

Struktura a antistruktura.

Rituál v pojetí Victora Turnera I

Radek Chlup

V září loňského roku byl vydán první český překlad práce Victora Turnera *The Ritual Process*, která je jednou z nejslavnějších antropologických knih všech dob.¹ Turner (1920-1983) je postavou mimořádně vlivnou a je důležitý i z hlediska religionistického. Zároveň jde ovšem o autora v mnohém problematického a obtížně uchopitelného. Jeho práce jsou zejména od konce 60. let značně nesystematické a vypreparovat z nich nějakou koherentní teorii rituálu či společnosti není nikterak snadné. Z tohoto důvodu bych se na následujících stranách chtěl pokusit o přehledné shrnutí Turnerových hlavních koncepcí a o jejich kritické zhodnocení.² Zaměřovat se budu zejména na Turnerovo pojetí rituálu, spolu s ním však budu muset nastínit i jeho obecnější pohled na lidskou společnost a kulturu. Doufám, že můj rozbor poslouží případným zájemcům o Turnera jako vodítko a pomůže jim objasnit, v čem spočívá jeho význam a zajímavost.

Rituál a společnost v britské antropologii padesátých let

Abychom mohli ocenit Turnerův přínos, je třeba nejprve nastínit některé základní problémy, které antropologie řešila v 50. letech, kdy Turner vstupuje na scénu. Britští antropologové se v této době vyrovnávali s odkazem A. R. Radcliffe-Browna, jenž sehrál klíčovou roli při formování

1 Victor Turner, *Průběh rituálu*, přel. Lucie Kučerová, Brno: Computer Press 2004 (angl. orig.: *The Ritual Process: Structure and Antistructure*, [The Lewis Henry Morgan Lectures 1966 presented at the University of Rochester], Rochester – New York – Chicago: Aldine 1969). Překlad „Průběh rituálu“ není úplně šťastný, neboť jak uvidíme níže, Turnerovi nejde jen o to, jak rituál probíhá, nýbrž o pojetí rituálu jakožto procesu.

2 Žádný zcela uspokojivý rozbor Turnerova pojetí rituálu se mi nepodařilo objevit ani v angličtině. Jedno z nejlepších shrnutí podává William G. Doty, *Mythography: The Study of Myths and Rituals*, Tuscaloosa – London: The University of Alabama Press 2000, 348-367. Přínosný je též Ronald Grimes, *Beginnings in Ritual Studies*, Lanham: University Press of America 1982, 147-157. O kritické zhodnocení se pokouší Brian Morris, *Anthropological Studies of Religion: An Introductory Text*, Cambridge: Cambridge University Press 1987, 252-263.

moderní antropologie po první světové válce. Radcliffe-Brown patřil spolu s B. Malinowskim k zakladatelům funkcionalismu, a byl proto přesvědčen, že sociální či kulturní instituce lze adekvátně pochopit nikoli na základě hledání jejich historických kořenů, nýbrž jedině analýzou funkce, kterou tyto instituce v přítomném čase plní. Zatímco Malinowski byl individualista a za základní funkci pokládal uspokojování biologických a emocionálních potřeb jedince, v Radcliffe-Brownově pojetí se funkce netýká uspokojování potřeb části, nýbrž celku. Funkce odpovídala roli, kterou daná instituce hraje v systému, jehož je součástí.³ Tento přístup vedl k tomu, že Radcliffe-Brown měl sklon vidět každou společnost jako do sebe uzavřený homeostatický systém podobající se *organismu*, tj. harmonickému celku, v němž spolu všechny části spolupracují jako orgány v jednom těle.

Radcliffe-Brownovo chápání funkcionalismu se odráží i v jeho pojetí rituálu. Ten přispívá k udržování celku tím, že jednotlivcům periodicky vštěpuje základní sociální emocionální postoje, které jsou pro jejich harmonické soužití nezbytné:

Stručně řečeno, má pracovní hypotéza je následující: (1) Aby mohla existovat společnost, musí být v myslích jejích členů přítomny určité emocionální postoje (*sentiments*), které regulují chování jedince vůči ostatním lidem v souladu s potřebami společnosti. (2) Předmětem tohoto systému emocionálních postojů se stane každý rys sociálního systému samotného a každá událost či předmět, které mají nějaký vliv na blaho či soudržnost společnosti. (3) Tyto emocionální postoje nejsou lidem vrozené, nýbrž se v jedinci vytvářejí pod vlivem společnosti. (4) Rituální zvyky jakékoli společnosti slouží k tomu, aby zmíněné emocionální postoje při patřičných příležitostech získaly kolektivní vyjádření. (5) Rituální – tj. kolektivní – výraz jakéhokoli emocionálního postoje slouží k tomu, aby se tento postoj s požadovanou mírou intenzity udržoval v mysli jedince a zároveň mohl být předáván z generace na generaci. Bez takového rituálního výrazu by emocionální postoje nemohly existovat.⁴

Tyto emocionální postoje mají v každém sociálním systému jinou podobu, a proto i rituály se musí společnost od společnosti lišit a musí korespondovat s její strukturou.⁵ Rituál tak nutně zrcadlí sociální strukturu a pomáhá ji artikulovat a udržovat v chodu.

-
- 3 Alfred R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, New York: Free Press 1965 [1952], 12. Srov. id., „Function“, „Meaning“ and „Functional Consistency“, in: Adam Kuper (ed.), *The Social Anthropology of Radcliffe-Brown*, London: Routledge & Kegan Paul 1977, 43, kde je funkce definována jako „celkový komplex vztahů, který nějakou sociální aktivitu či zvyklost pojí s celkovým sociálním systémem“.
 - 4 Alfred R. Radcliffe-Brown, *The Andaman Islanders*, New York: The Free Press of Glencoe 1964 [1922], 233-234.
 - 5 *Ibid.*

Radcliffe-Brownova koncepce sociální struktury byla v 50. letech podrobena tvrdé kritice. Antropologové se začali ptát, zda společnosti opravdu tvoří homeostatické systémy s jasně vymezeným tvarem. Se zvyšující se úrovní terénního výzkumu vycházelo čím dál tím zřetelněji najevo, že struktury a vztahy, které Radcliffe-Brown domněle ve společnosti nacházel, jsou pouze ideální a nemusejí nutně odpovídat reálným vztahům mezi lidmi.⁶ Jak se ukázalo, v praxi bývá velký rozdíl mezi tím, co o sobě a o své společnosti lidé říkají, a tím, jak se chovají. Zatímco z výpovědí je opravdu možné poskládat relativně koherentní sociální model, v praxi se lidé od tohoto ideálního modelu často odklánějí nebo s ním podle svých momentálních potřeb manipulují. Jakmile se z roviny ideálů přeneseme na rovinu reálných sociálních vztahů, společnost se rázem přestane podobat onomu harmonickému organismu, který v ní spatřoval Radcliffe-Brown, a ukáže se jako entita bytostně konfliktní a proměnlivá. Antropologové proto museli své pojetí společnosti přeformulovat a vnést do něj dynamický rozměr.

V prostředí britské antropologie byly v 50. letech významné především dva pokusy o takovéto přeformulování. První z nich představil Edmund Leach ve své legendární monografii *Political Systems of Highland Burma*.⁷ V ní ukázal společnost barských Kačjinů jako inherentně nestabilní a proměnlivý systém bez jasných hranic, který má na empirické rovině jen minimální koherenci. O „sociální strukturu“ lze podle Leache v takovéto situaci hovořit pouze jako o ideálním modelu, na nějž se členové dané společnosti odvolávají při řešení svých každodenních problémů. Ani on nicméně netvoří žádný koherentní systém; jde spíše o soubor různých strukturálních principů, které spolu nejsou zcela slučitelné. Leach byl v návaznosti na Malinowského přesvědčen, že rozhodující roli hraje vždy konkrétní jedinec, který se v různých situacích řídí podle různých ideálních pravidel tak, aby to pro něho bylo co nejvýhodnější. Jedinou koherenci dává podle Leache tomuto nestálému toku sociálního života rituál. Ten je výrazem nejzákladnějších kolektivních představ, na nichž se všichni členové dané společnosti shodnou a které tvoří ideální rámec proměnlivé každodennosti:

6 Radcliffe-Brown pokládal sociální strukturu za reálně existující vlastnost každé společnosti, kterou lze na základě empirického pozorování jejích členů jasně zahlédnout a vyabstrahovat podobně, jako přírodovědec dokáže na základě srovnání různých mušlí stejného druhu stanovit, jaká struktura je pro daný druh charakteristická. Viz jeho dopis Claudi Lévi-Straussovi in: A. Kuper (ed.), *The Social Anthropology of Radcliffe-Brown...*, 42.

7 Edmund Leach, *Political Systems of Highland Burma*, Cambridge: Harvard University Press 1954.

Struktura, kterou rituál symbolizuje, odpovídá systému „správných“, sociálně schvalovaných vztahů mezi jedincem a skupinami. Tyto vztahy ale nejsou vždy formálně zohledňovány. Když se lidé věnují praktickým činnostem a snaží se uspokojit potřeby, které Malinowski označoval jako „základní“, neberou často na důsledky, jež ze strukturálních vztahů plynou, vůbec žádný zřetel; kačjinský náčelník pracuje na poli společně se svým nejpodřadnějším sluhou. Sám jsem dokonce připraven tvrdit, že toto opomíjení formální struktury je klíčovou podmínkou toho, aby vůbec jakékoli neformální sociální aktivity mohly probíhat. Má-li se však zabránit anarchii, musí si jednotlivci, kteří dohromady vytvářejí společnost, čas od času alespoň symbolicky připomínat onen základní řád, jenž má domněle regulovat všechny jejich společenské aktivity. A právě tuto funkci plní provádění rituálů pro své účastníky jako celek: na okamžik jim připomíná to, co je jinak pouhá fikce.⁸

Leach ovšem zdůrazňuje, že rituál tuto roli zaštiťujícího rámce může hrát jedine díky své symbolické mnohoznačnosti a vágnosti, která opět umožňuje různé interpretace v různých situacích.⁹ Rituál tak sice v jistém smyslu pomáhá držet společnost pohromadě, ale nikoli tím, že by její členy přiváděl ke konformitě, jak se domníval Radcliffe-Brown, nýbrž tím, že umožňuje prostředkovat mezi obtížně slučitelnými společenskými formami rozehrávajícími různé možnosti daného socio-kulturního prostoru. Rituál je symbolický jazyk, který je obecně sdílený, ale přitom z něj lze vyvozovat různé závěry a zaštiťovat jím různé individuální nároky. Díky tomu jde o „jazyk polemiky, nikoli o harmonické souznění. Je-li rituál někdy mechanismem integrace, můžeme stejně tak tvrdit, že je často i mechanismem rozkladu“.¹⁰ Rituál je klíčový tím, že představuje jednotu v mnohosti: umožňuje pohyb a vývoj, ale zároveň v toku sociálních změn udržuje vědomí kontinuity. S obdobnou myšlenkou se za okamžik setkáme i u Victora Turnera.

Druhý významný pokus o zdynamičtění koncepce společnosti je spojen s postavou Maxe Gluckmana a katedrou antropologie v Manchesteru, na níž Gluckman v 50. letech působil.¹¹ Jestliže Leach se coby následovník Malinowského¹² snažil do společnosti vnést pohyb prostřednictvím jedince manipulujícího s ambivalentními pravidly, Gluckman byl žákem Radcliffe-Browna,¹³ a proto stejně jako on primárně nahlížel na společnost ja-

8 *Ibid.*, 15-16.

9 *Ibid.*, 86, 103-106, 286.

10 *Ibid.*, 278.

11 Ve 40. letech byl Gluckman ředitelem Rhodes-Livingstonova institutu v Zambii, který byl jedním z nejdůležitějších antropologických středisek v Africe. V 50. letech zde působil i Turner.

12 Leach studoval u Malinowského ve 30. letech na London School of Economics a často se k jeho odkazu hlásil. Viz Stanley J. Tambiah, *Edmund Leach: An Anthropological Life*, Cambridge: Cambridge University Press 2002, kap. 3.

13 Studoval u něho v Oxfordu v letech 1934-1936. Srovnání Gluckmanova a Leachova přístupu v kontextu britské antropologie 40.-50. let podává Adam Kuper, *Anthropolo-*

ko na celek. Na rozdíl od svého učitele nicméně tento celek nechápal jako harmonický útvar, v němž všechny části přátelsky spolupracují, nýbrž viděl jako jeden z klíčových prvků každé společnosti napětí a konflikt: „Každý společenský systém je polem plným napětí a ambivalence, polem spolupráce i soupeření vytvářejícího kontrasty.“¹⁴ Toto napětí však nemusí danému systému škodit, nýbrž může paradoxně přispívat k jeho soudržnosti – neboť i napětí uvádí věci do vzájemných vztahů. Gluckman se tuto svou myšlenku v 50. letech pokusil předvést na příkladu jihoafrických Zulů, jejichž království bylo po celé 19. století zmítáno občanskými válkami o královský trůn. Z hlediska klasického funkcionalismu by takovýto stav měl být projevem sociálního rozkladu, Gluckman nicméně přišel s provokativní tezí, podle níž mohly naopak občanské války zulské království držet pohromadě. Zulové žili na velkém území rozdělení do malých, autonomních provincií, mezi nimiž existovala jen malá komunikace. Boj o královský trůn byl za těchto okolností způsob, jímž se všechny provincie neustále upínaly ke společnému ideálnímu středu, a proto navzdory své relativní samostatnosti držely pospolu a nikdy nevytvořily samostatná království.¹⁵ „Opakované občanské války byly *nutné* pro zachování národní jednoty; skupiny bojovaly o království, a nikoli proti němu.“¹⁶

Gluckman tento svůj přístup aplikoval i na rituál. Povšiml si, že i v něm se často vyskytují konfliktní prvky, a dospěl proto k názoru, že rituál „nemá prostě vyjadřovat soudržnost a vštěpovat lidem společenské emocionální postoje a hodnoty, jak se domníval Radcliffe-Brown, nýbrž má přehánět reálné rozpory ve společenských normách a potvrzovat, že navzdory těmto rozporům je společnost jednotná.“¹⁷ Ve své slavné přednášce „Rituals of Rebellion in South-East Africa“ z roku 1952 se toto své pojetí snažil předvést především na „rituálech vzpoury“, během nichž se dočasně převracejí běžné mocenské a sociální vztahy.¹⁸ Typickým příkladem byly rituály Zulů, při nichž ženy v zájmu plodnosti nosily mužské oděvy

gy and Anthropologists: The Modern British School, London: Routledge ³1996 [1973], kap. 6.

14 Max Gluckman, „Rituals of Rebellion in South-East Africa“, in: id., *Order and Rebellion in Tribal Africa: Collected Essays with an Autobiographical Introduction*, London: Cohen & West 1963, 127. V padesátistránkovém úvodu k tomuto souboru svých článků Gluckman přehledně rekapituluje vývoj svého pojetí společnosti.

15 M. Gluckman, *Order and Rebellion...*, 18-20, 130-131.

16 *Ibid.*, 20. Kurzívka je Gluckmanova.

17 *Ibid.*, 18.

18 Max Gluckman, „Rituals of Rebellion in South-East Africa“, in: id., *Order and Rebellion...*, 110-136. Rituál vzpoury definuje Gluckman jako „institucionalizovaný protest vyžadovaný posvátnou tradicí, který se zdánlivě bouří proti etablovanému řádu, ve skutečnosti však chce tomuto řádu požehnat v zájmu dosažení prosperity“ (114).

a dělaly věci, jež jim byly jinak zapovězeny, zatímco muži se museli skrývat. Ženy v rámci této své „vzpoury“ veřejně předváděly napětí, které v důsledku jejich podřízeného postavení ve společnosti existuje, činily tak ovšem v kontrolovatelném rituálním kontextu, a to ve prospěch celé komunity. Docházelo tím k sociální katarzi a potvrzení jednoty společnosti.¹⁹

Takovýto popis zjevně s Radcliffe-Brownovým organickým modelem není až v takovém rozporu a je vlastně jen jeho důmyslným rozvinutím. Sám Gluckman později uznal, že počátkem 50. let ještě o společnosti uvažoval hrubě funkcionalisticky jako uzavřeném homeostatickém systému, v němž i konflikty hrají vposledku harmonizující roli a přispívají k soudržnosti celku.²⁰ Důsledný zájem o roli konfliktu ve společnosti mu však postupně umožnil jeho původní přístup nahlédnout jako neúnosně idealistický. Dospěl k závěru, že sociální systémy ve skutečnosti nejsou nikdy tak integrované a dokonale vyladěné jako systémy organické. Nejenže jsou neustále vystaveny různým vnějším vlivům, ale ani uvnitř zpravidla netvoří koherentní systém. Jsou to spíše shluky různých institucí, které spolu souvisejí jen volně a často mohou být ve vzájemném konfliktu.²¹ Tuto myšlenku naplno rozvinul Victor Turner, který u Maxe Gluckmana v Manchesteru studoval a později zde i přednášel.²² Její důsledná aplikace bude mít zásadní dopad i na pojetí rituálu.

Společnost jako sociální drama

Victor Turner prováděl terénní výzkum v letech 1950-1954 u kmene Ndembuů v severozápadní Zambii. Ndembuská společnost byla extrémně nestabilní. Byla rozdělena do malých autonomních komunit, které nepodléhaly takřka žádné vyšší politické autoritě a jejichž podoba se neustále proměňovala. Vesnice se štěpily a jednotlivci se často stěhovali z jedné do druhé. Radcliffe-Brownův organický model zde byl na první pohled neaplikovatelný. Ndembuská společnost nebyla uzavřeným celkem s jasnou strukturou, ale spíše otevřenou sítí vztahů plnou vnitřních pnutí a neustále reagující na různé vnější vlivy. V tomto ohledu by se Ndembuové mohli jevit jako poněkud atypičtí, Turner nicméně dospěl k závěru, že v této své netypičnosti pouze krystalicky ilustrují základní dynamický moment,

19 *Ibid.*, 126. Gluckman zdůrazňuje, že jde o katarzi *sociální*, tj. o řešení strukturálního konfliktu v rámci společenského systému, nikoli o pochody v duších jedinců, jejichž analýza je mimo kompetenci antropologa (*ibid.*, 26-27).

20 Takto s odstupem sám svou pozici hodnotí *ibid.*, 23.

21 *Ibid.*, 38-39.

22 Turner přednášel v Manchesteru až do roku 1963, kdy odešel natrvalo do USA – nejprve na Cornell University (1963-1968), poté na University of Chicago (1968-1977) a nakonec na University of Virginia (1977-1983).

který pro společnost platí obecně a týká se i komunit s mnohem jasnější strukturou. Společnost podle něho nemůže nikdy představovat uzavřený systém už proto, že je na rozdíl od biologických organismů tvořena vědomými jedinci s vlastní vůlí, kteří se nikdy nechovají přesně podle sociálních norem, vždy z nich nějak nějak vybočují a manipulují s nimi. Díky tomu jsou jakékoli sociální útvary dynamičtější a méně pravidelné než uzavřené biologické organismy; jsou polem neustálého *dění*. Turner proto zavrhne metaforu organismu a místo toho hovoří o společnosti jako o *sociálním dramatu*.²³ Drama se od organismu liší tím, že když bychom je v jednom okamžiku chtěli rozříznout a vyabstrahovat z něj jeho strukturu, pak tato struktura nebude tvořit žádný koherentní celek, nýbrž bude neukončená; jednotlivé vztahy k ní budou někam směřovat, ale toto směřování bude otevřené.²⁴ Bude to časová struktura, jež nenáleží do oblasti *bytí*, nýbrž *vznikání*, které je tvořeno neustálým otevřeným *tokem* událostí.²⁵

Turnerovým hlavním cílem se tak stalo zachycení společnosti v její teutosti a dynamičnosti. Toto zachycení je možné díky tomu, že sociální procesy navzdory své otevřenosti neprobíhají zcela nahodile. Na ndembuské společnosti bylo patrné, že i její konflikty a neustálé proměny vykazují značnou míru pravidelnosti, odehrávají se stále v týchž fázích a opírají se o stejné strukturální principy. Turner se tento řád v proměnlivosti pokusil zmapovat ve své první monografii *Schism and Continuity in an African Society* z roku 1957.²⁶ Podal v ní podrobnou analýzu základních konfliktů, které mezi Ndembuy neustále probíhaly a byly pro jejich soužití konstitutivní, přičemž se snažil ukázat, že ndembuskou sociální

23 Victor Turner, „Social Dramas and Ritual Metaphors“, in: id., *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society* [soubor článků z let 1968-1974, v nichž Turner převážně rozvíjí motivy načrtnuté v *Průběhu rituálu*], Ithaca – London: Cornell University Press 1974, 32. V této stati, která byla původně pronesena jako přednáška v roce 1971, podává Turner asi nejpřehlednější shrnutí svého procesuálního pojetí společnosti a zároveň ukazuje, jak se jeho raná koncepce sociálního dramatu vztahuje k jeho pozdějšímu přístupu, který vedle struktury (byť i dramatické) klade důraz na antistrukturu.

24 *Ibid.*, 35-36. Turner své pojetí klade do kontrastu k Radcliffe-Brownovi, který pochopitelně také věděl, že společnosti se vyvíjejí, ale představoval si tento vývoj jako růst biologických organismů, tj. jako postupné změny nějakého uzavřeného celku, jenž si ve v různých obdobích vypadá mírně odlišně, pokud bychom jím však v jednom daném okamžiku udělali řez, byla by jeho struktura jasně daná (viz *ibid.*, 31).

25 *Ibid.*, 24.

26 Victor Turner, *Schism and Continuity in an African Society: A Study of Ndembu Village Life*, Manchester: Manchester University Press 1957. Turner psal tuto knihu experimentální metodou podrobných případových studií, při nichž sledoval dlouhou sérii konfrontací týchž aktérů, s jejichž genealogií, životopisem a sociálními vztahy čtenáře do detailu seznámil. To mu umožňovalo předvést, jak se konflikty dlouhodobě vyvíjejí a jaké mají vyústění.

strukturu lze nejlépe vystihnout právě jako řadu „sociálních dramát“, při nichž vycházejí najevo základní strukturální práva, povinnosti a normy. Typické sociální drama lze popsat jako víceméně pravidelnou souslednost čtyř fází: (1) Na jeho počátku stojí narušení běžných vztahů a norem, které upozorní na nějaké latentní napětí. (2) Narušení ústí do stavu krize, v níž jsou konflikty odhaleny ve své nahé a zdánlivě neřešitelné podobě. (3) Aby se konflikt urovnal, je třeba podniknout nápravnou akci. Ta má často nějaké instituční zakotvení (např. soudní) a v mnoha případech je zasazena do rituálního kontextu. (4) Drama poté vrcholí obnovením běžných vztahů, k němuž lze dojít buď re-integrací, nebo naopak oficiálním uznáním schizmatu.²⁷

Jestliže autoři radcliffe-brownovského ražení měli sklon společenskou strukturu identifikovat s oněmi běžnými vztahy a normami, které se při konfliktu narušují, a konflikt sám pokládat pouze za jejich nahodilé přestoupení, Turner v návaznosti na Gluckmana věří, že sociální drama není v žádném ohledu projevem sociální patologie, nýbrž je naopak základním procesem, který v každé společnosti probíhá a udržuje ji v existenci. Zároveň se Turner vyvarovává zjednodušujícího funkcionalismu, k němuž Gluckman místy tíhnul, a klade důraz na sociální drama coby *otevřený proces*. Konflikty v jeho pojetí neslouží pouze k tomu, aby se existující napětí v rituální katarzi ventilovalo a znovu se nastolila někdejší harmonie. Slouží spíše k tomu, aby se společnost mohla postupně proměňovat a vyvíjet. Fáze re-integrace často neodpovídá návratu k dřívějšímu idylickému stavu, ale naopak nalezení nové formy soužití, která se od té staré může lišit. Tím vrhá Turner nové světlo i na rituál, v jehož rámci se sociální dramata často řeší. Rituál se v jeho pojetí stává sociálním mechanismem, který umožňuje změnu a vývoj. Nejde v něm jen o to, aby si aktéři znovu a znovu připomínali své sdílené ideální normy, ale je především prostředím, v němž je možné tyto normy měnit a nově definovat. Rituál společnosti dává příležitost, aby se v reakci na nastalé krize znovu a znovu nově ustavovala, a tím se vyvíjela.

Specifičnost Turnerova popisu společnosti lze dobře pochopit v kontrastu s výše zmiňovaným pojetím Leachovým. Leach si byl stejně jako Turner vědom toho, že živá sociální realita je bytostně nestálá a jakákoli stabilní struktura společnosti existuje pouze jako soubor ideálních modelů v myslích jejích členů. Tyto modely mívají daleko ke skutečnosti a jedinci jim pasivně nepodléhají, nýbrž s nimi naopak aktivně manipulují při prosazování svých osobních ambicí. Potud se Leach s Turnerem shodnou, odlišná je však jejich metodická reakce na tuto situaci. Leach je přesvěd-

27 *Ibid.*, 91-93. Srov. V. Turner, „Social Dramas and Ritual Metaphors...“, 38-41.

čen, že fiktivnost ideálních modelů nemění nic na jejich důležitosti a antropologie se nakonec musí zabývat právě jimi, neboť jen ony jsou jasně zachytitelné.²⁸ Že tyto modely neodpovídají empirickému pozorování, není podstatné. Jejich reálnost není empirické povahy, nýbrž je dána tím, že jejich ideálním prizmatem lze události poměřovat, zasazovat pestrost sociálního dění do stabilního rámce a regulovat ji. Proto navzdory jejich fiktivnosti stojí za to je samostatně studovat, nejlépe s využitím strukturalistické metody, která dokáže popsat jejich důmyslnou propojenost a až matematickou pravidelnost.

Turnerovi je takovýto platonizující idealismus z duše cizí. I on pochopitelně ví, že sociální procesy se musí odehrávat v kontextu nadčasových „modelů a metafor v hlavách aktérů“, které mají „regulativní funkci“ a veškerému dění vtiskávají nějaký řád.²⁹ Turnerovi však tyto bezčasové ideální struktury samy o sobě připadají abstraktní a nezajímavé. Je bytostný imanentista a na rozdíl od Platóna či Clauda Lévi-Strausse nevěří, že by ideální modely měly nějakou samostatnou ontologickou platnost. Ideály začínají skutečně existovat až ve chvíli, kdy se propojí s tokem konkrétních událostí, jež regulují. Řečeno platónským jazykem (na nějž se Turner sám v této souvislosti rád odvolává), ideje ožívají až ve spojení s látkou, při němž sice ztrácejí svou bezčasovou pravidelnost a dokonalost, ale o to více jejich idealita v kontrastu s proměnlivostí vyvstává a září. Bez tohoto kontrastu jsou mrtvé a bezmocné. Svou sílu ukazují jedině v průniku ideálního a každodenního, bezčasového a proměnlivého:

Nemají-li náboženské, právní či jakékoli jiné instituce být pouhými shluky mrtvých a studených pravidel, je třeba na ně od počátku nahlížet jako na fáze sociálních procesů, jako na dynamické vzorce. Musíme se naučit vidět společnosti jako nepřetržitý tok. ... Formální, domněle statické struktury začnou být vidět až díky tomuto toku, který je naplňuje energií a rozžhaví je natolik, že začnou být vidět.³⁰

Tato vpravdě hérakleitovská³¹ snaha o zachycení věcí v jejich neuchopitelné tekutosti a proměnlivosti je základním rysem veškerého Turnerova myšlení. Tekutost a neurčitost pro něho nejsou jen negativními vlastnostmi, jimiž se řád „kazí“, nýbrž pozitivními faktory, které řádu vdechují život a dynamiku.

28 E. Leach, *Political Systems...*, 285. Srov. A. Kuper, *Anthropology and Anthropologists...*, 164-165.

29 V. Turner, „Social Dramas and Ritual Metaphors...“, 36.

30 *Ibid.*, 37.

31 K Hérakleitovu odkazu se Turner výslovně hlásí ve svém posmrtně vydaném eseji „The Anthropology of Performance“, in: id., *The Anthropology of Performance*, New York: PAJ Publications 1986, 77.

Polyvalence rituálních symbolů

Prolnutí ideálního a každodenního je základem Turnerova pojetí rituálu. Rituál je prostorem artikulace tradičních ideálních forem, tyto formy však jedinečným způsobem ztvárňují konkrétní jednotlivci, čímž do nich vnášejí napětí a zasazují je do kontextu živých sociálních procesů. Jakým způsobem k tomu dochází, se Turner pokusil poprvé systematicky předvést ve své stati „Symbols in Ndembu Ritual“ z roku 1958.³² Ndembuský rituální symbolismus byl mimořádně bohatý a existovala k němu rozsáhlá výkladová tradice, která umožňovala velmi komplexně stanovit, jaký význam každý symbol pro Ndembuy měl. Turner z takovýchto informací získaných od domorodých rituálních specialistů vždy vycházel, odmítal se však s nimi spokojit. Byl přesvědčen, že antropolog se vedle toho musí snažit význam symbolů analyzovat též z hlediska vnějšího pozorovatele, které mu dává odstup a umožňuje mu zahlédnout kontextuální souvislosti, které domorodým rituálním aktérům unikají.³³ Důsledná aplikace tohoto postupu mu pomohla odhalit hlubší rovinu rituálních symbolů, již si Ndembuové samotní nebyli vědomi.

Jako příklad uvádí Turner přechodový rituál dívek *Nkang'a*. V něm hraje hlavní roli „mléčný strom“ *mudvi*, z něhož při nařiznutí vytéká bílá míza podobná mléku. Ndembuové tento strom dávají do souvislosti s mateřským mlékem a přeneseně též s principem matrilinearity, který stojí ve středu ndembuského sociálního uspořádání. Strom pro ně symbolizuje též kmenové zvyky, z jejichž prsu členové kmene pijí tak, jako dítě z prsu matky. Díky tomu mléčný strom pro Ndembuy vyjadřuje jednotu kmene a závislost každého jedince na něm, přičemž všechny domorodé výklady zdůrazňují jeho harmonizující funkci. Turnerovo vlastní pozorování však jasně ukázalo, že mléčný strom má i řadu aspektů, které zdaleka harmonické nejsou a naopak společnost rozdělují na různé protichůdné frakce. Mléčný strom je například specificky symbolem ndembuských žen a v některých fázích rituálu je zřetelně staví do opozice vůči mužům; ženy u stromu zpívají proti mužům posměšné písně a nepustí je mezi sebe. Podobný rozkol zasévá mléčný strom též mezi matku zasvěcované dívky a ostatní ženy; ani ona není do jejich tanečního kruhu vpuštěna. Mléčný strom je též spojen s iniciačními zkouškami zasvěcované dívky; symboli-

32 Stať byla v roce 1958 prezentována formou přednášky, publikována byla až později. Viz Max Gluckman (ed.), *Closed Systems and Open Minds: The Limits of Naivety, in Social Science*, Edinburgh: Oliver & Boyd 1964, 20-51; srov. též Victor Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca – London: Cornell University Press 1967, 19-47.

33 Victor Turner, „Symbols in Ndembu Ritual“, in: id., *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca – London: Cornell University Press 1967, 26-27.

zuje její dočasné vyčlenění z běžných struktur a o zemi u jeho kořenů, na níž dívka leží zabalená do deky, se hovoří jako o „místě smrti“.³⁴

Mléčný strom je tak Ndembuy interpretován jako výraz společenské harmonie, zatímco ve skutečnosti pomáhá vedle toho artikulovat i řadu konfliktů, které jsou v řádu ndembuské společnosti implicitní. Tyto konfliktní aspekty mléčného stromu si samotní Ndembuové neuvědomují, neboť každý z nich se na rituál dívá z hlediska nějaké omezené strukturální pozice, která mu brání zahlédnout některé další implikace rituálního symbolismu. Antropolog naopak celý systém sociálních rolí pozoruje zvenčí, a proto vidí i jeho skrytá napětí. Domorodý aktér má tendenci si svou společnost idealizovat a vidět její strukturu jako harmoničtější, než ve skutečnosti je.³⁵ Turner tento harmonizující rozměr rituálního symbolismu nijak nezpochybuje, vidí v něm však jen jeden pól jeho významu – pól *normativní* či *ideologický*, který udává „řád norem a hodnot, jimiž se lidé řídí jakožto členové sociálních skupin a kategorií“.³⁶ Proti němu však stojí nereflektovaný pól *sensorický* či *orektický*, který typicky asociuje přírodní a fyziologické jevy a procesy a spíše než s ideálními normami souvisí s emocemi, jež každá rituální situace v jednotlivých aktérech může vyvolat. Tyto emoce podle Turnera nemají podobu konstruktivních radcliffe-brownovských „emocionálních postojů“, na nichž společnost stojí, ale souvisí naopak s latentními konflikty, které každé společenské uspořádání chtě nechtě vytváří.

Podle Turnera v sobě každý symbol skrývá zásadní napětí mezi svými různými aspekty. Toto napětí souvisí s již zmiňovaným protikladem mezi společnostmi coby ideální fikcí v hlavách jejich členů a společnostmi coby otevřeným tokem každodenních sociálních událostí. Každý člen společnosti si nutně své sociální vazby idealizuje, ale zároveň zůstává samostatným a vědomým konatelem, který se v praxi nechce jen pasivně podřizovat společným normám, ale má nějaké vlastní ambice, touhy a problémy. Ty všechny do sociálních interakcí vstupují, a tím je rozostřují a otevírají různým možnostem, mezi nimiž není předem rozhodnuto. Aby společnost mohla fungovat, musí umět obě tyto své roviny propojit a prostředkovat mezi nimi. Musí počítat s individuálními ambicemi a snahami svých členů, ale zároveň musí být schopna je začlenit do nějakého ideálního rámce, který tok běžného dění reguluje a zabraňuje jeho rozpadu. Tuto pro-

34 *Ibid.*, 22-25.

35 *Ibid.*, 27.

36 *Ibid.*, 28. Turner o tomto pólu většinou hovoří jako o „ideologickém“, termín „normativní“ je však v jistém smyslu adekvátnější, neboť jak ještě uvidíme, ideologický je vlastně i opačný, sensorický pól symbolů. I ten souvisí s různými rysy ideologie, ale na rozdíl od normativního pólu vyjadřuje její konfliktní a stínové aspekty – které právě proto vyvolávají silné emoce.

pojucí funkci dokáží plnit právě rituální symboly. Jejich význam spočívá v tom, že dokáží evokovat jak individuální tužby, tak společné normy. Tím obojí propojují a dosahují toho, že „lidé díky nim *chtějí* dělat to, co dělat *musí*“.³⁷ Symboly jsou klíčovou složkou lidské společnosti proto, že propojují časové a bezčasové, každodenní a ideální, svobodnou vůli a determinismus. V Turnerových očích zhuštěnou formou shrnují vše, co se každé společnosti i jejích členů týká:

Jsem přesvědčen, že rozpor mezi významovými rovinami je klíčovou vlastností dominantních symbolů ve všech náboženstvích. Takovéto symboly v průběhu času do svého obsahu absorbují většinu aspektů života lidské společnosti, takže pak v jistém smyslu tuto společnost reprezentují. ... Všechny rozpory lidského společenského života – mezi normami a pudy, mezi různými normami a různými pudy, mezi společností a jedincem a mezi různými skupinami – jsou zhuštěny a sjednoceny v jediném výrazu: v dominantních symbolech. Úkolem vykladače je tento amalgám rozebrat na jeho jednotlivé složky.³⁸

Symboly jsou bytostně polyvalentní a jejich význam spočívá právě v tom, že dokáží *propojovat disparátní významy*. Symbol je propojuje tím, že představuje nějakou velmi obecnou vlastnost, kterou lze na základě obzvláště asociace či analogie nalézt v nejrůznějších jevech, jež spolu jinak nemají mnoho společného. V tom spočívá rozdíl mezi *symbolem* a *znakem*. Zatímco znak odkazuje ke známé skutečnosti, kterou by bylo možno vyjádřit i nějakým neobrazným způsobem, symbol nemá žádný jeden konkrétní význam a prostředkuje naopak mezi různými významy. Základním rysem symbolu je významová *zhuštěnost* a zároveň schopnost neustále významově expandovat a zahrnovat do svého asociačního pole čím dál tím více věcí.³⁹

Významová pluralita symbolů není dána jen napětím mezi ideologickým a sensorickým pólem, ale souvisí též s nevyhnutelnou vnitřní rozporností každého ideálního společenského modelu:

Jakýkoli koherentní, organizovaný společenský život by nemohl fungovat bez předpokladu, že existují určité hodnoty a normy, příkazy a zákazy, které jsou axiomatické a vposledku pro každého závazné. Axiomaticnost těchto norem je nicméně v praxi z různých důvodů obtížně držitelná. Tváří v tvář nekonečné pestrosti běžných situací dochází totiž k tomu, že ačkoli na abstraktní rovině jsou různé normy pokládány za platné stejnou měrou, v praxi jsou spolu často neslučitelné, nebo jsou spolu dokonce ve výslovném rozporu.⁴⁰

37 V. Turner, „Social Dramas and Ritual Metaphors...“, 56 (má kurzíva). Srov. id., „Symbols in Ndembu Ritual...“, 30: „Ritual ... is precisely a mechanism that periodically converts the obligatory into the desirable“.

38 V. Turner, „Symbols in Ndembu Ritual...“, 43-44.

39 *Ibid.*, 28-29. Ve svém rozlišení mezi znakem a symbolem vychází Turner z C. G. Junga (viz *ibid.*, 26).

40 *Ibid.*, 39-40.

Každá společnost musí být postavena na nějakých základních normách, které jsou závazné a nutné pro její fungování. Neexistuje ovšem žádný systém takovýchto norem, který by nebyl nějakým způsobem vnitřně sporný. Sociální život totiž obnáší nekonečné množství různých situací a ne vždy na ně lze všechny normy aplikovat. Proto musí existovat různé normy pro různé situace a je třeba je od sebe separovat a v rituálech je stvrzovat nezávisle na sobě. Příkladem z ndembuské společnosti jsou konfliktní principy matrilinearity a patrilokality. Ndembuové si velmi zakládají na matrilineární jednotě rodu, zároveň však pokládají za samozřejmé, že žena se stěhuje do vesnice svého manžela. Tím se do společnosti vkrádá vnitřní spor, neboť pokud by se dal patrilokálně volný průchod, každý rod by se neustále rozptyloval do různých cizích vesnic a nebyl by s to držet pohromadě. V praxi se proto matčini bratři snaží dosáhnout toho, aby se její synové dříve či později přestěhovali k nim, a tím byla jednota rodu zachována. Toto stěhování ovšem není povinné, a proto je zdrojem mnoha sporů a konfliktů mezi příbuznými. Ty jsou nicméně při rituálu *Nkang'a* situačně potlačeny: Ndembuové jeho symbolismus vztahují pouze k matrilinearitě, zatímco o konfliktním principu patrilokality mlčí. Takto vytačené konflikty pak o to citelněji vyvěrají na nereflektované rovině sensorické.

Turnerovy analýzy sensorického pólu rituálních symbolů vykazují místy zřetelnou inspiraci psychoanalýzou. Takto například v souvislosti s léčebným rituálem pro odstraňování menstruačních poruch *Nkula* Turner uvádí, že řada červených předmětů v něm na ideologické rovině symbolizuje menstruační krev, a tedy mateřství a matrilinearitu. Červená se ale v kontextu ndembuských loveckých rituálů pojí s násilím a lovecké prvky jindy asociované s proléváním krve se objevují i v samotném rituálu *Nkula* – žena je např. oblečena jako lovec a v ruce drží luk a šípy. Jinými slovy, zatímco na ideologické rovině je oslavováno mateřství, na sensorické rovině je žena ztotožňována s mužskými prolévači krve. Tento rozpor podle Turnera vyvěrá z nereflektovaného tušení Ndembuů, že „pacientka nevědomě odmítá svou mateřskou roli“.⁴¹ Rituál *Nkula* nechává pacientku její nevědomé odmítání mateřství jasně sensoricky vyjádřit, ale zároveň je podřizuje pozitivní ideologické interpretaci, čímž obě roviny uvádí v soulad. Jeho fungování se v něčem podobá psychoanalytické terapii, která se rovněž pomocí manipulace se symboly snaží uvést do souladu vědomé a nevědomé.

Turner má navzdory tomu k psychoanalýze rezervovaný vztah a zdůrazňuje, že spekulace o nevědomých pohnutkách ve skutečnosti do kom-

41 *Ibid.*, 42.

petence antropologa nepatří.⁴² Antropolog má nicméně k dispozici dostatečně silný metodický nástroj, díky němuž se bez psychoanalýzy obejde: má možnost pozorovat, jaké emoce lidé při provádění rituálů dávají najevo. Díky tomu Turner sice na Freuda opravdu navazuje, jeho koncepci ovšem „socializuje“.⁴³ Roli, kterou u Freuda hraje nevědomí, hraje u Turnera společnost. Zatímco u Freuda jsou zdrojem symbolismu konflikty mezi protiklady v lidské psychice – typicky mezi něčím vědomým a něčím potlačeným –, u Turnera to jsou *konflikty ve společnosti*, například mezi různými společenskými ideály, které jsou ve skutečnosti neslučitelné. Kde Freud hovoří o zatlačení do nevědomí, hovoří Turner o *situačním potlačení* spočívajícím v tom, že v dané sociální situaci se o některých sociálních ideálech nemluví, protože by s ní byly v rozporu. Symboly však přesto vždy obsahují všechny aspekty a na sensorické rovině uvádějí do chodu i aspekty situačně potlačené – stejně jako u Freuda symboly uvádějí do pohybu potlačené nevědomé obsahy. Podle Freuda člověk potlačené nevědomé instinkty *sublimuje*, tj. dává jim kulturní a sociálně přínosný výraz. Podle Turnera jde v rituálech přesně o totéž: emoce se díky symbolům propojují s ideálními normami a člověk pak touží po tom, co musí.⁴⁴ Turnerova sociologická verze Freuda má výhodu v tom, že může v mnohem větší míře stát na pozorovatelných vztazích a nemusí se tolik opírat o čiré hypotézy (vše nevědomé je hypotetické). Jeho koncept situačního potlačení předpokládá, že to, co je potlačené, je stále viditelné, protože v jiných sociálních kontextech to jasně vychází na povrch. Díky tomu dokáže Turner o rituálních emocích hovořit sociologicky. Sensorický pól symbolů sice emoce vyvolává, jedná se však o emoce ideální, které jsou inherentní v daných sociálních situacích, aniž by musely odrážet reálné psychologické problémy konkrétních aktérů. Zpívají-li ženy při rituálu *Nkang'a* proti mužům posměšné písně, pak při tom sice svůj antagonismus opravdu prožívají, neznamená to nicméně, že tím nutně ventilují svou osobní nevráživost; rituální emoce nevyjadřují primárně napětí psychologické, nýbrž napětí skryté v daném společenském uspořádání.

Psychoanalýzou je patrně ovlivněna i Turnerova soustavná snaha o propojení intelektuální a emocionální roviny významu, která je základem jeho interpretace rituálu. Jestliže Turnerovi kolegové často rituál vykládali pouze ve vztahu ke klasifikačnímu systému, jenž ustavuje základní kategorie té které společnosti, Turner zdůrazňuje, že rituál má i svou nižší, emocionální stránku. Není pouze intelektuálním systémem, nýbrž také

42 *Ibid.*, 36-37.

43 Podrobné srovnání Turnera s Freudem viz Elliott Oring, „Victor Turner, Sigmund Freud, and the Return of the Repressed“, *Ethos* 21, 1993, 273-294.

44 Spřízněnost tohoto svého přístupu s psychoanalytickým procesem sublimace Turner sám uznává. Viz „Social Dramas and Ritual Metaphors...“, 56.

dramatickým představením, v němž se účastníci aktivně angažují a vkládají do něj kus sebe samých. Pravý smysl rituálu spočívá v propojení obou těchto aspektů, v zapřažení emocí do služeb vyšších ideálů. Průzračně to Turner shrnuje ve své poslední monografii o Ndembuech z roku 1968:

V rámci soupeření se v jedincích objevuje nebezpečné a agresivní nutkání sledovat vlastní cíle navzdory svazkům, které vpsledku všechny členy společnosti spojují v jeden celek. Pokud by toto nutkání nebylo zvládnuto, společnost by se rozložila. Nuže, rituál není jen prostředek k potlačení takového nutkání, který by rituální akce nutil k přijetí nejvyšších hodnot vyjadřujících zásadní jednotu skupiny. Stejně tak v něm nejde jen o „očistné“ ventilování sociálně nebezpečného nutkání prostřednictvím jeho dramatizace nebo jeho symbolizace (pokud je nepřijatelné natolik, že nemůže být znázorněno přímo). Rituál neslouží Ndembuům ani jako nástroj potlačování ani jako pojistný ventil. Jeho cílem je spíše využití síly či energie vzájemného nepřátelství v konkrétních vztazích k tomu, aby se tyto vztahy znovu sjednotily. Rituál umožňuje mobilizovat a nasměrovat celkovou energii, která se v dílčích konfliktech uvolňuje. Touto energií pak dobíjí základní symboly solidarity nejširší reálné sociální skupiny – ndembuského národa. Dramatizace a symbolizace konfliktu slouží k tomu, aby tyto symboly získaly vroucnost a staly se žádoucí.⁴⁵

Liminalita a *communitas*

Turnerův důraz na mnohoznačnost rituálních symbolů a na jejich schopnost smířovat nesmířitelné byl významným obohacením antropologického chápání rituálu, ale sám o sobě ještě nebyl nijak revoluční. Šlo spíše o zajímavé a podnětné rozpracování funkcionalistického přístupu v intencích manchesterské školy. Turner zde stále ještě předpokládal, že rituál napomáhá artikulovat základní sociální struktury a formy, přičemž tak činí způsobem, který umožňuje usmířit protiklady v nich obsažené. V průběhu 60. let se nicméně jeho pozornost začíná přesouvat jiným směrem. Čím důkladněji analyzuje vztah rituálu k sociální struktuře, tím více si všímá některých jeho aspektů, které se všem strukturám vymykají. Turner posléze dospívá k závěru, že právě tento „antisktrukturální“ prvek je skutečným zdrojem moci rituálu.

Aby jej dokázal charakterizovat, obrací se ke koncepci ritů přechodu Arnolda van Gennepa.⁴⁶ Ten ve svých *Přechodových rituálech* (1909) při-

45 Victor Turner, *The Drums of Affliction: A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia*, Oxford: Clarendon Press 1968, 268.

46 Arnold van Gennep stál pro britské antropology dlouho ve stínu Émila Durkheima a teprve anglický překlad z roku 1960 k němu znovu přitáhl pozornost. Van Gennepův význam z hlediska britské antropologie počátku 60. let shrnuje Max Gluckman, „Les Rites de Passage“, in: id. (ed.), *Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester: Manchester University Press 1962, 1-52.

rovnává společnost k velkému domu s mnoha pokoji, které jsou od sebe jasně oddělené, ale zároveň je nutné neustále z jednoho do druhého přecházet.⁴⁷ Při každém takovémto přechodu člověk mění svůj sociální status: stává se z dítěte dospělým, ze svobodného ženatým, z řadového občana úředníkem atd. Mezi těmito strukturálními pozicemi existují pevné hranice, které je třeba držet jasně rozlišené. Proto je každý přechod přes kteroukoli z těchto hranic nebezpečný, neboť hrozí tím, že se jasná vymezení setřou a spojí se věci, jež mají zůstat oddělené. Aby se toto nebezpečí minimalizovalo, je nutné všechny přechody rituálně ošetřit.⁴⁸ Podle van Gennepa sestává každý přechodový rituál ze třech fází: (1) *fáze prelimitální* – vyčlenění ze staré struktury, (2) *fáze liminální* – pobyt „na pomezí“ či „na prahu“ (*limen*), v meziprostoru, který stojí mimo všechny běžné kategorie, a (3) *fáze postliminální* – začlenění do nové struktury.⁴⁹ Nejznámějším příkladem přechodového modelu jsou iniciační rituály dospívání, při nichž novicové procházejí liminálním chaotickým stadiem, aby mohli být posléze nově začleněni do sociálních struktur. Arnold van Gennep nicméně od počátku svůj model chápal mnohem širěji a aplikoval jej na celou škálu dalších společenských situací, jako je například adopce dítěte či přechod z jednoho území do druhého.⁵⁰

Turnera na van Gennepově koncepci fascinovala především prostřední, liminální⁵¹ fáze přechodového modelu. Byl přesvědčen, že právě v ní tkví jádro rituálu, a začal systematicky sledovat její různé podoby. Poprvé toto téma rozpracoval ve stati „Betwixt and Between: The Liminal Period in *Rites de Passage*“ z roku 1964.⁵² Liminalita se na první pohled může jevit jako cosi čistě negativního. Typicky spočívá v popření či inverzi jakýchkoli běžných hierarchií a formálních rozlišení. Novicové jsou zbaveni jména, oděvu i vlastnictví; nízcí se dostávají nahoru, vysocí dolů, převracejí se sexuální role; časté jsou symbolické motivy smrti a návratu

47 Arnold van Gennep, *Přechodové Rituály*, přel. Helena Beguivinová, Praha: Lidové Noviny 1997, 32.

48 *Ibid.*, 13, 21.

49 *Ibid.*, 25, 27.

50 Viz zejm. *ibid.*, kap. 2-3.

51 V českém překladu *Průběhu rituálu* jsou výrazy „liminální“ a „liminarita“ psány s „r“ (s výjimkou zadní strany obálky, kde je přepis s „l“), patrně v návaznosti na existující české adjektivum „preliminární“. Tento přepis je nicméně chybný, neboť i v angličtině existuje adjektivum „preliminary“, které má ovšem jiný význam, a Turner proto záměrně v souvislosti s rituálem užívá výrazu „preliminal“. Srov. též francouzská adjektiva *liminaire*, „úvodní“, a *liminal*, „prahový“.

52 Victor Turner, „Betwixt and Between“, in: id., *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca – London: Cornell University Press 1967, 93-111 [původně in: June Helm (ed.), *The Proceedings of the American Ethnological Society*, Seattle: University of Washington Press, 1964 4-20].

do lůna. Osoby nacházející se v liminálním pásmu jsou „strukturálně neviditelné“, neboť vybočují z běžných kognitivních kategorií, jimiž si daná společnost svět kolem sebe klasifikuje.⁵³ Turner se však zároveň snaží ukázat, že liminalita má v rituálu i pozitivní význam. Převrácení běžných vztahů neznamená pouhou jejich anihilaci, ale také možnost tyto vztahy z odstupu *reflektovat*.

Turner tento klíčový moment ukazuje na rituálních maskách. Na těch bývá například často disproporčně zdůrazněna nějaká fyzická část oproti ostatním: hlava, nos, falos aj. Podle Turnera toto zdůraznění představuje „prapůvodní způsob abstrakce“, v jehož rámci se groteskně zvlečená část stává „předmětem reflexe“.⁵⁴ Podobně lze interpretovat případy, kdy se na maskách kombinují prvky, které jsou běžně odděleny: mužské a ženské, lidské a zvířecí. V takovýchto případech se nejedná o projev naivity či neschopnosti příslušné rysy rozlišovat, ale jde naopak o způsob, jak si rozdíly mezi nimi jasněji uvědomit:

Nestvůrné masky neofyty vyburcují k tomu, aby přemýšleli o předmětech, osobách, vztazích či rysech svého okolí, jež až doposud pokládali za samozřejmé. V souvislosti se strukturálními aspekty liminality jsem zmiňoval, že neofyté jsou zbaveni svých strukturálních pozic, a díky tomu i všech hodnot, norem, pocitů a technik, které se s těmito pozicemi pojí. Jsou připraveni o své dřívější zvyky, v rámci nichž přemýšleli, cítili a jednali. Během liminálního období jsou namísto toho nuceni a vybízeni k tomu, aby přemýšleli o své společnosti a kosmu, o silách, které je plodí a udržují. Liminalitu můžeme zčásti popsat jako reflexivní fázi. Myšlenky, pocity a fakta, které byly dosud vždy spojené v určitých konfiguracích a neofyté je jako takové bezmyšlenkovitě přijímali, se během liminální fáze rozkládají do svých jednotlivých složek. Tyto složky jsou izolovány a učiněny pro neofyty předměty reflexe pomocí takových postupů, jako je zdůraznění některých částí nebo oddělení a přeuspořádání prvků v rozporu s běžným stavem.⁵⁵

Díky tomu liminalita strukturu jednoduše nepopírá, ale umožňuje její vztahy projasnit a zřetelněji nahlédnout. „Z poznávacího hlediska nic nezvýrazňuje pravidelnost tak dobře, jako absurdita či paradox.“⁵⁶ Turner jde ovšem ještě dál. Poskytuje-li liminalita člověku od všech struktur odstup, umožňuje mu tím nejen lépe zahlédnout některé jejich rysy, ale také si uvědomit jejich *relativitu* a případně je i nějak *změnit*. Liminalita v Turnerových očích není pouhou negativní prázdnotou, ale je zároveň i svrchovanou plností všech možností. „Liminalitu lze možná chápat jako jedno velké Ne všem pozitivním strukturálním tvrzením, ale zároveň i jako zdroj všech těchto tvrzení – ba co víc, jako oblast ryzí potenciality,

53 V. Turner, „Betwixt and Between...“, 95.

54 *Ibid.*, 103.

55 *Ibid.*, 105.

56 V. Turner, *Průběh rituálu...*, 167.

z níž mohou povstávat nové konfigurace myšlenek a vztahů.⁵⁷ Ve svých pozdějších pracích bude Turner hovořit o liminalitě jakožto o „konjunktivním“ či „podmiňovacím“ modu kulturních procesů, tj. jako o modu rozvažování, hypotéz, podmínek a přání, který člověka konfrontuje s nekończnou škálou všech možností bytí.⁵⁸

Turner se v souvislosti se svým pojetím liminality opakovaně odvolává na britskou antropoložku Mary Douglasovou, která ve své slavné práci *Purity and Danger* z roku 1966 dávala fenomén poskvrny do souvislosti s tím, co vybočuje ze standardních způsobů klasifikace – a co je tedy v Turnerově terminologii „liminální“.⁵⁹ Podle Douglasové má každá kultura potřebu si svět kolem sebe strukturovat a rozčleňovat jej do nějakých sdílených kategorií. Skutečnost je nicméně příliš komplexní, než aby se nechala do jakéhokoli jediného klasifikačního systému vměstnat, a proto se všechny kultury musí vyrovnávat s jevy, které do běžných kategorií nezapadají. Někdy mohou být tyto jevy zničeny či potlačeny, jindy prohlášeny za nečisté a opředeny různými zákazy. Anomálie jsou vnímány jako nebezpečné, ale jak Douglasová ukazuje, v některých případech mohou být naopak pozitivně rituálně využity a prohlášeny za posvátné. Toto zvláštní překlápění poskvrněného v posvátné a naopak je dáno ambivalentní povahou toho, co stojí mimo strukturu a řád. Nepořádek totiž „uspořádané vzorce nejen narušuje, ale je také jejich zdrojem“⁶⁰ – neboť každý řád vzniká tím, že si z chaotické plnosti všech možných vztahů vybereme jednu jejich konfiguraci a vyloučíme ostatní. Chaos v tomto pojetí není nihilistickým popřením řádu, ale odpovídá naopak stavu nerozlišené plnosti všech možností, z nichž dosud žádné nebyly privilegovány na úkor jiných. Díky tomu chaos sice každý řád ohrožuje (neboť jej upozorňuje na jeho omezenost a připomíná mu jiné alternativy), ale zároveň musí každý řád z chaosu vyrůstat a potřebuje se s ním pravidelně konfrontovat coby s neuchopitelnou silou, na níž je závislý. „Nepořádek je symbolem nebezpečí i moci.“⁶¹

Nahlédnutí toho, že lidská společnost a kultura má vedle strukturálního aspektu též moment antistrukturální, že každý řád je zakotven v něčem, co se z něj vymyká, patří k nejdůležitějším a religionisticky nejzajímavějším objevům britské antropologie 60. let.⁶² Turner je jím zcela fascinován a po

57 V. Turner, „Betwixt and Between...“, 97.

58 Victor Turner, *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*, New York: PAJ Publications 1982, 82-83. Srov. již V. Turner, *Průběh rituálu...*, 124.

59 Viz např. V. Turner, „Betwixt and Between...“, 97; id., *Průběh rituálu...*, 108.

60 Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concept of Pollution and Taboo*, (with a new preface by the author), London – New York: Routledge 2002 [1966], 117.

61 *Ibid.*

62 Vedle Mary Douglasové a Victora Turnera tuto myšlenku proslavil zejm. Edmund Leach. Viz např. jeho strhující esej „The Nature of War“, in: Stephen Hugh-Jones –

celý zbytek své vědecké dráhy se jej snaží rozvíjet. Nejslavněji tak činí v roce 1969 ve své knize *Průběh rituálu: Struktura a antistruktura*. V ní opět vychází z liminální fáze přechodových rituálů, snaží se však zároveň ukázat, že moment liminality se neomezuje jen na tyto rituály, nýbrž má mnohem širší dosah a tvoří všudypřítomný základ lidské kultury. Liminalita se objevuje všude tam, kde vůči sociální či kognitivní struktuře stojí nějaký prvek, který z této struktury vybočuje. Na sociologické rovině jde o „jakýkoli stav, který se vymyká běžnému životu nebo stojí na jeho periferii“.⁶³ Zatímco v kmenových společnostech bývá liminalita přechodná, v komplexních společnostech s velkou dělbou práce se často stává institucionalizovaným stavem. V liminální pozici vůči většinové společnosti jsou například mnišské řády, milenaristická hnutí či alternativní skupiny typu hippies. Liminální roli může hrát dvorní šašek, stejně jako básník, věštec či filozof. Ve všech těchto případech se pochopitelně nejedná o liminalitu ve smyslu absence jakýchkoli struktur. Mnišské řády či filozofické systémy jsou samy o sobě také nějak strukturované, nicméně jejich struktura tvoří alternativu vůči struktuře většinové společnosti, a je tedy liminální ve vztahu k ní. Liminalita je kategorií *relativní*, a proto může mít velké množství konkrétních podob. Přísně vzato je vlastně liminální pouze ono rozhraní mezi většinou a alternativní strukturou. Na tomto rozhraní se jakoby v nějaké štěrbině ukazuje omezenost a relativita všech struktur.⁶⁴ O liminalitu se tak u mnišského řádu jedná v podobném smyslu jako v případě zmiňované nestvůrné masky, která se skládá z běžných prvků, ale konfrontuje je nějakým novým a nezvyklým způsobem – čímž nám umožňuje od nich poodstoupit a nahlédnout jejich meze.

Turner se v *Průběhu rituálu* soustavnou konfrontací struktury s liminální antistrukturou pokouší ukázat jako základní proces, na němž lidská společnost stojí. Význam antistruktury však nevidí jen na kognitivní rovině, ale snaží se tomuto pojmu dát i *existenciální* rozměr.⁶⁵ Struktura a antistruktura pro něj již v *Průběhu rituálu* nesouvisí jen s našimi klasifikačními kategoriemi,⁶⁶ nýbrž představují především dvě různé modalities sociálních vztahů. Struktura odpovídá běžné situaci, kdy se k sobě lidé

James Laidlaw (eds.), *The Essential Edmund Leach I*, New Haven – London: Yale University Press 2000, 343-357 [původně in: *Disarmament and Arms Control* 3/2, 1965, 165-183].

63 V. Turner, „Social Dramas and Ritual Metaphors...“, 47.

64 Z tohoto hlediska by možná bylo lépe v případě institucionalizované liminality hovořit o institucionalizované *antistruktuře*. Tento pojem jasně ukazuje, že nejde o naprostou nepřítomnost struktury, nýbrž o moment *kontrastu*.

65 Existenciální dimenze liminality se rýsuje již v Turnerově „Betwixt and Between...“ (např. 100-101), ale hraje pouze okrajovou úlohu.

66 Srov. V. Turner, *Průběh rituálu...*, 125: „Jedná se ale o víc než o pouhé klasifikace, protože [tyto kulturní formy] člověka pobízí [sic] i k činům nejen k přemýšlení.“

vztahují prostřednictvím svých společenských pozic či rolí a jsou zasazeni do nějakého socio-strukturálního systému. Antistruktura naopak odpovídá takové formě společenského obcování, kdy se lidé spolu stýkají nějakým neformálním způsobem jako člověk s člověkem, nezávisle na sociálních rolích. Tento existenciální stav Turner označuje jako *communitas*, tj. jako svazek „konkrétních nenapodobitelných jednotlivců, kteří, přestože se liší tělesným i duševním nadáním, jsou považováni za sobě rovné díky společnému lidství“.⁶⁷ Turner je přesvědčen, že v typické formě zakoušejí *communitas* například neofyté v liminální fázi přechodového rituálu, kdy mezi nimi společně snášené útrapy spojené s odebráním všech známek společenského statusu navozují hluboké lidské pouto, v jehož rámci jsou si všichni rovni. Stejně tak lze ovšem *communitas* institučně zakotvit a alespoň její náznak dlouhodobě uskutečňovat například v již zmiňovaných mnišských řádech či v instituci náboženských poutí.⁶⁸

Turner dospívá k závěru, že jako musí na kognitivní rovině každý řád pramenit v chaosu, tak musí být i na rovině sociálních vztahů každý strukturovaný systém společenských pozic zakotven ve zkušenosti *communitas*, která rozdíl mezi jednotlivými pozicemi transcenduje a spojuje jedince jakýmsi spontánním, druhově lidským způsobem. Jedině díky ní dokáží lidé vyřešit svá „sociální dramata“. Jestliže ve svých raných pracích se Turner pokoušel předvést, jak rituál dokáže překlenout rozpory v sociálních vztazích a usmířit jedince se společností, později s odstupem konstatuje, že „tento proces funguje jen tehdy, když má společnost, která rituál provádí, vysokou úroveň *communitas*, tj. když lidé instinktivně za všemi hierarchickými a segmentárními rozdíly a opozicemi uznávají nějaké základní druhové pouto“.⁶⁹

Communitas – kritické zhodnocení

S pojmem *communitas* vstupuje do Turnerova myšlení nový rozměr. Sociální antropologie se tradičně snažila společnost analyzovat z hlediska jejích institucí, z hlediska strukturovaných systémů pozic, které regulují vztahy mezi lidmi a jimiž se zároveň jedna společnost liší od druhé.

67 *Ibid.*, 168.

68 Náboženským poutím coby liminálnímu fenoménu věnoval Turner svou práci *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives* (New York: Columbia University Press 1978), kterou napsal se svou ženou Edith Turnerovou na základě společného terénního výzkumu v Mexiku v 70. letech. Srov. již jeho stať „Pilgrimages as Social Processes“, in: id., *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Ithaca – London: Cornell University Press 1974, 166-230 [původně in: *History of Religions* 12, 1973, 191-230].

69 V. Turner, „Social Dramas and Ritual Metaphors...“, 56, srov. 50.

Turner naopak do antropologie vnáší humanistickou perspektivu a vidí za různými strukturálními vztahy jakýsi obecně lidský prvek. Ten je sice stále sociální povahy (nikoli tedy povahy psychologické, jako u Freuda a Junga, či intelektuální, jako u Lévi-Strausse), nicméně jde o sociální modus, který je tradičními antropologickými postupy nezachytitelný. Není náhodou, že ve svých pozdních dílech již Turner své antropologické kolegy cituje jen minimálně a mnohem častěji se odvolává na humanistické myslitele typu Martina Bubera či Wilhelma Diltheye.⁷⁰

Turnerova snaha doplnit kognitivní analýzu antistruktury, jak ji nezávisle na něm podala například Mary Douglasová, o existenciální rozměr, není s ohledem na jeho rané studie příliš překvapivá. Již v souvislosti s analýzou rituálních symbolů jsme měli možnost vidět, že pro Turnera bylo důležité propojení ideologického a sensorického pólu symbolu, tj. o prolnutí kognitivních kategorií s emocemi. Turner byl od počátku nespokojen s antropologickým důrazem na vnější společenské instituce a vztahy. Byl přesvědčen, že rituál a společenské procesy obecně se netýkají jen sdílených společenských struktur, ale i konkrétních jedinců s jejich osobními problémy, tužbami a ambicemi. Ne náhodou byly Turnerovy ndembuské monografie postaveny na příbězích barvitě vykreslených aktérů z masa a kostí, na podrobné analýze jejich životních peripetií a vztahů se sousedy a příbuznými.

Již od počátku se také Turner tuto lidskou rovinu pokoušel zobecnit a postavit do kontrastu s neosobností kolektivních institucí. Příkladem může být jeho slavná stať „Color Classification in Ndembu Ritual“ z roku 1965.⁷¹ V ní podrobně rozebírá symboliku bílé, červené a černé v ndembuském rituálu a srovnává ji s analogickou důležitostí těchto tří barev v jiných náboženstvích. Toto srovnání vyvolává otázku, proč právě tyto barvy hrají obecně v náboženství významnou roli. Turner soudí, že tomu tak je díky jejich přirozeným fyziologickým asociacím: bílá je barva spermatu a mateřského mléka, červená barva krve, černá barva výkalů. Díky tomu tyto barvy „shrnují všechny základní druhy lidské organické zkušenosti“.⁷² Je v nich obsažena sexualita, vztah dítěte a matky, pokrevní příbuznost, příprava masitého jídla i smrt. Turner tak odmítá klasickou Durkheimovu tezi, podle níž je zdrojem základních klasifikací společ-

70 Ze svého vřelého vztahu k Diltheyovi se Turner otevřeně vyznává v práci *From Ritual to Theatre...*, 12-19.

71 Victor Turner, „Color Classification in Ndembu Ritual: A Problem in Primitive Classification“, in: id., *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca – London: Cornell University Press 1967, 59-92 [původně in: Michael Banton (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London: Tavistock Publications 1966, 47-84].

72 *Ibid.*, 88.

nost,⁷³ a je namísto toho přesvědčen, že „tím pravým *fons et origo* všech klasifikací je lidský organismus a jeho klíčové zkušenosti“.⁷⁴ Tento důraz na obecně lidskou, biologickou zkušenost⁷⁵ coby základní rovinu společnosti, která je až druhotně překryta různými kolektivními institucemi, není než jinou variantou Turnerova pozdějšího vyzdvihování *communitas* coby druhově lidského modu sociálního obcování, který je univerzálním základem všech sociálních vztahů.⁷⁶

Jak lze očekávat, Turnerův humanismus narazil u mnoha antropologů na ostrou kritiku, v mnohém oprávněnou.⁷⁷ Turner v první řadě *communitas* soustavně a neudržitelně idealizuje. Na *Průběhu rituálu* je bolestně patrné, že jde o přednášky ze druhé poloviny 60. let – z doby, kdy byli západní intelektuálové fascinováni hnutím hippies s jejich ideály lásky a spontaneity. Turner pochopitelně dobře ví, že „[p]řečeňování *communitas* v určitých náboženských nebo politických hnutích, jež srovnávají lidi na stejnou úroveň, může být brzo následováno despotismem, přebujelou byrokracií a dalšími způsoby strukturální strnulosti“.⁷⁸ *Communitas* může být plodná jedině v dialektickém vztahu ke struktuře, s níž se vzájemně doplňuje:

Spontánní *communitas* je příroda v dialogu se strukturou, je s ní spojena jako žena s mužem. Společně vytvářejí řeku života, jedna je přitékající síla přinášející živiny, druhá plodná půda u břehu.⁷⁹

Navzdory tomu Turner na mnoha místech tíhne k černobílému vidění a k jednostranné obhajobě *communitas*.⁸⁰ Hovoří-li o struktuře jako o „všem tom, co lidi odděluje, udává rozdíly mezi nimi a omezuje jejich jednání“, zatímco o *communitas* jako o „totálním, ničím neprostředkovaném vztahu“, který nicméně „nestírá rozlišení mezi identitami, nýbrž tyto identity osvobozuje z konformity vůči obecně platným normám“,⁸¹ pak je

73 Viz Émile Durkheim, *Elementární formy náboženského života: Systém totemismu v Austrálii*, přel. Pavla Sadílková, Praha: Oikúmené 2002, 16-27.

74 V. Turner, „Color Classification...“, 90.

75 V závěru své kariéry se Turner k této biologické rovině vrátil svým článkem „Body, Brain, and Culture“ (*Zygon* 18, 1983, 221-245), v němž se své pojetí rituálu snaží zasadit do kontextu neurofyziologických výzkumů mozku, zvláště pak funkce pravé a levé hemisféry.

76 Viz *Průběh rituálu...*, 94, kde Turner namísto protikladu struktury a *communitas* hovoří o protikladu struktury a *biologie*.

77 Viz např. recenzi na *The Ritual Process* od Theodora Schwartze (*American Anthropologist* 74, 1972, 904-908) nebo důkladnou kritiku Briana Morrise (*Anthropological Studies...*, 258-263).

78 V. Turner, *Průběh rituálu...*, 125.

79 *Ibid.*, 137.

80 V tomto smyslu kritizuje Turnera Brian Morris (*Anthropological Studies...*, 258-263).

více než zřejmé, na které straně stojí autorovy sympatie. Turner též systematicky přehlíží jakékoli drsné a ponižující aspekty *communitas*, které přitom patří k nejtypičtějším projevům všeho liminálního. Sám například zmiňuje ponižující iniciační rituál Tsongů, při němž chlapci musí spát za mrazivých nocí nazí, nesmějí pít, musí pojídat nechutné jídlo, po němž zvracejí, a je jim rozdrveno několik prstů u nohou. Turner bezelstně poznamenává, že tato příkoří mají chlapce snížit „na jakousi *prima materia* zbavenou konkrétního tvaru“, do níž lze posléze v závěru rituálu vtisknout nový sociální status. „Má toto být ono setkání celých lidských bytostí ve své totalitě i partikularitě?“ táže se příhodně jeden z Turnerových kritiků.⁸²

Na základnější rovině se lze pozastavit vůbec nad způsobem, jímž Turner o *communitas* hovoří. Na řadě míst se totiž tváří, jako kdyby opravdu ve františkánském řádu či v liminální fázi některých iniciačních rituálů docházelo k jakési nestrukturované lidské vzájemnosti. Ve skutečnosti tomu tak jistě není. Jak poznamenává jeden z recenzentů, „neofyté sami představují třídu nebo status ... a když podstupují různá utrpení, struktura tím není zrušena, ale často naopak bolestně zvýrazněna“.⁸³ Stejně tak františkáni měli přísná řádová pravidla, která měla daleko k čemukoli nestrukturovanému. Turner to pochopitelně dobře ví a sám jasně říká, že v těchto případech se nejedná o pravou, *existenciální* či *spontánní* *communitas*, nýbrž o *communitas normativní*, tj. institucionalizovanou a trvale začleněnou do společenského systému.⁸⁴ Spontánní *communitas* je z principu nestálá a má podobu prchavého záblesku: je to „okřídlený okamžik v letu“, jak Turner pěkně praví slovy Williama Blakea,⁸⁵ který nelze nijak trvale zachytit.⁸⁶ Jestliže lze v souvislosti s františkány hovořit o *communitas*, pak pouze proto, že tito mniši stojí mimo struktury většinové společnosti, nikoli proto, že by sami nebyli nijak strukturovaní.

81 Victor Turner, „Metaphors of Anti-Structure in Religious Culture“, in: id., *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Ithaca – London: Cornell University Press 1974, 274 [původně in: Allan W. Eister (ed.), *Changing Perspectives in the Scientific Study of Religion*, New York: John Wiley 1974, 63-84].

82 T. Schwartz, recenze na *The Ritual Process*, 907. Podobně Morris připomíná, že klasickými liminálními institucemi jsou kasárna, vězení, psychiatrické léčebny či koncentrační tábory (*Anthropological Studies...*, 259-260).

83 T. Schwartz, recenze na *The Ritual Process*, 906.

84 V. Turner, *Průběh rituálu...*, 130. Jako třetí typ udává Turner *communitas ideologickou*, která odpovídá různým utopickým modelům společnosti založené na existenciální *communitas* (*ibid.*).

85 *Ibid.*, 130.

86 Z tohoto důvodu kritizuje Turner naivní Marxovu představu prvobytně pospolné společnosti a zdůrazňuje, že i „ty nejjednodušší společnosti ... rozlišují mezi strukturou a *communitas*“ (*ibid.*, 126).

Přesto Turner na tyto klíčové nuance často zapomíná a tváří se, jako kdyby marginálním náboženským hnutím opravdu náležela zásadně větší míra lidské vzájemnosti a totality, než zbytku společnosti.

Problém s konceptem *communitas* je do značné míry filozofický a souvisí s možnostmi lidské řeči. Turner se snaží ukázat, že lidská společnost se neopírá pouze o struktury, nýbrž i o cosi, co stojí mimo jakoukoli formu. Celé jeho pozdní dílo není vlastně ničím jiným než snahou o postihnutí této čiré nestrukturovanosti. Snaha je to nepochybně důležitá a upozorňuje na zásadní dimenzi lidské kultury a náboženství. Zároveň však naráží na nevyhnutelné principiální obtíže: pro jakoukoli nestrukturovanost totiž musí platit, že ji nijak postihnout nelze. Jakékoli pojmenování či uchopení je vždy už nějakým vymezením, a tedy prosazením struktury oproti nestrukturovanosti. Turner si toho je ve svých lepších okamžicích dobře vědom:

Communitas se ale stává zřetelnou a uchopitelnou, abych tak řekl, pouze srovnáním nebo smísením s aspekty společenské struktury. Stejně jako se v *gestalt* psychologii navzájem vymezují tvar a pozadí, nebo jako některé vzácné prvky, jež se v přírodě nevyskytují ve své čisté formě, ale pouze jako chemické sloučeniny, tak můžeme *communitas* uchopit pouze ve vztahu ke struktuře.⁸⁷

Toto konstatování je klíčové, ale Turner je bohužel nebere dostatečně vážně. Namísto toho soustavně podléhá pokušení o *communitas* mluvit nějakým přímým způsobem, bez vazby na strukturu. Její bytostnou neuchopitelnost se snaží obejít nejčastěji tím, že o ní hovoří jako o určité existenciální dimenzi lidského bytí – jako o neuchopitelné, ale přesto v některých mimořádných situacích zažívané zkušenosti bezprostřední lidské vzájemnosti, při níž se stírají běžné hranice a jindy vzdálení jedinci se spolu setkávají v jednotě totálního lidství. Ve skutečnosti však ani takto existenciálně pojímanou sounáležitost nelze v čisté podobě uchopit, a hovoří-li o ní Turner, jako by to možné bylo, vyvolává tím ve čtenáři zmatek a zároveň celý koncept *communitas* vulgarizuje a klade na roveň různým jeho uchopitelným nápodobám. Poctivější by bylo přiznat, že cokoliv nestrukturovaného opravdu jinak než ve vztahu ke struktuře uchopit nedokážeme, a že tedy o *communitas* nelze hovořit jinak než negativně jako o tom, co stojí na „hranici struktury“, prosvítá v jejích „skulinách“⁸⁸ a ukazuje se pouze v kontrastu s ní.⁸⁹ *Communitas* v případě mnišských

87 *Ibid.*, 123-124.

88 *Ibid.*, 124.

89 Filozofickou analogií tohoto postupu by byla platónská negativní teologie, podle níž jakákoli naše výpověď o božství nevypovídá ve skutečnosti nic o božství jako takovém, nýbrž o našich mezích tváří v tvář tomuto božství.



řádů či liminální fáze přechodových rituálů neznamena, že by zde padly všechny formální bariéry a lidé se mohli opravdu setkat v ryzí nahotě svého druhového lidství. Neofyté či mniši jsou také zasazeni do nějakého socio-strukturálního systému a jejich zdánlivá rovnost a neformálnost je ve skutečnosti formálně stanovena. Je však stanovena způsobem, který je v kontrastu k běžným formám soužití – a právě v tomto kontrastu, v tomto přechodu od jedné formy k jiné lze často alespoň letmo zakusit cosi, co ze všech společenských forem opravdu vybočuje a ukazuje se jako základnější modus lidského obcování, jenž se rýsuje za hranicemi všech sociálních forem, ale jenž zároveň těmto formám dodává dynamiku, bez níž by zatumly a přestaly být životaschopné.

SUMMARY

Structure and Antistructure: Victor Turner's Theory of Ritual

The article gives a survey of Victor Turner's theory of ritual, summarizing its most important points and offering a critical appreciation of them. The first part deals with Turner's early conceptions as sketched in his Ndembu studies of the 1950s-60s. Building up on the new dynamic approach introduced into British anthropology of the 1950s by E. Leach and M. Gluckman, Turner abandoned the static structural model of society, as developed by A. R. Radcliffe-Brown, and focused on the dynamic aspect of social relations, seeing society as a drama in constant flow. Ritual is no longer conceived of as an instrument of stability and conservatism, but rather as an institutional framework enabling social change without letting social relations dissolve altogether. It is an arena in which all the conflicting facets of social life are confronted and have a chance to come to terms. This function of ritual is best seen in the nature of ritual symbols and their ability to connect various poles of meaning, thus mediating between ideal norms of the community and the often adverse individual ambitions of its members.

The article then proceeds to deal with the best known aspect of Turner's theory, his concepts of liminality and *communitas* as presented in *The Ritual Process*. It was particularly the notion of *communitas* that was innovative but that could also be criticized in many respects, Turner's own language being frequently imprecise and misleading. It is demonstrated what impact the concepts of liminality and *communitas* had on Turner's overall theory of ritual. Turner came to stress that all rituals worthy of the name must have something liminal in them, confronting structure with antistructure. No doubt this is a controversial claim and its pros and cons are analysed thoroughly.

The last part of the article attempts to bring out Turner's importance for the study of religions. It is shown that his concept of liminality makes it possible to distinguish between religious and secular ritual in an interesting manner. At the very end it is emphasized that Turner offers a way of studying religion which is non-reductive and yet avoids theologizing and is firmly rooted in human social experience.

Ústav filosofie a religionistiky
Filozofická fakulta
Univerzita Karlova v Praze
nám. Jana Palacha 2
116 38 Praha 1

RADEK CHLUP

e-mail: radek.chlup@ff.cuni.cz