

stvími a zejména s provozováním jejich rituálů, jež vyjadřovaly obsah daného náboženství. Pojem „pověra“ byl vyhrazen zejména pro neviditelné vzájemné vztahy, které neuměla vysvětlit ani věda, ani náboženství, ani „zdravý rozum“. Z tohoto pohledu by se například islám a africké kultury předků řadily do oblasti pohanství, zatímco do říše pověr by patřila víra Trobriandánů v čarodějnictví a představy obyvatel středomořských oblastí o tom, že někteří lidé jsou posedlí zlým duchem. V současné antropologii to odpovídá často diskutovanému rozdílu mezi náboženstvím a věděním. Dalo by se tedy tvrdit, že náboženství obsahuje formy víry v nadpřirozené bytosti, jíž se dostává veřejného projevu v podobě rituálů. O věděním lze tvrdit, že obsahuje „fakta“, o nichž jsou lidé přesvědčeni a na jejichž základě jednají. I tato fakta mají sociální původ. Samozřejmě že i věděním může mít náboženský charakter a že rozdíl mezi nimi není absolutní. V této kapitole se však budeme soustředit na sociální představy související s posvátným a s posmrtným životem a na jejich vyjádření prostřednictvím rituálů. Jiné formy věděním ponecháme pro příští kapitolu.

Čtenář má v tuto chvíli možná pocit, že jsem náboženství dosud ani nedefinoval. Je-li tomu tak, připojil jsem se k početné skupině antropologů, kteří se s tímto pojmem potýkají. Od té doby, co antropologové začali vážně studovat formy víry v cizích komunitách, nemohou se shodnout na tom, co je vlastně náboženství. Jedna z nejstarších definicí, kterou předložil Tylor, popisuje náboženství prostě jako víru v nadpřirozené bytosti. Okamžitě vyvstává otázka, co je nadpřirozené, protože tento pojem je stejně mnohotvárný jako jiné formy věděním. Cožpak není pravda, že co je přirozené pro nás, je pro jiné nadpřirozené, a naopak? Je „hortikulturní magie“ Trobriandánů, která je pro ně stejně nezbytná jako pro nás chlévská mrva, součástí jejich náboženství, nebo součástí jejich výrobní technologie? Jsou duchové předků nadpřirození? A pokud ano, kdo to tvrdí?

Při usilování o definici náboženství se můžeme přidat k Durkheimovi, který předpokládal, že každá společnost rozlišuje mezi posvátným a profánním. Durkheim rovněž spojoval náboženství se sférou posvátného. Chtěl také ukázat, že funkcí náboženství v „primitivních společnostech“ bylo vytvářet solidaritu a podporovat integraci prostřednictvím rituálů a „kolektivních výkladů“. Ve svém proslulém výroku tvrdil, že náboženství na nejzákladnější úrovni znamená, že společnost uctívá sama sebe. Tento názor měl své problémy (zvláště problémy funkcionalistického vysvětlení). Nedokázal například vysvětlit, proč příslušníci jedné společnosti věří v duchy předků, kdežto jejich sousedé věří v lesní duchy. Připouštíme, že obě víry působí jako sociálně integrující faktor.

Poněkud jiný přístup k náboženství představuje vlivná Geertzova esej „Religion as a Cultural System“. Geertz definuje náboženství takto:

(1) systém symbolů, který směřuje k (2) ustavení mocných, všudypřítomných a dlouhotrvajících nálad a motivací u lidí; dosahuje toho (3) formulováním představ o obecném řádu bytí a (4) obklopuje tyto představy takovou aurou faktičnosti, že (5) nálady a motivace působí neobvykle realisticky. (Geertz, 1973, s. 90)

Jinak řečeno, Geertz tvrdí, že bychom se nemuseli zaměřovat na sociální funkce náboženství, ale místo toho bychom raději měli zkoumat, co náboženství znamená pro lidi, jak jim pomáhá nacházet význam ve světě a jak dává smysl a směr lidské existenci. Měli bychom studovat samotné náboženství, a nikoli jeho společenské příčiny a nejvyšším cílem takového zkoumání by mělo být pochopení, jak věřící nacházejí smysl světa a lidské existence. Tento hermeneutický neboli interpretační postup je patrný v jedné z prvních Evans-Pritchardových prací o náboženství Nuerů (1956). Jedná se o podrobné etnografické pojednání, jehož cílem je převést víru Nuerů do evropských (a křesťansko-teologických) pojmů, aby byly srovnatelné s jinými náboženskými jevy a aby bylo možno najít vztah mezi náboženstvím a uspořádáním společnosti.

Přístup, jehož zastáncem byl Geertz a předchůdcem Evans-Pritchard, zaujímal v uplynulých desetiletích v antropologickém výzkumu velmi vlivné postavení. Posun perspektivy je součástí celkové změny antropologického myšlení, o níž jsme se již zmínili. Hlavním trendem již není zájem o funkci, strukturu a sociální integraci, jako tomu bylo až do šedesátých let, ale spíše zájem o interpretaci významu, symbolů a společenského procesu. V předchozích kapitolách jsme se zmínili o několika příkladech této změny. Ve studiu náboženství je patrný kromě jiného rostoucí zájem o kosmologie a o hledání vztahu mezi významem a zkušeností. V této kapitole se budeme zajímat o stejné jevy, ale v částech zabývajících se rituály – náboženstvím v praxi – se vrátíme k některým otázkám, jež poprvé vyslovil Durkheim. Představíme také další přístupy k chápání ideologických aspektů náboženství a rituálů.

Je chápání náboženství slučitelné s vírou?

Tuto provokativní otázku použil jako název svého článku filozof Alasdair Macintyre (1970). Jeho stručná odpověď zní: ne. Podle jeho názoru je náboženství nutno chápat v sociologickém a náboženském rámci jako stabilizující a legitimizující ideologii a jako soustavu významů a činů, jež propůjčují jistý tvar a smysl světu a lidské existenci; které vysvětlují, proč jsme zde, a co se stane, když zemřeme. Macintyre dále pokračuje, že pokud má člověk *věřit* v náboženství, musí se přesunout ke zcela jinému způsobu myšlení, který se bez potíží smiřuje s protimluvou a nedostatkem soudržnosti. Odvolává se na pojmy jako „absurdní“ (Kierkegaard), „paradoxní“ (Karl Barth) nebo „tajemství“ (Marcel). Skeptik a věřící, pokračuje Macintyre, nesdílejí společný pojmový svět – skeptik, který „chápe“ náboženství, nemůže plně pochopit realitu věřícího. Macintyre dále tvrdí, že společenský kontext modernity, který vytvořil moderní sociální vědu, je *neslučitelný s náboženskou vírou*, protože je založen na zcela světské formě myšlení.

Mnozí antropologové by s Macintyrem nesouhlasili (viz Evans-Pritchard, 1962). Zdá se pravděpodobné, že k našemu chápání náboženství do jisté míry přispěli katolíci, jako jsou Victor Turner, Mary Douglas a E. E. Evans-Pritchard.

Ústně a písemně tradovaná náboženství

Rozdíl mezi ústně a písemně tradovaným náboženstvím je důležitý a má vliv i na další aspekty kultury a společnosti. Písemně tradovaná náboženství neboli „náboženství knihy“ (Goody, 1986) jsou spjata s posvátnými texty (například Korán) nebo sbírkou posvátných textů (například Bible). Od věřících se očekává alespoň základní znalost obsahu textů. Tato náboženství, mezi něž patří judaismus, islám a křesťanství, spojují svůj obsah s těmito texty, a nikoli s konkrétním kulturním kontextem. Protože jsou vázána na text, mohou se šířit po celém světě k národům, které v jiných ohledech vedou odlišný způsob života. Například islám je hlavním náboženstvím v zemích tak odlišných, jako jsou Jáva, Niger, Egypt a Írán, zatímco křesťanství převládá například na Filipínách, v Salvadoru či v Německu. Písemně tradovaná náboženství, a zejména monoteistická, která mají své kořeny

na Středním východě, lze popsat také jako náboženství konverze. Jedná se o systém víry, k němuž člověk může přestoupit a v němž musí stvrzovat svou víru. Na rozdíl od ostatních náboženství mají tyto systémy sklony k vylučnosti a nesmiřují se se synkretismem. Křesťanští misionáři v Africe si tedy zoufali při pohledu na Afričany, kteří spokojeně uctívali křesťanského Boha a kromě něj i vodní duchy a duchy předků.

Některá písemně tradovaná náboženství naplňují tento model jen částečně. Platí to zejména o asijských náboženstvích (z nichž nejvýznamnější jsou hinduismus a buddhismus), která mají méně fixní doktrínu a pružnější praktiky a na dodržování posvátných textů trvají méně než monoteistická náboženství.

Typy náboženství, jež obvykle studují antropologové, se pronikavě liší od náboženství založených na posvátných textech. Za prvé jsou místně omezená. Žádný Nuer nebo Kaguru, který je při smyslech, by nečekal, že všichni lidé na světě se stanou „učedníky“ jeho uctívaných duchů, ba ani jeho nejvyššího boha *thoth* (Nuerové) nebo *mulungu* (Kagurové). Bohové jsou často fyzicky spjati s uctívanými místy na území kmene. Z tohoto důvodu misionáři a jiní lidé zvenčí mylně považují domorodé kmeny za „animisty“, kteří věří, že stromy, studánky a skály jsou prodchnuty božskými silami (*anima* je latinský výraz pro ducha). Za druhé, ústně tradovaná náboženství jsou obvykle zakotvena v sociálních praktikách dané společnosti, zatímco písemně tradovaná náboženství jsou často oddělená od jiných společenských institucí. Rozdíl, který ale není absolutní, odpovídá již dříve diskutované institucionální diferenciaci v moderních společnostech, jež v malých a tradičních společnostech chybí. Měli bychom však poznamenat, že první specializované povolání (které není zaměřeno na produkci potravy), jež se vyvine s postupnou diferenciací společnosti, je kněžské povolání. Šamani, tedy lidé, kteří prostřednictvím transu komunikují s říší duchů, existují jako specializovaná profese dokonce i v jinak nediferencovaných společnostech, jakou je například tradiční inuitská komunita.

Robert Redfield (1955) zavedl jiné dělení, které vychází z malých a velkých tradic. Redfield tvrdí, že v mnoha společnostech vedle sebe existují různé náboženské a myšlenkové směry. Mohou být zcela odlišné, ale často mezi nimi panují určité vztahy. Víra v uhranutí, jež je běžná ve středozemní oblasti, nepochybně přináleží k „malé“ tradici (tuto představu nepodporuje ani jedna z „velkých“ tradic oblasti – ani křesťanství, ani islám). Totéž platí o uctívání svatých v islámských společnostech. V některých komunitách na pobřeží Portugalska vesničané věří v širokou škálu léčivých rituálů, v čarodějnictví, kouzla, jež zajistí úspěšný rybolov, i v „nad-

přirozené“ vysvětlení nešťastných událostí (Brøgger, 1990). Tyto víry existují souběžně s oficiální doktrínou katolické církve, přestože jsou po celá staletí v rozporu s křesťanským učením. Stejný jedinec věří zároveň ve „velké“ i „malé“ tradice. V jiných společnostech, například v Indii, může existovat ostřeji vymezený sociální rozdíl mezi náboženskými tradicemi. Oficiální „velkou“ tradicí je bráhmanský hinduismus, jehož víra a rituály jsou zakotveny ve starobyklých védách a opírají se o staleté rituální postupy. Hinduisté nižších kast však mají své vlastní rituály a víry, jež často připomínají spíše ústně tradovaná náboženství. Existují vedle „vysokých“ nebo „velkých“ tradic, ale jsou od nich společensky odděleny.

Pro ústně tradovaná náboženství je typické místní zakotvení, relativní nedostatek dogmat a těsné sepětí s „nenáboženskými“ sférami. Toto tvrzení doložíme etnografickým příkladem.

Ústně tradovaná náboženství v Africe

Kagurové věří, že svět stvořil Bůh (*mulungu*), ale nevědí jistě, kdy to bylo (Beidelman, 1971, s. 32). Tento Bůh se však v jejich životě objevuje poměrně zřídka. Mají-li potíže, neobtěžují velkého *mulungu*, ale žádají o radu duchy předků.

Předkové (a snad hlavně předkové ženského rodu, neboť Kagurové jsou matri-lineární) přišli v mytické minulosti ze severu a z východu, založili současné klany a rozdělili mezi ně půdu. Předpokládá se, že každý klan má „mystické“ spojení (Beidelmanův termín) se svou půdou. V zájmu dobré úrody musí členové klanu každoročně vykonávat pravidelné rituály, aby duchové předků požehnali půdě a postarali se o její úrodnost. Tyto vazby jsou jedním z důvodů, proč se v mnoha tradičních afrických společnostech neprodává a nekupuje půda.

Když se Kaguru chce spojit s předkem nebo s jiným duchem, odejde z vesnice do buše nebo na úbočí hory. Obvykle se s duchy radí o praktických věcech, jako jsou přechodové rituály a slavnosti, jež mají zajistit úrodnost půdy a plodnost žen. Lidé věří, že duchové předků mají značnou moc nad jejich životem. Když kagurská žena přijde o několik dětí, obviní svého zesnulého otce a tvrdí, že si připadal osamělý a povolal její děti, aby mu dělaly společnost. Protože duchové jsou mocní, je důležité vzdávat jim náležitou úctu a přinášet jim pravidelné oběti. Zasahují do každé sféry života: narození, přechodových rituálů, plodnosti i politiky.

Posmrtný život

Kagurové se stejně jako prakticky všichni lidé na světě zajímají o posmrtný život. Všechna existující náboženství se zabývají smrtí a snaží se uvést v soulad život a smrt. Většina národů má své představy o posmrtném životě, který do jisté míry představuje idealizovanou verzi života vezdejšího, oproštěného od banalit, problémů a frustrací. Kagurové si posmrtný život představují jako zrcadlově převrácený obraz života ve své domovině, který se však vyznačuje hojností a žádnými konflikty. Severští Vikingové si zase představují, že lidé (nebo přinejmenším muži) přijdou po úctyhodné smrti do Valhaly, kde dnem i nocí hoří oheň, kde je hojnost pečeného masa a množství bojových potyček. Během terénního výzkumu na Trinidadu jsem ve své poštovní schránce jednou našel leták od jisté severoamerické misionářské organizace. Nesmírně barvitě vykresloval křesťanský ráj jako zábavní park, kde lidé umějí létat, kde se promítají videonahrávky se záznamem nejdůležitějších biblických událostí a tak dále. Intelektuálněji orientované a ortodoxní verze křesťanství, stejně jako jiných písemně tradovaných náboženství, zobrazují posmrtný život v abstraktnějších termínech. Ústně tradovaná náboženství bývají v tomto bodu také konkrétnější. Podle tradičního náboženství Saamů ze severní Skandinávie si lidé v posmrtném životě mohou ponechat všechno včetně svých sobích stád. Jediným rozdílem mezi tímto a posmrtným životem je to, že na onom světě je hojnost pastvin. Tyto představy vysvětlují, proč byli Saamové (a příslušníci mnoha jiných národů) pohřbíváni ve svém oblíbeném oděvu, se svými nástroji a – v případě některých hierarchicky uspořádaných společností – také se svými oblíbenými otroky. Představy o posmrtném životě, ať už jsou abstraktní, nebo konkrétní, působí dojmem návaznosti a jejich účelem je demystifikovat smrt.

Je však třeba dodat, že existují i národy, které v posmrtný život nevěří. Tento neobvyklý názor je rozšířen zejména ve dvou nejvíce individualistických typech společnosti, jaké známe, a sice mezi lovci a sběrači (Woodburn, 1982) a v moderních industriálních a postindustriálních společnostech.

Logika kultů předků

Příslušníci většiny neliterárních společností věnují značnou pozornost předkům a jejich duchům. Tento jev nepochybně souvisí s problémem kontinuity – ve společnosti i v životě jednotlivce – v situaci, kdy život náhle končí. Kopytoff (1971) ve svém pojednání o kultech předků v Africe uvádí, že mezi žijícími lidmi a duchy

předků nemusí vždy existovat ostře vymezený rozdíl. Žijící lidé jsou s přibývajícím věkem moudřejší, „vysušenější“ a méně pohybliví, a předkové jsou tedy podle stejné logiky vnímáni jako *nesmírně* moudří, suší a nepohybliví lidé. V tomto schématu neexistuje pevně daná hranice mezi životem a smrtí, ale spíše pozvolný přechod k jiné fázi, která začíná dlouho před smrtí.

Úcta vzdávaná předkům má také politicky legitimizující a společensky stabilizující účinek. Pokud je věk kritériem moudrosti a kvalifikací pro politický úřad, což je ve společnostech založených na příbuzenství nezbytné, stává se politika konzervativní. Předkové ukázali cestu, starci jsou jejich prostředníky a mladí musí naslouchat a poslouchat. Jak zdůraznil Robin Horton (1970) a další autoři, velké množství rituálů afrických kmenových společností je vlastně dramatickým ztvárněním minulosti, předváděným s cílem potěšit duchy předků a ukázat jim, že žijící členové kmene jsou věrni hodnotám a postupům, kterým se naučili od starších.

Politické aspekty kultu předků jsou v praxi významné, i když nemohou vysvětlit, proč lidé chovají víru v duchy předků. V obecném smyslu bychom snad mohli prohlásit, že každé náboženství, stejně jako jiné typy ideologie, musí současně legitimovat politický řád a poskytovat svým stoupencům smysluplný světový názor. Mělo by je také smířit s vlastní nevyhnutelnou smrtí. Smrt panovníka, která přináší diskontinuitu, je vždy spojována s krizí a víra v duchy předků může zmírnit důsledky zprerhání návaznosti.

Na tomto místě bychom měli poznamenat, že ke Geertzově kulturní definici náboženství jsme přidali ještě politický rozměr. Může se to stát jistou oporou Marxa slavného výroku o tom, že náboženství je opium lidstva. Marx tím myslel, že náboženství působilo jako droga a odvracelo zájem od skutečných politických problémů k pošetilým představám o šťastném posmrtném životě pro zbožné a poslušné věřící. (Nábožensky založení nemarxisté by samozřejmě mohli odseknout, že marxismus je opíem marxistů.) Nyní se blíže podíváme na vzájemný vztah mezi kulturními aspekty náboženství a jejich sociálními a politickými rozměry.

Rituál: náboženství v praxi

Většina lidí na tomto světě se potýká s různými praktickými problémy ekonomického a společenského charakteru. Některé z nich lze vyřešit jen s pomocí odborníků a v mnoha společnostech jsou takovými odborníky lidé s privilegovaným přístupem k vyšším mocnostem. Jiným typem problémů jsou problémy existenciál-

ní, jež mohou souviset s tajemstvím zrození nebo se strachem ze smrti či jen se smyslem života. Rituály většinou souvisejí s existenciálními otázkami, dramatičují je a vyjadřují – i když to neznamená, že je řeší.

Rituál je definován jako sociální aspekt náboženství. Pokud definujeme náboženství jako systém představ o nadpřirozeném a posvátném, o životě po smrti a tak dále (se zřejmými politickými důsledky), potom jsou rituály společenské procesy, jež dávají těmto představám konkrétní výraz. Velmi obecně řečeno, můžeme předpokládat, že rituály jsou veřejné události svázané pravidly, jež tím či oním způsobem tematizují vztah mezi pozemským a duchovním světem.

Téma je poněkud složitější, než vyplývá z tohoto výroku, ale je to možná úspěšný první krok na cestě k užitečné definici. Několik největších antropologů 20. století zasvětilo mnoho let snaze porozumět rituálu. První strukturněfunkcionalistické popisy vysvětlovaly rituál jako projev, kdy společnost uctívá sama sebe, a zdůrazňovaly integrující funkci rituálu. S postupem času rozpracovala antropologie poměrně složité teorie o tom, co je to rituál a jak působí. Jedno zásadní hledisko zdůrazňuje, že rituály legitimizují moc, jsou tedy důležitým nositelem ideologie a *současně* poskytují účastníkům silné emoční prožitky. Jiný náhled se zaměřuje na schopnost rituálů dávat lidem možnost přemítat o společnosti a o svém postavení v ní. Victor Turner zdůrazňuje nejednoznačnost rituálních symbolů (1969). Jedna z nejproslulejších analýz rituálů se dokonce ani nezabývá náboženským rituálem, ale kohoutími zápasy (Geertz, 1973), zatímco skupina norských antropologů se v roce 1994 zaměřila na výzkum zimních olympijských her, které považují za obrovský rituál oslavující a legitimizující modernitu.

Jinými slovy řečeno, pohybujeme se ve velmi složité a důležité oblasti, protože rituál lze považovat za syntézu několika důležitých úrovní společenské reality: symbolické a sociální, individuální a kolektivní. Rituál obvykle odkrývá a snaží se vyřešit – na symbolické úrovni – rozpory ve společnosti.

Rituály a integrace

Max Gluckman (1982 [1955]) popsal řadu zajímavých rituálů z jižní Afriky, kde jsou obvyklá pravidla, konvence a hierarchie převrácené vzhůru nohama. Jeden takový rituál se odehrál u Svazijců při korunovaci nového krále. Když se chystala korunovace, od každého občana se čekalo, že se novému králi bude veřejně vysmívat a kritizovat ho, že si bude tropit posměšky z jeho neschopnosti. Otevřená kritika byla povolena i v některých částech Evropy při středověkých karnevalech, ale

ve zbývající části roku nikoli. Skutečné sociální konflikty se mohou přehrávat v podobě divadelních představení. Gluckman popisuje několik dalších „odbojných rituálů“ a dochází k závěru, že „pokud se lidé smějí chovat způsobem, který je za normálních okolností zakázán, vyjadřují obrácenou formou normální správnost určitého typu společenského řádu“ (1982, s. 116). Jiný vyklad však uvádí Heusch (2000).

Gluckman tedy spatřuje užitečnost rituálů v tom, že transformují konflikty neškodným směrem. Uvědomuje si ale také, že mají-li být rituály vůbec možné, musí svým účastníkům přinášet silné prožitky. Jinak řečeno, Gluckman vnímá interakci mezi individuální motivací a společenskou „funkcí“. Ve své proslulé studii rituálů kmene Cembaga Maring z novoguinejské vysočiny se Roy Rappaport (1968) zaměřil téměř výhradně na tento funkční aspekt.

Cembaga Maringové jsou hortikulturalisté a chovatelé vepřů žijící ve skupinách o dvou až třech stech členech. Jedinými formálně uznávanými autoritami jejich rovnostářského politického systému je „velký muž“ a šaman. Jsou považováni za bojovné a často jsou ve sporu se sousedními skupinami. Rappaport tvrdí, že u Cembagů existuje vnitřní funkční vazba mezi válečnými aktivitami a rituálním cyklem.

Jednou za dvanáct až patnáct let uspořádají Cembagové slavnost *kaiko*, která trvá celý rok a vyvrcholí vyhlášením války nepřátelům. Předchází jí řada oslav, při nichž je obětováno mnoho vepřů a členové skupiny si slavnostně předávají okázalé dary. Celoroční náboženský rituál začíná, když je „dost prasat“, jak říkají Cembagové. Rappaport však tvrdí, že slavnost *kaiko* začíná tehdy, když je ve vesnici tolik prasat, že zničí větší hodnoty (úrodu), než kolik vyprodukuje (masa). *Kaiko* lze tedy považovat za regulační odezvu na parazitismus prasat. Pokud je ve vesnici příliš mnoho prasat, populace je méně koncentrovaná. Ženy, které se starají o vepře, musí během dne odcházet dále a dále od vesnice a jsou vystaveny útokům nepřátel.

Násilné aktivity rozpoutané po hromadné porážce vepřů také slouží k rozptýlení populace, protože porážení se musí odstěhovat a založit nové osady. Tím se snižuje tlak na ekosystém.

Ekosystém včetně lidí, kteří v něm žijí, je považován za samoregulační. Rappaport ukazuje, že *kaiko* začíná a násilí propuká v situaci, kdy počet vepřů a lidí v dané oblasti dosáhl kritické hustoty a ekosystém se dostává na hranici udržitelnosti. Po dokončení rituálního cyklu kritické hodnoty klesnou a systém je stabilizovaný.

O Rappaportově studii se debatovalo ještě několik let po jejím uveřejnění. Kritické poukazovali na to, že systém se nemůže chovat tak „racionálně“, že ekosystém nemůže znát meze své udržitelnosti a spustit rituály a válku ve chvíli, kdy se hodnoty přiblíží kritické mezi. Kritické rovněž zdůrazňovali, že sami lidé jsou příčinou svého jednání, že se rozhodují v rámci svého kulturního světa a že je krajně nepravděpodobné, že by ekologické výkyvy mohly „vytvořit“ rituály. Rappaportovi se ale podařilo prokázat statistickou souvislost mezi ekologickými tlaky a rituálními aktivitami.

Rappaportova analýza v sobě skrývá klasické problémy funkcionalistického vysvětlení. Sám Rappaport (1984) je pojednal důmyslně propracovaným způsobem. Přestože rituály jsou „funkční“ v tom smyslu, že přispívají k dlouhodobému přežití cembagské společnosti, nevysvětluje se tím, proč vůbec existují. O přežití by se postaraly i jiné instituce a kromě toho je pravda, že i jiné společnosti se mění. Funkcionalistické vysvětlení rituálů zpochybnil Edmund Leach ve své monografii o Kačjinech (1954). V rozporu s tehdejšími konvenčními antropologickými názory Leach zjistil, že nábožensko-rituální komplex u Kačjinů v žádném případě nefungoval hladce; místo toho vyvolával neshody a nerovnováhu.

Ideologické a sociální nejednoznačnosti

Na rozdíl od svých sousedů Shanů, kteří jsou buddhisté, uctívají Kačjinové své vlastní bohy a duchy (*nat*). Svět duchů vnímají jako pokračování pozemské hierarchie, protože *natové* jsou duchové předků. Analogicky s rozdíly ve společnosti rozlišují Kačjinové mezi duchy aristokratů a prostých lidí.

Leach tvrdí, že společnost Kačjinů není sociálně ani ideologicky stabilní. Existují dva protichůdné názory na to, jak by měla být společnost vedena. *Gumlao* se vztahuje k rovnostářské ideologii, kde neexistuje různé společenské postavení rodů a naopak se projevují soustavné pokusy vyhnout se hierarchickému členění ve vztazích *mayu-dama* (viz kapitolu 8). *Gumsa* označuje hierarchické pojetí. Leach dokazuje, že Kačjinové kolísají mezi pojetím *gumlao* a *gumsa*. Každá místní komunita má svého patrona, jemuž se říká *mung nat* a který je uctíván během několika-denního rituálu na veřejném prostranství ve vesnici. Během hierarchického období *gumsa* je *mung nat* považován za příslušníka náčelníkova rodu, kdežto v rámci rovnostářského systému *gumlao* jej považují za předka všech rodů. Vládcem světa duchů je duch nebes *Madaí*, který je jako jediný uznáván i v systému *gumsa*.

Leach argumentuje takto: Duchovní svět je chápán jako zrcadlový obraz společnosti. Rituály – jež se z velké části skládají ze soukromých a veřejných obětí – jsou nepřímým a vyhýbavým způsobem rozprávění o společnosti. Proto je pochopitelné, že v rovnostářském období *gumlao* člověk neobětuje „králi“ duchů.

Za druhé existuje vnitřní vztah mezi mýty (náboženstvím nebo kognitivním aspektem náboženství) a rituály, protože rituály dramaturgizují mýtus. Mýty Kačjinů jsou však nejednoznačné a lze je vyprávět různými způsoby. Některé potvrzují systém *gumsa*, jiné mýty jen v lehce upravené podobě potvrzují ideály *gumlao*. Různí lidé mohou dát stejnému mýtu různé vyznění podle toho, jaký aspekt zdůrazní. Leach ukazuje, že tato nejednoznačnost v mýtech a v provozování rituálů v žádném případě nevytváří společenskou stabilitu. Rozpory kačjinského rituálního systému jsou podle Leachova názoru zásadní a jsou věčným zdrojem napětí ve společnosti. Zcela v rozporu s tím, co tvrdili Durkheim, Malinowski a další, Leach dokazuje, že mýty a rituály jednoznačně podporují nedostatek stability, protože umožňují rozporuplný výklad. Víra a rituály Kačjinů přesto vždy fungují ideologicky, protože ospravedlňují konkrétní mocenskou strukturu. Tato ideologie je nejednoznačná, protože odráží nestabilitu kačjinského společenského uspořádání.

Mnohem později se výzkum rituálů zaměřil na jeden z aspektů, jímž se zabýval i Leach, a sice na to, co označoval jako „symbolické výroky o společenském řádu“. Zajímavou studií v tomto ohledu je Kapfererova analýza vymítání démonů u Sinhálců na Srí Lance (1984). Nebudu se pouštět do podrobného popisu rituálu, ale spokojím se jen s ujištěním, že tyto rituály jsou velkolepé, hojně navštěvované a nesmírně dramaturgizované události, které se obvykle konají před domem pacienta (osoby posedlé zlým duchem). Kapferer ve své analýze zdůrazňuje, že rituály umožňují účastníkům vidět svět jasněji než obvykle a uvažovat o svém vlastním postavení ve světě. Má-li to být možné, musí se účastníci umět přesouvat mezi rituálním, duchovním kontextem a každodenním kontextem – jinak by obě sféry zůstaly odděleny. Kapferer píše, že paradoxně ta část obecnosti, která je nejdále od místa děje, se tohoto úkolu dokáže zhostit nejlépe. Pacient, jeho příbuzní a diváci v prvních řadách jsou příliš zataženi do samotné události, než aby o ní dokázali rozjimat, zatímco lidé v zadních řadách usrkávají čaj, tiše si povídají a vnímají rituál s odstupem, proto jej mohou uvědoměle využít při vlastní sebereflexi. Kapferer zde nachází zcela jiný model než Geertz (1973) ve své proslulé analýze kohoutích zápasů na Bali. Geertz tvrdí, že všechny symbolické nuance rituálu (který je přetíženo kulturní symbolikou) plně chápou pouze sázející, kteří stojí v nejbližším kruhu kolem bojujících kohoutů. Pouze oni se zapojují do toho, co

Geertz označuje za „hlubokou hru“, což může být eufemismus pro náboženské přijímání. V Kapfererově případě se ukázalo, že je tomu právě naopak: lidé ve vnitřním kruhu chápali jen málo, protože byli až příliš ponořeni do dramatu.

Je velmi pravděpodobné, že příčinou tohoto rozdílu jsou odlišnosti mezi jednotlivými empirickými zjištěními. Ty ještě více komplikují vytvoření obecné teorie rituálu. Měli bychom si však uvědomit, že ať už se jedná o Rappaportovu ekologii systému, složitou mnohoúrovňovou analýzu Leachovu, nebo hermeneutický přístup zastoupený Kapfererem a Geertzem, všichni se shodují na tom, že rituál je nepřímý způsob vyjádření složitých výroků o společnosti se silným ideologickým nábojem. Victor Turner (1967; 1969) uskutečnil řadu studií o Ndembech na území dnešní Zambie a vypracoval důmyslný model rituálního symbolismu, který shrnuje mnohé okruhy, jimiž se zabývali ostatní teoretikové.

Edmund R. Leach (1910–1989) byl původně inženýrem, ale v pětadvaceti letech se připojil k vybrané skupině studentů Malinowského a přešel k sociální antropologii. Během druhé světové války byl nasazen v Barmě, kde získal materiál pro svou knihu *Political Systems of Highland Burma* (1954), která se stala jednou z nejvýznamnějších monografií k danému tématu. Kniha byla přímým útokem na tehdejší převažující názor, že společnosti jsou obecně integrované a stabilní a že především mýty a ideologie tuto stabilitu posilují. Leach popsal společnost, která v sobě neustále nesla zárodky vlastní transformace a jejíž politický systém se cyklicky měnil. Jeho další monografie, *Pul Eliya* (1960), ze Srí Lanky byla svým charakterem více etnografická. Přibližně v téže době Leach rozpoutal svůj útok na to, čemu říkal etnografický „sběr motýlů“, jenž podle jeho názoru probíhal na úkor teoretického rozvoje (*Rethinking Anthropology*, 1961). Leach byl britským diskutérem a vedl celoživotní dialog s Lévi-Straussem a strukturalismem, na který pohlížel se směsí obdivu a skepse.

Mnohoznačnost symbolů

Rituály se neobejdou bez symbolů. Studie rituálních symbolů nesmí pouze zkoumat, které symboly se používají, ale musí se také zaměřit na jejich vzájemný vztah a význam (tedy na to, co symbolizují). Pro křesťany je bílá symbolem ctnosti a čistoty, zatímco černá značí zlo a temnotu; číslo sedm má posvátné konotace a hostie podávaná při přijímání je paradoxně současně obyčejnou oplatkou, ale i částí Kristova těla. Hostii lze proto považovat za prahový předmět, který vytváří most mezi tímto a duchovním světem. V tomto smyslu tedy skutečně lze prohlásit, že rituály současně něco říkají i dělají. Kromě toho jsou mnohé křesťanské symboly nejednoznačné. Turner říká, že jsou *mnohohlasé*, což doslova znamená, že promlouvají několika hlasy. Číslo sedm má také několik významů, a ne všichni se shodují na tom, co ve skutečnosti vlastně znamená přijímání.

Turner považuje „mléčný strom“ (*Diplorrhyncus mossambicensis*) za hlavní symbol při iniciačních rituálech (Turner, 1967). Strom je pozoruhodný tím, že po nařiznutí kůry z řezu vytéká hustá a bílá mléčná tekutina. Ndembuové vysvětlují, že je to důležité pro iniciaci dívek, protože mléčný strom symbolizuje lidské mateřské mléko i samotná nadra. Říkají také, že strom „patří matce a dítěti“, že symbolizuje pouto mezi matkou a dítětem. Jinak řečeno, zdá se, že strom má dvojitý význam: biologický a společenský. Ndembuové také zdůrazňují, že mléčný strom vyjadřuje spojitost matrilinie a soudržnost kmene. „Mléčný strom je jako naše vlajka,“ řekl jistý vzdělaný Ndembu a výstižně tím vyjádřil analogii s důležitým mnohoznačným symbolem, který se používá v národních státech.

Turner rovněž poznamenává, že mléčný strom může symbolizovat protiklady a štěpení. Zejména v dívčím iniciačním rituálu tvoří strom ohnisko ženského ducha komunity a symbolizuje odpor žen vůči mužské převaze. Ženy kolem něj tančí a zpívají hanlivé písně proti mužům a tak dále. Kromě toho strom reprezentuje vždy jednotlivou mladou dívku, protože mladý strom je požehnán ve stejné době, kdy dívka vstupuje do prahové fáze. Strom tedy rovněž představuje napětí mezi jednotlivcem a společností. Může reprezentovat také konflikt mezi matkou novicky a ostatními ženami: matka ztrácí své dítě, z nějž se stává žena, a nesmí se připojit k tanci kolem stromu. A konečně strom představuje matrilinii novicky, a slouží tedy jako připomínka protikladu mezi jednotou kmene a oddělením jednotlivých rodů.

Mléčný strom je dominantní symbol a Turner tvrdí, že všechny rituály se soustředí na podobné symboly. Dominantní symboly mají následující charakteristic-

ké vlastnosti. Za prvé jsou zhuštěné, to znamená, že mnoho různých jevů má jeden společný projev. Za druhé, dominantní symbol spojuje odlišné významy. Díky tomu mohou jinak odlišní lidé pocítovat vzájemnou podobnost a prostřednictvím symbolů vyjadřovat svou solidaritu. Příkladem mohou být státní vlajky, které mají pro různé lidi odlišný význam, proto mohou různým lidem vnuknout dojem, že jsou vlastně stejní. Za třetí, dominantní rituální symboly s sebou nesou polarizaci významů. Na ideologickém pólu se nachází soubor významů, jež souvisejí se společenským a politickým uspořádáním společnosti. Na smyslovém pólu jsou vyjádřeny fyziologické a biologické významy. (Dnes bychom patrně doplnili ještě citový význam.) Mléčný strom tedy na jednom pólu představuje matrilinearitu a jednotu společnosti Ndembu a na druhém pólu vyjadřuje mateřské mléko a vztah mezi matkou a dítětem.

Hlavním postřehem v Turnerově práci je myšlenka, že symboly musí být mnohoznačné nebo nejednoznačné, aby vytvářely solidaritu. Lidé jsou různí, a proto musí symboly znamenat rozdílné věci pro různé lidi. Obecně to platí i o rituálech a Leachova studie Kačjinů je v tomto směru přesvědčivá. Turner patřil ke generaci britských antropologů, kteří se zabývali přemostěním mezery mezi interpretací významu a vysvětlením společenské struktury. Dalším významným postřehem v jeho díle je myšlenka, že rituální symboly musí promlouvat o politice (společenská struktura, legitimizace) a o existenciálních nebo citových tužbách: mají-li být symboly účinné, musí dokázat spojit osobní zkušenosti s politickou legitimizací.

Přirozená složitost rituálů

Maurice Bloch (1986) ve své významné studii o měnícím se významu rituálu obřizky na Madagaskaru dále rozvinul některé aspekty rituálu, sociální integrace, ideologie a moci.

Nejvýznamnější etnickou skupinou na ostrově jsou Merinové (dříve známí také jako Hovové), kteří žijí na malgašské vysočině. Po staletí ovládali tento kraj a podrobili si sousední národy. Přísně hierarchicky organizovaní Merinové si podrželi část své tradiční moci i během francouzské koloniální nadvlády, a dokonce i po podlehnutí Francii v roce 1895. Merinové mají bilaterální příbuzenské uspořádání a základní jednotkou místní organizace je *deme* (Bloch, 1971), což je převážně endogamní místní skupina spjatá s konkrétním teritoriem. Merinové jsou proslulí svými impozantními hroby a důmyslným uctíváním předků. Ve své základní studii jejich rituálů se Bloch soustředí na mužskou obřizku, která je nejvýznamněj-

ším veřejným rituálem. Merinové obřezávají své chlapce v útlém věku (mezi prvním a druhým rokem života). Rituálu se účastní prakticky celá skupina i členové *deme* žijící na jiných místech. Rodina dítěte dostává dary přímo úměrné těsnosti příbuzenského vztahu. Během rituálu celou noc zpívají a tančí a názorně předvádějí jednotu skupiny. Obřizka se většinou odehrává v domě chlapcových rodičů, ale jsou přizváni i další příslušníci *deme* jako „otcové“ a „matky“ dítěte. Chlapcovým „otcem“ je muž, který vykonává obřizku, zatímco „matky“ jsou mladé ženy, jež mají za dítě odpovědnost během rituálu. Samotný rituál může trvat několik dní. Ostatní lidé mají také své úkoly: od dospívajících chlapců se očekává, že budou vyvádět lumpárny a žerty, zatímco muži připravují jídlo, což je obvykle úkolem žen.

Ve své převážně strukturalistické analýze symboliky rituálu Bloch popisuje, jak se symbolické významy obracejí a liší a jak je společenský i kosmický řád sugestivně a neverbálně dramatinován. Při rituálu se srovnává jednota reprezentovaná hroby předků a odlišnost reprezentovaná v domech (obydlených lidmi rozličných rodů). Na různých úrovních se vyjadřuje také protiklad mezi mužem a ženou. Rituál se vždy koná v chladném ročním období. Podle Blocha se tím vytváří kontinuita mezi životodárným obřadem obřizky, kamennými náhrobkami smrti a jednotou *deme*. Tento názor podporuje i skutečnost, že obřezávající ani „matky“ nejsou blízkými příbuznými dítěte, což potlačuje princip biologického příbuzenství. V průběhu složitějšího procesu představují různé objekty a činy různé síly a společenské vztahy, jež na sebe vzájemně působí nejednoznačným způsobem. V obřadu hrají svou úlohu silné životně důležité prvky (jsou „divoké“ a patří mezi ně i *vazimba*, mytičtí nepřátelé Merinů), prostředníci (kteří usměrňují a ochočují životodárné síly, aby byly Merinům užitečné), hrob (jednota a nerozlišený původ) a devalvované entity (jako „osamělé ženy“ a rozdělení; Bloch, 1986, s. 99).

Podle Blochovy mnohohrstevnaté analýzy je ústředním rozparem rituálu symbolické spojení mezi požehnáním a jeho opakem, a sice násilím. Násilí je znázorněno symbolicky i doslovně. Doslovné násilí se neobjevuje jen v samotném aktu odstranění hochovy předkožky, ale také v zabíjení býka, kterého během rituálu členové kmene snědí. Každý násilný čin je ale spjat s rituálem *tsodrano* neboli požehnání, při němž významní muži a ženy vzývají Boha a předky a žádají je o požehnání. Tito stařešinové potom „foukají vodu“ na dítě i na přihlížející, a zprostředkovávají tak požehnání od Boha i předků. Kontrast mezi požehnáním a násilím a životem a smrtí je podle Blochova názoru ústředním rozparem ideologie Merinů.

Bloch čerpal ze zdrojů, jež mu umožnily sledovat popis rituálu až do 18. století. Ukázal, že navzdory významným společenským i politickým posunům – rozvoji centralizovaného státu Merinů, kolonialismus a nezávislost – a navzdory velkým odchylkám co do velikosti a společenského významu zůstaly ústřední symbolické rysy rituálu pozoruhodně jednotné. V období centralizovaného státu byla královská obřizka hlavním státním rituálem, který sloužil k legitimizaci královského rodu, výběru daní a centralizované hierarchie na úkor oslabení místních *deme*. Za tímto účelem byl lehce pozměněn symbolický obsah rituálu, ale jeho klíčové prvky zůstaly beze změny. V dobách francouzského kolonialismu byl rituál rodinnou událostí menšího rozsahu, kdežto po získání nezávislosti v roce 1960 získal na významu a obohatil se o konotace zaměřené proti elitám. Blochova podrobná analýza symbolických i sociálních prvků rituálního procesu a změny jeho historického významu ukazuje, že rituál není určen snadno srozumitelným souborem faktorů.

Bloch vyjadřuje nespokojenost s konvenčními antropologickými přístupy k rituálu. Různá funkcionalistická vysvětlení (marxistické i nemarxistické varianty) jsou neadekvátní z důvodů, jimiž jsme se v této kapitole již zabývali. Na druhé straně intelektualistické a symbolistní náhledy, včetně Geertzových a Evans-Pritchardových (publikovány v roce 1956), nedokážou zasadit víru a rituály do příslušného kontextu. V závěru své historické analýzy rituálu obřizky u Merinů Bloch uvádí: „Rituály jsou události, které kombinují vlastnosti tvrzení a činů. Právě kvůli této kombinaci je analýza rituálů nekonečně neuchopitelná.“ (1986, s. 181)

Měli bychom mít na mysli, i když se tím na tomto místě nemůžeme do hloubky zabývat, že není vždy snadné přesně rozlišit mezi divadelními a rituálními představeními. Schechner (1994, s. 622) hovoří o spojitém prostoru, kde divadlo představuje zábavu a rituál představuje účinnost. Divadlo zastupuje zábavu a porozumění, kdežto rituál představuje výsledky a víru. Cílem divadelního představení, zejména v soudobém západním dramatickém umění, je přimět diváky zamyslet se nad okolnostmi bytí (zamyslete se například nad vztahem mezi sinhálským vymítáním zlého ducha a Beckettovými hrami) nebo je dovést k politicky uvědomělému jednání (jako se o to snažil Brecht). Těsné sepětí tance a rituálu prokazují nedávné etnografické studie tanečníků, například studie Heleny Wulff o tanečnických baletu (Wulff, 1988).

Perspektiva aktéra v rituálu

V kapitolách 11 a 12 jsme uvedli definice politiky a ekonomiky vycházející z aktérů. Místo toho, abychom prohlásili, že politika je společenské rozdělení moci, autority a práv nebo že ekonomika jsou běžné postupy výroby, distribuce a spotřeby, můžeme politiku a ekonomiku definovat jako *aspekty jednání*.

Leach navrhl definici stejného typu pro rituál (Leach, 1968). Běžné antropologické definice umísťují rituál do rituálních *institucí* – do kostelů, mešit a na posvátná místa – a soustředí se na systémovou úroveň. Leach tvrdí, že je to zavádějící, místo toho upírá svou pozornost k *rituálnímu aktu* a rituál považuje za aspekt kulturně standardizovaných činů. *Expresivní a symbolický aspekt konvenčního jednání* – všechno, co není zaměřeno na cíl – je rituál, říká Leach. Poukazuje na to, že rituální akt se nemusí vždy odehrávat v tom, co považujeme za „rituální kontext“. Měli bychom ještě podotknout, že tento typ definice nevyklučuje více „substantivistickou“ definici, která se nesoustřeďuje pouze na společenský rámec, ale také na rituální instituce a na samotné akty.

Politický rituál ve státních společnostech

Bloch se pečlivě vyhýbal zjednodušujícímu redukcionistickému vysvětlení a analyzoval ideologický rozměr rituálu snad ještě pečlivěji než kterýkoli antropolog před ním. S mnoha ostatními antropology sdílí přesvědčení, že rituály a jejich symbolika musí být nejednoznačné, protože zastupují společenský svět, který je plný protikladů. „Ideologické poselství nemůže mít podobu prohlášení..., protože je ze své podstaty v rozporu s lidskou zkušeností ve světě.“ (Bloch, 1986, s. 195) Toto je důležité. Ideologie vždy zjednodušuje a zavádí hierarchii a konkrétní společenský řád. V případě Merinů slouží ideologie v podobě obřízkového rituálu k ospravedlnění státního násilí.

V moderních státních společnostech není skrytý ideologický rozměr rituálů o nic méně patrný než v nemoderních společnostech (viz Handelman, 1990). Například státní vlajky jsou dostatečně nejednoznačné (nebo mnohoznačné), aby dokázaly vytvořit symbolické pouto a smysl pro společenství mezi lidmi, kteří jsou velmi rozdílní a zastupují rozporuplné zájmy. Obyvatelé mohou interpretovat vlajku různými způsoby a nacházet si k ní různý vztah podle svých osobních zku-

šeností, a prostřednictvím prostého národního symbolu tedy cítí národní sounáležitost. Tímto způsobem mohou státní rituály skutečně fungovat jako symboly, jež vedou ke kolektivnímu jednání.

Pokud se společnost transformuje, rituály příslušející zaniknuvšímu společenskému řádu se někdy udrží, aby se zachovalo zdání legitimacy, ale jejich význam se změní. Kertzer poznamenává (1988, s. 46), že oslavy Nového roku jsou v ruské společnosti stálým prvkem již od pohanských dob. Když Rusové přijali křesťanství, sloučila církev novoroční slavnosti s Vánoci. Po bolševické revoluci v roce 1917 a po krátkém mezidobí, kdy se sovětské vůdci pokoušeli svátek zrušit, jej znovu aktivně podporovali, ale snažili se z něj odstranit co nejvíce křesťanského obsahu (viz také Mach, 1993, s. 130 a dále). V neklidných obdobích, kdy se nové politické a mocenské struktury snaží vytěsnit staré, si noví vůdci chtějí přivlastnit rituální symboly spojované se starým a důvěrně známým řádem. Usilují o vytvoření zdání kontinuity a legitimacy. Úmyslné či neúmyslné použití důvěrně známých symbolů s cílem učinit z neznámé situace známou je typické pro legitimizaci nacionalismu a soudobých národnostních a etnických hnutí (Abner Cohen, 1974). Budeme se tím zabývat v kapitole 18.

Rituály moderní doby: sport

Přestože rituál se často považuje za „názorně předváděné náboženství“, neměli bychom zapomínat, že nejslavnější analýza jednotlivého rituálu, a sice Geertzův výklad balijských kohoutích zápasů, se soustředí na zcela světský rituál. Už dříve jsme uvedli, že také tanec lze považovat za součást rituálu. Pozornost si zaslouží i jiné nenáboženské rituály. Podobnost rockového koncertu a náboženského rituálu je očividná, ale nejvýznamnější rituály v současném světě jsou nepochybně ty, které souvisejí se sportem. Odhaduje se, že finále fotbalového mistrovství světa v roce 1998 sledovala čtvrtina až třetina obyvatel této planety. Až do devadesátých let minulého století zaujímaly antropologické studie sportu zcela okrajové postavení, ale dnes existuje několik významných studií, zejména o fotbale (včetně MacClancy, 1994; Armstrong a Giulianotti, 1997; Archetti, 1999). Marc Augé však už v roce 1982 tvrdil, že fotbalové studie by měly přenést těžiště zájmu od sociální historie k antropologii náboženství.

Většinu studií fotbalu spojuje zájem o formy sociální identity. Roberto DaMatta (1991) používá Turnerovu představu o společenském dramatu, aby pochopil dynamiku světa fotbalových fanoušků. Eduardo Archetti (1999) analyzoval kro-

mě jiného hru jako oslavu mužskosti a hvězdné hráče jako náboženské ikony. Jiní zase upozorňovali na třídní dimenzi sportu (zřejmou v mnoha evropských zemích), na jeho ústřední roli (přínejmenším na provozní úrovni) při vyjádření národní identity. Zamýšleli se dokonce nad schopností sportu přemostit generační propast (chlapci fandí stejnému týmu jako jejich otcové). Fotbal je mnohoznačná symbolická oblast a jako takový může být i prostředkem k vyjádření politických názorů. Jeho jedinečný globální charakter (mezinárodní turnaje, ale také skutečnost, že Manchester United je prakticky domácím týmem Singapuru) vyžaduje další vysvětlení. Nepředvídatelnost výsledku kterékoli dané hry dále přispívá k rozostření hranice mezi fotbalem, náboženstvím a čarodějnictvím. Není snadné najít přímou a přesvědčivou odpověď na otázku, co přesně je „předmětem uctívání“ v diváckých sportech, jako je například profesionální fotbal. Předmět uctívání obsahuje všechno až dosud řečené a ještě něco navíc.

Studium náboženství, rituálů a praktických i kognitivních systémů vědění nás více než co jiného přesvědčuje o tom, že antropologický výzkum přichází s postřehy, jež by nebyly dostupné bez terénní práce. Na rozdíl od většiny teoretické filozofie antropologický výzkum prokázal, že v praxi je velmi dobře možné zastávat názory, jež jsou teoreticky rozporuplné. Člověk využívá v rozdílných situacích různé typy vědění, a pokud s nimi není konfrontován ve stejné situaci, mohou různé typy vědění v jeho mysli snadno existovat vedle sebe. Ve své studii léčebných systémů na mnohonárodnostním Mauriciu Linda Sussman (1983) ukazuje, že obyvatelé ostrova se pro jistotu obrací k lékařům tří nebo čtyř různých typů. Tito lékaři pracují v jistém smyslu s naprosto odlišnou skutečností a mají vzájemně neslučitelné názory na nemoc a léčení. Pokud ostrovana bolí záda, vyhledá čínské bylinkáře, indického ájurvédského léčitele, evropského fyzioterapeuta a tradičního afrického léčitele.

Hlavním postřehem v této souvislosti je, že smysl spočívá v užitku: náboženství i další vědění je pro lidi důležité jen tehdy, když je lze k něčemu využít, když má nějakou souvislost s jejich zkušenostmi. Rituály tedy dramatizují poněkud abstraktní principy náboženství, propůjčují mu konkrétní a rozeznatelný obsah, spojují je se zkušenostmi a legitimizují společenský a politický řád. V různých situacích nabývají na významu různé typy vědění. Víra v Bibli a přesvědčení o správnosti evoluční teorie tedy nemusí vést k praktickému rozporu, pokud se oba myšlenkové systémy drží odděleně. Stejně tak platí, že příslušník kmene Kačjinů může být příznivě nakloněn hodnotám *gumlao* i *gumsa*, ale nikoli součas-

ně; a obyvatel Antil se může přiklánět k hodnotám vyjádřeným úctyhodností i dobrou pověstí.

Doporučená literatura

- Evans-Pritchard, E. E.: *Theories of Primitive Religion*. Oxford, Clarendon 1965.
 Geertz, C.: *Religion as a Cultural System*. In Geertz, C.: *The Interpretation of Cultures*. New York, Basic Books 1973.
 MacClancy, J. (ed.): *Sport, Identity and Ethnicity*. Oxford, Berg 1994.
 Turner, V. W.: *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, NY, Cornell University Press 1967.