

Struktura a antistruktura.

Rituál v pojetí Victora Turnera II

Radek Chlup

Rituál a antistruktura

Victor Turner dnes platí za jednoho z nejnvlivnějších teoretiků rituálu a v oblasti rituálních studií je patrně nejčastěji citovaným autorem vůbec.¹ Dlužno říci, že z Turnerových vlastních knih není úplně snadné pochopit, v čem tento jeho význam přesně spočívá. Ve svých raných pracích podává Turner skvělé rozbory konkrétních ndembuských rituálů, obecné závěry pro pojetí rituálu z nich však vyvozuje jen velmi fragmentárně.² Studie *Průběh rituálu* navzdory svému názvu žádnou teorii rituálu nepředkládá a povětšinou se zabývá aplikací pojmu *communitas* na nerituální aspekty lidské kultury. Moudřejší není čtenář ani z Turnerových pozdějších knih, v nichž autor na systematický výklad většinou již zcela rezignuje a s myšlenkami spíše kreativně experimentuje, než že by se je snažil splétat do jakýchkoli koherentních teorií. V této sekci se proto pokusím na základě různých Turnerových dílčích úvah shrnout, v čem jeho přínos pro chápání rituálu spočívá.³

Pro Turnerovy pozdní práce je charakteristické, že se v nich postřehy o rituálu načrtnuté v raných ndembuských studiích propojují s pojetím liminality a *communitas*. Zatímco v *Průběhu rituálu* Turner o liminalitě hovoří pouze ve spojitosti s přechodovými rituály v tradičním smyslu slova, ve svých pozdějších pracích jde ještě o krok dál a prohlásí, že liminální moment je ve skutečnosti přítomen v *každém* rituálu, který je hoden tohoto označení. Jestliže teoretici typu Edmunda Leache chápali rituál jako ar-

1 Tak např. William G. Doty, *Mythography: The Study of Myths and Rituals*, Tuscaloosa – London: The University of Alabama Press 2000, 365. Za antická studia mohou potvrdit, že Turner je při výkladech řeckých rituálů nejcitovanějším teoretikem.

2 Nejkoncentrovanější obecný výklad o rituálu podává Turner v úvodu ke své práci *The Drums of Affliction: A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia*, Oxford: Clarendon Press 1968, 1-8; říká zde ovšem jen málo originálního a v řadě bodů se drží pojetí rituálu Edmunda Leache, aniž by jasně řekl, v čem jde za ně. Nejoriginálnější obecnou výpovědí o rituálu v Turnerových raných pracích tak zůstává výše rozebíraná analýza rituálních symbolů, jež se ovšem netýká rituálu jako takového, nýbrž symbolů coby jeho základních jednotek.

3 Nejdůležitějším pramenem mi bude Turnerova kniha *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*, New York: PAJ Publications 1982, zejm. s. 79-85, kde Turner podává asi nejvýstižnější (byť dosti chaotický) souhrn svého pojetí rituálu.

tikulaci struktur a ideálních vztahů, Turner sice důležitost struktur a forem uznává, nicméně je přesvědčen, že v nich samotných právě jádro rituálu netkví. Formy a pravidla „zasazují proces rituálu do určitého rámce, onen proces sám však svůj rámec překračuje. Řeka potřebuje břehy, aby se zabránilo potopě, ale břehy bez řeky jsou známkou vyprahlosti.“⁴ Smysl rituálu spočívá v konfrontaci formy s něčím, co ji překračuje. Proto jsou typickou součástí rituálů různé paradoxy a převrácení běžných vztahů. Rituál je příležitostí pro setkání s jinakostí, pro nahlédnutí hranic běžných kategorií, pro hru s jinými možnostmi bytí.

Turner neustále tuto konfrontaci s antistrukturou chápe jako proces, který paralelně probíhá na rovině kognitivní i existenciální. Liminalita rituální aktéry konfrontuje s jinými možnostmi uspořádání, ukazuje jim relativitu jejich sdílených struktur a vytváří prostor pro kulturní inovaci. Zároveň ale v účastnících probouzí i jiný modus sociální zkušenosti, evokuje existenciální stav *communitas*, pocit jednoty a spřízněnosti napříč běžnými vztahy a hierarchiemi. To on je onou „řekou“, která rituálními formami protéká. Turner byl přesvědčen, že oba aspekty antistruktury se doplňují, že *communitas* je možná jedině díky chvilkovému nahlédnutí relativity standardních společenských rozlišení a naopak kulturní inovace a nalézání nových modelů jsou možné jen díky pocitu neformální blízkosti, který rituál v účastnících navozuje. Rituál je kolektivní událost, na niž se společně podílejí různí účastníci a během ní mají možnost spolu obcovat způsobem, který vybočuje z běžných strukturovaných vztahů.

Samy o sobě mohou Turnerovy úvahy o roli antistruktury v rituálu působit poněkud abstraktně, jejich význam však pochopíme, jestliže je budeme číst v návaznosti na jeho rané funkcionalistické rozbory ndembuských rituálů. Turner se sice ve svém pozdním období často vůči funkcionalismu vymezoval a snažil se jít za něj,⁵ nicméně zároveň dával na řadě míst najevo, že rituál stále čte v kontextu sociálních procesů a vidí jeho význam v ochraně základních hodnot, které každou společnost drží pohromadě.⁶ Turnerův odklon od tradičního funkcionalismu nespočívá v popření sociologické funkce rituálu, nýbrž v jejím předefinování. Turner je na rozdíl od Radcliffe-Browna přesvědčen, že rituál základní kategorie společnosti neochraňuje pouze tím, že by je pravidelně zviditelňoval a připomínal, nýbrž také tím, že tyto kategorie konfrontuje s něčím, co se z nich vymyká, s liminálním chaosem a s jinakostí. Tato konfrontace je nezbytná z toho důvodu, že každý, byť i sebepracovanější systém společenských kategorií je nějak omezený, vždy existují každodenní situace, které

4 V. Turner, *From Ritual to Theatre...*, 79.

5 Viz např. *ibid.*, 82.

6 Viz např. Turnerovu poslední stať „Body, Brain, and Culture“, *Zygon* 18, 1983, 221-245, zejm. s. 223.

do něho nezapadají a zpochybňují jeho platnost. Turner od počátku zdůrazňuje, že žitá skutečnost je neustále v pohybu, je tekutá, nestabilní, proměnlivá, plná konfliktů a rozporů. Společnost se tuto tekutost neustále snaží nějak členit a pořádat, snaží se ji vidět prizmatem určitých ideálních vztahů. Všechna takováto ideální uspořádání mají ale své meze. Žádný řád není schopen pojmut všechny možnosti, vždy musí něco vyloučit. Každý řád je navíc omezující a musí se nutně dostávat do konfliktu s individuálními ambicemi a tužbami jednotlivců.

Podle Turnera se tak každá společnost nachází ve svízelné situaci. Na jednu stranu se musí opírat o určitý sdílený systém kategorií, který vtiskává všemu dění řád a dává mu smysl. Na druhou stranu se ale neustále musí potýkat s omezeností tohoto systému. Rituál má podle Turnera právě tu zásadní funkci, že vytváří instituční rámec, v němž k potýkání s hranicemi řádu dochází. Rituál artikuluje všechny základní kategorie dané společnosti, ale zároveň je nechává na okamžik rozplynout v liminálním chaosu, aby se z něho posléze mohly znovu zrodit – obnovené, posílené a často i nějak proměněné. Rituál všechny základní lidské kategorie spíše „znovu a znovu utváří“,⁷ než že by je jen pasivně vyjadřoval. V tomto smyslu tudíž není jen prostorem uchovávání řádu, ale také prostorem umožňujícím změnu. Rituál totiž ve svém nejnvnitřnějším jádru všechny kategorie transcenduje, otevírá prostor liminalitě, která stojí mimo všechny struktury a z níž se všechny struktury rodí. Právě tento antistrukturální moment je tím aspektem rituálu, který umožňuje mezi protichůdnými kategoriemi přecházet a propojovat je. Každý řád musí být zakotven v chaosu a musí se s ním periodicky konfrontovat – jinak by se rozpadl.

Antistrukturální pojetí rituálu je přirozeným důsledkem zájmu o dynamičnost společenských vztahů, který dominoval raným Turnerovým studiím ovlivněným manchesterskou školou Maxe Gluckmana. Jak jsme viděli, Turner ve svých raných analýzách ndembuských rituálů kladl důraz na to, že rituál není statický výraz stávajících společenských struktur a prostředek jejich zakonzervování, nýbrž naopak nástroj změny a vývoje. Jeho cílem bylo sociální strukturu popisovat dynamicky: nikoli jako uzavřený stabilní systém, nýbrž jako sociální drama, jehož struktura je v pohybu a neustále se otevírá novým možnostem. Tento pohyb je vyvoláván různými vnitřními konflikty, které jsou nutnou součástí všech sociálních systémů: konflikty mezi jedincem a společností na straně jedné a mezi různými, ne zcela slučitelnými ideologickými principy na straně druhé (například mezi matrilinearitou a patrilokalitou u Ndembuů). Rituál pomáhá hledat východisko z krizí, v něž uvedené konflikty často ústí.

7 V. Turner, *The Drums of Affliction...*, 7.

Dokáže to prostřednictvím symbolů, které mají díky své polyvalenci schopnost smiřovat protiklady.

Všechny tyto koncepce podřazuje Turner i ve svých pozdních pracích, snaží se však ještě v mnohem větší míře zdůraznit *procesuální* stránku společnosti. Zároveň s tím dospívá k závěru, že sám koncept sociálního dramatu ještě pro postížení sociálních procesů nepostačuje. Proces předpokládá, že se struktury mění. Proměnu struktury však nelze postihnout jinak než kontrastem s něčím, co stojí mimo ni. Jako matematické rovnice ke svému řešení potřebuje vedle čísel i nulu, tak i „strukturalismus se procesualismem stane jen tehdy, když přijmeme jako teoretický operátor pojem antistruktury“.⁸ Pokud strukturu odmítneme vidět staticky jako uzavřený organický systém schopný kontinuálního vývoje, lze jakoukoli strukturální změnu popsat pouze van Gennepovským modelem zrušení struktury v liminalitě a následným ustavením struktury nové. Dovede-li tedy rituál nacházet východiska ze sociálních krizí, je to dáno jeho liminálním momentem, v jehož rámci se všechny struktury ukazují jako relativní a na jejich pozadí vyvstává nerozlišená plnost *communitas*, v níž se všechny strukturální kontrasty stírají. Jestliže ve *Schism and Continuity* popisoval Turner sociální drama jako souslednost čtyř fází (narušení, krize, nápravná akce, reintegrace), později tyto fáze začleňuje pod třífázový přechodový model, v němž krize odpovídá násilnému otevření chaotického liminálního prostoru, zatímco nápravná akce představuje pozitivní práci s liminalitou umožňující odstup a kritiku.⁹

Turner ve výsledku nabízí reformovaný funkcionalismus, v němž je rituál stále chápán v kontextu společenských procesů, není už však jejich pasivním sluhou, nýbrž spíše rovnocenným partnerem. Na jednu stranu platí, že rituál společenské vztahy a kategorie odráží v tom smyslu, jak o tom hovořil Radcliffe-Brown. Na stranu druhou je však neodráží jen pasivně, ale dokáže je i modifikovat a stát se naopak jejich zdrojem. Jinými slovy, rituál není *reflective*, nýbrž *reflexive*.¹⁰ Jako v gramatice reflexivita spočívá v tom, že podmět slovesa je totožný s jeho předmětem, tak i rituál společnost nejen zrcadlí, ale také aktivně utváří.¹¹ Turner se v této souvis-

8 Victor Turner, „Social Dramas and Ritual Metaphors“, in: id., *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Ithaca – London: Cornell University Press 1974, 45. Turner konstatuje, že sám pojem „sociálního dramatu“ je ještě plně strukturální, protože se týká vztahu mezi různými sociálními principy a mezi lidmi v jejich statutárních rolích. Totéž platí i pro Gluckmanovský konflikt, který se také týká různých strukturálních práv a povinností (*ibid.*, 46).

9 *Ibid.*, 39–41.

10 Victor Turner, „Images and Reflections: Ritual, Drama, Carnival, Film, and Spectacle in Cultural Performance“, in: id., *The Anthropology of Performance*, New York: PAJ Publications 1986, 24.

11 *Ibid.*

losti odvolává na Clifforda Geertze a jeho slavnou charakteristiku náboženství jako systému symbolů, který plní ve dvou různých smyslech funkci modelu. Na jednu stranu je „modelem něčeho“, tj. výrazem existujících vztahů. Stejně tak je ovšem „modelem pro něco“, tj. vzorem, podle něhož se existující vztahy utvářejí.¹² Analogicky podle Turnera „rituál coby ‚model pro něco‘ dokáže anticipovat či dokonce vyvolat změnu a zároveň coby ‚model něčeho‘ vytesává stávající řád do myslí, srdcí a vůlí účastníků“.¹³ Tento oboustranný pohled umožňuje překonat reduktivnost funkcionalismu a dát rituálu vlastní autonomii. Jak konstatuje Ronald Grimes, Turnerova teorie liminality „staví antropologii rituálu na hlavu. Rituál už není jen durkheimovskou kolektivní představou, která odráží společnost a drží ji pohromadě. Rituál není baštou společenského konzervatismu a jeho symboly nejsou jen zhuštěninou sdílených kulturních hodnot. Namísto toho je rituál plodivým zdrojem kultury a struktury.“¹⁴

Pojetí rituálu – kritické zhodnocení

Turnerovy pozdní úvahy o rituálu vyvolávají řadu otázek a pochybností – tím spíše, že autor ve svém pozdním období již zcela rezignoval na systematický výklad a ve svých knihách si s myšlenkami spíše hrál, než že by se je pokoušel vysvětlovat a podpírat argumenty. S trochou nadsázky lze říci, že jeho myšlení s postupem času samo získávalo zřetelně liminální ráz. Jasná argumentace ndembuských monografií byla nahrazena nesouvislými asociacemi a myšlenkovými experimenty. Nejspíše právě díky tomu se Turner stal tak vlivnou postavou. Jako je liminalita „matkou moudrosti“,¹⁵ která svou chaotickou plností umožňuje obohatit všechny typy struktur, tak i jeho práce nabízejí místo systematické teorie rituálu spíše soubor inspirativních podnětů, který upozorňuje na některé zajímavé momenty rituálního jednání, nechává však víceméně na čtenáři, jak s těmito momenty naloží a do jaké své myšlenkové struktury si je začlení. Pokusme se proto i my vyjít z některých jeho odvážných tezí, posoudit jejich obecnou aplikovatelnost a uvážit, jakým případným směrem by bylo možno je rozvést.

12 Clifford Geertz, „Náboženství jako kulturní systém“, in: id., *Interpretace kultur: Vybrané eseje*, přel. Hana Červinková, Václav Hubinger a Hedvika Humlíčková, Praha: Sociologické nakladatelství 2000, 109.

13 V. Turner, *From Ritual to Theatre...*, 82.

14 Ronald Grimes, *Beginnings in Ritual Studies*, Lanham: University Press of America 1982, 150.

15 Victor Turner, „Symbols and Social Experience in Religious Ritual“, *Studia Missionalia* 23, 1974, 1-21, s. 10: „Liminality is the mother of invention“.

Prvním zásadním, ale jistě ne neproblematickým bodem Turnerovy teorie je jeho přesvědčení, že jádrem rituálu je konfrontace struktury s anti-strukturou. V Průběhu rituálu Turner toto pojetí aplikoval pouze na přechodové rituály,¹⁶ ale během 70. let začal jeho prizmatem pohlížet na rituál obecně. Tento svůj radikální posun se navíc nesnažil podložit téměř žádnými argumenty či příklady, což ve čtenáři vyvolává k celé koncepci značnou nedůvěru – tím spíše, že představa liminální antistruktury coby konstitutivního prvku rituálu rozhodně není intuitivní či obecně přijímaná. Jakkoli v sobě mnohé rituály obsahují prvky paradoxu či převrácení běžných vztahů, u řady jiných je obtížné jakýkoli liminální rozměr vysledovat.

Máme-li Turnerovu myšlenku brát vážně, je zapotřebí pojem liminality chápat v mnohem širším smyslu, než v jakém jej známe z přechodových rituálů. Liminalitu vnáší do rituálu jakýkoli prvek jinakosti či přesah k něčemu, co se vymyká z běžného řádu. Nejtypičtější formou takového přesahu je jakákoli *transcendence*. Jak Turner sám podotýká, vztah rituálu k vyšším bytostem je nejběžnějším „emickým“ způsobem, jímž se aktéři snaží liminální moment rituálu zachytit a pojmenovat.¹⁷ Bohové či duchové předků se obecně vyznačují tím, že stojí na hranicích lidského světa. Na jednu stranu tento svět zakládají, stanovují jeho pravidla a dohlížejí nad ním, na druhou stranu ale stojí mimo něj. Božský svět je zosobněním jinakosti a často je přímou inverzí ke světu našemu. Není náhodou, že bohové sami tak často páchají ty nejhorší prohřešky, za něž nás smrtelníky tvrdě trestají. Rituály bývají reakcí na zvláštní rozmazy bohů, odvracejí jejich hněv, odpykávají dávné zločiny a vybočení z řádu. Liminalní jsou též všechny archaické prvky. Opakování primordiálních událostí nemusí být jen projevem odporu k historii a touhy po návratu na počátek, jak se domníval Eliade, ale může být naopak způsobem, jímž se společnost konfrontuje s podobou skutečnosti, která sice náš svět zakládá, ale přitom se mnoha svými rysy z jeho dnešní podoby vymyká a představuje oblast Jiného. Dalším typickým projevem liminality je *násilí*, které je rovněž v rituálech velmi časté, ať už v podobě oběti či násilí páchaném na vlastním těle.¹⁸ Každé násilí je útokem na strukturu. Násilí nám připomíná naše hranice a konfrontuje nás s chaotickou temnotou, která stojí za nimi.

16 Dlužno říci, že už ani tato aplikace není bez problémů, neboť v některých přechodových rituálech žádná liminální fáze nefiguruje. Např. při židovské *bar micva* spočívá rituální přechod do dospělosti pouze v tom, že je chlapec vyvolán k přečtení pasáže z Tóry.

17 V. Turner, *From Ritual to Theatre...*, 80.

18 Srov. klasickou práci Reného Girarda *La violence et le sacré* (Paris: Grasset 1972).

Při takovémto pochopení se již představa liminality coby základu rituálu jeví jako relativně srozumitelná a je zřejmé, že ji lze opravdu u velkého množství rituálů vykázat. Se skutečností, že některé rituály žádný anti-strukturální prvek obsahovat nemusí, se Turner vyrovnává terminologickým rozlišením mezi *rituálem* a *ceremonií*. Ta se od rituálu v pravém slova smyslu liší právě tím, že pouze vyjadřuje sdílené struktury, ale s ničím antistrukturálním je nekonfrontuje.¹⁹ Ceremonie je oslavou řádu a odmítnutím chaosu chápaného jako kulturní prázdnota. Rituál je naopak „transformativní sebeobětování stávajícího řádu ... v konjunktivních hlubinách liminality“.²⁰ „Ceremonie vyjadřuje, rituál proměňuje.“²¹ Turner někdy ceremonii označuje též za „sekulární rituál“,²² a rituál se tak v jeho pojetí jeví jako kategorie bytostně náboženská. Nad některými zajímavými důsledky tohoto přístupu se pozastavím níže.

Jestliže přítomnost antistruktury v rituálu lze s jistou dávkou obezřetnosti hájit, větší problémy skýtá Turnerova teze, podle níž je ve všech rituálech rovněž přítomen existenciální moment *communitas*. V řadě případů tomu tak jistě je. Příkladem mohou být rituály, které měl Turner možnost pozorovat u Ndembuů. Pro ty byl typický velký emocionální náboj a silná osobní angažovanost všech aktérů. Ndembuské rituály byly často spojeny s řešením „sociálních dramát“ v malých komunitách čítajících pouze několik desítek jedinců. Netýkaly se odtažitých metafyzických principů, nýbrž konkrétních každodenních problémů.²³ Díky tomu měly u účastníků bezprostřední emocionální odezvu a scházely v nich jakýkoli prázdňý formalismus; neměly ostatně ani pevně stanovený průběh a ponechávaly obrovský prostor pro improvizaci. Pro takovéto rituály je concept *communitas* na místě a Turnerovy analýzy často velmi plasticky ilu-

19 Viz V. Turner, *From Ritual to Theatre...*, 80.

20 *Ibid.*, 83.

21 *Ibid.*, 80. Srov. „Betwixt and Between“, in: *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca – London: Cornell University Press 1967, 95: „Ritual is transformative, ceremony confirmatory“.

22 V. Turner, *From Ritual to Theatre...*, 80. V „Betwixt and Between“ (s. 95) nicméně Turner rozdíl mezi rituálem a ceremonií ještě do souvislosti s protikladem náboženského a sekulárního nedával a i ceremonii považoval za fenomén náboženský. Ve skutečnosti je dle mého soudu třeba rozlišit tři typy obřadů: (1) Náboženský rituál obsahující liminální prvky. (2) Náboženská ceremonie, která liminální prvky přímo neobsahuje, ale odkazuje na nějaký širší rámec, jenž s nimi počítá (např. četa z Tóry při výše zmiňovaném rituálu *bar micva*). (3) Sekulární ceremonie, která v sobě liminální moment nemá, a ani k němu neodkazuje.

23 Je příznačné, že Ndembuové neznali pravidelné kalendářní svátky, při nichž se rituály rok co rok v téže podobě opakují, a míra osobní angažovanosti aktérů je zde tudíž zákonitě nižší. Pro stručný přehled a charakteristiku všech typů ndembuských rituálů viz V. Turner, *The Forest of Symbols...*, 6-15.

strují, jak může rituální evokace lidské soudržnosti napříč sociálními rolemi vypadat.

Skvělou ukázkou může být článek „A Ndembu Doctor in Practice“ z roku 1964.²⁴ Turner zde podrobně líčí léčebný rituál *Ihamba*, který stojí na představě, že některé nemoci způsobuje zub *ihamba* nějakého zemřelého lovce, který se zavrtal do pacientova těla a „sžírá“ je. K takovému útoku dochází vždy tehdy, když nemocný vybočuje ze společenských norem a rozhněvá si některého ze svých zemřelých předků, jemuž zub náležel. Cílem vlastního rituálu je zub z pacientova těla odstranit tím, že lékař na různých místech tělo nařezává a na rány přikládá sací rohy, do nichž se zub snaží zachytit. Vysátý zub je pochopitelně lékařem do rohu podstrčen,²⁵ přesto se však nejedná o podvod. Lékaři nepochybně podstrčení zubu pokládají za symbolické stvrzení nějakého důležitějšího procesu, který při léčbě reálně probíhá a který je procedurou nařezávání a přikládání rohů vyvolán.²⁶ Tento proces má povahu sociálního dramatu a souvisí s usmířením konfliktu mezi pacientovými osobními ambicemi a ideálními společenskými normami, jimiž se musí podrobit a které regulují jeho vztahy s ostatními. Na rituálu se účastní celá vesnice a všichni pacienti přátelé i nepřátelé jsou při něm stmeleni v jedinou organickou komunitu. Turner plasticky líčí atmosféru jedné takové léčebné seance:

Po několika hodinách už shromáždění svorně netoužili po ničem jiném, než aby *ihamba* konečně vyšel z pacientova těla. Intenzivní vzrušení vybičované bubnováním, pacientovy křeče, sborový zpěv sladkobolných, nebo naopak rázných loveckých písní, jež mají „potěšit *ihambu*“, přívál osobních zpovědí a stížností, zbožné či povzbuzující modlitby, jimiž se na zemřelého předka společně s lékařem obrací i vesničtí starci, aby „dodali sílu svému příbuznému“, pohled na krev, která často z rohů teče proudem a která je cítit všude kolem – všechny tyto prvky společně tvoří dialektický a dialogický vzorec, který probouzí mocné pocity skupinové jednoty, zahání skepsi a vyvolává mimořádný soucit s pacientem.²⁷

Při četbě podobných pasáží můžeme stěží pochybovat, že pro rituály ndembuského typu je koncept *communitas* nanejvýše příhodný. Ndem-

24 Victor Turner, „A Ndembu Doctor in Practice“, in: id., *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca – London: Cornell University Press 1967, 359-393 [původně in: Ari Kiev (ed.), *Magic, Faith and Healing: Studies in Primitive Psychiatry Today*, New York: Free Press of Glencoe 1964, 230-263].

25 Byl to Turnerovi nikdy žádný z léčitelů nepřiznal (*ibid.*, 366). Podstrkávání vysátých předmětů je však doloženo z řady jiných kultur. Viz např. klasické Evans-Pritchardovo líčení ve *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande* (abridged with an introduction by Eva Gillies, Oxford: Oxford University Press 1976 [1937], 103-107).

26 V. Turner, „A Ndembu Doctor in Practice...“, 366-367.

27 *Ibid.*, 388-389.

buské rituály představují ovšem jen jeden extrém na pomyslné škále formálnosti, na níž se rituál může nacházet. Na jejím opačném konci nalezneme rituály, které naopak zdůrazňují přísnou formu a k běžnému životu žádný zjevný vztah nemají. Příkladem může být védský rituál, který se za posledních 3000 let podle všeho nijak zvlášť nezměnil a jehož složitý archaický symbolismus se stovkami přesně vymezených úkonů je pro většinu jeho účastníků jen málo srozumitelný.²⁸ Podobně Mary Douglasová vzpomíná, jak jí při prvním čtení *Elementárních forem náboženského života* připadala nepochopitelná Durkheimova představa rituálu coby spontánní události nabitě emocemi. Její zkušenost římsko-katolického procesí byla naprosto opačná:

Honosné, ale nudné, pomalé a spletité. ... Stačí pomyslet na tu obrovskou míru koordinace, která byla zapotřebí, aby každý účastník vystoupil v ten pravý okamžik. Přesný řád v práci s květinami, zvony, světly a varhanní hudbou, oddělování posvěcených prvků od neposvěcených – to všechno je příliš precizní a opatrné, než aby to mohlo být přerušováno salvami spontánního „haleluja“ a extatickým křikem a tancem. Každý se bojí, aby svůj úkon dobře načasoval a správně ho začlenil do složitě rozříděných částí kongregace. Chlapci musí být odděleni od dívek. ... Skauti se musí seřadit za svou vlajkou, zvláštní sedadla musí být připravena pro důchodce. Kde je čaj? Kde jsou zápalky? Nic nesmí být ponecháno náhodě.²⁹

Turnerův koncept *communitas* lze tedy stěží aplikovat na rituál obecně. Je nesporné, že účastníci rituálů opravdu někdy zakoušejí jednotu nestrukturovaného lidství. Rozhodně tomu tak ale není vždy. Antropologové naopak mnohokrát demonstrovali, že rituální aktéři své úkony v mnoha případech vůbec nijak neprožívají, jakkoli jsou přesvědčeni o jejich zásadním významu.³⁰ Turner se z tohoto hlediska řadí mezi autory typu Williama Jamese či Rudolfa Otta, kteří některé zajímavé aspekty náboženské zkušenosti dokázali zmapovat jen za tu cenu, že přehlíželi náboženství v jeho mnohem běžnější podobě, jež mívá k hlubokým existenciálním zážitkům daleko. Pokud by Turnerova koncepce měla mít opravdu obecné uplatnění, je dle mého názoru třeba za její základ chápat nikoli rovinu existenciální, nýbrž kognitivně-strukturální. Evokuje-li někdy rituál

28 Viz Frits Staal, „The Meaninglessness of Ritual“, *Numen* 26, 1979, 2-22.

29 Mary Douglas *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, with a new introduction, London – New York: Routledge 1996 (1970, 1973), xvi.

30 Klasickou ilustrací je např. Malinowského popis trobriandského rituálu vyhánění duchů mrtvých *ioba*, při němž domorodci antropologa šokovali tím, že ačkoli rituálu připisovali obrovský význam, při jeho provádění se chovali lehkovážně a znuděně. Viz Bronislaw Malinowski, *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Prospect Heights: Waveland Press 1992 (1948), 187-188.

communitas, musí to znamenat, že je antistruktura primárně zabudována již do jeho formy, tj. že sekvence rituálních úkonů v sobě obsahuje různé antistrukturální kontrasty a inverze. Díky nim pak tento rituál může – ale jistě nemusí – vyvolat i záblesk existenciálního stavu, který na existenciální rovině antistruktuře odpovídá. Communitas se zdá být spíše častým projevem rituálu, než jeho prvotním základem.

Celý problém souvisí obecně s rolí emocí v rituálu. Jak jsme viděli, Turner kladl od počátku velký důraz na schopnost rituálu propojovat intelekt a emoce, pól ideologický a sensorický. Je nicméně otázkou, zda rituál na své sensorické rovině opravdu musí vyvolávat takovou individuální emocionální odezvu, jakou mohl Turner zaznamenat u Ndembuů. Mnohem realističtější je stanovisko Roye Rappaporta, autora asi nejkompaktnější teorie rituálu vůbec, podle něhož je rituál důležitý právě díky tomu, že nestojí na „nejasných soukromých pocitech“, nýbrž na „výslovném, veřejném aktu přijetí“, který s vnitřním stavem aktérů nemusí být nutně v souladu.³¹ Propojování individuálních emocí s veřejnými normami je možná časté v malých, nestálých společnostech ndembuského typu, ale stěží by bylo možné ve společnostech komplexních, jejichž členů je příliš mnoho a nemohou se ani vzájemně znát. Rituál v takovýchto situacích svou pozitivní roli plní nikoli tím, že by obecné normy a individuální postoje sjednocoval, nýbrž tím, že mezi ně jako prostřední člen staví *formální akt přijetí*, který dokáže jedince s veřejným řádem usmířit bez ohledu na to, co si dotyčný opravdu myslí. Díky tomu nechává prostor pro neupřímnost, ale „tlumí její účinky tím, že ji činí bezvýznamnou“.³²

Turnerovu koncepci je tak s ohledem na novější rituální bádání nutno modifikovat. Na jedné straně nelze než souhlasit, že rituál nemá pouze rovinu ideologickou, ale také praktickou. Rituál není pouze pasivně přijímán, ale je aktivně prováděn. Tím se liší například od mýtů či náboženských představ, které lze snadno interpretovat čistě kognitivně jako systémy kategorií, jimiž lidé pořádají svou zkušenost. Rituál nechává aktéry všechny své formy a kategorie vlastním tělem ztvárňovat, čímž pro-

31 Roy A. Rappaport, „The Obvious Aspects of Ritual“, in: id., *Ecology, Meaning, and Religion*, Richmond: North Atlantic Books 1979, 195. Rappaport své pojetí rituálu podrobně rozpracoval ve své monumentální práci *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (Cambridge: Cambridge University Press 1999), v níž předkládá jednu z nejpracovanějších teorií náboženství, jaká kdy byla podána.

32 Roy A. Rappaport, „The Obvious Aspects of Ritual...“, 195. Podobně další slavný teoretik rituálu Stanley J. Tambiah zdůrazňuje, že rituál „není ‚svobodným vyjádřením emocí‘, nýbrž ‚disciplinovanou přehlídkou správných postojů‘.“ Viz jeho stať „A Performative Approach to Ritual“, in: id., *Culture, Thought, and Social Action*, Cambridge: Harvard University Press 1985, 134.

pojuje ideologii a praxi,³³ obecné normy s osobní angažovaností. Díky rituálu lidé svou kulturu nepřijímají jako hotový systém zvenčí, ale stále znovu ji svým jednáním utvářejí. Rituální performance je vždy *reflexivní*, aktéři jsou jejím předmětem i podmětem.³⁴ Tento aktivní, angažovaný moment rituálu, díky němuž se obecné kategorie propojují s problémy jednotlivců, odpovídá Turnerovu „sensorickému pólu“ rituálních symbolů. Sensorický pól nicméně nesouvisí nutně s individuálními pocity, ale spíše s pocity pro danou společnost typickými, které nemusí nutně korelovat s tím, co jedinec opravdu ve svém běžném životě cítí.³⁵ Rituál primárně evokuje pocity ideální a konvenční a vztah k soukromým emocím jedince je pro něj druhořadý. Díky tomu dokáže opravdu prostředkovat mezi jedincem a společností, ale přitom tak činit způsobem, který je dlouhodobě stabilní a nezávisí na nahodilých psychických stavech.

Rituál sekulární a náboženský

Turner se v závěru svého života v čím dál větší míře zabýval různými sekulárními formami rituálu, jak je potkával například v prostředí experimentálního divadla.³⁶ Aplikoval na ně postupy, které vyvinul při studiu rituálů náboženských, zároveň však mezi oběma typy rituálu přísně rozlišoval, a to způsobem, který je religionisticky velmi zajímavý.

Sociální antropologové 50.-60. let se často rozlišení mezi sekulárním a náboženským rituálem snažili rozbít a ukázat je jako umělé. Klasickou ukázkou takovýchto snah je přístup Edmunda Leache. Ten polemizuje s Émilem Durkheimem, jenž „sociální úkony dělí na dva typy: na náboženské rituály, které jsou *posvátné*, a technické úkony, které jsou *profán-*

33 Ke klíčovému pojmu „praxe“ (*practice*) v rituální teorii viz např. Catherine Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, New York – Oxford: Oxford University Press 1997, 76-83.

34 V. Turner, „Images and Reflections...“, 24-25.

35 Jak jsme ostatně viděli výše, Turner sám při analýze ndembuských symbolů naznačuje, že jejich sensorický pól neevokuje emoce ve smyslu psychologickém, nýbrž sociologickém – tj. emoce, které souvisejí s typickými konflikty obsaženými v dané sociální struktuře. Že jednotliví aktéři tyto emoce při rituálu opravdu zakoušejí, neznamená, že by s nimi i ve svém individuálním životě museli mít nějaký psychický problém. Viz „Symbols in Ndembu Ritual“, in: id., *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca – London: Cornell University Press 1967, 36-39.

36 Viz např. stati „Dramatic Ritual/Ritual Drama“ a „Everyday Life“ ve *From Ritual to Theatre...* či všechny eseje v *The Anthropology of Performance* (obě knihy byly příznacně vydány nakladatelstvím Performing Arts Journal Publications). I svůj zájem o individuální zbarvení rituálu a osobní angažovanost jejich aktérů dával Turner na sklonku života do souvislosti s divadelním prostředím, v němž vyrůstal (jeho matka byla herečka). Viz *From Ritual to Theatre...*, 9.

ní.³⁷ Podle Leache je takovéto ostré dělení umělé a v řadě případů není vůbec snadné hranici mezi posvátným a profánním stanovit.³⁸ U mnoha činností je naopak zjevně přítomno obojí. Když barmští Kačjinové pěstují rýži, postupují v mnoha bodech ryze technicky, zároveň však všechny své praktické úkony uspořádávají do svěbytných formálních vzorců a prokládají je různými „estetickými kudrlinkami“,³⁹ které jsou z našeho hlediska nadbytečné a jimž připisujeme symbolický ráz. Podobně oběť lze legitimně chápat jako technickou proceduru zabíjení dobytka a rozdělování masa, přičemž není pochyb, že pro většinu Kačjinů právě v tomto spočívá její hlavní význam. Zároveň však i oběť obsahuje prvky, které jsou z řeznického hlediska irelevantní a které chápeme jako náboženské. Z toho podle Leache plyne, že

... posvátné a profánní neoznačují *typy* úkonů, nýbrž *aspekty* prakticky jakéhokoli úkonu. Technika má ekonomické, materiální následky, které jsou měřitelné a předvídatelné. Rituál je naopak symbolická výpověď, která něco „říká“ o jednotlivých aktech.⁴⁰

Z tohoto hlediska je pak irelevantní, zda ona symbolická složka obsahuje odkaz k čemukoli nadpřirozenému či metafyzickému. Kritériem posvátna (a tedy i rituálnosti, která je pro Leache s posvátnem nedílně spojena) je pouze ona estetičnost a technická nadbytečnost.⁴¹ Díky tomu je rituální nejen modlitba před jídlem, ale i to, že „zatímco Angličan jí zpravidla vidličkou a nožem, Číňané používají hůlky a Indové pravou ruku (nikoli však levou, která je z různých složitých důvodů pokládána za poskvrněnou)“.⁴²

Leach zde klasickým způsobem předvádí přístup k náboženství, jenž bývá v religionistice označován jako *funkcionalistický*, v protikladu k přístupu *substantivistickému*.⁴³ Zatímco substantivisté se náboženství snaží

37 Edmund Leach, *Political Systems of Highland Burma*, Cambridge: Harvard University Press 1954, 11.

38 Z téhož důvodu kritizuje Durkheima též Edward E. Evans-Pritchard (*Theories of Primitive Religion*, Oxford: Clarendon Press 1965, 65).

39 E. Leach, *Political Systems...*, 12.

40 *Ibid.*, 13.

41 *Ibid.* Srov. E. Leach, „Ritualisation in Man“, in: *The Essential Edmund Leach I*, New Haven – London: Yale University Press 200, 159 [původně in: *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, Series B, 251, 1966, 403-408].

42 Edmund Leach, „Ritual“, in: *The Essential Edmund Leach I*, 169 [původně napsáno jako heslo „Ritual“ pro *The International Encyclopaedia of Social Sciences* vydanou v roce 1968].

43 K tomuto rozlišení viz např. William E. Arnal, „Definition“, in: Willi Braun – Russell T. McCutcheon (eds.), *Guide to the Study of Religion*, London – New York: Cassell 2000, 21-34. Arnal systematicky rozebírá silné stránky i slabiny obou přístupů.

vymežit na základě nějakých pevně daných rysů, které musí každá náboženská kulturní forma obsahovat (typicky bývá hlavním z těchto rysů právě onen Leachem zmiňovaný odkaz k nadpřirozenu či metafyzičnu), funkcionalisté se nesoustředí na věčné charakteristiky náboženských činností a představ, nýbrž na roli, kterou v dané kultuře hrají. Náboženskou funkcí při tomto pohledu může mít v podstatě cokoli a stanovit ji lze až na základě kontextu. Funkcionalistický přístup má v případě rituálu nespornou výhodu v tom, že je flexibilní a umožňuje nám zahlédnout spřízněnost náboženských jevů s fenomény, které jsou běžně chápány jako sekulární. Jestliže ze substantivistického hlediska například dnešní západní společnost žádné obecně přijímané náboženství nemá, funkcionalisté dokáží i v ní identifikovat řadu představ a institucí plnících tutéž roli, jakou v tradičních společnostech hrály náboženské mýty či rituály. Takovýto přístup je často velmi plodný, jeho slabinou je ovšem značná bezbřehost. Ta je problematická zejména z religionistického hlediska: pokud bychom opravdu ve shodě s Leachem považovali za posvátné i to, že Evropané jedí vidličkou a nožem, stala by se z religionistiky kulturologie. Je zřejmé, že má-li mít náš obor nějakou svébytnost, musí být schopna svůj předmět vymežit přece jen o něco ostřeji. Victor Turner je zajímavý v tom, že pro takovéto ostřejší vymezení poskytuje zajímavý podnět.

Ve svých pracích ze 60. let definuje Turner rituál ryze substantivisticky. Rituál je podle něho „předepsané formální chování, které nepodléhá technologické rutině a které odkazuje k představám, v nichž figurují mystické bytosti či síly“ (má kurzíva).⁴⁴ Když se Turner za tímto vymezením na sklonku svého života ohlíží, v základních rysech s ním stále souhlasí,⁴⁵ zároveň je však komentuje způsobem, který na jeho substantivismus vrhá zajímavé světlo. V první řadě si klade otázku, odkud pramení ono přesvědčení aktérů, že jejich rituály mají co do činění s vyššími silami. Podle Turnera musí povstávat ze zkušenosti moci, která do rituálu vstupuje. Tato moc není než projevem liminální fáze rituálu, při níž je struktura konfrontována s antistrukturou a rozpouští se v ní, aby se posléze mohla opět ustavit. Je projevem transformativní síly, kterou liminalita má a s níž dokáže proměňovat běžné strukturované vztahy. Odkaz k vyšším bytostem je „emickým“ pojmenováním toho, co antropolog „etický“ popisuje jako liminalitu.⁴⁶ Turner díky tomu dokáže jasně rozlišit mezi rituálem náboženským a sekulárním – ceremonií. Náboženský je každý takový rituál,

44 Viz např. V. Turner, *The Forest of Symbols...*, 19; id., *The Drums of Affliction...*, 15.

45 V. Turner, *From Ritual to Theatre...*, 79.

46 *Ibid.*, 80.

v němž je struktura konfrontována s antistrukturou.⁴⁷ Sekulární ceremonie naopak nic takového nedělá a spokojuje se s pouhou artikulací struktury.

Turnerova koncepce tak umožňuje substantivismus s funkcionalismem usmířit – totiž tím, že emický pojem vyšších bytostí reinterpretuje pomocí etického pojmu liminality. Ten je ve svém jádru funkcionální, neboť postihuje specifický typ vztahu v rámci nějakého socio-kulturního systému. Liminální může být v závislosti na povaze lokálních struktur cokoli; antistruktura jedné kultury může být řádem kultury druhé.⁴⁸ Turner nicméně trvá na tom, že pojem liminality je ve skutečnosti aplikovatelný právě jen na jevy, které konvenčně pokládáme za náboženské, a nikoli na analogické jevy sekulární. Tuto pozici Turner nezastával od počátku. Jak jsme viděli, v *Průběhu rituálu* se naopak liminalitu snažil rozšířit i na celou řadu sekulárních fenoménů. V průběhu 70. let nicméně své stanovisko modifikoval a začal rozlišovat mezi jevy *liminálními*, které mají opravdu ráz náboženský, a jevy *liminoidními*, které jsou pseudo-náboženské (například umění či sport v dnešní společnosti).⁴⁹ Rozdíl mezi oběma typy souvisí s rozdíly ve společenském uspořádání. Liminální jevy se vyskytují v tradičních společnostech, v nichž je jedinec podřízen skupině. Jsou proto provázány se všemi společenskými procesy a mají ráz durkheimovských „kolektivních představ“, které jsou pro všechny jednotlivce závazné. Liminoidní jevy se naopak vyskytují v rozvinuté společnosti, která klade důraz na autonomii jedince. Díky tomu jsou často individuálním výtvozem a nejsou tak jednoznačně kolektivně sdílené jako jevy liminální. Mnohdy mají povahu *hry*, která se provádí ve volném čase – na rozdíl od liminálních aktivit, které jsou povinné a jsou navzdory své hravosti vnímány jako forma *práce*. Turner se pochopitelně nedomnívá, že by liminální rozměr z moderní společnosti zcela vymizel. Je v ní „v rámci kulturního pluralismu“ stále přítomen „v činnosti církví, sekt a hnutí, v iniciačních rituálech klubů, bratrstev, zednářských řádů a dalších tajných společností“.⁵⁰ Není však již obecným vlastnictvím a z hlediska většinové společnosti je vlastně čten jako rozměr liminoidní, jako jedna z mnoha alternativ, které jsou věcí volby, nikoli povinnosti.

V Turnerově pojetí tedy náboženství odpovídá každé *kolektivně závazné konfrontaci s antistrukturou*. Ta se vždy musí dít v nějakém mystickém

47 Ať už k této konfrontaci dochází přímo či nepřímo (tj. pouhým odkazem na nějaký liminální kontext, který nicméně v obřadu není zpřítomněn). V prvním případě se jedná o náboženský rituál, ve druhém o náboženskou ceremonii. Viz pozn. 22.

48 Viz V. Turner, *Dramas, Fields...*, 16: „Yesterday’s liminal becomes today’s stabilized, today’s peripheral becomes tomorrow’s centered.“

49 Viz např. V. Turner, *From Ritual to Theatre...*, 52-55.

50 *Ibid.*, 55.

rámci, neboť jedině ten dokáže kolektivní závaznost garantovat.⁵¹ Domyšlen do důsledků takovýto přístup znamená, že náboženství souvisí se způsobem, jímž se společnost vypořádává se svými hranicemi a s jinakostí. V tradičních společnostech jsou všechny základní hodnoty kolektivně sdílené a společnost má sklon se chovat jako jedna velká bytost s pevně danými vnějšími hranicemi, které vymezují rozdíl mezi „námi“ a „ostatními“. V takto koncipované společnosti je jen málo prostoru pro vnitřní názorovou pluralitu, a má-li se proto skupina konfrontovat s jinými možnostmi bytí, musí tak činit ve vztahu k něčemu, co stojí za jejími hranicemi. Tuto roli Jiného pak nejhodněji hraje právě božský svět, který daný socio-kulturní řád zakládá, ale přitom sám stojí mimo něj a nemusí dodržovat jeho pravidla. V náboženských rituálech se běžné vztahy mohou zrušit či invertovat díky tomu, že si to přejí vyšší bytosti, které tím liminalitu legitimizují. Jejich nepostradatelná role spočívá v tom, že umožňují experimentovat s alternativami, jež by v jakémkoli sekulárním kontextu nebyly myslitelné. V moderní individualistické společnosti oproti tomu již rituály náboženskou dimenzi mít nemusí, neboť pro alternativy zde existuje přirozený prostor. Základní hodnoty tu již nejsou bezvýhradně sdíleny, a čistě teoreticky může proto s alternativním pohledem přijít kdokoli.⁵² Díky tomu již jejich legitimitu nemusí zaručovat žádní bohové⁵³ a mohou relativně volně bujet, například v uměleckém či univerzitním prostředí. Náboženský diskurs hraje roli již jen na rovině dílčích skupin, není však obecně závazný.⁵⁴

51 Srov. „A Ndembu Doctor in Practice...“, 393, kde Turner v souvislosti s výše zmiňovaným léčebným rituálem *Ihamba* konstatuje, že pouze „víra v léčitelovy mystické síly“ mohla vesničany přimět k tomu, aby navzdory svým sporům dokázali společně rituálně jednat.

52 Ve skutečnosti má samozřejmě takováto pluralita jasné meze, neboť přípustné jsou pouze takové alternativy, které nejdou proti celkovému individualistickému rámci. Proto jsou v dnešním západním světě nejméně tolerovány tradiční náboženské skupiny, které na individualistická pravidla odmítají přistoupit.

53 Srov. *The Drums of Affliction...*, 22-23, kde Turner hovoří o tom, že západní individualismus vede nutně k sekularizaci a úpadku rituálu v náboženském smyslu slova.

54 Toto mé rozvedení Turnerových myšlenek není než letmým náčrtem a je pochopitelné, že pokud bychom je chtěli důsledně držet, bylo by zapotřebí celé schéma rozpracovat podstatně důkladněji. Cestu k takovémuto rozpracování ukazuje Mary Douglasová se svou teorií „grid & group“ (viz její *Natural Symbols*). Z mých úvah by také rozhodně nemělo vyplynout, že sekulární individualismus je jakkoli lepší nebo pokročilejší než náboženský kolektivismus. Jde o dva rovnocenné typy kosmologie, z nichž každý se hodí do jiných sociálních podmínek.

Závěr

Victor Turner patří k antropologům, kterým se při studiu náboženství podařilo překonat meze svého oboru a jejichž teorie jsou díky tomu významné i z hlediska religionistického. Jeho přístup je přínosný v tom, že se díky svému sociologickému zakotvení má oč opřít, zároveň však není reduktivní, neboť své těžiště nevidí v sociálních strukturách, nýbrž v liminalitě, která se rýsuje na jejich pozadí. Zatímco většina antropologů 50.–60. let chápala náboženství stále ještě v durkheimovském duchu jako projev společenských sil a forem, Turner si od počátku uvědomoval, že náboženství představuje svébytný fenomén, který se řídí vlastními zákonitostmi a nelze jej vysvětlit výhradně sociologicky. Toto své přesvědčení poprvé jasně vyjádřil ve své studii *Chihamba, the White Spirit* z roku 1962.⁵⁵ Zde popisuje ndembuský léčebný rituál *Čihamba* mající podobu tajného zasvěcení do kultu ducha Kavuly, k němuž se pacienti obracejí o pomoc. Vrcholem rituálu je situace, kdy mají zasvěcovaní pacienti na příkaz rituálních odborníků Kavulu (reprezentovaného konstrukcí z větví pokrytou bílým plátnem) ubít holemi k smrti. Ti tak opravdu v hrůze učiní, ale jakmile je Kavula „mrtev“, rituální odborníci plátno sejmou a pacientům odhalí, že pod ním žádný Kavula není. Turner *Čihambu* interpretoval pomocí novotomistických pojmů, čímž vzbudil mezi antropology v 60. letech značný rozruch.⁵⁶ Smyslem rituálu je podle něho vyjádřit to, co je neuchopitelné a co překračuje všechny formy.⁵⁷ Řečeno jeho vlastní pozdější terminologií, *Čihamba* má zprostředkovat zkušenost liminality, zkušenost prázdné plnosti, která stojí mimo všechny kategorie, ale v níž jsou tyto kategorie ustaveny. Odkrytí plátna nemá zpochybnit Kavulovu existenci, ale naopak vyjádřit jeho bytostnou transcendenci. Turner zdůrazňuje, že postavu Kavuly nelze vysvětlit jen jako nejzazší jednotu ndembuské společnosti. „Ndembuské náboženství má své vlastní cíle, které společenskou oblast zjevně přesahují“.⁵⁸ V této souvislosti se Turner

55 Victor Turner, *Chihamba, the White Spirit: A Ritual Drama of the Ndembu*, Manchester: Manchester University Press 1962. Práce je snáze dostupná v Turnerově publikaci *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*, Ithaca – London: Cornell University Press 1975, kde vyšla společně se skvělým rozbohem ndembuských věštebných technik *Ndembu Divination: Its Symbolism and Techniques* [původně Manchester: Manchester University Press 1961].

56 Srov. kritiku Robina Hortona, „Ritual Man in Africa“, *Africa* 34, 1964, 85-104. Turner sám později uznal, že volba novotomismu nebyla nejšťastnější (viz jeho úvod k *Revelation and Divination...*, 18).

57 V. Turner, *Revelation and Divination...*, 179-187.

58 *Ibid.*, 181.

vymezuje vůči svému předchozímu rozboru *Čihamby*, který podal ve své práci *Schism and Continuity in an African Society*:

Svého času jsem při analýze používal metodu, kterou jsem v zásadě převzal od Durkheima prostřednictvím A. R. Radcliffe-Browna. Zkoumal jsem sociální funkci Čihamby ve vztahu ke struktuře ndembuské společnosti. Tento postup mi však neumožňoval postihnout komplexnost, asymetrii a antinomii, které jsou charakteristické pro skutečné společenské procesy, jejichž fáze či stupně rituály z jistého hlediska představují. Zjistil jsem, že rituální jednání se při tom často redukovalo na pouhou podmnožinu jednání sociálního a že se ztrácely kvalitativní rozdíly mezi náboženskými a sekulárními zvyky a způsoby chování. Dospěl jsem k závěru, že rituální symbol se řídí svými vlastními formálními principy. Jako nelze řetězec aminokyselínových molekul vysvětlit pomocí atomů v něm navzájem spojených, nelze ani rituál zredukovat a vysvětlit pomocí nějakého typu sekulárního chování nebo jej chápat jako výsledek různých druhů sekulárního chování. Symbol ... je třeba jakýmsi způsobem nahlédnout v jeho specifické podstatě. Jinými slovy, základní přístup k rituální problematice musí být intuitivní, i když onu počáteční intuici lze posléze rozvinout pomocí logické řady pojmů.⁵⁹

V této pasáži se Turner pozoruhodně blíží pozici fenomenologů náboženství a není náhodou, že v 70. letech se při svém působení v Chicagu jako jeden z mála antropologů osobně přátelil s M. Eliadem.⁶⁰ To neznamená, že by jejich přístup byl identický. Turner sice společně s fenomenology uznává svébytnost náboženství, přesto je však vposledku chápe jako sociální jev. Esencí náboženství je pro něho *communitas*, která je neuchopitelným zdrojem a prázkladem všech sociálních struktur.⁶¹ *Communitas* se vymyká všem kategoriím, a v tomto smyslu představuje transcendentní dimenzi lidské existence. Je zdrojem posvátné moci, ale svou nestrukturovaností dokáže probouzet i děs. Je zkušeností ottovského *mysterium tremendum et fascinans*. Turner nicméně odmítá *communitas* teologizovat a zdůrazňuje, že jde o *sociální zkušenost*, jejímž předmětem – můžeme-li zde vůbec o „předmětu“ hovořit – je cosi bytostně lidského.⁶² Ukazuje tak, že náboženství lze legitimně uchopovat ze sociálně vědní perspektivy, aniž bychom je tím museli redukovat a upírat mu jeho autonomie.

59 *Ibid.*, 186-187.

60 Eliade se jinak v antropologických kruzích nijak zářné pověsti netěší a bývá často odsuzován pro paušálnost svých tvrzení a ignorování sociálního a kulturního kontextu náboženských představ a rituálů. Viz slavnou kritiku Edmunda Leache „Sermons by a Man on a Ladder“, *The New York Review*, October 20, 1966.

61 V tomto smyslu vykládá Turner s odstupem třinácti let *Čihambu* v úvodu k *Revelation and Divination...*, 21-23.

62 Viz „Social Dramas and Ritual Metaphors...“, 48, kde Turner konstatuje, že struktura a *communitas* zhruba odpovídají pojmům *vidžňána* a *pradžňá* v zenovém buddhismu, ovšem s tím klíčovým rozdílem, že zatímco buddhisté je situují do přirozenosti věcí, Turner v návaznosti na Durkheima hledá jejich zdroj „v lidské sociální zkušenosti“.

Z tohoto důvodu se také Turner na rozdíl od fenomenologů nepokouší náboženství studovat v čisté podobě, nýbrž se důsledně drží jeho sociologického kontextu. Můžeme-li navázat na výše uvedený obraz aminokyseliny-řetězce, lze říci, že Turner sice uznává jeho svébytnou esenci a neodvoditelnost z vlastností dílčích atomů, přesto je ale vposledku přesvědčen, že bez důkladné analýzy těchto atomů jej pochopit nelze – neboť *communitas* není možno uchopit jinak než ve vztahu ke struktuře. Proto je sociologická analýza rituálních symbolů nezbytná, byť paradoxně sama jejich podstatu nedokáže postihnout. Sociologie při tomto chápání plní podobnou roli jako racionální uvažování v antickém novoplatonismu:⁶³ je nezbytným žebříkem pro výstup k božskému, božství samotné však stojí za jejími hranicemi a nelze je nahlédnout jinak než tím, že na samém konci sociologické cesty tuto cestu překonáme a vykročíme do tmy.

63 Viz např. Arthur H. Armstrong, „Plótinus“, in: A. H. Armstrong (ed.), *Filosofie pozdní antiky: Od staré Akademie po Jana Eriugenu*, (Dějiny filosofie 4), Praha: Oikúmené 2002, 277: „Nejvyšší výkon intelektu spočívá v tom, že sám sebe opustí. Plótinus však nezná jinou cestu, jak dospět za intelekt, než skrze intelekt. Nemůžeme opustit svou filosofickou mysl dřív, než jsme ji plně využili. Jeho myšlenkový přístup neuznává žádnou alternativní cestu k Bohu pro nefilosofy.“ Plótinovo nejvyšší božské Jedno má vůbec k Turnerově *communitas* velmi blízko, neboť je rovněž čistou potencialitou, z níž všechny formy a struktury vyvěrají, ačkoli sama stojí mimo ně.

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