu nebo uhranutí, se kterou zrovna přišli; bez velkých okolků se jí vzdávali a začali vyznávat jinou, ve stejné oblasti, která jim pro daný případ připadala vhodnější. Co však *nebyli* ochotni učinit, bylo vzdát se jí bez náhrady, nepřejít k žádnému jinému vysvětlení – nechat věci, jak byly.

Navíc přijali tento nepokojný kognitivní přístup i vůči jevům, které nemají žádný okamžitý dopad na jejich vlastní životy, nebo vlastně na ničí život. Jednou, když v tesařově domě vyrostla během několika dnů (či, jak někteří tvrdili, během několika hodin) velká a podivně tvarovaná muchomůrka, přišli se na ni podívat lidé z širokého okolí a každý měl nějaké vysvětlení – někteří animistické, někteří animatistické, někteří ani jedno z nich. Přesto by se těžko dalo tvrdit, že muchomůrka měla nějakou sociální hodnotu ve smyslu názorů Radcliffa-Browna, nebo že by měla jakýkoliv vztah k něčemu, co takovou hodnotu má a kterou by tak zastupovala, jako cikáda u Andamanců.²³ Muchomůrky hrají v životě javánské společnosti zhruba stejnou úlohu jako v naší a obvykle se o ně Javánci zajímají asi tolik jako my. Šlo jenom o to, že tato muchomůrka byla „divná“, „zvláštní“ a „záhadná“ – *aneh*. A to, co je divné, zvláštní a záhadné, musí jednoduše být objasněno – nebo musí být alespoň zachováno převědčení, že *by objasněno být mohlo*. Nelze jenom tak mávnout rukou nad muchomůrkou, která roste pětkrát rychleji, než má normální muchomůrka růst. V nejširším smyslu slova tato „zvláštní“ muchomůrka měla důsledky, a to neblahé, pro ty, kteří o ní uslyšeli. Ohrožovala jejich obecnou schopnost rozumět světu,

²³ A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society* (Glencoe, Ill., 1952).

(vznášela znepokojující otázku, zda se naplňuje jejich víra v to, jak funguje příroda, zda jsou platná užívaná kritéria pravdy.

Tím nechci říci, že se onen zneklidňující pocit nedostatečnosti našich kognitivních zdrojů dostavuje pouze nebo dokonce hlavně při náhlých erupcích neobyčejných událostí, nebo že se tato intuíce vyskytuje pouze ve své akutní formě. Mnohem častěji to je vytrvalá, opakovaně zakoušená potíž s chápáním určitých aspektů přírody, sebe a společnosti, s převáděním určitých neuchopitelných jevů do sféry kulturně formulovatelných skutečností, která člověku způsobuje trvalé znepokojení a k níž následně směřuje vyrovnanější proud diagnostických symbolů, symbolů, které pomáhají dát jim jméno, řád a místo v systému. To, co leží za relativně pevně stanovenou hranicí obecně přijímaných znalostí a co je trvalým pozadím každodenního chodu praktického života, staví běžnou lidskou zkušenost do permanentního kontextu metafyzických starostí a vyvolává v koutku duše nejasné podezření, že jsme možná vydáni napospas absurdnímu světu:

Dalším předmětem, který je součástí tohoto charakteristického intelektuálního bádání [u latmulů], je podstata čeření a vlnění na povrchu vody. Tak se říká, že lidé, prasata, stromy, tráva – všechny věci na světě – jsou pouze vzorce vlnění. Opravdu se zdá, že v této věci panuje poměrná shoda přestože to možná odporuje teorii převtělování, podle které je duch zemřelého odvanut v podobě mlhy Východním Větrům proti proudu řeky do dělohy manželky syna zemřelého. Ať už je to jakkoliv – pořád ještě zůstává otázka, jak dochází k čeření a vlnění. Rod, který považuje Východní Vitr za svůj totem, v tom má jasno: Východní Vitr způsobil vlnění svým vějířem na odhánění komárů. Jiné rody však personifikovaly samotné vlny a říkaly o nich, že jsou to lidské bytosti (Kontum-mali) nezávislé na větru. Ostatní rody mají zase jiné teorie. Jednou jsem s sebou vzal několik iatmulských informátorů na pobřeží; jednoho z nich jsem našel osamoceného sedět s pohledem upřeným na moře. Ten den bylo bezvětrí, ale na pláž dorážely malé vlny. Jeho rod řadil mezi své totemické předky personifikovaný šterbinový gong, který odplul po řece do moře a který údajně způsoboval vlny. Můj informátor zíral na vlny, které se vzdouvaly a narážely na pobřeží, aniž by vál vítr, a dokazovaly pravdivost mýtu jeho rodu.²⁴

²⁴ G. Bateson, *Naven*, 2. vydání (Stanford, 1958). Z Batesonova popisu je také patrné, že chronické a akutní formy tohoto druhu kognitivního zájmu jsou

Druhý zkušenostní problém, v jehož světle se smysluplnost určitého vzorce života hrozí rozplynout v chaosu bezvěcných jmen a bezejmenných věcí, – problém utrpení – je prozkoumán nebo alespoň popsán mnohem lépe, a to zejména proto, že v pracích o kmenových náboženstvích je hlavní pozornost věnována dvěma zřejmě hlavním oblastem: onemocnění a smutku. Přes veškerý fascinovaný zájem o emocionální doprovod těchto extrémních situací však až na několik výjimek, jako je například Lienhardtův rozbor věštění u Dinků, došlo jen k slabému konceptuálnímu překonání takových nepropracovaných a důvěru vyžadujících teorií, jako je ta, se kterou přišel Malinowski: a to sice, že náboženství člověku pomáhá překonat „situace citového stresu“ tím, že „nabízí únik z těch situací a slepých uliček, ze kterých neexistuje jiné empirické východisko než rituál a víra v nadpřirozeno“.²⁵ Neadekvátnost této „teologie optimismu“, jak ji celkem suše nazval Nadel, je samozřejmě značná.²⁶ Za dobu své existence způsobilo náboženství lidem pravděpodobně stejně tolik starostí jako radostí; nutilo je do přímé nekompromisní konfrontace se skutečností, že se narodili do problémů, stejně jako jim umožňovalo vyhnout se takovým konfrontacím tím, že je promítalo do jakýchsi infantilních pohádkových světů, ve kterých – opět podle Malinowského – „naděje neumírá a touha neklame“.²⁷ Možná pouze s výjimkou Křesťanské vědy není mnoho náboženských tradic, „velkých“ nebo „malých“ (pokud vůbec takové existují), které by usilovně neupevňovaly a některé doslova neoslavovaly přesvědčení, že život je plný bolesti:

úzce spjaty a že reakce na méně obvyklé události většinou vycházejí z reakcí na běžnější případy: „Při jiné příležitosti jsem zase pozval jednoho ze svých informátorů, aby se zúčastnil vyvolávání fotografických desek. Nejprve jsem snížil citlivost desek a potom jsem je vyvolal v otevřené nádobě při mírném osvětlení, aby můj informátor mohl sledovat postupně se objevující obrazy. Moc ho to zajímalo a o několik dnů později mne přiměl ke slibu, že tento proces nikdy neukáží příslušníkům jiných rodů. Jedním z jeho předků byl Kontum-mali a on v procesu vyvolávání fotografií spatřoval skutečné vtělování čerení do obrazů, a považoval to za projev rodového tajemství.“

²⁵ G. Lienhardt, *Divinity and Experience* (Oxford, 1961), s. 151n.; B. Malinowski, *Magic, Science and Religion* (Boston, 1948), s. 67.

²⁶ S. F. Nadel, „Malinowski on Magic and Religion“, v *Man and Culture*, ed. R. Firth (London, 1957), s. 189-208.

²⁷ Malinowski, *Magic, Science and Religion* (Boston, 1948), s. 67.

Byla to stará [Ba-lla] žena z rodiny s dlouhým rodokmenem. Leza „Neodbytný“ vztáhl ruku na její rodinu. Zabil její rodiče, když byla ještě dítě, a během dalších let zahynuli všichni její blízcí. Řekla si tedy: „Alespoň mi zůstanou ti, které držím na klíně.“ Ale ne, dokonce i děti svých dětí ztratila... Pak se ve svém srdci rozhodla pro zoufalé řešení, najít boha a zeptat se ho na smysl toho všeho... A tak začala putovat, ze země do země, stále se stejnou myšlenkou: „Dojdu až na konec světa, tam najdu cestu, která vede k bohu, a zeptám se ho: Co jsem Ti učinila, že mě takto trestáš?“ Nikdy konec světa nenašla, a i když byla zklamaná, nepřestávala hledat, a jak procházela různými zeměmi, lidé se jí ptali: Proč jsi přišla, stařenko? Na to odpovídala: „Hledám Lezu.“ „Hledáš Lezu! A k čemu?“ „Bratři moji, že se ptáte! Je na světě jiný člověk, který by vytrpěl tolik co já?“ A oni se zase zeptali: „Jak jsi trpěla?“ „Takto. Jsem sama. Jak mě vidíte, osamělá stará žena; tak jsem na tom!“ A oni odpověděli: „Ano, to vidíme. Takhle jsi na tom! Truchlíš po přátelích a po manželovi? A v čem se lišíš od ostatních? Neodbytný sedí na zádech každému z nás a nemůžeme ho setřást.“ Nikdy nedosáhla svého cíle; zemřela, puklo jí srdce.²⁸

Utrpení jako náboženský problém paradoxně nespočívá v tom, jak se vyhnout utrpení, ale v tom, jak trpět, jak učinit snesitelnou fyzickou bolest, osobní ztrátu, pozemskou porážku či bezmocné uvažování o utrpení ostatních. Právě v tomto snažení ba-llská žena – možná nevyhnutelně, možná nikoliv – selhala, a doslova proto, že nevěděla, co má cítit vůči tomu, co ji potkalo, jak má trpět, zemřela ve zmatku a zoufalství. Zatímco intelektuálnější aspekty toho, co Weber nazýval problémem významu, jsou otázkou potvrzování konečné vysvětlitelnosti zkušenosti, jeho citovější aspekty jsou otázkou potvrzování jeho krajní snesitelnosti. Náboženství na jedné straně zakotvuje schopnost našich symbolických zdrojů vyjadřovat analytické myšlenky v autoritativním pojetí celkového tvaru reality; na druhé straně zase zakotvuje schopnost našich, rovněž symbolických, zdrojů vyjadřovat emoce – nálady, city, vášně, náklonnosti, pocity – v podobném pojetí svého trvalého záměru, vnitřního tónu a charakteru. Těm, kteří jim uvěří, a tak dlouho, dokud jim věří, skýtají náboženské symboly bezmeznou záruku nejenom jejich schop-

²⁸ C. W. Smith a A. M. Dale, *The Ila-Speaking Peoples of Northern Rhodesia* (London, 1920), s. 197n.; citováno v P. Radin, *Primitive Man as a Philosopher* (New York, 1957), s. 100-101.

nosti porozumět světu, ale umožňují jim přitom také upřesnit si své pocity, definovat své emoce, což jim pomáhá, chmurně či radostně, ustaraně či přezíravě, přežít v tomto světě.

Vezměme si v tomto kontextu například dobře známé navažské léčebné obřady běžně nazývané „zpěvy“.²⁹ Zpěv – Navahové jich mají asi šedesát pro různé účely, ale prakticky všechny jsou určeny k odstraňování nějakého druhu fyzické nebo duševní nemoci – je jakési náboženské psychodrama se třemi hlavními aktéry: „zpěvák“ či léčitel, pacient a – jako jakýsi antifonátní sbor – pacientova rodina a přátelé. Struktura všech těchto zpěvů, děj dramatu, je u všech podobná. Skládá se ze tří hlavních jednání: očištění pacienta a obecenstva; vyslovení, prostřednictvím opakujících se nápěvů a rituálních manipulací, přání obnovit v pacientovi zdraví („harmonii“); ztotožnění pacienta se svatými osobami a jeho následné „uzdravení“. Očistné obřady spočívají ve vynuceném pocení, vyprovokovaném zvracení a podobně, jejichž cílem je fyzické vypuzení nemoci z pacientova těla. Nápěvy, jichž je nepočítaně, se skládají hlavně z jednoduchých optativních frází („nechť je pacientovi dobře“, „už se cítím lépe po celém těle“ atd.). Nakonec je dosaženo ztotožnění pacienta se svatými osobami a tudíž obecně s kosmickým řádem prostřednictvím kresby v písku znázorňující svaté osoby v tom či onom vhodném mytickém prostředí. Zpěvák položí pacienta na kresbu, postupně se dotýká nohou, rukou, kolenou, ramen, hrudi, zad a hlavy božských postav a poté odpovídajících částí pacientova těla, čímž v podstatě předvádí tělesné ztotožnění lidského a božského.³⁰

To je vyvrcholení zpěvu: celý léčebný proces lze, jak říká Reichard, přirovnat k duchovní osmóze, při níž onemocnění pacienta a moc božstva pronikají proti sobě obřadní membránou, přičemž moc neutralizuje chorobu. Nemoc je vylučována potem, zvracením a dalšími očistnými obřady; zdraví se vsakuje tím, jak se navažský pacient prostřednictvím zpěváka dotýká posvátné kresby v písku. Je zřejmé, že symbolika zpěvu se soustřeďuje na problém lidského utrpení a snaží se s ním vyrovnat tak, že je klade do

²⁹ C. Kluckhohn a D. Leighton, *The Navaho* (Cambridge, Mass., 1946); G. Reichard, *Navaho Religion*, 2 svazky (New York, 1950).

³⁰ Reichard, *Navaho Religion*.

smysluplného kontextu a současně poskytuje takový způsob jednání, jehož prostřednictvím může být problém vyjádřen, a je-li vyjádřen, může být pochopen, a je-li pochopen, dá se překonat. Posilující účinek zpěvu (a jelikož nejčastějším onemocněním je tuberkulóza, může být ve většině případů pouze posilující) závisí nako- nec na jeho schopnosti dát postiženému člověku slovní zásobu, je- jímž prostřednictvím může pochopit podstatu svých potíží a sdělit je okolnímu světu. Podobně jako v případě křížové cesty, recitová- ní příběhu Buddhova odchodu z otcovského paláce nebo předsta- vení *Oidipa tyranna* v jiných náboženských tradicích, je hlavním úkolem zpěvu podání specifického a konkrétního obrazu skutečně lidského a proto vytrvalého utrpení, jež je tak silné, že odolává i hrozbě zbezvýznamnění emocí vyvolaného přítomností intenziv- ní a neodstranitelné kruté bolesti.

Problém utrpení snadno přechází v problém zla, neboť je-li ut- rpení dostatečně velké, zdá se také obyčejně, i když ne vždy, morál- ně nezasloužené – přinejmenším tomu, kdo trpí. Ale utrpení a zlo nejsou úplně totéž, což je skutečnost, kterou asi Weber, příliš ovliv- něný předpojatostí monoteistické tradice, podle níž musí různé aspekty lidské zkušenosti nutně vycházet z jediného, voluntaristic- kého zdroje, a lidská bolest proto musí přímo odrážet laskavost bo- ha, ve své generalizaci dilemat křesťanské teodiceje směrem na vý- chod, nepochopil. Neboť zatímco v případě problému utrpení jde o hrozbu naší schopnosti zorganizovat náš „nevycvičený tým emo- cí“ podle jakéhosi vojenského řádu, v případě problému zla jde o ohrožení naší schopnosti přijímat zdravé mravní soudy. V přípa- dě problému zla nejde o dostatečnost našich symbolických zdrojů k ovládnutí našeho citového života, ale o dostatečnost těchto zdro- jů k poskytnutí funkční soustavy etických měřítek, normativních vodítek pro řízení našeho jednání. Naše znepokojení je způsobeno propastí mezi tím, jaké věci jsou a jaké by měly být, pokud naše po- jetí toho, co je dobré a špatné, dává smysl, propastí mezi tím, co se domníváme, že si různí jednotlivci zaslouží, a co vidíme, že dostá- vají – což je jev dobře shrnutý v následujícím čtyřverší:

Déšť padá na spravedlivého
i na toho nespravedlivého;
Ale hlavně na toho spravedlivého,
protože ten nespravedlivý má jeho deštník.

Pokud se čtenáři zdá takové vyjádření tématu, jež v poněkud jiné formě oživuje Kniha Jobova a Bhagavadgíta – nesrovnalost mezi morálními pravidly a materiální odměnou, zdánlivá rozporuplnost toho, co „je“, a toho, co by „mělo být“, – příliš prostořeké, potom následující klasická javánská báseň, kterou zná, přednáší a opakovaně cituje každý Javánec starší šesti let, je snad podává v poněkud uhlazenějším vyjádření:

Dožili jsme se doby bez řádu
kdy je každý v myslí zmatený.
Nechceme se přidat k tomuto šílenství,
ale neučiníme-li tak,
nedostaneme nic z kořisti
a zemřeme hladem.
Ano, bože, zlo je špatné:
Šťastní jsou ti, kdo zapomenou,
ještě šťastnější ti, kdo si pamatují a mají hluboké pochopení.

Aby si člověk uvědomoval náboženství, nemusí nutně být znalý teologie. Zájem o neřešitelný etický paradox, zneklidňující pocit, že naše mravní porozumění je nedostačující pro naši mravní zkušenost, je stejně živý na úrovni náboženství takzvaně primitivního jako na úrovni náboženství takzvaně civilizovaného. V této souvislosti je užitečný soubor názorů na „rozdělení světa“, jak jej Lienhardt uvádí u Dinků.³¹ Stejně jako mnoho dalších etnik Dinkové věří, že obloha, kde sídlí „božství“, a země, na které sídlí člověk, byly kdysi spojené. Nebe tehdy spočívalo těsně nad zemí a bylo s ní spojeno provazem, takže lidé se mohli mezi oběma prostory volně pohybovat. Neexistovala smrt a první muž a žena směli požívat jen jedno jediné zrnko prosa denně, protože víc v tu dobu ani nepotřebovali. Jednoho dne se žena – samozřejmě – z chamtivosti rozhodla, že zasije více prosa, než bylo dovoleno. Ve svém nenasytém spěchu a pracovitosti nechtěně uhodila božstvo násadou motyky. Božstvo se rozlobilo, odvázano provaz, uchýlilo se do dnešní vzdálené oblohy a nechalo člověka, ať pracuje na své živobytí, trpí nemocemi a smrtí a prožívá odloučení od zdroje svého

³¹ Ibid., s. 28-55.

bytí, svého Tvůrce. Pro Dinky však význam tohoto podivně známého příběhu není homiletický, ale popisný, stejný, jaký má kniha Genesis pro židy a křesťany.

Ti [Dinkové], kteří se k těmto příběhům vyjadřovali, dávali občas jasně najevo, že za takových okolností sympatizují s člověkem, a zdůrazňovali, za jak malou chybu mu božstvo odepřelo svou blízkost. Představa, jak člověk uhodil božstvo motykou, ... často vyvolává určité pobavení, téměř jako by příběh shovívavě považovali za příliš dětinský, než aby mohl vysvětlit důsledky připisované oné události. Ale je zřejmé, že cílem příběhu o tom, jak božstvo opustilo lidi, není zlepšit morální posouzení lidského chování, ale předvést celkovou situaci, jak ji dnes Dinkové znají. Dnešní lidé jsou – jako se posléze stali první muž a žena – aktivní, sebevědomí, zvědaví, nenasytní. Zároveň ale podléhají utrpení a smrti, jsou bezmocní, nevědomí a chudí. Život je nejistý; lidské výpočty se často ukážou jako chybné a lidé se často musí ze zkušenosti naučit, že důsledky jejich konání jsou zcela jiné, než by se čekalo nebo považovalo za spravedlivé. Opuštění člověka božstvem, kvůli podle lidských měřítek celkem nepatrnému přestupku, představuje kontrast mezi spravedlivými lidskými soudy a konáním Moci, které nakonec společně kontrolují dění v životě Dinků... Pro Dinky je mravní řád v posledku sestaven v souladu s principy, které lidem často unikají, které jsou částečně odhalovány zkušeností a tradicí, ale které lidská činnost nemůže změnit... Mýtus o tom, jak božstvo opustilo lidstvo, tedy odráží skutečnosti existence tak, jak jsou známy. Dinkové se nacházejí ve světě, který je z velké části mimo jejich kontrolu a ve kterém mohou události odporovat i těm nejrozumnějším lidským očekáváním.³²

A tak problém zla, nebo bychom možná měli říci problém o zlu, je v podstatě stejného druhu jako problém zmatení nebo o zmatení a jako problém utrpení nebo o utrpení. Podivná neprůhlednost určitých empirických událostí, tupá nesmyslnost intenzivní nebo nesnesitelné bolesti a záhadná nevysvětlitelnost velkého zločinu vyvolávají nepříjemné podezření, že svět, a tím také život člověka ve světě, možná nemá žádný opravdový řád – žádnou empirickou pravidelnost, žádnou citovou formu, žádnou mravní soudržnost. A náboženská reakce na toto podezření je ve všech případech stejná: formulování, prostřednictvím symbolů, obrazu takového

³² Ibid.

opravdového řádu světa, který objasňuje nebo dokonce oslavuje vnímané dvojznačnosti, hádanky a paradoxy lidské zkušenosti. Snahou není popřít nepopíratelné – že existují nevysvětlené události, že život bolí nebo že prší na spravedlivé –, ale popřít to, že existují nevysvětlitelné události, že život je nesnesitelný, že spravedlnost je přelud. Principy, ze kterých se skládá mravní řád, mohou lidem skutečně často unikát, jak říká Lienhardt, stejně jako jim často unikají skutečně uspokojujivá vysvětlení výjimečných událostí nebo účinné způsoby vyjadřování pocitů. Co je důležité, alespoň pro náboženského člověka, je, aby tato nepolapitelnost byla vysvětlena, aby nebyla výsledkem skutečnosti, že žádné takové principy, vysvětlení či způsoby neexistují, že život je absurdní a že pokus o pochopení mravní, intelektuální či emoční podstaty zkušenosti je zbytečný. Dinkové mohou přiznat, dokonce trvat na mravních dvojznačnostech a rozporech života tak, jak ho žijí, protože tyto dvojznačnosti a rozpory nepovažují za konečné, ale za „racionální“, „přirozený“, „logický“ (každý si může vybrat přídavné jméno, jaké chce, protože žádné není adekvátní) výsledek mravní struktury reality, kterou popisuje nebo, jak říká Lienhardt, „zobrazuje“, mýtus o tom, jak „božstvo“ opustilo člověka.

Problém Významu v každém z aspektů jeho přechodových stupňů (jak tyto aspekty ve skutečnosti v každém daném případě postupně přecházejí jeden v druhý, jaký druh vzájemné souhry existuje mezi smyslem analytické, citové a mravní impotence, to považují za jeden z nejvýznamnějších a – s výjimkou Webera – nedotčených problémů srovnávacího výzkumu v celém oboru) je záležitostí potvrzení nebo alespoň přiznání nevyhnutelné přítomnosti neznalosti, bolesti a nespravedlnosti na lidské úrovni a současného popření, že tyto iracionálnosti jsou charakteristické pro svět jako celek. A potvrzení i popření se činí ve smyslu náboženské symbolizace, symbolizace, která dává sféru lidského bytí do vztahu se širší sférou, v níž se údajně nalézá.³³

³³ Tím však *nechci říct*, že tak činí všichni v každé společnosti; neboť jak jednou poznamenal nesmrtelný Don Marquis, nemusíte mít duši, jediné že ji opravdu chcete mít. Často uváděné zobecnění, že náboženství je lidskou univerzálií, je založeno na záměně toho, co je patrně pravdivý (i když dostupnými důkazy neprokazatelný) názor, že na světě neexistuje žádná lidská

Naskýtá se hlubší otázka: jak je možné, že se tomuto popírání věří? Jak je možné, že náboženský člověk přechází od utrápeného vnímání zakoušeného nepořádku k víceméně pevnému přesvědčení o základním řádu? Co přesně v náboženském kontextu znamená „víra“? Ze všech problémů spojených s pokusy o antropologickou analýzu náboženství je tento pravděpodobně nejobtížnější, a proto se mu také antropologové nejčastěji vyhýbají. Většinou jej přenechávají psychologii, ubohé vyděděné disciplíně, již sociální antropologové neustále předávají jevy, s nimiž si v mezích svého deformovaného durkheimismu nevědí rady. Ale tím se problému nezbavíme, není „pouze“ psychologický (ostatně jako nic sociálního), a žádná antropologická teorie náboženství, která se na něj nezaměří, si nezaslouží své označení. Už dost dlouho se pokoušíme zahrát Hamleta bez královny.

Zdá se mi, že jakýkoliv přístup k tomuto tématu je nejlépe začít upřímným přiznáním, že náboženská víra nespočívá v baconovské indukci z každodenní zkušenosti – potom bychom všichni museli být agnostici –, ale spíše v apriorním přijetí autority, která tuto skutečnost přetváří. Existence zmatení, bolesti a mravního paradoxu – Problém Významu – je jednou z věcí, které lidi dohání k víře v bohy, ďábly, duchy, totemické principy nebo ve spirituální účinnost kanibalismu (dalšími jsou svíravý pocit krásna nebo oslnivé vnímání moci), ale nejedná se o základ, na němž tyto víry spočívají, jako spíše o nejdůležitější oblast jejich aplikace:

Poukazujeme na stav světa jako na ilustraci doktríny, nikoliv jako na její důkaz. Proto koncentrační tábor Belsen ilustruje svět prvotního hříchu, ale prvotní hřích není hypotéza vysvětlující jevy, jako byl Belsen. Určitou

společnost, v níž by zcela chyběly kulturní vzorce, které můžeme, současnou definicí nebo definicí jí podobnou, označit za náboženské, za názor bezpochyby mylný, že všichni lidé ve všech společnostech jsou, v jakémkoliv smyslu slova, náboženští. Ale jestliže antropologické zkoumání náboženské oddanosti není dostatečně rozvinuté, pak antropologické zkoumání náboženské neoddanosti vůbec neexistuje. Antropologie náboženství dosáhne dospělosti poté, až nějaký jemnější Malinowski napíše knihu nazvanou „Véra a nevíra (či dokonce „Véra a pokrytectví“) v divošské společnosti.“

náboženskou víru ospravedlňujeme tím, že ukazujeme na její místo v celkovém náboženském pojetí; náboženskou víru jako celek ospravedlňujeme tím, že se odvoláváme na autoritu. Autoritu přijímáme proto, že ji ve světě objevujeme v určitém bodu, ve kterém uctíváme, ve kterém přijímáme nadvládu něčeho, co není námi. Neuctíváme autoritu, ale přijímáme autoritu jako definující uctívajícího. Někdo tak může objevit možnost uctívání v životě reformovaných církvi a přijmout za autoritativní bibli; nebo v římskokatolické církvi a přijmout papežskou autoritu.³⁴

Toto je samozřejmě křesťanský přístup k věci; ale nemělo by se jím kvůli tomu pohrdat. V kmenových náboženstvích spočívá autorita v přesvědčovací schopnosti tradičních zobrazení; v mystických náboženstvích zase v nezvratné síle nadsmyslové zkušenosti; v charismatických náboženstvích v hypnotické přitažlivosti neobyčejné osobnosti. Ale priorita přijetí kritéria autority v náboženských záležitostech před zjevením, které z tohoto přijetí pramení, je stejně tak dokonalá jako v náboženstvích, která mají své „Písmo“, či v náboženstvích hieratických. Základní axiom, který je podkladem toho, co můžeme nazvat „náboženskou perspektivou“, je všude stejný: má-li člověk něco vědět, musí nejprve uvěřit.

Ale mluvíme-li o „náboženské perspektivě“, mluvíme samozřejmě o jedné perspektivě z mnoha. Perspektiva je způsob vidění, v tom širokém smyslu slova „vidět“, který znamená „rozeznat“, „spatřit“, „porozumět“ či „pochopit“. Je to určitý pohled na život, určitý způsob konstruování světa, jako když mluvíme o historické perspektivě, vědecké perspektivě, estetické perspektivě, praktické perspektivě nebo dokonce o oné bizarní perspektivě obsažené ve snech a halucinacích.³⁵ Otázkou tedy nakonec je, za prvé, co je „ná-

³⁴ A. MacIntyre, „The Logical Status of Religious Belief“, v *Metaphysical Beliefs*, ed. A. MacIntyre (London, 1957), s. 167-211.

³⁵ Výraz „přístup“, jako například „estetický přístup“ či „přirozený přístup“, je další, možná ještě běžnější výraz pro to, co jsem zde nazval „perspektivou“. /První případ viz C. Bell, *Art*, London, 1914; druhý případ, přestože tento obrat je původně Husserlův, viz A. Schutz, *The Problem of Social Reality*, svazek 1 *Collected Papers* (The Hague, 1962). / Vyhýbal jsem se mu však pro jeho silné subjektivistické konotace, tendenci zdůrazňovat předpokládaný vnitřní stav aktéra spíše než určitý druh vztahu – symbolicky zprostředkovaný – mezi ak-

boženská perspektiva“ jakožto druhově odlišná od jiných perspektiv; a za druhé, jak ji lidé přijímají za svou.

Zvláštní charakter náboženské perspektivy se ukáže mnohem ostřeji, když se na ni podíváme na pozadí dalších tří hlavních perspektiv, z jejichž hlediska si lidé vykládají svět – praktického rozumu, vědecké perspektivy a perspektivy estetické. Rozlišujícími charakteristikami způsobu „vidění“ založeného na praktickém rozumu jsou, jak poznamenal Schutz, jednoduché přijetí světa, jeho předmětů a procesů takových, jakými se zdají být – což se někdy nazývá naivní realismus –, a pragmatický motiv, přání působit na svět tak, aby se přizpůsobil našim praktickým účelům, ovládnout jej nebo – jelikož to se ukazuje být nemožné – se mu přizpůsobit.³⁶ Svět každodenního života, který sám je samozřejmě kulturním produktem, neboť je ohraničen ve smyslu symbolického pojetí „pevného faktu“ předávaného z generace na generaci, je tradičním jevištěm a daným objektem našeho jednání. Prostě je tam jako Mt. Everest, a jediné, co s ním jde udělat, když už někdo má tu potřebu něco s ním dělat, je vylézt na něj. Tato danost je právě to, co se ztratí v případě perspektivy vědecké.³⁷ Záměrné pochybování a systematické bádání, opuštění pragmatického motivu ve prospěch nezaujatého pozorování, pokus analyzovat svět z hlediska formálních pojmů, jejichž vztah k neformálním pojmům praktického rozumu se stává víc a víc problematickým – to jsou známky snahy o vědecké uchopení světa. A pokud jde o estetickou perspektivu, která byla pod hlavičkou „estetického přístupu“ prozkoumána pravděpodobně nejintenzivněji, ta spočívá v jiném druhu vyloučení naivního realismu a praktického zájmu. Místo pochybování

térem a situací. Tím nechci samozřejmě říci, že fenomenologická analýza náboženské zkušenosti, je-li formulována v intersubjektivních, netranscendentálních, opravdu vědeckých pojmech /např. W. Percy, „Symbol, Consciousness and Intersubjectivity“, *Journal of Philosophy* 15 (1958):631-641/, není podstatná pro plné pochopení náboženské víry, nýbrž pouze že není centrem mého zájmu v tomto pojednání. „Pohled“, „referenční rámec“, „myšlenkový rámec“, „orientace“, „postoj“, „duchovní tendence“ a podobně jsou další výrazy, které se někdy používají, podle toho, zda chce analytik zdůraznit sociální, psychologické nebo kulturní aspekty věci.

³⁶ Schutz, *The Problem of Social Reality*.

³⁷ *Ibid.*

o spolehlivosti každodenní zkušenosti si člověk jednoduše této zkušenosti nevšímá a horlivě se věnuje vzhledu věcí, je zcela zaujat jejich povrchem, zcela pohroužen, jak říkáme, do věcí „samých“: „Posláním umělecké iluze není přimět člověka, aby uvěřil‘..., ale právě naopak, aby se odloučil od víry – aby přemýšlel o smyslových vlastnostech bez jejich obvyklého významu, jako ‚tady je to křeslo‘, ‚to je můj telefon‘... atd. Vědomí, že to, co je před námi, nemá pro svět žádný praktický význam, je to, co nám umožňuje věnovat pozornost jeho zjevu jako takovému.“³⁸ A stejně jako perspektiva praktického rozumu a perspektiva vědecká (nebo historická, filosofická a umělecká), není tato estetická perspektiva, tento „způsob vidění“, produktem nějaké tajemné karteziánské chemie, ale je vyvolána, zprostředkována a vlastně vytvořena pomocí zvláštních kvazivěcí – básní, dramat, soch, symfonií –, které, když se odloučily od pevného světa praktického rozumu, nabývají oné zvláštní výmluvnosti, které může dosáhnout pouze a jenom vzhled.

Náboženská perspektiva se od perspektivy praktického rozumu odlišuje v tom, že, jak už bylo poznamenáno, sahá za reality každodenního života k realitám širším, které je opravují a doplňují, a jejím hlavním zájmem není působení na tyto širší reality, ale jejich přijetí, víra v ně. Od vědecké perspektivy se odlišuje v tom, že zpochybňuje reality každodenního života nikoliv z důvodů institucionalizované skepse, která rozpouští danosti světa ve vír pravděpodobnostních hypotéz, nýbrž z hlediska toho, co považuje za širší nehypotetické pravdy. Spíše než nestrannost je jejím heslem odanost; spíše než analýza střetnutí. A od umění se odlišuje v tom, že namísto oproštění se od celé otázky faktičnosti a namísto úmyslného vytváření atmosféry zdání a iluze prohlubuje zájem o fakta a snaží se vytvářet ovzduší naprosté skutečnosti. Právě v tomto smyslu „skutečně skutečného“ spočívá náboženská perspektiva; symbolické aktivity náboženství jako kulturního systému se snaží tento smysl vytvářet a posilovat a do maximální možné míry učinit nezranitelným rozporným vyjevováním světské zkušenosti. Je to opět naplnění určitého specifického symbolického komplexu – metafyziky, kterou vyjadřuje, a stylu života, který doporučuje – pře-

³⁸ S. Langer, *Feeling and Form* (New York, 1953), s. 49.

svědčivou autoritou, která je z analytického pohledu jádrem náboženského jednání.

Což nás oklikou přivádí k rituálu. Neboť právě v rituálu – to znamená v posvěceném chování – nějakým způsobem vzniká přesvědčení, že náboženské pojmy jsou pravdivé a náboženská příkázání správná. V nějakém druhu obřadu – ať už je tento obřad sotva víc než pouhé přednesení mýtu, porada se zjevením či ozdobení hrobu – dochází k setkání a vzájemnému upevnění nálad a motivací, vyvolaných v lidech posvátnými symboly, s obecnými pojmy řádu bytí, které pro lidi formulují. Při rituálu působením jednotného souboru symbolických forem splývají svět prožitků a svět představ, stávají se tak jedním a tímtéž světem, a tak vytvářejí onu zvláštní přeměnu našeho smyslu pro realitu, o které hovoří Santayana v mottu na počátku této kapitoly. Bez ohledu na to, jakou roli hraje či nehraje božský zásah ve vytváření víry – a není úkolem vědce jakkoliv se k takovým otázkám vyjadřovat –, se náboženské přesvědčení – přinejmenším na počátku – na úrovni člověka vynořuje z kontextu konkrétního vykonávání náboženských obřadů.

Přestože jakýkoliv náboženský rituál, bez ohledu na svou zdánlivou automaticčnost nebo konvenčnost (je-li skutečně automatický nebo pouze konvenční, není náboženský), zahrnuje toto symbolické splnutí étosu a světového názoru, formují duchovní vědomí lidí zejména určité složitější a veřejnější rituály, při kterých si lidé osvojují širší škálu nálad a motivací na jedné straně a metafyzických pojetí na straně druhé. Můžeme zde použít užitečný termín zavedený Singerem a nazvat tyto velké obřady „kulturními představeními“ a poznamenat, že představují nejenom bod, v němž u věřícího dochází ke splnutí dispozičních a konceptuálních aspektů náboženského života, ale rovněž bod, kdy je pro nezaujatého pozorovatele nejlépe viditelná jejich vzájemná interakce:

Kdykoliv mi bráhmani z Madrásu (a vlastně nebráhmani také) chtěli ukázat nějaký rys hinduismu, vždy odkazovali nebo mě pozvali na určitý obřad, který byl součástí životního cyklu, chrámové slavnosti nebo obecné sféry náboženských a kulturních představení. Když jsem o tom později během svých interview a pozorování uvažoval, zjistil jsem, že abstraktnější zobecnění o hinduismu (má vlastní i ta, která jsem slyšel) mohou být

vesměs kontrolována, přímo či nepřímo, srovnáním s těmito pozorovatelnými představeními.³⁹

Samozřejmě, že všechna kulturní představení nejsou náboženská představení, a v praxi nebývá snadné určit hranici mezi těmi, která jsou náboženská, a těmi, která jsou umělecká nebo dokonce politická, neboť, stejně jako sociální formy i formy symbolické mohou sloužit několika účelům. Ale hlavní je, abych tutěž myšlenku vyjádřil poněkud jinými slovy, že Indové – „a možná všichni lidé“ – se zřejmě domnívají, že jejich náboženství je „shrnuťo v těchto jednotlivých představeních, jež [mohou] předvádět návštěvníkům a sami sobě“.⁴⁰ Způsob předvedení je však pro dva druhy svědků radikálně odlišný, což je skutečnost, kterou patrně přehlížíjí ti, kdo tvrdí, že „náboženství je druhem lidského umění“.⁴¹ Zatímco pro „návštěvníky“ mohou být náboženská představení z povahy věci pouze předvedením určité náboženské perspektivy a tudíž estetic-ky ocenitelná a vědecky rozebratelná, pro samotné účastníky jsou navíc jejím ztvárněním, ztělesněním a realizací – jsou to nejenom modely toho, čemu věří, ale také modely *pro* to, jak jim věřit. V těchto názorných dramatech lidé přijímají svou víru současně s tím, jak ji zobrazují.

Dovolte mi pro příklad uvést velkolepé divadelní kulturní představení z Bali – to, ve kterém se hrozná čarodějnice jménem Rangda utkává v rituálním souboji s roztomilou příšerou jménem Barong.⁴²

³⁹ M. Singer, „The Cultural Pattern of Indian Civilization“, *Far Eastern Quarterly* 15 (1955):23-26.

⁴⁰ M. Singer, „The Great Tradition in a Metropolitan Center: Madras“, v *Traditional India*, ed. M. Singer (Philadelphia, 1958), s. 140-182.

⁴¹ R. Firth, *Elements of Social Organization* (London a New York, 1951), s. 250.

⁴² Komplex Rangdy a Baronga byl široce popsán a analyzován mnoha neobyčejně nadanými etnografy a nebudu se tedy pokoušet jej zde podat jinak než v pouze schematické podobě. /Viz například J. Belo, *Bali: Rangda and Barong* (New York, 1949); J. Belo, *Trance in Bali* (New York, 1960); B. DeZoete a W. Spies, *Dance and Drama in Bali* (London, 1938); G. Bateson a M. Mead, *Balinese Character* (New York, 1942); M. Covarrubias, *The Island of Bali* (New York, 1937)./ Moje interpretace tohoto komplexu je z velké části založena na osobních pozorováních uskutečněných na Bali v letech 1957-1958.

Toto drama, které se většinou, i když ne vždycky, inscenuje při příležitosti oslavy chrámu smrti, se skládá z tance masek, v němž čarodějnice – zpodobněná jako stará vyhublá vdova, prostitutka a požíračka nemluvnat – přichází, aby po světě roznášela mor a smrt. Proti ní se postaví příšera – zpodobněná jako kříženec neohrabaného medvěda, hloupého štěněte a nabubřelého čínského draka. Rangda, kterou tančí jediný muž, je ohavná postava. Oči jí vystupují z čela jako opuchlé boule. Její zuby jsou tesáky, které se jí kroutí nahoru přes tváře a dolní sahají až pod bradu. Rozcuchané žluté vlasy jí spadají dolů podél těla. Prsa jsou vyschlá a klimbající vemena porostlá chlupy, a mezi nimi, jako nějaké párky, visí kusy nabarvených střev. Její dlouhý červený jazyk je ohnivý plamen. Při tanci před sebou mává svýma mrtvolně bledýma rukama, z kterých trčí třiceticentimetrové drápy. Přitom všem vydává odporné skřeky a kovově znějící chechtot. Barong, kterého představují dva muži stojící za sebou, jak to bývá u masky estrádního koně, je úplně jiný. Jeho rozcuchaná srst jakoby z ovčáckého psa je ověšena ozdobami ze zlata a slídy, které se v šeru blýskají. Je okrášlen květinami, šerpami, péry, zrcátky a směšným vousem z lidských vlasů. Sice je to také démon, který koulí očima a při střetnutí s Rangdou nebo při jiném útoku na svou úctu otevírá čelisti a s náležitou hrozivostí cení tesáky, ale svazek zvonících rolniček visících z jeho nemožně zakrouceného ocasu jeho hrozivost dost úspěšně zmírňuje. Je-li Rangda satanským zobrazením, je Barong zobrazením fraškovitým a jejich střetnutí je (nerozhodný) souboj mezi smrtícím a směšným.

Tento podivný protiklad mezi nesmiřitelnou zlobou a pokleslou komedií prolíná celým představením. Rangda, svírající svůj kouzelný bílý šátek, pomalu vrávorá, tu a tam se zastaví, protože se nad něčím zamyslí či zaváhá, tu zase náhle vyrazí kupředu. Okamžik jejího vstupu na scénu (nejprve vidíme její hrozné ruce s dlouhými nehty, jak se vynořují ze skuliny ve dveřích na vrcholu krátkého kamenného schodiště) je chvílí obrovského napětí, kdy se, alespoň „návštěvníkovi“, zdá, že se všichni ve zmatku rozutečou. Ona sama se zdá být šílená strachy a nenávistí, když na Baronga ječí za divokého zvuku bubnů. Může dokonce dostat amok. Já sám jsem viděl Rangdy, které se vrhly po hlavě do orchestru nebo začaly zuřivě pobíhat dokola v naprostém pomatení, než je půl tuctu diváků

společnými silami chytilo a zorientovalo; často se vypráví o Rangdách, které udržovaly celé vesnice po několik hodin v hrůze, nebo o jejich představitelích, kteří ze svého zážitku trvale zešileli. Ale Barong, přestože je obdařen stejnou posvátnou mocí (balijsky *saktí*) jako Rangda, a jeho představitelé rovněž upadají do transu, mívá, jak se zdá, velké problémy, jak zachovat vážnost. Skotačí s doprovodem svých démonů (kteří k všeobecnému veselí přispívají svými vlastními vtipy), lehá si na metalofon, na který se zrovna hraje, nebo buší nohama do bubnu, jde svou přední polovinou jedním směrem a zadní polovinou směrem opačným, nebo své článkované tělo ohýbá do bláznivých útvarů, odhání od sebe mouchy nebo čenichá do vzduchu a vůbec poskakuje v návalech narcistní ješitnosti. Protiklad není absolutní, protože Rangda je občas na okamžik komická, třeba když předstírá, že leští zrcátka na Barongově kožichu, a Barong výrazně zvažní, když se Rangda objeví, nervózně po ní cvaká čelistmi a nakonec ji přímo napadne. Ani vtipné a hrozné nebývá vždy přísně odděleno, jako v oné podivné scéně v jedné části cyklu, kdy si několik méně důležitých čarodějnic (Rangdiných učnic) začne pohazovat tělíčkem mrtvé narozeného dítěte k divokému pobavení obecenstva; nebo v jiné, o nic méně podivné scéně, kdy divákům z nějakého důvodu připadá strašně směšný pohled na těhotnou ženu, která hystericky přechází z pláče do smíchu, zatímco jí skupina hrobařů smývá sem a tam. Paralelní témata hrůzy a směšnosti nacházejí své nejryzejší vyjádření ve dvou hlavních protagonistech a v jejich nekonečném, nerozhodném boji o nadvládu, ale jsou také se záměrnou složitostí vetkána do celé látky dramatu. A tato dvě témata – nebo spíše vztahy mezi nimi – jsou tím, o čem to je.

Není nutné pokoušet se o podrobný popis představení Rangdy a Baronga. Taková představení se v podrobnostech velice liší, skládají se z několika nepřiliš pevně spojených částí a v každém případě jsou ve své struktuře tak složitá, že není lehké je shrnout. Pro naše účely je podstatné zdůraznit, že toto drama není pro Balijsce jenom představením pro podívanou, ale sehraným rituálem. Herce a obecenstvo neodděluje žádná estetická vzdálenost, která by zobrazované události umísťovala do nepřístupného světa iluzí. Když nakonec střetnutí Rangdy s Barongem dospěje k závěru, většina, často téměř všichni členové skupiny, která představení sleduje, se do něj

zaporí, a to nejenom imaginárně, ale i fyzicky. V jednom z příkladů uváděných Jane Belovou jsem napočítal více než sedmdesát pět lidí – mužů, žen a dětí –, kteří se účastnili představení v tom či onom okamžiku, a třicet až čtyřicet účastníků bývá zcela běžných. Coby představení je toto drama jako velká mše, ne jako inscenace *Vraždy v katedrále*: je to přibližování se, nikoliv postávání v pozadí.

Toto vstoupení „do podstaty“ rituálu se částečně odehrává prostřednictvím různých vedlejších rolí v představení – nižší čarodějnice, démoni, různé legendární a mytické postavy –, které hrají vybraní vesničané. Většinou k tomu ale dochází prostřednictvím výjimečně vyvinuté schopnosti velké části obyvatelstva dosáhnout rozštěpení osobnosti. Při souboji mezi Rangdou a Barongem nevyhnutelně dojde k tomu, že tři nebo čtyři, ba i několik desítek diváků posedne nějaký z démonů, začnou upadat do divokých transů „jako série žabek, vybuchujících jedna po druhé“⁴³, a chápajíc se jako krisu* spěchají přidat se k řádění. Masový trans, který se šíří jako panika, přenáší Balijsce z tohoto všedního světa, ve kterém obyčejně žije, do nejneobyčejnějšího světa, ve kterém pobývají Rangda a Barong. Dostat se do transu znamená pro Balijsce překročit práh do jiného řádu bytí – výraz pro trans je *nadi*, pochází z *dadi*, což se často překládá jako „stát se“, ale dá se jednodušeji vyjádřit jako „být“. A dokonce i ti, kterým se z nějakého důvodu nepodaří uskutečnit tento duchovní přechod, se stanou součástí tohoto procesu, neboť jejich úkolem je udržovat šílené skutky těch, kdož jsou v transu, v mezích únosnosti. Když se jedná o obyčejné lidi, činí tak použitím fyzické síly, jsou-li to kněží, kropí je svěcenou vodou a zařikávají. Při vyvrcholení obřadní souboj mezi Rangdou a Barongem balancuje, skutečně či jen zdánlivě, na pokraji masového amoku a skupina těch, kdo sami nejsou v transu a zoufale se snaží (a, jak se zdá, téměř vždy úspěšně) usměrňovat zvětšující se počet těch, kteří v transu jsou, se neustále zmenšuje.

Ve své standardní formě – pokud se o nějaké standardní formě dá mluvit – představení začíná příchodem Baronga, poskakujícího

⁴³ Belo, *Trance in Bali*.

* Kris, keris: krátký meč, zbraň typická pro celou Indonésii, ale zejména pro Jávu a Bali; meče bývají nadány magickou mocí, každý má své jméno. Čepel má válnový tvar, rukojeť bývá dřevěná, kovová, ze slonoviny, často figurální (Pozn. red.)

a nafukujícího se, což má být všeobecné preventivní opatření proti tomu, co přijde. Potom mohou přijít různé mytické scény, které se k příběhu vztahují – nejsou vždy stejné – a na kterých je představení založeno, až se nakonec objeví Barong a potom Rangda. Začíná jejich souboj. Barong žene Rangdu zpět k bráně chrámu smrti. Ale nemá sílu zcela ji vypudit a je naopak zahrán zpět k vesnici. Po dlouhé době, kdy už se zdá, že Rangda nakonec vyhraje, povstane několik mužů, kteří jsou v transu, uchopí své krisy a spěchají na pomoc Barongovi. Ale jakmile se přiblíží k Rangdě (která je k nim obrácena zády a medituje), ta se k nim otočí, povalí je na zem, a mávající svým posvátným bílým šátkem (*sakti*), nechá je ležet v kómatu na zemi. Poté se Rangda rychle vzdálí (nebo je odnesena) do chrámu, kde sama klesne, skryta před vzrušeným davem, který by ji podle mých informátorů zabil, kdyby ji lidé viděli v tak bezmocném stavu. Barong se pohybuje mezi tanečníky s krisy a budí je cvakáním čelistí nebo lechtáním svými vousy. Když nabudou, stále ještě v transu, „vědomí“, rozzuří se nad zmizením Rangdy, a jelikož ji nemohou napadnout, obrátí ve svém zklamání dýky (samozřejmě, že bezpečně, neboť jsou v transu) proti své vlastní hrudi. V tomto okamžiku propuká obyčejně v obecenstvu pravé peklo, protože příslušníci obou pohlaví začnou upadat do transu, bodají se, zápasí spolu, polykají živá kuřata či výkaly, válí se zuřivě v blátě a podobně, zatímco ti, kteří v transu nejsou, se jim snaží odebrat krisy a udržet je v alespoň nějakém pořádku. Po čase ti, kdo jsou v transu, upadnou jeden po druhém do kómatu, z něhož je probouzí kněz svícenou vodou, a velká bitva je u konce – opět dokonalá remíza. Rangda nebyla poražena, ale sama také nikoho nepřemohla.

Jedním z míst, kde můžeme pátrat po významu tohoto rituálu, je sbírka mýtů, pohádek a explicitních věr, které údajně ztvárňuje. Ale ty jsou nejenom různé a proměnlivé – podle některých lidí je Rangda vtělením Durgy, zlé Šivovy manželky; podle jiných je to královna Mahendradatta, postava z javánské dvorské legendy z jedenáctého století; podle dalších je duchovním vůdcem čarodějnic, podobně jako je bráhmanský kněz duchovním vůdcem lidí. Názo-ry na to, kdo (nebo „co“) je Barong, jsou stejně různorodé a ještě nejasnější – ale zdá se, že v balijském vnímání dramatu hrají pouze druhotnou roli. Tyto dvě postavy poznává vesničan – pokud se

jeho týká – jako skutečnou realitu v přímém setkání s nimi v kon-
textu aktuálního představení. Nejsou tedy reprezentací něčeho, ale
jeho přítomností. A když se vesničané dostávají do transu, stávají
se – *nadi* – sami součástí světa, ve kterém tyto přítomnosti existu-
jí. Zeptat se muže, který *byl* Rangda, jak jsem to sám jednou učinil,
jestli si myslí, že je skutečná, znamená vystavovat se podezření
z idiocie.

Přijímání autority, která je základem náboženské perspektivy
ztělesněné rituálem, tedy pramení z odehrání rituálu samotného.
Tím, že vyvolává určité nálady a motivace – étos – a definuje obraz
kosmického řádu – světový názor – prostřednictvím jednotného
souboru symbolů, představení způsobuje, že aspekty náboženské
víry coby modelu *něčeho* nebo modelu *pro něco* jsou zaměnitelné.
Rangda vyvolává strach (stejně jako nenávisť, odpor, krutost, hrů-
zu a, přestože jsem se zde nezabýval sexuálními aspekty předsta-
vení, chtíč); ale rovněž jej zobrazuje:

Fascinace, kterou postava čarodějnice u Balijců vzbuzuje, je vysvětlitel-
ná pouze tehdy, když uznáme, že čarodějnice není pouze postava, jež vy-
volává strach, ale že je Strach. Její ruce s dlouhými hrozivými nehty se ne-
snaží uchopit a stisknout své oběti, přestože děti, které si hrají na čaroděj-
nice, dělají rukama taková gesta. Ale čarodějnice sama rozpřahuje ruce
s dlaněmi nahoru a prsty otočenými dozadu, v gestu, které Balijsci nazývají
kapar, termín, kterým označují udivenou reakci člověka, který spadl ze
stromu... Pouze když budeme na samotnou čarodějnici pohlížet současně
jako na ustrašenou a strašlivou, pochopíme její působivost, patos i občas-
ný hlasitý smích, které jí provázejí při tanci, chlupatou, odpornou
s ohromnými tesáky a osamocenou.⁴⁴

A pokud se týče Baronga, ten nejenom že vyvolává smích, ale je
vtělením balijské verze komického ducha – zvláštní kombinace
hravosti, exhibicionismu a extravagantní touhy po eleganci, která
je vedle strachu asi hlavním životním motivem Balijců. Neustále se
opakující soubor mezi Rangdou a Barongem, nevyhnutelně za-
končovaný remízou, je tedy pro věřícího Balijsce jak vyjádřením
obecného náboženského pojetí, tak i zkušeností s autoritou, která
ospravedlňuje, ba dokonce vyžaduje, jeho přijetí.

⁴⁴ G. Bateson a M. Mead, *Balinese Character*, s. 36.

Ale nikdo, dokonce ani svatý, nežije pořád ve světě náboženských symbolů, a většina lidí v něm žije pouze občas. Všední svět praktických věcí a činů je, jak říká Schutz, vrcholnou realitou lidské zkušenosti – vrcholnou v tom smyslu, že je to svět, ve kterém jsme pevně zakořeněni, o jehož vnitřní skutečnosti můžeme těžko pochybovat (bez ohledu na to, nakolik můžeme pochybovat o jeho jednotlivých částech) a jehož tlakům a požadavkům můžeme nejméně uniknout.⁴⁵ Člověk, dokonce velké skupiny lidí, může být esteticky necitlivý, nábožensky vlažný a bez výbavy pro formální vědeckou analýzu, ale nemůže postrádat praktický rozum a přitom přežít. Dispozice, které náboženské rituály vyvolávají, tak mají svůj nejdůležitější dopad – z lidského hlediska – mimo hranice samotného rituálu v tom, jak zpětně ovlivňují způsob, kterým jednotlivci vnímají svět holých faktů. Zvláštní tón, který charakterizuje pátrání po vidinách u prérijních Indiánů, manuskou zповěď či javánské mystické cvičení, proniká do ostatních oblastí života těchto lidí, daleko za hranice bezprostředně náboženské sféry, a vtiskuje jim osobitý styl jak ve smyslu převažujícího naladění, tak i charakteristického hnutí. Vzájemné prolínání hrozivého a komického, které znázorňuje souboj mezi Rangdou a Barongem, oživuje velice širokou škálu každodenního chování Baličů, z něhož většina, tak jako samotný rituál, má nádech upřímného strachu potlačovaného posedlou hravostí. Náboženství je sociologicky zajímavé nikoliv proto, že – jak tvrdí hrubý pozitivismus – popisuje společenský řád (jestli jej popisuje, tak potom nejen velmi pokřiveně, ale i velmi nedokonale), ale proto, že mu dává tvar, stejně jako to činí životní prostředí, politická moc, bohatství, povinnosti dané zákony, osobní náklonnost a smysl pro krásu.

Pohyb tam a zpět mezi náboženskou perspektivou a perspektivou praktického rozumu je ve skutečnosti jedním z nejočividnějších empirických jevů na sociální scéně, i když, opět, je jedním z těch jevů, které antropologové nejméně zanedbávají, a přitom jej prakticky všichni nescísněkrát pozorovali. Náboženská víra byla většinou představována jako homogenní charakteristika jedince,

⁴⁵ Schutz, *The Problem of Social Reality*, s. 226n.

stejně jako jeho bydliště, jeho profese, příbuzenské postavení a podobně. Ale náboženská víra uprostřed rituálu, kde pohlcuje celého člověka a přenáší jej, alespoň podle něho, do jiného způsobu bytí, a náboženská víra coby vybledlý, zapamatovaný obraz tohoto zážitku uprostřed všedního života, to není úplně totéž. Neschopnost pochopit tuto skutečnost vedla k určitým nejasnostem, zejména v souvislosti s tzv. problémem primitivní mentality. Například většina nesrovnalostí mezi Lévy-Bruhlem a Malinowským ohledně povahy „domorodého myšlení“ pramení z nedostatku plného pochopení tohoto rozdílu. Neboť zatímco francouzský filosof se zajímal o to, jakým způsobem divoši chápou realitu ze specificky náboženské perspektivy, polsko-anglický etnograf se zabýval tím, jak chápou realitu z perspektivy přísně praktického rozumu.⁴⁶ Oba snad nejasně cítili, že možná nemluví přesně o tomtéž, ale selhali v tom, že přesně nepopsali, jak se tyto dva způsoby „myšlení“ – nebo, jak bych řekl já, tyto dva způsoby symbolického vyjádřování – vzájemně ovlivňují. Proto Lévy-Bruhlovi divoši většinou žijí, přestože to později popřel, ve světě skládajícím se výhradně z mystických setkání, zatímco divoši Malinowského zase žijí, přes jeho důraz na funkční význam náboženství, ve světě skládajícím se pouze z praktického jednání. Navzdory sobě samým se tito badatelé stali redukcionisty (idealista je stejně tak redukcionistický jako materialista), protože si nevšimli, že člověk se celkem snadno a velice často pohybuje mezi radikálně odlišnými způsoby přístupu ke světu, způsoby, které nejsou návazné, ale oddělené kulturními propastmi, které je třeba oběma směry překonávat kierkegaardovskými skoky:

Existuje stejně tolik nesčetných druhů různých šokujících zážitků, kolik je různých konečných oblastí významu, které mohu obdařit nádechem reality. Některé případy jsou: šok z usínání jako skoku do světa snů; vnitřní proměna, kterou procházíme, když se zvedá divadelní opona, jakožto přechod do světa jevištní hry; radikální změna našeho přístupu, když při pohledu na obraz omezíme naše vizuální pole rámem obrazu jako přechodem do světa obrazu; naše rozpačité uvolnění se smíchem, když poté, co

⁴⁶ Malinowski, *Magic, Science and Religion*; L. Lévy-Bruhl, *How Natives Think* (New York, 1926). [Franc. orig. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (Paris, 1910).]

jsme vyslechli vtíp, jsme na chvíli připraveni přijmout fiktivní svět vtípu za realitu, ve vztahu k níž svět našeho všedního života nabývá pošetilý charakter; dítě obracející se ke své hračce jako přechodu do světa hry; atd. Ale také celá bohatá škála náboženských zkušeností – například Kierkegaardův zážitek „okamžiku“ jako skoku do náboženské sféry – jsou příklady takového šoku, stejně jako rozhodnutí vědce nahradit veškerou vášnivou účast na záležitostech „tohoto světa“ nezaujatým [analytickým] přístupem.⁴⁷

Poznání a průzkum kvalitativního rozdílu – empirického, nikoliv transcendentálního rozdílu – mezi ryzím a aplikovaným náboženstvím, mezi setkáním s tím, co předpokládáme, že je „skutečně skutečné“, a přistupováním k všedním zkušenostem z hlediska toho, co se takové setkání zdá odhalovat, nás dovede blíže k porozumění tomu, co Boróro míní, když říká „Jsem parakeet“*, nebo když křesťan řekne „Jsem hříšník“, než teorie primitivního mysticismu, v níž se všední svět ztrácí v mračnu podivných nápadů, nebo teorie primitivního pragmatismu, v níž se náboženství rozpadá na sbírku užitečných fikcí. Dobrý je příklad parakeeta, který jsem si vypůjčil od Percyho.⁴⁸ Neboť, jak Percy uvádí, nestačí jenom říci, že když si Boróro myslí, že doslova je parakeet (protože se nesnaží hledat „sexuální partnery“ mezi dalšími parakeety), je jeho tvrzení nesprávné nebo nesmyslné (neboť evidentně nenabízí – či přinejmenším nenabízí pouze – argument typu členství v určité třídě, které by mohlo být buď potvrzeno nebo popřeno, jako je například možné potvrdit či odmítnout výrok „Já jsem Boróro“), nebo je chybné z vědeckého hlediska, ale pravdivé z hlediska mytického (protože to bezprostředně vede k myšlence pragmatické fikce, která si vnitřně protřečí, jelikož popírá pasování „mýtu“ na pravdu v samotném okamžiku pasování). Zdá se, že pro větší srozumitelnost by bylo nutné přistupovat k této větě, jakoby měla jiný význam v kontextu „konečné oblasti významu“, který vytváří náboženskou perspektivu, a v kontextu, který tvoří oblast praktického rozumu. Při pohledu z náboženské perspektivy je náš Boróro „sku-

⁴⁷ Schutz, *The Problem of Social Reality*, s. 231.

* Parakeet – označení různých druhů malých papoušků. (Pozn. překl.)

⁴⁸ W. Percy, „The Symbolic Structure of Interpersonal Process“, *Psychiatry* 24 (1961):39-52.

tečně“ parakeetem a v odpovídajícím rituálním kontextu by si klidně mohl „hledat sexuálního partnera“ mezi ostatními parakeety – mezi metafyzickými parakeety, jako je on sám, nikoliv mezi obyčejnými, jako jsou ti, kteří fyzicky létají mezi obyčejnými stromy. Z hlediska praktického rozumu je parakeetem v tom smyslu – předpokládám –, že náleží k rodu, jehož členové považují parakeeta za svůj totem, přičemž z tohoto členství, vzhledem k základní povaze reality, jak ji odhaluje náboženská perspektiva, plynou určité praktické důsledky. Člověk, který v normálním hovoru tvrdí, že je parakeet, říká, že – jak ukazuje mýtus a rituál – je prostoupen parakeetovstvím a že tato náboženská skutečnost má určité klíčové sociální důsledky – my parakeeti musíme držet při sobě, nesmíme se navzájem ženit a vdávat, nesmíme jít světské parakeety a podobně, neboť kdybychom konali jinak, jednali bychom proti základu celého světa. Kladení blízkých činů do těch nejvzdálenější kontextů způsobuje, přinejmenším dost často, že je náboženství tak mocné. Často radikálním způsobem přetváří celou krajinu předkládanou praktickému rozumu, a přetváří ji tak, že nálady a motivace vyvolávané náboženskou činností se samy zdají být vrcholně praktická, jedině rozumná řešení vzhledem k tomu, jak se věci „skutečně“ mají.

Poté, co člověk rituálně „skočí“ (tento obraz je s ohledem na skutečnost možná trochu moc sportovní – přesnější by asi bylo „sklouzne“) do významového rámce určovaného náboženským pojetím a rituál skončí, vrací se do světa praktického rozumu změněný – pokud, jak se někdy stává, nezůstala zkušenost nezaregistrovaná. A stejně jako se změnil on sám, změnil se i svět praktického rozumu, který je od toho okamžiku považován pouze za částečnou podobu širší reality, která jej opravuje a doplňuje.

Ale toto opravování a doplňování nemá, jak by řekli někteří badatelé na poli „srovnávacího náboženství“, všude stejný obsah. Podstata zaujatosti, kterou náboženství dává všednímu životu, se mění v závislosti na náboženství, na dispozicích, které ve věřících vyvolávají ta specifická pojetí kosmického řádu, jež přijal. Na úrovni „velkých náboženství“ se většinou už rozpozná organická rozlišnost, na které se někdy trvá až fanaticky. Ale dokonce i na své nejjednodušší lidové a kmenové úrovni – kde byla jedinečnost náboženských tradic tak často rozpuštěna do tak suchých typů, jako

jsou „animismus“, „animatismus“, „totemismus“, „šamanismus“, „uctívání předků“ a všechny ostatní fádni kategorie, jejichž prostřednictvím etnografové zabývající se náboženstvím zpravují svá data života – je zcela zřejmý typický způsob, kterým se různé skupiny lidí chovají, protože věří tomu, co prožili. Klidný Javánek by se na Manusu, kde se lidé neustále trápí pocitem viny, necítil o nic více doma než činorodý Vraní Indián na poklidné Jávě. A i když na světě existuje spousta čarodějnic a rituálních klaunů, nejsou Rangda a Barong zobecněná, ale naprosto ojedinělá zobrazení strachu a radosti. To, čemu lidé věří, je tak různorodé jako oni sami – což je tvrzení, které má stejnou platnost, i když je obrátíme.

Právě tato jedinečnost dopadu náboženských systémů na sociální systémy (a na systémy osobnosti) znemožňuje obecné soudy o hodnotě náboženství z hlediska morálního či funkčního. Druhy nálad a motivací, kterými se bude vyznačovat člověk, jenž se právě vrátil z aztéckého obřadu lidské oběti, se budou značně lišit od rozpoložení člověka, který právě odložil masku kačina.* Dokonce i v rámci stejné společnosti bude mít to, co se člověk „naučí“ o základním vzorci života z čarodějnického obřadu a společné večeře, dost odlišné dopady na jeho sociální a psychické fungování. Jeden z hlavních metodologických problémů při vědeckém psaní o náboženství spočívá v okamžitém odložení tónu jak obecního ateisty a obecního kazatele, tak jejich sofistikovanejších ekvivalentů, aby se sociální a psychologické důsledky daných náboženských věr mohly vynořit v jasném a neutrálním světle. Potom obecné otázky, jestli je náboženství „dobré“ či „špatné“, „funkční“ nebo „dysfunkční“, „posilující ego“ či „vytvářející úzkost“, zmizí jako chiméry, kterými také skutečně jsou, a člověku zbudou jenom určité případy s určitými hodnoceními, soudy a diagnózami. Samozřejmě zbývá zodpovědět nikoli nepodstatné otázky, zda to či ono náboženské tvrzení je pravdivé, ten či onen náboženský zážitek opravdový, nebo jestli jsou pravdivá náboženská tvrzení a opravdové náboženské zážitky vůbec možné. Ale takové otázky nelze ani klást, natož zodpovědět, v dobrovolně přijatých mezích vědecké perspektivy.

* Jako duchové zvaní kačiny vystupují v kultuře Hopíů v Arizoně muži z vesnice, kteří – utajeni za maskou – v průběhu zasvěcovacích obřadů šlehaří mladé chlapce. (Pozn. překl.)

Pro antropologa spočívá význam náboženství v tom, že jednak může pro jedince či skupinu představovat zdroj obecných, ale charakteristických pojetí světa, vlastního já a jejich vzájemných vztahů (aspekt náboženství jako modelu *něčeho*), jednak může být zdrojem zakořeněných a neméně charakteristických „mentálních“ dispozic (aspekt náboženství coby modelu *pro něco*). Z těchto kulturních funkcí zase vyplývají jeho funkce sociální a psychologické.

Náboženské koncepty se šíří za hranice svých specificky metafyzických kontextů a vytvářejí tak rámec obecných myšlenek, jejichž využitím je možné dát smysluplnou formu široké škále zkušeností – intelektuálních, emocionálních, mravních. Křesťan nahlíží nacistické hnutí na pozadí prvotního hříchu, který, ačkoliv je nevysvětluje v příčinném smyslu, dává nacismu místo ve smyslu mravním, kognitivním a dokonce i citovém. Zande uvažuje o tom, že sýpka spadla na přítele nebo na příbuzného, na pozadí konkrétního a poměrně zvláštního pojetí čarodějnictví, a tak se vyhýbá jak filosofickým dilematům, tak psychickému stresu z indeterminismu. Javánc nalézá ve vypůjčeném a přepracovaném termínu *rasa* („mysl-chuť-cit-význam“) prostředek, jehož pomocí „pohlíží“ na choreografické, chuťové, emocionální a politické jevy v novém světle. Nástin kosmického řádu, soubor náboženských věr, je také vysvětlivkou pozemského světa sociálních vztahů a psychických událostí. Činí je srozumitelnými.

Ale spíše než vysvětlivkou jsou takové víry současně šablonou. Nejenom, že vysvětlují sociální a psychické procesy z kosmického hlediska – v takovém případě by byly filosofické, nikoliv náboženské –, ale utvářejí je. Učení o prvotním hříchu obsahuje rovněž doporučený přístup k životu, opakující se nálady a trvalý soubor motivací. Zande se z pojmů čarodějnictví naučí nejenom to, že zdánlivé „náhody“ vůbec nejsou náhodami, ale také na tyto falešné náhody reagovat s nenávisí vůči tomu, kdo je způsobil, a odpovídajícím způsobem proti němu zakročit. *Rasa*, kromě toho, že je pojmem pravdy, krásy a dobra, je také preferovaným způsobem vnímání, jakýmsi druhem neemocionální nestrannosti, mírné rezervovanosti a neotřesitelného klidu. Nálady a motivace, které nábožen-

ská orientace vytváří, vrhají jakési odvozené, měsíční světlo na pevné rysy světského života lidí.

Sledování sociální a psychologické role náboženství tedy není ani tak záležitostí hledání vzájemných vztahů mezi určitými rituálními akty a určitými světskými sociálními vazbami – přestože tyto vztahy samozřejmě existují a rozhodně si zaslouží, aby byly nadále zkoumány, zejména když se nám podaří říci o nich něco nového. Spíše jde o to pochopit, jak je možné, že představy lidí, jakkoliv implicitní, o „skutečně skutečném“ a o dispozicích, které v nich tyto představy vyvolávají, zkreslují jejich vědomí rozumného, praktického, lidského a morálního. Do jaké míry to činí (v mnoha společnostech se účinky náboženství zdají být dost omezené, v jiných zase naprosto všepřonikající), jak hluboce to činí (někteří lidé a skupiny lidí se zdají brát své náboženství, pokud jde o pozemský svět, na lehkou váhu, zatímco jiní jakoby svou víru aplikovali při každé sebemenší příležitosti) a jak efektivně tak činí (šířka propasti mezi tím, co náboženství doporučuje, a tím, co lidé skutečně dělají, se od jedné kultury ke druhé velice liší) – to všechno jsou klíčové otázky srovnávací sociologie a psychologie náboženství. Dokonce i míra, do jaké jsou samy náboženské systémy rozvinuté, se zdá být velice různá, a to nejen z prostého evolucionistického hlediska. V jedné společnosti může propracovanost symbolických vyjádření konečné skutečnosti dosahovat nesmírně vysokého stupně komplexnosti a systematické artikulace; v jiné, o nic méně sociálně rozvinuté, mohou být taková vyjádření v pravém smyslu slova primitivní, sotva něco víc než nahromadění fragmentárních podružných věr a izolovaných představ, posvátných reflexů a duchovních piktogramů. Stačí připomenout Austrálce a Sany, Toradži a Alorce, Hopie a Apače, Hindy a Římany nebo dokonce Italy a Poláky, abychom viděli, že stupeň náboženské artikulovanosti není stejný ani mezi podobně komplexními společnostmi.

Antropologické zkoumání náboženství je tedy dvoufázová operace: nejprve analýza významového systému vtěleného do symbolů, které vytvářejí vlastní náboženství, a potom uvádění tohoto systému do spojitosti se sociálně-strukturálními a psychickými procesy. Moje nespokojenost s většinou současných sociálně antropologických studií o náboženství nepramení z toho, že se soustřeďují na druhou fázi, ale z toho, že zanedbávají fázi první a berou tak za

samozřejmě to, co je nejvíce třeba vysvětlit. Zabývat se rolí uctívání předků při usměrňování politického následnictví, obětních slavností při určování příbuzenských povinností, uctívání duchů při plánování zemědělských činností, věštění při upevňování sociální kontroly, zasvěcovacích obřadů při urychlování dospívání osobnosti, to není v žádném případě bezvýznamné úsilí, a nedoporučuji, abychom se jim přestali věnovat a přešli k jalovému kabalismu, do kterého může symbolická analýza exotických věr tak lehce sklouznout. Ale snažit se o ně pouze prostřednictvím toho nejvšeobecnějšího, praktického přístupu k tomu, co uctívání předků, obětování zvířat, uctívání duchů, věštění či zasvěcovací obřady představují jakožto náboženské vzorce, to se mi nezdá obzvláště slibné. Pouze až budeme disponovat teoretickou analýzou symbolické činnosti, která bude ve své propracovanosti srovnatelná s tou, kterou máme pro sociální a psychickou činnost, teprve potom se budeme moci účinně vyrovnat s těmi aspekty sociálního a psychického života, v nichž hraje určující roli náboženství (nebo umění, nebo věda, nebo ideologie).