

Martin Pehal

Rituál a tělesnost: ritologie Ronalda L. Grimese¹

K ritualizaci dochází na každém kroku; na veřejných setkáních, doma v koupelně, během nákupu, v lese, v kostele, atd. Ať už si pod pojmem „rituál“ představíme cokoliv, vždy se bude jednat o nějaký způsob zacházení s (lidským) tělem. A protože je ritualizace vázána na tělesný projev, je možné si k jejím formám pěstovat určitou citlivost. Na základě této citlivosti je následně možné nejen rozeznávat zárodečné formy rituálů ve zdánlivě běžných činnostech, ale i vnímat absenci či kolísání ritualizace v činnostech rituálně orámovaných. Mše, hokejový zápas, korunovace, svatba, demonstrace, inaugurace nového bytu, změna práce... Některé z těchto událostí nebudeme mít problém vnímat jako rituál, pro jiné bychom zvolili jiný popis (slavnost, ceremonie, událost, aj.). Co transformuje činnost „běžnou“ v činnost „rituální“? Existuje nějaká kvalita, která je rituální činnosti vlastní? V tomto příspěvku se pokusím na tyto a další otázky odpovědět. Po shrnutí hlavních výkladových teorií o funkcích rituálů se zaměřím na pojem „ritualizace“. Tento termín popisuje proces, v jehož rámci se z kontinua běžné lidské činnosti vydělují určité symbolické anebo „plné“ okamžiky, které mohou (ovšem také nemusejí) vést k rituálu. Postavím proti sobě dvě různé interpretace termínu ritualizace, z nichž jedna bude chápat tento proces staticky a druhá dynamicky. Ve svém výkladu budu navazovat na amerického ritologa Ronalda L. Grimese, který mimo jiné tvrdí, že ritualizace není vázána pouze na rámce jednání, které máme tendenci tradičně považovat za příklady rituální

1 Tento text je výsledkem projektu LK21301 *Zdroje a proměny buddhistického pohřebního rituálu*, který je realizován za finančního příspěví Ministerstva školství, mládeže a tělovýchovy v rámci účelové podpory programu výzkumu, vývoje a inovací NÁVRAT. Zárodkem textu byl příspěvek, který jsem společně s Olgou V. Cieslarovou (DAMU) přednesl na mezinárodní konferenci v Heidelbergu (*Ritual Dynamics and the Science of Ritual*, 29. 9.–2. 10. 2008). Viz též (PEHAL a CIESLAROVÁ 2011: 67–85). Za vydatnou pomoc s přípravou textu děkuji Radku Chlupovi (Ústav filosofie a religionistiky, FF UK). Za pečlivou editorskou práci děkuji Martině Musilové (Katedra divadelních studií, FF MU). Janě Pilátové (Katedra autorské tvorby a pedagogiky, DAMU) děkuji za konzultace ohledně života a díla Jerzyho Grotowského.

činnosti. Text článku má zároveň sloužit jako přiblížení díla Ronalda L. Grimese, autora českému čtenáři zatím neznámého, jehož práce v oblasti studií rituálu jsou však v celosvětovém měřítku zásadní.

Úvod

Literatury zabývající se interpretací rituálu je skutečně záplava. Obsáhnout reprezentativní vzorek by vydalo na samostatnou publikaci a hrozilo by, že se v této záplavě utopíme. Rituály mohou být vnímány jako nástroje, skrze něž společnost utváří jednotlivce tak, aby byl ochoten přijmout mravní a právní normy, zvyklosti aj. (DURKHEIM 2012 [1912]). V méně radikální podobě jednoduše společnost využívá rituály k tomu, aby jimi transformovala a reintegrovala jednotlivce (DRIVER 1991, 1998). V jiném pojetí mají (náboženské) rituály integrační a legitimizační funkci, jež pomáhá jednotlivcům překonat anomické zkušenosti, které delegitimují smysl struktury žité skutečnosti (BERGER 1967). Rituály mohou jednotlivci také umožnit přechod mezi jednotlivými rolemi, jež mu jsou v průběhu života společností připisovány tím, že tento přechod strukturují, popř. umožňují, aby jednotlivec zastával takových rolí několik najednou (VAN GENNEP 1997 [1909]). Rituál má také schopnost vytvářet instituční rámec, v němž je možné zpochybnit ustavené společenské struktury. To dokáže tak, že je artikuluje a zároveň konfrontuje s možností jejich rozplynutí ve vždy přítomné liminální chaotické potencialitě stojící v opozici ke společenské struktuře. Rituál se tak vlastně stává prostředkem reflexe společenského rámce a jeho pravidel (TURNER 2004 [1969], 1982). Konstitutivní pravidla společnosti je podle některých autorů možné popsat jako systém symbolů, jejichž základní struktura sestává ze sad binárních opozic a jejich vzájemných kombinací (LEACH 2000 [1954], 2000 [1966]). Tato symbolická struktura se projevuje mimo jiné i v rituálech, kde s ní jednotliví členové společnosti přicházejí do kontaktu a mohou s ní manipulovat (a zároveň jsou jí manipulováni). Tento důraz na schopnost člověka strukturovat popř. přímo ovládat svůj kognitivní proces za pomoci rituálů je předmětem prací dalších autorů (DOUGLAS 2002 [1966]). Někteří badatelé proto vnímají rituál zejména jako způsob komunikace, a to buď zcela úzce jako řeč (BLOCH 1986: 19–45, [1974: 55–81])², anebo obecněji jako specifický způsob komunikace, který zprostředkovává informace nejen skrze slova, ale také skrze činy, a to zcela jedinečným způsobem. Potřebu člověka jednat rituálně vnímají jako danost vyplývající z jeho biologické podstaty (RAPPAPORT 1979, 2002 [1999]: 31). Tito autoři se již výrazně přibližují i tradici etologické, jež zkoumá lidský rituál ve vztahu k rituálům zvířecím a všímá si vzájemných paralel (HUXLEY 1966: 247–526).

2 Autor si všímá velké míry formalizace rituální řeči. Tvrdí, že během rituálu je zcela potlačena individualita účastníků, neboť se ocitají v situaci, kdy pohyb následuje za pohybem a slovo za slovem bez logické návaznosti. Člověk se této „nelogičnosti“ nemůže bránit, neboť nelogické nelze kritizovat. Musí je buď zcela přijmout, nebo zcela odmítnout. Jeho analýzy rituálního projevu jsou vynikající a podnětné, avšak velice problematické jsou závěry, k nimž dochází ze své neo-marxistické pozice.

V případě zkoumání rituálů tzv. „mrtvých“ kultur mohou tyto teorie posloužit jako vynikající interpretační postupy. Ačkoliv se od sebe jednotlivé přístupy často zásadně liší, jedno mají společné – rituál zkoumají vždy ve vztahu k nějaké jiné lidské danosti, která je rituálu samotnému vnější. Zároveň vnímají rituál vždy jako nástroj sloužící něčemu jinému (např. legitimizaci společenského řádu, jako pomůcka kognitivních a psychologických procesů atd.). Ve svém článku tuto zdánlivě samozřejmou tezi podrobím zkoumání. Domnívám se, že redukovat rituál do pozice nástroje, s nímž je podle potřeby zacházeno, nečiní tomuto fenoménu zadost. Nespočívá přitažlivost rituálů pro lidi všech věků a rozdílných kulturních zázemí v něčem základnějším? Nemají rituály jakousi vlastní svébytnost? Tuto myšlenku si беру jako pracovní hypotézu a problematiku rituálů, jejich vzniku, vývoje (proměny) a zániku podrobím zkoumání z tohoto úhlu pohledu.

Formalizace, Fritz Staal a „rituální postoj“

Pokud by rituály měly mít skutečně nějakou vlastní svébytnost, mělo by být bezesporu možné odlišit rituální činnost od činnosti nerituální. V čem se ovšem odlišuje shromáždění křesťanů, kteří zvedají ruce a vzývají svého Boha, od shromáždění hokejových fanoušků, kteří zdvihají ruce a vzývají svého Haška („Hašek je bůh!“)? V čem se liší podávání rukou při setkání a během např. římskokatolické mše? Je v tom vůbec nějaký rozdíl? Jak to, že pro vnějšího pozorovatele může být stejný čin (např. lámání chleba) hodnocen jednou jako rituál (eucharistie) a jednou jako běžná činnost (lámání chleba, aby se kněz najedl)?

Pokud začneme uvažovat o základních charakteristikách, jež by mohly být pro rituální činnost typické, vyvstane např. kritérium formalizace. Pro mnoho rituálů je typická repetitivnost jednání zúčastněných, zvláštní způsoby verbálního a fyzického projevu (recitace, zpěv, tanec), speciální oděni, vyhrazené místo aj. Roy A. Rappaport kritérium formalizace zkoumá a v návaznosti na práci Rogera Abrahamse vytváří jakousi škálu formalizace.³ Ovšem všechny rysy formalizace lze porůznu nalézt i u činnostech, jež bychom primárně rituálem nenazvali, anebo jež z hlediska jakési rituální závažnosti nelze klást na stejnou úroveň (srov. např. zpívání ve sprše a zpívání žalmů během bohoslužby). Je tedy zřejmé, že formalizace s rituálem nějakým způsobem souvisí, ale není výlučnou charakteristikou rituálního jednání. Existují totiž i nerituální podoby formalizovaného jednání.

Jak se ukazuje na případě formalizace, rituál nelze jednoduše vymezit podle vnějších parametrů. K podobnému závěru jako v případě formalizace totiž neodvratně dojdeme pokaždé, když se o takové vymezení pokusíme. Zdá se, že na celý problém bude potřeba jít z opačného konce. Pokud jsou vnější parametry nedostačující, obraťme se směrem dovnitř,

3 (a) Běžná slova a gesta, jichž je naše řeč plná a která běžně užíváme v kontaktu s ostatními; (b) „každodenní ceremonialita“ jako např. zdravení, vyjádření úcty aj.; (c) oficiální procedury např. u soudu, jež jsou naplněny libovolným obsahem (konkrétní soudní spor); (d) události typu korunovace, kde formalizace silně převažuje nad neformálním aspektem; (e) silně formalizované události jako např. náboženská liturgie, v nichž je téměř veškerá činnost předem dána (RAPPAORT 2002 [1999]: 35, 499).

k účastníkům rituálů. Tito lidé se během svého života účastní i činnostmi nerituálních. Většina činností, které ritualisté provádějí např. během římskokatolické mše, má vnějškově svou paralelu v běžném životě (klekání, abych sebral bačkoru zpod postele oproti klekání v kostele, atd.). Rituál se proto jeví jako činnost vydělená ze sféry nerituálního jednání zvláštním postojem ritualistů.⁴

K uchopení tohoto problému můžeme využít teorii Fritze Staala (1979: 9). Podle něj je při běžné činnosti kladen hlavní důraz na její výsledek, a ne na způsob jeho dosažení. V rituálu je tomu přesně naopak. Rituál vznikl z vědomí, že člověk působí aktivně na své okolí (sebereflexe). K tomu se pojí i uvědomění si nebezpečí vlastního selhání. Rituál je tedy vyjádření lidské sebereflexe v rámci činnosti v její čisté podobě (nespojené s rizikem selhání, neboť v rámci rituálu je to, co a jak konáme, dané). Zatímco u zvířat je vždy možné najít cíl/účel, který jejich rituály sledují (zvířecí rituály jsou vždy nějakou formou komunikace), u člověka převážila rituální forma nad obsahem – jinými slovy, lidské rituální jednání je z významového pohledu „nesmyslné“. Co to přesně znamená? Ilustrujme si Staalovu teorii o „nesmyslnosti“ rituálů na příkladu: pokud lámeme chléb, abychom se najedli, můžeme to učinit nekonečně mnoha způsoby – chléb lze trhat, krájet nožem, během jídla ho lze zapíjet vodou, vínem nebo pivem, podávat ho můžeme rukou, v košíku nebo posílat na skateboardu – chyba by byla, kdyby se nám nepodařilo se najíst. Lámání chleba během mše se ovšem řídí naprosto přesnými pravidly – každé gesto, každé slovo, jež kněz během rituálu proměňování použije, je předem dané – chyba by byla, kdyby byla gesta a slova proházena nebo použita nesprávně. Nalámaný chléb je možné účastníkům rituálu podat pouze určitým způsobem – není například možné, aby jim ho kněz poslal na skateboardu. Primárním smyslem rituálu totiž není dosáhnout pragmatického cíle, který by byl rituálu samotnému vnější (např. nasycení); cílem rituálu je rituál samotný, tedy jednání podle předem daných pravidel. Z pohledu člověka, který přisuzuje činům smysl na základě určitého praktického nebo pragmatického cíle, k němuž směřují, je takové jednání nutně „nesmyslné“.⁵

Staalova pozice, ačkoliv je v rámci antropologie náboženství slavná a vlivná, bohužel zůstává napůl cesty a mnoho otázek nechává nezodpovězených. Staal například nezkoumá mechanismus proměny běžné činnosti v činnost rituální. Proč zrovna tato činnost a ne

4 Termín „ritualisté“ užívá ve svých pracích Ronald L. Grimes, viz níže.

5 Zajímavou paralelu ke Staalově koncepci můžeme najít například v díle ruského formalisty Viktora B. Šklovského, zejména v jeho slavné studii, která vyšla v češtině pod názvem „Umění jako metoda“ (ŠKLOVSKIJ 2003 [1933]: 8–25). Šklovskij rozlišuje dva druhy obrazu: „obraz jako praktický prostředek myšlení, prostředek spojit věci ve skupiny, a obraz poetický, to je prostředek k zesílení dojmu“ (10). V rámci ekonomizace lidského vnímání a jednání dochází podle Šklovského k „algebraizaci“ anebo automatizaci určitých obrazů a vzorců chování, což vede k povrchnosti, „propadu života“ (13). Podle Šklovského stojí v apozici k této přirozené lidské tendenci právě projev umělecký: „Cílem umění je dát pocit věci jako faktů vidění, nikoli faktů poznání; metoda umění je metoda „ozvláštnění“ věci a metoda znesnadnění formy zvětšující obtíž a délku vnímání, poněvadž proces vnímání je v umění sám o sobě cílem a musí být prodlužován; umění je způsob *prožívat děláni věcí, ale to, co je děláno, není v umění důležité*“ (14). Nutno podotknout, že rituály jsou ovšem přesně ten druh jednání, které si lidé často spojují s bezduchou, automatizovanou činností. V textu ovšem dále ukáží, že tento dojem vzniká z určité necitlivosti k dynamické kvalitě rituálního jednání, která je nesena primárně tělesností ritualistů.

nějaká jiná? Na čem je to závislé? V jaký okamžik přestane u určité činnosti hrát roli její původní smysl (běžná činnost) a stane se cílem sama pro sebe (rituální činnost)?

Ritualizace statická – Caroline Humphrey a James Laidlaw

Na některé z těchto otázek poskytuje částečnou odpověď dílo Caroline Humphreyové a Jamese Laidlawa (HUMPHREY a LAIDLAW 1994). Rituální činnost je podle nich specifická tím, že předpokládá určitou mentální reklasifikaci jednajících (tj. účastníků rituálu) ve vztahu k tomu, co dělají. Tento stav myslí, do něhož se ritualisté dostávají, nazývají oba badatelé „rituálním postojem“ (*ritual stance/commitment*) (HUMPHREY a LAIDLAW 1994: 88). Pokud tedy Staal tvrdí, že rituál je „nesmyslný“, Humphreyová a Laidlaw tvrdí, že hlavní charakteristikou „rituálního postoje“ je to, že je „neintencionální“. Jak tomu porozumět?

Představme si lidské jednání jako nepřetržitý proud činnosti. Aby byla naše mysl schopna tento proud nějak uchopit, je nezbytné jej rozčlenit na části, a ty pak následně uvést do vztahů. Vzniklé „jednotky“ sestávají z jednotlivých gest nebo ze série gest. Na základě situačního kontextu jsme schopni dovodit, jaký mají tyto jednotky význam. V případě nerituální činnosti nám znalost intence, s níž jednotlivec určitou činnost koná, prozradí, jak máme činnost nazvat, identifikovat. Představme si následující situaci: jste svědky toho, jak člověk A, jehož neznáte, nasedl do auta a odjíždí. Ve druhém případě člověk B, jehož také neznáte, nasedl do vašeho auta a odjíždí. Pokud by vám někdo položil otázku „Co dělá A a B?“, pravděpodobně byste na základě situačního kontextu odpověděli: „A odjíždí pryč, B auto krade.“ Jedné činnosti přisoudíme dvě různé identity na základě odhadu záměru jejich vykonavatelů (odjíždění, krádež) (HUMPHREY a LAIDLAW 1994: 89).

Nyní si představme standardní římsko-katolickou mši. My, coby antropologové, jsme se vydali zjistit situační kontext tohoto rituálu a v rámci svého bádání jsme se ptali dvou ritualistů, kteří stáli ve frontě na svaté přijímání, na důvod jejich přítomnosti (na jejich intenci). Ritualista A: „Nevím, ale dělám to každou neděli, celý svůj život.“; ritualista B: „Abych prohloubil své spojení s Bohem.“ Dovolím si tvrdit, že intence ritualisty A a B jsou od sebe naprosto zásadním způsobem odlišné (zapojení se do opakované aktivity ze zvyku, získání duchovní zkušenosti Boží přítomnosti). Pokud by nás nicméně někdo následně požádal, abychom popsali, co ritualista A a B dělají, museli bychom říci, že „jak A tak i B se účastní svatého přijímání“ bez ohledu na odlišnou intenci, s níž se rituálu účastnili. Ačkoliv se rituálu účastní dobrovolně (nemuseli jít), jejich intence již není konstitutivní pro poznání identity jejich činu a ten se stává „neintencionálním“ (HUMPHREY a LAIDLAW 1994: 96).

Tento proces, kdy u ritualistů dojde k výše uvedené mentální reklasifikaci, Humphreyová a Laidlaw nazývají „ritualizací“:

V rámci ritualizace se vztah mezi intencí a činem mění. Měli bychom mít ovšem na paměti, že tato proměna je sama o sobě výsledkem volního aktu: zaujetí rituálního postoje. Může se to zdát jako paradox, nicméně to, že jsou rituály neintencionální, je umožněno záměrným přijetím rituálního postoje.⁶ (HUMPHREY a LAIDLAW 1994: 94)

Jinými slovy, není důležité, proč se lidé rituálu účastní, ale že se ho účastní. Zaujetí rituálního postoje v jejich pojetí představuje čistě mentální proces reklasifikace. Z tohoto pozorování nicméně vyplývá i další charakteristika, totiž že jednání pozměněné ritualizací (rituál) je dané jako podmínka, tj. jednotlivé kroky v rámci rituálu na sebe nenavazují na základě logického řetězce akce a reakce, ale jsou dány pravidly, jež ustavují ontologii rituálních aktů. Tradicí je určeno, jaká sekvence pohybů a slov následuje za sebou (to samozřejmě neznámá, že tuto sekvenci nelze změnit). Lidé, kteří se chovají rituálně, se pak snaží o realizaci preexistentního rituálního aktu – samotným účastníkům se jejich jednání a činy zdají „vnější“, tedy jako něco, co není přímo jejich výtvorem. V tomto smyslu pak Humphreyová a Laidlaw hovoří o ritualizovaných aktech jako o „elementárních“ nebo též „archetypálních“ aktech (HUMPHREY a LAIDLAW 1994: 89),⁷ jež fungují jako samostatné entity s vlastní historií.

Jak jsem zmínil na začátku, jednou z charakteristik rituálu je jeho formalizace – rituály jsou předepsané, jsou dány jako sekvence činů, které se ritualista naučí provádět. Tento aspekt má ovšem rituál společný i s jinými formami společenského jednání, například s hrami (pravidla), s bojem (formalizovaný způsob zdravení, uniformy atd.), aj. Rituál je ovšem „předepsán“ v trochu jiném významu. Rituál, kromě toho, že předepisuje, jak má člověk jednat, určuje také identitu činnosti. V případě ritualizované činnosti se účastník úmyslu záměrně vzdal – je tedy nutné ritualistovi sdělit nejen, co má dělat, ale i čeho tím chce dosáhnout (ritualista římský katolík jí chleba během mše, neboť tak je slavena přítomnost Krista v církvi). Proto se rituální činnost jeví člověku jako něco, k čemu přichází z vnějšku a co pouze pasivně přijímá (HUMPHREY a LAIDLAW 1994: 96).⁸

Přijetím rituálního postoje jednotlivec vědomě souhlasí, že „nebude autorem vlastních činů“ (HUMPHREY a LAIDLAW 1994, 98). Zde se ovšem dostáváme k onomu paradoxu, který vyplynul z našeho pozorování: ačkoli se během rituální činnosti vzdáváme nároku na intencionalitu svých činů, jsme to zároveň my, kdo činy koná (na mši jít nemusím). Dobrovolně se vzdáváme „intencionální nadvlády“ jednajícího. Zde je hlavní rozdíl mezi rituální činností a neintencionální činností, jakou je obsese, nutkání nebo tiky.⁹ Intencionalita tedy zůstává, ale je ritualizací transformována – stává se z ní „záměrná neintencionalita“. V rituálu jsme a zároveň nejsme autory svých činů (HUMPHREY a LAIDLAW 1994: 99).

6 Tato a všechny ostatní citace překl. MP, pokud není uvedeno jinak.

7 Tohoto termínu však nepoužívají ve významu, který mu dal Jung.

8 Je ovšem poměrně běžné, že dojde ze strany ritualisty k internalizaci těchto vnějších pravidel, která se následně mění ve vnitřní motivaci („Chci prohloubit své spojení s Bohem“).

9 Srov. s tvrzením Sigmunda Freuda, který považuje náboženské jednání pouze za určitý druh neurózy (FREUD 1991[1913]).

Jak jsme si ukázali, podmínkou pro vznik ritualizace je zaujetí rituálního postoje. Aby bylo možné vydělit rituální činnost z běžné činnosti, existuje skupina „činů, které vyznačují hranice“ (*boundary-marking acts*). Ty představují způsob, jakým jednotlivec dá veřejně a srozumitelně najevo společnosti (jasné ANO anebo NE), že u něho v daném okamžiku dochází k ritualizaci (např. pokleknutí po vstupu do kostela, ale možná i obléknutí hokejového dresu, aj.). Tato gesta ohraničují určitou sekvenci lidského jednání jako „rituál“ (HUMPHREY a LAIDLAW 1994: 105). Humphreyová a Laidlaw v rámci tohoto argumentu ovšem dospívají k závěru, s nímž musím polemizovat. Podle nich člověk přebírá rituální gesta pouze z tradice. Rituály jsou proto v rámci jejich teorie předávány podobně jako další společenské instituce. Z toho vyplývají dva zásadní závěry: (1) Rituální postoj je možné zaujmout jen v rámci tradičních rituálních forem. (2) Rituály nové, pokud vůbec vznikají, budou vždy pouze modifikací starších, již zavedených rituálních forem.

Pro Humphreyovou a Laidlaw je ritualizace navýsost statický, mentální fenomén, který se pojí výhradně se zavedenými rituály. Prostřednictvím tohoto pojetí ritualizace nejsme ovšem schopni vysvětlit např. potřebu náboženských tradic své rituály měnit, popř. skutečnost, že některé rituály zanikají a jiné naopak vznikají. Je zjevné, že ritualizace má určitou dynamickou kvalitu, kterou Humphreyová a Laidlaw opomíjejí. Otázkou nyní zůstává, co přesně nese tuto dynamickou kvalitu rituálů.

Jsem přesvědčen, že metoda, s níž pracuje Ronald L. Grimes, poskytuje velmi uspokojivou odpověď. Grimes tvrdí, že ritualizace není stav, ale proces, který (a) může vznikat a vznikat i mimo rámec ustavených rituálů a jež (b) vytvářejí samotní ritualisté skrze způsob, jakým zacházejí se svým tělem a jeho projevy (tj. se svou tělesností).

Ritualizace dynamická – Ronald L. Grimes

„Ritualizace [...] je zvláštní způsob bytí v našich tělech a ve světě.“ (GRIMES 1982: 38)¹⁰ Grimes si správně uvědomuje, že po takto pojaté dynamické ritualizaci je potřeba začít pátrat v tom, co Humphreyové a Laidlawovi připadalo nedůležité nebo čeho se možná zalekli – v tělesnosti ritualistů. Proč zrovna v tělesnosti? To můžeme dobře ilustrovat na následujícím příkladu. U vstupu do libovolného posvátného prostoru (mešita, kostel, posvátná louka, atd.) ritualisté dělají nejrůznější věci. Někteří si klekají, jiní si lehají na břicho, odkrývají nebo si naopak zakrývají hlavu, popř. nedělají vůbec nic. Humphreyová a Laidlaw by všechny tyto odlišné fyzické projevy ritualistů brali jako jednu kategorii – činy, které vyznačují hranice (*boundary-marking acts*, viz výše), jimiž ritualisté dávají najevo, že zaujímají rituální postoj. Jejich různost by bezesporu považovali jen za různé způsoby, kterými ritualisté „říkají“ stále to stejné: „Nyní se chystám jednat rituálně.“ S tím by Grimes

¹⁰ „Ritualization is not just a symbolic way of pursuing survival, but is a quest for a specific style of being in our bodies and world.“ V revidované edici (GRIMES 1995a: 43) doznala tato pasáž následující změny: „Ritualization drives humans in culturally specific ways. With or without their consent it forges links between bodies and their worlds.“

zásadně nesouhlasil a tvrdil by, že klíčový je aspekt inovace, který každý jednotlivý ritualista svým osobitým fyzickým projevem vnesl do začátku rituálu. Způsob, jakým ritualisté zacházejí se svou tělesností, představuje dynamický aspekt osobní inovace v rámci jinak pevně daného rituálního rámce. Stejným způsobem vnáší věřící fyzickou invenci i do zbytku rituálu. Něco v rámci rituálu vyhledávají a něčemu jinému se vyhýbají. Podle toho, kam se usadí nebo postaví, vidí větší anebo menší část toho, co se děje na jiných místech. Mohou být „otráveni“ přítomností ostatních ritualistů nebo je naopak rádi vidí. Mohou být znuděni a budou zívat anebo začnou vzrušeně mávat rukama. Mohou se drbat, prdět, spát, křičet nebo sedět v meditativní poloze tichého očekávání. To stejné přitom platí i pro ty, kteří rituál vedou: nějakým způsobem se rituálním prostorem pohybují, dělají chyby, mění v různých částech rituálu tóninu a kadenci svého hlasu atd. Ritualisté bez ohledu na roli, kterou v rámci obřadu zastávají, skrze zdánlivě nedůležité detaily utvářejí a mění rituál samotný. Zároveň jsou ovšem více anebo méně fixním rámcem rituálu také sami utváření a měnění. Tento vzájemný vliv ritualistů a rituálu se projeví nejvíce v okamžiku, kdy by ritualisté z nějakého důvodu přestali do rituálu investovat svou tělesnost (tj. přestanou se ho účastnit). Rituál následně zeslábně a nakonec zemře.

Jsem si vědom, že tento příklad ještě dostatečně nedokazuje, proč by měl být dynamický aspekt rituálů nesen tělesností ritualistů. Potvrzuje nicméně skutečnost, že tělesnost účastníků je důležitou součástí jakéhokoliv rituálu. Můžeme nyní prohlásit, že ritualizace není proces, jenž by byl závislý čistě na statickém stavu mysli ritualistů, jak se Humphreyová a Laidlaw pokoušeli ukázat při vysvětlování svého termínu „rituální postoj“. Tělesnost není možné z rituálu vyškrtnout, ani není možné jí přisoudit roli pouhého indikátoru myšlenkových procesů ritualistů. I v tělesném projevu existuje lež a přetvářka. Každý antropolog by měl mít tuto skutečnost na paměti při práci v poli (RAPPAPORT 1979: 173–217, 223–243).

Jakmile si uvědomíme, jak důležitou pozici v rámci rituálu zastává naše tělo a jeho projevy, je nemožné souhlasit s Humphreyovou a Laidlawem, kteří tvrdí, že ritualizace je závislá na rámci již ustavených a existujících rituálů. Vzhledem k tomu, že si občas uvědomujeme, že nosíme své tělo po tomto světě (anebo je to naopak – tělo nosí naši mysl?), je nanejvýš rozumné prohlásit, že se ritualizace může objevovat i mimo rámec ustavených rituálů. Pokud se na celou věc podíváme podrobněji, zjistíme, že je jen velice málo rituálních gest nebo tělesných projevů, jež by neměly paralelu v nerituálním kontextu (pokud vůbec nějaké takové existují). Zdá se tedy také rozumné tvrdit, že je jen velice málo situací v našem běžném životě, jež by se nemohly skrze ritualizaci stát rituálem (pokud vůbec nějaké takové existují).

Ačkoliv jsem přesvědčen, že Humphreyová a Laidlaw (podobně jako mnoho jiných teoretiků) „odtěšňují“ vědu o rituálech, bylo by velmi krátkozraké jejich koncepci zavrhnout. Je to úctu vzbuzující systém, jenž poskytuje významný vhled do problematiky rituálů. Nicméně tento systém nemůže stát sám o sobě. Přistupuje totiž k rituálům teoreticky a zdůrazňuje zejména mentální procesy. Pro rituály je ovšem typické, že je vždy potřeba je dělat. Humphreyové a Laidlawovi z jejich práce vypadlo tělo. Ronaldu L. Grimesovi se

skrže jeho metodu naopak povedlo intelektuálně zkoumající mysl opět „vtělit“ a dát bádání o rituálech konkrétní tvar. Koncept, který spojuje tyto dva odlišné pohledy na problematiku rituálů, se nazývá „záměrná neintencionalita“. Ačkoliv Grimes sám o sobě tento termín nikdy nepoužil, to, co ve svých pracích popisuje na úrovni těla, velmi dobře odpovídá tomu, co Humphreyová a Laidlaw popisují ve své teorii na úrovni mysli.

Zatímco Humphreyová a Laidlaw se pokoušeli ukázat, že během studia rituálů není důležité, proč se rituály konají, ale skutečnost, že se konají, Ronald L. Grimes tvrdí, že není nejdůležitější, že jsou rituály prováděny, ale *jak* jsou prováděny.¹¹ Toto „jak“ v sobě skrývá dynamiku rituálů, je prostředkem, jímž se projevuje ritualizace. Můžeme je včlenit i do dalších otázek, např.: „Jak ritualisté využívají svou tělesnost?“; „Jaký vztah má tělo k ritualizaci?“; „Jak můžeme ritualizaci vnímat?“ a mnoha dalších, na něž se pokusím najít odpověď v následujících odstavcích.

Antropologické výzkumy ukázaly, že zejména v těch společnostech, v nichž není rituální jednání žádným způsobem (písemně) kodifikováno, existují jednotlivci, kteří mají silně vyvinutý smysl pro různé formy rituálního projevu. Rituální tradice takových společností nebo skupin velmi často operují s představou, že určité rituály jsou konány pravidelně a sami ritualisté je nazývají stejným jménem a považují je za tentýž rituál. Nicméně jednotlivá provedení těchto „stejných“ rituálů se velmi často liší, a to i zásadním způsobem. Pokud shlédneme několik takových rituálů, budeme bezesporu schopni určit společné prvky, jež se objevují ve všech případech a které jsou pro ritualisty známkou toho, že jsou svědky „téhož rituálu“. Nicméně tyto rituální stavební prvky jsou často pospojovány velmi inovativním a originálním způsobem. V takových případech má rituální specialista tu funkci, že na průběh rituálu dohlíží a podle potřeby jej mění. Jediné, na co se přitom může spolehnout, je jakási rituální citlivost, kterou si osvojil(a).¹² Co je ovšem ještě zajímavější, tito rituální specialisté neříkají ostatním ritualistům, co si mají myslet, ale co mají dělat. Jejich hodnocení a kritika se týká zejména fyzického projevu účastníků, rituálních předmětů a místa, na němž se rituál odehrává: Možná by bylo vhodné umístit oběť někam jinam; v tuto chvíli se zdá příhodnější provést obřad spíše venku než uvnitř; co se nyní převléknout? Toto jsou problémy, které řeší rituální specialisté. Výsledná podoba rituálního jednání by měla být jaksi „plná“ jak ve vztahu k času (trvání, načasování), tak i k prostoru, ve kterém se odehrává (prostorová interakce účastníků, prostředí, atd.).

Přesně tento typ citlivosti si musí osvojit ti, kteří mají s rituálem co do činění (antropologové, liturgici, ritualisté všeho druhu). Termínem ritolog přitom označuje Grimes ty badatele, kteří si tuto citlivost snaží vybudovat a kteří jsou zároveň schopni ji použít pro „ritologický způsob bádání“. Jak je možné se k takové citlivosti dopracovat?

Grimes charakterizuje formu, kterou by tento trénink měl mít:

11 Viz pozn. 5.

12 Může se dokonce stát, že je naráz přítomno několik takových specialistů, kteří se začnou pít o to, jakým způsobem by měl rituál pokračovat. Nutno dodat, že přítomní ritualisté tyto hádky mohou považovat za integrální součást rituálu samotného, aniž by byli nějakým způsobem pohoršeni. Viz např. (TURNER 1962).

[Zkoumání živých rituálních procesů] vyžaduje tělesný trénink, který bude součástí badatelského výcviku, a předpokládá přímo fyzickou účast badatelů v procesech, jež zkoumají. Badatel se musí „dát všanc“. Tento způsob práce odmítá „gnostizaci“ anebo též odtělesnění vědecké práce. Pro zkoumání rituálů musíme navíc zapojit všechny smysly, ne pouze zrak. (GRIMES 1982: 14, s malou obměnou též 1995a: 19–20)

Grimesův požadavek na čisté „tělesný“ výcvik, který by umožnil badateli vyvinout si citlivost pro „tělesné“ projevy ritualistů, se zdá být legitimní. A vzhledem k tomu, že ritualizace, dynamická a živoucí kvalita rituálů, je prostředkována skrze lidskou tělesnost, budováním citlivosti k ní si budujeme citlivost pro ritualizaci jako takovou. Problematičtější už ovšem je, jakým způsobem propojit tento tělesný výcvik s velmi specifickými vlastnostmi ritualizace – se záměrnou neintencionalitou, o níž Humphreyová a Laidlaw tvrdí, že představuje stav mysli ritualistů, který ritualizaci provází.

Grimes v průběhu svého života vyvinul metodu, s jejíž pomocí je možné tělesnou citlivost na vznikající ritualizaci vycvičit. Nicméně kromě pár relativně stručných zmínek ve svých publikacích (GRIMES 1982: 14–17 [1995a: 20–23], 1990: 135–144, 1995b: 48–53) se nikdy nepustil do podrobného výkladu o obsahu a způsobu fungování seminářů, během nichž tuto metodu používal. Tomu se dá porozumět. Psaní a povídání o něčem, co je určeno přednostně k tělovému prožitku, může totiž vyústit v zásadní nepochopení a apriorní odsouzení čtenářem, kterému tento prožitek nemůže být slovně zprostředkován. Vzhledem k této skutečnosti zůstane zatím příklad aplikace Grimesovy metody nevysvětlen. Předtím, než se ji pokusím přiblížit a než ukážu, jak souvisí s teorií Humphreyové a Laidlaw, poprosím čtenáře o trpělivost. Ve svém následujícím výkladu se totiž musím dopustit odbočky. V jejím rámci ukáží, co mimo jiné přivedlo Grimese k myšlence považovat za prostředníka ritualizace lidskou tělesnost a jaké termíny k popisu ritualizace užívá.

Grimes a jeho zkušenost s dynamikou ritualizace

Grimes se ve svých textech velmi často uchyluje k divadelní terminologii a metaforám. Není to vůbec náhodou, neboť Grimesova první a nejintenzivnější zkušenost s ritualizací byla umožněna právě kontaktem s divadlem, resp. se způsobem, jakým v divadelních skupinách druhé poloviny dvacátého století herci zacházejí se svou tělesností a tělovými impulzy. Grimes o spojení rituálu a divadla mluví následujícím způsobem:

Rituál a drama jsou tanečními partnery. Ať už z historického hlediska sledujeme jejich původ a vývoj nebo z fenomenologického hlediska zkoumáme jejich struktury a dynamiku, rituál a drama spolu tančí v dialektickém dvoustopém rytmu charakteristickém pro sblížení protikladů. (GRIMES 1982: 165 [1995a: 164])

Pokud přemýšlíme, v jakém kontextu se divadlo a rituál organicky propojují, nutně nám přijde na mysl dílo Jerzyho Grotowského (GROTOWSKI 1969; viz též KOTT 1989). Grimes měl příležitost sledovat Grotowského práci a účastnit se jí během léta roku 1980 v rámci projektu „Divadlo zdrojů“ (GRIMES 1982: 161–191 [1995a: 161–188]). Grimes popisuje účastníky projektu následujícím způsobem:

V Divadle zdrojů byly čtyři skupiny: hosté, malá skupina z Indie (včetně jednoho baula), Grotowského spolupracovníci z celého světa a skupina Haitanů. Nikdo, dokonce ani Grotowski, by nebyl schopen popsat všechny události, které se v průběhu Divadla zdrojů staly. Bylo to záměrně naplánováno tak, že se nikdo nemohl zúčastnit všech událostí. Ačkoliv Grotowski „řídil“ zhruba tucet svých spolupracovníků, každý z nich měl na starosti jen pár hostů. V mé skupině bylo zhruba patnáct lidí. (GRIMES 1982: 183 [1995a: 179])¹³

Rituálními specialisty během tohoto workshopu byla právě komunita Haitanů. Jak ovšem Grimes podotýká, byl mezi Haitany a ostatními účastníky workshopu významný rozdíl:

Nikdo z nás [na rozdíl od Haitanů] nebyl iniciován do náboženské tradice voodoo, která je svébytnou kulturní syntézou jorubských, křesťanských a aravackých symbolů. Nikdo nás neučil čarovat. Dokonce jsme ani nikdy neviděli divadelně pojaté, avšak obsahově vyprázdněné „vůdů“, které se občas předvádí v nočních klubech v Port-au-Prince. Také jsme nikdy voodoo rituály posedlosti nezkoumali za účelem jejich popisu v odborných publikacích nebo předvádění na divadle. (GRIMES 1982: 187 [1995a: 183])

Ačkoliv se projektu účastnily i skupiny, které byly pevně zasazené v určité náboženské/rituální tradici, podle Grimese nešlo v „Divadle zdrojů“ o nápodobu, ani o replikaci těchto tradic. Grotowski se podle Grimese snažil dostat k jakémusi „před-kulturnímu smyslu počátku“, ke zdroji technik, které našly v různých dobách a na různých místech planety svou specifickou podobu. Zároveň šlo ovšem Grotowskému údajně o to ukázat, že tento zdroj je „přítomen tady a teď, že není majetkem nějaké primitivní kultury. Není to žádný ztracený zlatý věk, ale je to způsoblost k neustálému objevování“ (GRIMES 1982: 182 [1995a: 178–179]).

Základ toho, jak Grimes chápe dynamickou kvalitu ritualizace, tudíž tvoří právě tato zkušenost z práce s Grotowským. Dalšími zdroji jeho inspirace byla praxe zazenu a osobní přátelství a dlouhodobá spolupráce s potulným kejklířem a šaškem Kenem Feitem (MARTIN

13 Na letní workshop do Polska se Grimes dostal na základě osobního pozvání Grotowského. Předtím se potkali jen jednou v roce 1977 v rámci několikahodinového semináře, který Grotowski pořádal v Hamiltonu ve státě Ontario v Kanadě (osobní e-mailová korespondence s Grimesem, 19. 10. 2013). Výsledkem tohoto jejich prvního setkání je článek „Route to the Mountain: A Prose Meditation on Grotowski as Pilgrim“ (GRIMES 1977: 11–12 [1997: 246–249], překl. do polštiny v (GRIMES 1978: 115–121) (za odkaz vděčím Janě Pilátové).

1990),¹⁴ jemuž dedikoval klíčovou knihu *Beginnings in Ritual Studies*. Grimesova zkušenost se zenovou meditací velice rezonovala s Grotowského metodou práce s herci jako „negativní cestou“. Podle Grimese se totiž Grotowski nesnažil naučit herce žádnou specifickou techniku hraní. Jeho záměrem naopak bylo, aby se herci naprosto odblokovali, aby přestali „hrát“ a „předvádět“ a začali divadlo skutečně „dělat“ celou svou bytostí (GRIMES 1982: 174 [1995a: 172]). Motivací pro herce neměla být údajně snaha pobouřit nebo uspokojit obecnost ani ostatní herce (tj. žádná vědomá intelektuální snaha). Grimes při popisu Grotowského metody proto prokládá text zenovými koany a celý proces, v návaznosti na Grotowského, přirovnává k mystické „via negativa“ popisující pohyb mystika k sobě samému, ke zdroji svého lidství a tělesnosti, a tudíž k božskému. Divadlo je podle Grimesovy interpretace Grotowského cesta ne-vědění, od-naučení a ne-dělání. Je to stav plného soustředění se na přítomnost a pečlivého naslouchání okamžiku, v němž se jednající nachází. Je to absolutní naladění myslí na tělo a naopak.¹⁵

Jak to ovšem celé souvisí s ritualizací? Humphreyová a Laidlaw velmi pěkně ukázali, že rituální jednání (jednání pozměněné ritualizací) je od běžného jednání kvalitativně odlišné – nastává okamžik „záměrné ne-intencionality“. Ritualizace může probíhat a probíhá i mimo rámec zavedených rituálů jednoduše proto, že svou tělesnost si lidé nosí s sebou neustále. Rituály vznikají tam, kde lidé se svou tělesností zacházejí zvláštním způsobem – záměrně neintencionalně. Grotowski chtěl tuto citlivost vypěstovat u svých herců, neboť se domníval, že pouze s touto schopností může herec objevit pravý zdroj své kreativity, která nebude strojená a lživá. Grimes si tuto zkušenost odnesl a snaží se ukázat, že přesně taková citlivost umožňuje vnímat momenty, v nichž se běžná lidská činnost mění v činnost rituální. Přesněji řečeno, tato citlivost nám umožní vnímat okamžiky vznikající, rozvíjející se anebo naopak skomírající a zanikající ritualizace. Proto se Grimes primárně nezajímá, jakým způsobem proudí ritualizace v rámci již ustavených rituálních struktur. První požadavek, který na ritologa klade, je vybudování citlivosti pro vlastní tělesnost a prohloubení schopnosti ji reflektovat (empatie):¹⁶ „Ritologický styl je způsob zkoumání rituálů, který coby součást vstupních dat zahrnuje i gestický a symbolický svět badatele samotného. Badatel bere v úvahu své tělesné a duševní pochody a zahrnuje je do svého pozorování rituálu.“ (GRIMES 1982: 14 [1995a: 19])

Stejně jako účastníci Grotowského Dílny-divadla neměli nic „předvádět“ ani „hrát“, ale měli divadlo „dělat“, tak i ritolog se nesmí během svého výzkumu rituálu prostituovat a „předvádět“, že je stejný jako ritualisté, kteří se rituálu účastní. On totiž není. Nesmí se ale ani pokoušet z rituálu zmizet (nesmí se z něho stát tzv. objektivní pozorovatel) neboť rituál

14 Osobní rozhovor autora článku s R. L. Grimesem přes Skype, 19. 10. 2013. Skeny Feitových dopisů z jeho cest po Indii, Blízkém východě a jakýsi autobiografický text sepsaný u příležitosti jeho čtyřicátých narozenin dostupné na (TOWSEN 2012).

15 Vztahu divadla a rituálu se Grimes věnuje i ve své zatím poslední knize s názvem *The Craft of Ritual Studies* v kapitolách „Ritual and Theater“ a „Ritual as a Domain“ (GRIMES 2013b).

16 Zejména v tomto bodě se Grimesova metoda nápadně podobá Dialogickému jednání s vnitřním partnerem v podobě, v jaké je pěstováno na Katedře autorské tvorby a pedagogiky (KATaP) na DAMU. Pro podrobné srovnání viz (PEHAL a CIESLAROVÁ 2011: 67–85).

a případné formy vznikající ritualizace jednoduše svou fyzickou přítomností ovlivňuje a vlastně i sám utváří. Ritolog se musí naučit vzít svou tělesnost do hry. Nesmí se skrývat a mizet za předměty moci jako je kamera, tužka a papír. Musí naopak sám sebe a vše, co používá, dát ritualistům k dispozici a ve své práci o tom musí referovat.

Ritolog proto musí ritualizaci nejprve zažít v řízeném prostředí. Teprve potom ji bude schopen rozpoznat i v poli. Problematičtější už ovšem je, jak do tohoto fyzického tréninku zapojit onu zvláštní kategorii, o níž Humphreyová a Laidlaw soudí, že je podmínkou pro vznik ritualizace – „záměrnou neintencionalitu“.

Grimes k tomu říká:

Badatel v terénu musí podstoupit řadu velice specifických tělesných, imaginačních a intelektových cvičení, aby dosáhl stavu od-naučení, cílené ne-vědomosti žáka, stavu ne-dělání. Učíme se pomocí kontrastů: ten, kdo chce znát, se musí cvičit v ne-znalosti a ne-vědomosti. Jenom tak dokáže správně vnímat jednání ostatních lidí. (GRIMES 1982: 14 [1995a: 20])

Smyslem terénního výzkumu je co nejvíce interagovat se zkoumanou skutečností, nikoliv vynášet o ní jednoznačné (absolutní, konečné) soudy či předpovídat její průběh. Ritologické zkoumání je založeno na sdílení a „spolujití“ [going with]. (GRIMES 1982: 14 [1995a: 20]).

V těchto citacích se setkáváme s velmi zvláštními frázemi jako např. „cílená ne-vědomost“, „cvičit se v ne-znalosti a ne-vědomosti“, „odnaučení“, „ne-dělání“ a zejména „spolujití“. Grimesovy termíny se v mnoha případech jeví přinejmenším jako netradiční. Rozhodně nepatří do kategorie výrazů, jež bychom očekávali v badatelských textech. Tento jejich enigmatický charakter vyplývá z toho, že Grimes se snaží slovy vyjádřit něco, čemu jsme schopni porozumět až poté, co s tím sami máme osobní psycho-fyzickou zkušenost; poté, co jsme „to dělali“ a co jsme „to zažili“.

Ritolog se v poli ocitá v nelehké situaci – od ritualistů si musí zachovat určitou vzdálenost, nicméně zároveň nesmí ztratit schopnost rituální jednání pozorovat a hodnotit. Toto pozorování a hodnocení přitom nesmí být takové, že by na základě jakéhosi předporozumění rituálu dosazoval do jednotlivých částí příslušné významy. Ritolog musí být naopak schopen dosáhnout „cílené ne-vědomosti žáka“, musí se „odnaučit“ vidět jakékoli záměry ve fyzickém jednání ritualistů, neboť ritualizace, jak Humphreyová a Laidlaw přesvědčivě ukázali, je specifická svou „neintencionalitou“. Zvláštním způsobem se musí stát součástí rituálního jednání a okamžiků vznikající ritualizace, ale zároveň nesmí ztratit schopnost vše sledovat očima badatele. Musí se soustředit na fyzické projevy účastníků a na způsob, jakým vstupují do kontaktu spolu navzájem, s prostorem a s předměty, jež užívají, sebe nevyjímaje. Musí se naučit „spolujití“ s vnitřní dynamikou rituálního jednání, musí být schopen rozpoznat, která rituální gesta byla provedena ve správný čas a ve správnou chvíli a která nebyla jaksi na svém místě. Musí být schopen posoudit, zda ritualizace našla v rámci daném rituálem adekvátní vyjádření.

Takto kritické sledování rituálů by mělo mít podobu „domýšlení a ztělesňování rituálních aktů ‚vpřed‘ k jejich implicitnímu cíli“ (GRIMES 1982: 14 [1995a: 20]). Aby toho byl badatel schopen, musí se naučit jednat „fyzicky“ a „neintencionálně“, neboť tyto dva aspekty jsou hlavními charakteristikami ritualizace. V okamžiku, kdy se toto naučí, bude ritolog schopen rozpoznat momenty vznikající ritualizace, ať už v rámci existujících rituálů anebo mimo ně. Poznává okamžiky, ve kterých ritualizace skutečně probíhá (a které tak skutečně mají transformativní funkci) a ve kterých drhne nebo nevzniká vůbec. Grimes sám v jedné ze svých knih vysvětluje, proč je dobré se kritikou rituálů zabývat. Ritologovi tato metoda podle něj umožní

revizi a vytvoření efektivnějších rituálů; bude schopen prostředkovat mezi protikladnými hnutími v rámci pluralitní společnosti; bude schopen se chránit proti vykořisťování rituálními prostředky; umožní upevnění estetických, morálních a náboženských významů ve struktuře ceremonií a slavností. Každý, kdo se někdy potýkal s organizací svatby nebo narozenin [...], má důvod k tomu se zajímat o problematiku hodnocení rituálů. (GRIMES 1990: 2)

Ritologický trénink – seminář „Rituální jednání“

Grimes zaujímá v akademickém světě poměrně ojedinělý názor, totiž že rituály je možné kritizovat podobně jako např. literární dílo nebo divadelní hru. Stejně jako literární kritik posuzuje např. román tak, že sleduje jeho vnitřní formy a dynamiku a snaží se posoudit, zda je autor rozvíjí adekvátně, pokouší se Grimes posuzovat rituál. Tato metoda je samozřejmě vystavena stejným problémům jako ostatní odvětví umělecké kritiky – kritik může být nevzdělaný, může si všimnout pouze některých momentů a jiné vynechat nebo může mít jednoduše jiný umělecký vkus. Grimesova metoda si neosobuje právo s definitivní platností prohlásit, že některý rituál je dobrý nebo špatný. Grimes pouze poukazuje na to, že v rámci existujících rituálů vznikají díky ritualizaci formy, které jsou živé a při plném rozvinutí velice působivé. Jsou zde ale přítomny i formy s nevyužitým potenciálem, ustrnulé a někdy i patologizující (např. davová psychóza). Rituální specialisté, pokud mají cit, dokážou tyto nefunkční formy rozpoznat a odstranit dříve, než v rámci rituálu převáží a paralyzují ho. Stejně jako existuje literární brak a kýč, existuje i rituální brak a kýč. Zároveň ovšem platí, že co kritik, to jiný názor. Je ovšem nutné dodat, že hledání funkčních a nefunkčních forem v rámci rituálu nijak nesouvisí s obsahem, který účastníci jednotlivým rituálním aktům připisují. Teoretické koncepty, které se k rituálnímu jednání vztahují, lze z pozice „nezávislého“ religionisty kritizovat jen těžko. To mají na starosti náboženští odborníci. Co kritizovat lze, je přímo fyzický projev účastníků, který je zdrojem a zároveň médiem dynamické ritualizace.

Tomuto Grimesovu požadavku se na půdě Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze formou experimentu pokusil učinit zadost seminář „Rituální jednání“ (Ústav filosofie a religionistiky, zimní a letní semestr 2005/2006). Rituální jednání bylo inspirováno dvě-

ma zdroji: zaprvé „Laboratoří rituálních studií“ (*Ritual Studies Lab*), kterou od roku 1975 do roku 2005 Grimes vedl na Wilfrid Laurier University v kanadském Ontariu. Druhým zdrojem bylo „Dialogické jednání s vnitřním partnerem“ v podobě, v jaké je vyučováno na Katedře autorské tvorby a pedagogiky Akademie múzických umění v Praze.¹⁷

Seminář „Rituální jednání“, jehož jsem se osobně také účastnil, vedl Radek Chlup a zpočátku i absolventka DAMU Lucie Vačkářová. Zejména její pomoc byla zcela zásadní. Naším hlavním cílem bylo naučit se vnímat formy a kvalitu tělesného projevu nejprve vlastního a pak i ostatních. Lucie Vačkářová absolvovala studium právě u I. Vyskočila a byla i asistentkou disciplíny „Dialogické jednání s vnitřním partnerem“; tyto její zkušenosti nám proto byly velice ku prospěchu. Kýžená dovednost, kterou by si absolventi podobných seminářů měli podle Grimese odnést, je

objevování života v neživých předmětech, orientování abstraktních prostorů na prostory strukturované, reagování na pohyb ostatních, opakování bez ztráty smyslu, nacházení evokujících zvuků, pozorování, při němž se nedopouštíme chybných objektivací, kritika bez vynášení soudu, vstřebávání významů pod prahem jazyka a vědomé reflexe, naslouchání okolnímu prostředí, umožnění toho, aby se symboly rytmicky vynořovaly a zanořovaly, předjímání důsledků symbolických úkonů a vědomí toho, jak kontext nějakého gesta či poloha nějakého symbolu mění jeho význam. (GRIMES 1982: 17 [1995a: 22])

Rituální specialisté ve společnostech, jež nemají kodifikované rituální formy, mají právě tyto schopnosti: jsou velmi citliví k rituálnímu projevu všech zúčastněných, dovedou správně pracovat s tělesnou formou a mají schopnost rituální improvizace. Jinými slovy – jsou schopni vnímat momenty vznikající ritualizace a tvůrčím způsobem s ní pracovat. Stejně schopnosti by si ovšem měl osvojit i ritolog. Rozpoznávat funkční a nefunkční rituální formy, být schopen zapojit do rámce rituálu svou přítomnost tak, aby účastníci rituálu mohli reflektovat přítomnost pozorovatele, a být si vědom toho, do jaké míry jeho přítomnost rituál ovlivňuje, to jsou schopnosti, jež je možné a v případě antropologů nezbytné v rámci podobných kurzů kultivovat.

Na tomto místě nemá příliš smysl (zejména proto, že k tomu není prostor) podrobně popisovat průběh samotného semináře. Ten sestával z pravidelných tříhodinových setkání pořádaných v týdenních intervalech. Náplní každého setkání byla série různých cvičení, která byla uzpůsobena pro deset až dvanáct silně intelektuálně a teoreticky orientovaných účastníků (soustředila se většinou na velice elementární fyzické aktivity jako chození, mlčení, běhání, sezení, atd.). Valnou část prvního semestru proto zabrala pouze aktivizace bazální citlivosti k (psycho)fyzickému projevu vlastního a ostatních.

17 Cituji část anotace z webových stránek katedry: „Na Katedře autorské tvorby a pedagogiky – KATaP – se uskutečňuje alternativní, psychosomaticky orientované pojetí studia dramatické kultury a tvorby.“ (KATaP 2007) Jak známo, zakladatelem Dialogického jednání s vnitřním partnerem je Ivan Vyskočil. Na jeho osobních stránkách je k nalezení základní charakteristika metody včetně dalších odkazů (*Ivan Vyskočil* 2013). Více o Dialogickém jednání viz také (MUSILOVÁ 2011: 89–107; ČUNDERLE 2011: 108–129; CHRZ 2011: 130–160).

Vzhledem k tomu, že seminář byl veden v rámci studia religionistiky, v semestru druhém jsme se pokusili tuto citlivost využít pro zkoumání činností, se kterými se v nějaké podobě tradičně setkáváme v rámci náboženských tradic. Součástí semináře proto byla rituální hostina a opakovaná performance staroseverského mýtu o stvoření světa z kusů těla obra Ymiho. Důležitým zjištěním bylo, že personalizace kosmogonického mýtu, který sloužil pouze jako jakýsi zdroj silných obrazů, neproběhla nikdy stejným způsobem; od ostatních se vždy lišila svou formou i intenzitou zkušenosti.

Z výpovědí účastníků postupně začala krystalizovat zkušenost, která se zdála být konstituivní pro ty performance, které účastníci označovali poněkud enigmaticky jako „plné“ nebo „naplněné“. Všechny tyto výpovědi zahrnovaly zkušenost maximálního propojení jednotlivce s ostatními.¹⁸ V tomto stavu měl jednotlivec pocit, že je a zároveň není autorem svého jednání. Byl to stav, ve kterém byl člověk velice citlivý na způsob a intenzitu proudění energie ve skupině. Své jednání na jednu stranu tomuto proudu přizpůsoboval, nicméně si zároveň uvědomoval, že i vlastním jednáním přispívá k celkovému směřování a intenzitě tohoto společného energetického pole. Zpětně interpretováno se tato zkušenost zdá velice přesně odpovídat tomu, co Grimes pojmenoval „cílená nevědomost“, popřípadě Humphrey a Laidlaw jako „dobrovolné vzdání se intencionální nadvlády jednajícího“, což jsou opět a pouze různá označení pro termín „ritualizace“. Celý seminář „Rituální jednání“ byl přitom vystavěn na Grimesově předpokladu, že ritualizace se nevyskytuje výlučně v prostředí orámovaném existujícími rituály. Naopak, skrze ni se i nerituální jednání může stát rituálem. Je nutné zdůraznit, že nebylo snahou semináře přejímat jakýkoliv existující rituál nebo vytvářet nový, ale dostat se ke společnému zdroji, ze kterého fyzická improvizace a rituální jednání čerpají svou sílu. Ritualizace je to, co „běžné“ činnosti vyděluje ze sféry každodennosti a co ustavené rituály činí účinnými. Jídlo se stává jídlem rituálním pouze a jen skrze proudící ritualizaci, svatba oddává a pohřeb pohřbívá opět pouze pokud je umožněno ritualizaci, aby vznikla a probíhala. Díky ritualizaci jsou některé události určitým způsobem „plné“ a jiné nikoliv.

Vztah ritualizace a rituálu

Z úvodních částí tohoto textu vyplynulo, že ačkoliv se ritualisté účastní rituálů záměrně (tj. mají nějakou intenci), rituál samotný pracuje na ne-intencionální rovině jejich tělesnosti. Jejich osobní záměry se tak stávají naprosto nedůležitými.¹⁹ To, na čem záleží, je interakce

18 Zdá se nanejvýš pravděpodobné, že k tomuto „napojení“ může docházet i v okamžiku, kdy je jednotlivec sám, jak ukazuje právě příklad Dialogického jednání. „Ostatními“ v tomto smyslu může být myšlena i skupina vnitřních charakterů anebo osob. Zdá se, že toto zjištění není pouze výdobytkem moderní psychologie, která má tendenci tento jev vnímat zejména jako projev psychické poruchy. Ve většině náboženských tradic se totiž setkáváme s rituály, které mohou být prováděny pouze jedním člověkem. Psychologie si tohoto procesu začíná všímat až v okamžiku, kdy mezi jednotlivými vnitřními „hlasy“ anebo „složkami“ dojde k výrazné nerovnováze nebo k přerušení vzájemné komunikace, která se tak začne stávat patologickou.

19 Proto je tak plodné srovnávat rituály a divadlo. Ačkoliv herci mohou jednat s velice konkrétními záměry (stát se slavnými, vydělat peníze za představení, okouzlit publikum, atd.), herec/herečka přeci jen jedná v uměle

tělesné formy ritualistů s rituálním prostorem, s předměty, se způsoby verbálního projevu, s časovým rámcem, s vůněmi, chutěmi atd. Ritolog má přitom velice specifickou roli – díky svému fyzickému tréninku je schopen tyto tělesné interakce (jež jsou pro ritualisty často neviditelné nebo dokonce nedůležité) sledovat a vnímat jejich průběh. Vyskolený ritolog je schopen uvědomovat si slabé stránky rituálního jednání. Je schopen říct, které interakce měly např. silný náboj a které byly nedotažené, kdy došlo ve skupině k přerušení toku energie atd. Aby toho byl schopen, musí nejdříve na tělesné rovině porozumět „záměrně neintencionálnímu“ typu tělesnosti, s nímž rituály pracují. Toho může docílit pouze fyzickým cvičením, v jehož rámci může svou schopnost dosahovat „cílené nevědomosti“ posilovat.²⁰ Ritolog se musí nejprve „odnaučit“ zaměřovat se na intelektuální záměry, s nimiž se ritualisté rituálů účastní, a musí umět „jít společně“ s ritualisty (viz výše).

Je samozřejmě nezpochybnitelné, že grimesovské semináře a semináře typu „Rituálního jednání“ na straně jedné a rituály na straně druhé jsou dva odlišné fenomény. (Náboženské) rituály jsou často formalizované, jak co se týče pohybu, tak i co se týče významů, které jsou jednotlivým úkonům přisuzovány. Náš seminář byl přesným opakem: žádné z našich setkání neproběhlo formálně stejným způsobem, dokonce ani když jsme se o to pokoušeli; každé bylo zcela jedinečné a nezopakovatelné. Kodifikované rituály představují tradiční struktury, které jsou naplňovány na konkrétním místě konkrétními lidmi a konkrétním způsobem. Každý takový rituál je performancí, a to různé kvality. My jsme v rámci semináře studovali pouze dynamickou část rituálů, tedy proces ritualizace. Naše jednání se v rámci semináře jeví jako divoké a neorganické právě proto, že nebylo zaštitěno žádnou tradiční strukturou. To nám ovšem umožnilo kultivovat právě a pouze tělesný způsob vnímání událostí, který, ač svým způsobem v rámci tradičních (náboženských) rituálů upozaděn, hraje i během nich naprosto klíčovou úlohu.

Victor Turner ilustruje tento neustálý dialog mezi více méně neměnnou formou rituálu a jeho dynamickým, neustále se proměňujícím prvkem (ritualizací) na obrazu řeky: „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.“ (TURNER 1982: 79; překl. CHLUP 2005: 180) V případě našeho semináře jsme systematicky žádné břehy nestavěli; studovali jsme sami na svých tělech pouze onen dynamický, „vodní“ aspekt rituálů. Jedním z výsledků bylo, že díky nepřítomnosti formálních břehů daných tradicí každý náš seminář často připomínal potopu. Společně jsme vytvořili „proud“, který se divoce rozlil a stejně tak rychle se vsákl. Výsledkem semináře tedy nebyla zkušenost oživení formálních struktur, ale intenzivní zážitek narůstání ritualizace coby určitého aspektu lidského jednání. Opakované zakoušení „dravé“ podoby tohoto dynamického aspektu v rámci takových seminářů následně umožní vyskolenému

vytvořeném světě, který postrádá každodenní intencionalitu. Jak ukázal Grotowski a mnozí další, divadlo je ze své podstaty na pomezí činnosti běžné a rituální.

²⁰ Tato schopnost se totiž nezdá být něčím, co by se šlo zcela naučit. Stejně jako u všech ostatních aspektů lidského jednání i pro cílenou nevědomost je potřeba mít určitou kondici. Ta se přitom pravidelným cvičením může posilovat, naopak nedostatkem tréninku se může ztrácet stejně jako kterýkoliv jiný lidský talent.

ritologovi vnímat i mnohem subtilnější a zkrocenější proud, který plyne řečištěm během (náboženských) rituálů.

Největší chyba v teorii Hupmhreyové a Laidlawův přitom plyne přesně z toho, že se zaměřili pouze na ritualizaci v rámci ustavených rituálů. Ačkoliv naprosto přesně ukázali, jaký má ritualizace charakter, nechali se zmást přítomností formální struktury, jež je institucionalizovaným rituálem ve větší nebo menší míře vlastní, a přecenili její význam. Tělo a tělesnost tak z jejich teorie naprosto zmizely. Něco se ovšem muselo stát nositelem ritualizace, a oni proto logicky propojili ritualizaci s formálním rámcem existujících rituálů. Ten se jim navíc jeví jako velmi statická konstrukce. Následně dospěli k již známému závěru, že nové rituály vznikají pouze modifikací rituálů již existujících, a vzhledem ke svému názoru o statickém charakteru ustavených rituálů i ke statickému pojetí ritualizace. Jak se ovšem podařilo ukázat Victoru Turnerovi, dokonce i ustavené rituály mají kromě statické části i část dynamickou. Grimes na toto zjištění navazuje a jde ještě dále – odhaluje nositele této dynamické kvality v lidské tělesnosti. Tělo a tělesnost hrají naprosto zásadní roli v procesu zrození, vývoje a smrti rituálů.

Závěr: důležitost ritualizace pro člověka

Rituály nejsou díky ritualizaci fenomén statický. Grimes přirovnává tento dynamický aspekt rituálů k dýchání. Aby bylo tělo živé, musí dýchat – tělo je formou a dech formu oživuje. Aby byla rituální forma (rozumějme zapsaná a/nebo ustálená forma rituálu) živá, musí dýchat – ritualizace je pak oním dechem, který zamezí tomu, aby se rituály staly pouhými prázdnými strukturami.²¹

Stejně jako dech i rituál mění svou frekvenci, sílu a objem (GRIMES 1982: 57 [1995a: 63]). Pokud dojde k poruše dýchání, je ohrožena existence těla – lékař je schopen chybu rozpoznat a pokusí se ji vyléčit. Pokud dojde k poruše ritualizace, je ohrožena existence samotného rituálu – rituální specialista (anebo ritolog) by pak měl mít podobnou funkci jako lékař, tedy měl by být schopen nedostatek ritualizace rozpoznat a pokusit se jej napravit tak, aby rituál opět „dýchal“, žil. Ritualizace je živoucí proces a pouze rituály, v jejichž rámci je jí dán prostor, přežijí a mohou své účastníky formovat. Zde se dostáváme k naprosto zásadní a zároveň fundamentální otázce. Proč je vlastně důležité, aby ritualizace správně fungovala a umožnila tak rituálům, aby správně „dýchaly“?

Ačkoli se v této práci snažím hájit tvrzení, že primární funkcí rituálu není sdělovat informace o společnosti, náboženských myšlenkách a jednotlivci, je nesporné, že rituál také informuje, a to v původním slova smyslu – dává formu, utváří společnost. Rituály totiž nějakým způsobem ovlivňují jednání ritualistů i mimo rámec vytvořený ritualizací. Ukažme si to na jednoduchém příkladu přechodových rituálů. Tento van Gennepův termín (VAN

21 S takovou situací jsme konfrontováni v případě rituálů dávno zaniklých kultur – v jejich případě byla kulturní tradice přerušena, a pokud máme o rituálech dané kultury vůbec nějaké zprávy, pak pouze v podobě textů nebo zobrazení, které nám ovšem zprostředkovávají pouze onu „monumentální“ strukturu.

GENNEP 1997) zahrnuje širokou škálu jednání, která si různé lidské společnosti zvolily pro to, aby jimi ohraničily nejrůznější typy přechodů jednotlivců anebo skupin v rámci daném společenskými strukturami anebo oblastmi mimo ně.

Podoby, které se jednotlivým rituálům přechodu rozhodli lidé po celém světě dát, jsou často velice obskurní. Je ovšem otázka, proč jsou potřeba. Proč se přechodové rituály neomezují jen na jakási mentální rekvalifikační cvičení? Odpověď je nasnadě. Pojem společenských rolí je kategorie navýsost intelektuální, daná společenskou konvencí. Tyto role jsou ovšem zastávány konkrétními lidmi z masa a krve. Kompletní přechod se proto nemůže omezit pouze na intelektuální část osobnosti iniciovaného, vyžaduje bytost celou. Ti, kterých se změna statutu týká, se musejí stát ztělesněním své role. Schopnost transformovat celého člověka přitom mají pouze rituály. Během nich jsou zároveň formovány mysl i tělo účastníků. Pouze po absolvování rituálu se dá mluvit o tom, že přechod byl úspěšný a daný člověk nezůstal někde na půli cesty.

Dále bude vhodné ukázat, co tuto schopnost rituálů in-formovat své účastníky vlastně umožňuje. Je to zvláštní charakter rituálních činností, které se na jednu stranu jeví ritualistům jako něco vnějšího, k čemu jsou pouze přizváni a co „pouze“ opakují, na druhou stranu rituální gesta²² vyjadřují celkový hodnotový systém jednotlivce, a svým způsobem tedy informace prostředkují.

Jak jsem již zmínil výše, byl to Victor Turner, kdo poukázal na to, že rituál má jak statickou, tak i dynamickou část. Coby „model něčeho“ ustavuje v srdcích a myslích jednotlivců již existující společenský řád (v tomto a pouze v tomto smyslu chápe rituál durkheimovská tradice). Turner ovšem zdůrazňuje, že rituál je i „modelem pro něco“: rituály, coby dynamické procesy společenské struktury modifikují a někdy se stávají i zdrojem forem zcela nových.²³ Je to tento turnerovský dynamický aspekt rituálů, který Grimes nazývá ritualizací. Grimes tvrdí, že v průběhu ritualizace musí být symboly účastníky „zažívány“ (a to zcela fyzicky). Pokud v průběhu ritualizace člověk symboly přijímá, pak je ovšem musí i nějakým způsobem vylučovat – tj. ritualizace je postoj, kdy jsme schopni vnímat tep/dech formativních gest a symbolů, jež v rámci rituálu vznikají, a jsme také schopni na ně reagovat. „Smyslem ritualizovaných gest není být originální – to je až moderní estetické kritérium –, ale být schopen rozpoznat a rozvíjet tvůrčí impulzy.“ (GRIMES 1982: 62 [1995a: 68])²⁴ Smyslem zaujetí rituálního postoje tedy není pouze činnost v její čisté podobě, jak naznačoval ve své teorii Fritz Staal (to by byl celkem samoúčelný cíl a nedokázali bychom

22 Grimes tím má na mysli jak dynamický tělesný projev, tak i statickou polohu, což podle něho představuje statickou stylizaci jednání. Existuje například nepřeborné množství způsobů, jak můžeme stát. Záleží také, kam se postavíme, tedy jaké prvky v prostoru svým stáním propojíme, atd. (GRIMES 1982, 59–60 [1995a: 63–64])

23 „Ritual, in its full performative flow, is not only many levelled, laminated, but also capable, under conditions of societal change, of creative modification on all or any of its levels. Since it is tacitly held to communicate the deepest values of the group regularly performing it, it has a ‚paradigmatic‘ function, in both of the senses argued for by Clifford Geertz. As a ‚model for‘ ritual can anticipate, even generate change; as a ‚model of,‘ it may inscribe order in the minds, hearts, and wills of participants.” (TURNER 1982: 82) Viz též (CHLUP 2005: 182–183).

24 V tomto bodě se Grimes shoduje právě s metodou Vyskočilova Dialogického jednání s vnitřním partnerem (PEHAL a CIESLAROVÁ 2011).

na tomto základě vysvětlit skutečnost, že náboženství a jeho rituály tak zásadním způsobem dokáží ovlivnit lidskou společnost), ale

[...] formativní gesta [...] představují[ci] snahu propojit to, co se nám zdá být rozpojené, vytušit zásadní zvraty v neustále probíhajících procesech. Kultivují v nás citlivost ke smrti a dalším radikálním transformacím. Ritualizace je „fyzický“ způsob vědění, v němž se poznávající a poznávané spojují. Výsledkem může být zacelení nebo prohloubení rozdílu mezi psychikou jednotlivce a situací společnosti,^[25] nicméně obojí nám umožňuje reflektovat platné kulturní formy, ale zejména přetváří naše těla (a tím pádem naše mysl), abychom byli schopni tyto formy přijmout. (GRIMES 1982: 63 [1995a: 68–69])

V případě již ustavených rituálů je ovšem situace značně odlišná. Ty se snaží vznik ritualizace co nejvíce ulehčit a jasně definovat její časový a prostorový rámeček. Můžeme říci, že v zavedených rituálech jsme se naučili ritualizaci očekávat. Nicméně ani v těchto případech ritualizace neprobíhá vždy stejným způsobem. Její intenzita a charakter závisí na způsobu, jakým ritualisté zacházejí v průběhu rituálu se svou tělesností. Pokud zůstaneme u našeho přirovnání rituálu k řece, pak se např. jednotlivé římskokatolické mše budou lišit právě v tom, jaká voda korytem katolické tradice plyne. Tento proud přitom tvoří všichni, kteří se mše účastní, a to tak, že (ne)vstupují do funkčních vztahů navzájem a s prostorem, v němž se mše odehrává. Proto se některé mše konkrétnímu jednotlivci jeví jako nudné a jiné jako zajímavé. Proto do některých kostelů chodí více lidí než do jiných, což někdy vyvolává i mezi kněžími podivení, ne-li nevoli. Mše se od sebe zásadně odlišují, a to právě oním neuchopitelným a nekvantifikovatelným aspektem zážitku. Zážitek je pokaždé jiný, protože pokaždé prožíváme mši jinak, pokaždé se my a svět okolo nás nacházíme v jiném fyzickém a psychickém stavu. Zároveň nesmíme redukovat tuto fyzickou hodnotu rituálů pouze na jejich estetickou stránku. Mysl je schopná vnímat natolik, nakolik jí to umožní tělo a naopak. I rituálu je možné porozumět pouze v případě, že vnímáme jak jeho intelektuální, tak i tělesnou stránku. Aplikujeme-li toto pozorování na situaci antropologa v poli, můžeme říci, že jej jeho tělesná poloha disponuje k tomu vnímat rituál určitým způsobem (a zároveň také mění vnímání ostatních účastníků); osobnost se buď stane v rámci výzkumu „neviditelnou“ (autor prezentuje rádoby objektivní data), nebo může svou tělesnost využít k interpretaci rituálu. Druhá varianta se mi přitom zdá upřímnější vůči ritualistům, čtenářům ale koneckonců i ve vztahu antropologa (ritologa) k sobě samému.

25 Existují totiž nejen kladné, ale i negativní rituály, např. takzvané svátky chaosu. Během nich dochází k vlamování se ne-řádu do řádu, například dočasným převrácením společenské struktury. Jsou nejčastěji spojeny s určitými liminálními okamžiky, například s koncem starého a začátkem nového roku. Jedním příkladem za všechny mohou být římské Saturnálie (17. prosince). Během nich docházelo například k výměně rolí otroků a pánů, resp. otroci požívali stejných práv jako jejich pánové. Společným myšlenkovým základem těchto rituálů je dočasné a řízené rozpuštění společenského pořádku. Výsledek je dvojitý, ve své podstatě paradoxní. Obnovením hranic v podobě, v jaké byly před svým rozpuštěním, dojde k posílení stávající společenské struktury. Zároveň ovšem může dojít i k její (neznatelné) obměně. Svátky chaosu se tak stávají zároveň potvrzením stávajícího společenského rozložení i nástrojem jeho proměny.

Apendix: představení RONALDA L. GRIMESSE a jeho rituální kritiky

Při čtení prací RONALDA L. GRIMESSE vyvstávají dvě polohy jeho psaní, přičemž v té první je naprosto konkrétní a argumentačně přímý. Grimes ovšem tuto polohu doplňuje ještě velkou škálou obrazných přirovnání. Rituály pro něj mají svou „choreografii“ či „hudebnost“ (GRIMES 1982: 61 [1995a: 66]). O ritualizování (*ritualizing*), ritualizaci (*ritualization*) a rituálech (*rituals/rites*) mluví ve svých pracech jako o živých organizmech, jež dýchají a jimž lze nahmatat tep, jež ale také mohou onemocnět nebo zemřít. Lidé si v rámci ritualizace nasazují „masky“, které mohou zakrývat to, co se děje uvnitř, nebo naopak mohou být zkratkou do nejhlubších zákrutů lidské duše (GRIMES 1982: 58–59 [1995a: 63–64]).

Všechny tyto a podobné formulace, jež vykazují někdy až zenově enigmatické kvality, mohou na první pohled znesnadňovat čtení Grimesových knih. Čtenář má velmi často dojem, že chápe rodící se myšlenku, která mu pak náhle jakoby zmizí a on zjistí, že se autor mezitím přesunul o několik tematických rovin jinam. Tento styl je pro Grimese typický a někdo ho může považovat za důkaz vědecké nekonzistentnosti. Nicméně není tomu tak. Grimesovy texty jsou velmi dobře strukturované a to, že unikají prvoplánové systematizaci v jednodolnou teorii, je dáno jednoduše skutečností, že Grimes žádnou jednodolnou „teorii“ či „definici“ čehokoliv nenabízí. Grimesovy texty mají něco z kvality ritualizace, jež je v okamžiku svého vznikání (ritualizování) fenomén naprosto prchavý. Jeho texty po čtenáři požadují, aby do četby zapojil více než jen striktně racionální část své mysli. Požaduje aktivizaci také její imaginativní části, která se na úrovni myšlení a slov spontánní tělesnosti přibližuje asi nejvíce. Grimes chce, aby čtenář do textu vložil tu zkušenost, kterou třeba i nevědomky s ritualizací má (a máme ji všichni). Pokud na tuto hru přistoupíme, jeho texty se čtou mnohem lehčeji.

Grimes tvrdí, že moderní západní společnost je silně deritualizovaná. Mnoha lidem připadá (náboženský) rituál jako vyprázdněná a nepoužitelná forma. Rituální projev vnímají jako direktivně předepsaný, a to se jim zdá v rozporu s jedním ze základních pilířů naší kultury – individualitou jednotlivce a jeho svobodou. S tím souvisí i ztráta absolutního nároku jednoho náboženského systému na určování hranic, v nichž se společnost pohybuje. Individualistická společnost si cení názorové plurality v rámci svého systému,²⁶ hodnoty nejsou univerzálně sdíleny členy společnosti, a rituály tedy ztrácejí svou úzkou spojitost s náboženstvím, které může poskytnout koherentní světonázorový „posvátný baldachýn“;²⁷ jímž se společnost zakryje. Jak jsem se snažil v návaznosti na Grimese ukázat výše, potřeba jednat rituálně (tj. ritualizace) plyne z biologické podstaty člověka. Tato potřeba nezaniká ani v silně individualistické společnosti dneška – ba právě naopak. Ritualizace bují na každém kroku (sport, média, politika, nakupování atd.). Velice zjednodušeně řečeno, v moderní společnosti se můžeme buď přimknout k již existujícímu rituální tradici anebo se rozhodnout,

26 Oproti tomu „tradiční“ společnosti se vždy vymezují vůči tomu, co stojí mimo ně samotné.

27 Zde odkazuji na slovní spojení *the sacred canopy*, které použil Peter L. Berger pro název své knihy, v níž také svou koncepci tohoto termínu vysvětluje (BERGER 1967).

že nám žádná z těchto tradic nevyhovuje. Přesto jsme ve svém životě často konfrontováni se situacemi, které si samy říkají o to, aby byly pojímány rituálně (např. narozeniny, maturita, odchod do důchodu, svatba, rozvod, smrt atd.), a jak Grimes podotýká, v naší moderní společnosti se často chováme jako „rituální invalidé“. Ve své knize *Marrying & Burying: Rites of Passage in a Man's Life* (GRIMES 1995b) se věnuje úvahám nad obsahem rituálů, jež si naše euroamerická „západní“ společnost uchovala. Zkoumá jejich strukturu, hodnotí, zda dosahují toho, k čemu jsou vytvořeny. Grimes v knize autobiograficky popisuje, jak pro sebe v průběhu svého života vytvářel rituály nové tak, aby významné události jeho života, přechody mezi rolemi rodinnými, profesními a společenskými, byly náležitě ošetřeny. V této knize tedy Grimes ukazuje, jakým způsobem lze ritologický styl a rituální kritiku prakticky užít pro formování současné společnosti. Rámcem se mu stává jeho vlastní život – zcela v souladu se základním požadavkem ritologické analýzy, aby badatel zahrnul svou osobní zkušenost do rámce vstupních dat výzkumu.

Grimesova velká výhoda je v tom, že přináší čerstvý vítr do někdy velmi teoretických a naprosto odtělesněných diskuzí o rituálu. Styl, jímž své knihy a články píše, odpovídá charakteru předmětu zkoumání – snaží se slovně zachytit zkušenost prchavého okamžiku ritualizace. Vzhledem k tomu, že se pouští do vysvětlování něčeho, čemu je nejjednodušší porozumět skrze vlastní tělesný zážitek, může se jeho jazyk a obrazotvornost zdát někdy pro akademické prostředí až nepatřičná, příliš osobně angažovaná. Grimes si toho je sám vědom a opakovaně to ve svých pracích reflektuje. Pokud jeho styl ovšem přijmeme, postupně objevíme jeho přednosti. Grimes totiž pracuje jako velice dobrý vypravěč. Vede nás k tomu, že začneme abstraktní kategorii ritualizace vztahovat ke svému životu. Tím je náš čtenářský zážitek v jisté formě obohacen právě o rovinu, která je na papír nepřenositelná – fyzickou zkušenost. Toto zakotvení ve vlastním fyzickém zážitku přitom následně slouží jako korektiv v okamžiku, kdy se Grimes rozhodne teoretizovat, tedy začne abstrahovat a vytvářet cosi, co bychom mohli nazvat teorií ritualizace a rituálu. Čtenář vidí Grimesovi během sestavování jeho teorie doslova pod ruce, resp. rozumí mnohem lépe jednotlivým krokům. Zároveň může čtenář autora také mnohem lépe kontrolovat, neboť vždy se může vztáhnout právě ke své zkušenosti a konfrontovat s ní Grimesův postup. Tento přístup je vůči čtenáři velice upřímný. Grimes ze svých děl nemizí, neschovává se za hradbu těžko proniknutelné vědecké terminologie. Přesto nejsou jeho texty nijak triviální. I proto je četba Grimesových textů tolik fascinující.



Obr. 1. Ronald L. Grimes je významný badatel, autor zhruba patnácti monografií²⁸ a mnoha desítek článků.²⁹ V českém prostředí je zatím téměř neznámý. Smyslem tohoto článku je proto kromě diskuze o povaze rituálů jeho práci částečně představit.³⁰

28 Např. (GRIMES 1976, 1982, 1985, 1990, 1993, 1995, 2000, 2006, 2013a, 2013b; GRIMES, HUESKEN, SIMON a VENBRUX, 2011) atd. Kompletní seznam viz (*Publications/Books* 2013).

29 Kompletní seznam viz (*Publications/Articles, Chapters* 2013).

30 Nejlepší způsob, jak se seznámit s rozsáhlou odbornou činností Ronalda L. Grimese, je navštívit jeho osobní stránky (*Ronald L. Grimes* 2013). Grimes (narozen 19. 5. 1943) studoval nejprve křesťanskou teologii na Emory University (MDiv. v roce 1967). Doktorát v oboru religionistika získal na Columbia University v roce 1970. Ke zkoumání rituálů v poli (konkrétně fiesty ve městě Santa Fé v Novém Mexiku v USA) se dostal až v rámci svého postdoktorského pobytu na University of Chicago pod vedením Victora Turnera na začátku sedmdesátých let minulého století. Od té doby se do Santa Fé vrací a tento svátek, oslavující španělskou rekonkvistu města v roce 1692, poskytl i antropologický materiál pro jeho poslední knihu s názvem *The Craft of Ritual Studies*.

Po třicet let (1975–2005) byl vedoucím Ústavu náboženství a kultury na Wilfrid Laurier University ve Waterloo (Ontario, Kanada), kde vedl svou *Laboratoř rituálních studií* (*Ritual Studies Lab*). V jejím rámci se pokoušel u svých studentů vypěstovat právě onu rituální citlivost, již by ritologové měli disponovat. Podobně semináře následně vedl od roku 2005 také na Fakultě religionistiky na Radboud University Nijmegen v Holandsku, kde byl profesorem a vedoucím vůbec prvního Ústavu rituálních studií na světě. Na téže univerzitě byl vedoucím holandsko-německého projektu s názvem „Rituál, média a konflikt“ (*Ritual, Media, and Conflict*) a spolupracovníkem v rámci výzkumného záměru zabývajících se problematikou rituálů spojených se smrtí a umíráním v moderní holandské společnosti (*Refiguring Death Rites*). V roce 1987 založil společně s Fredem Clotheyem *Journal of Ritual Studies*, jehož byl až do roku 1992 šéfredaktorem. V současnosti je členem edičních rad několika periodik a ediční řady *Oxford Ritual Studies*.

Další významnou sférou Grimesova působení je konzultační činnost. O odbornou pomoc ho žádají jak státní, tak i soukromé instituce v Kanadě a ve Spojených státech např. při jednáních o citlivých otázkách s potomky indiánských a eskymáckých kmenů. Na základě dlouholetých zkušeností se ukázalo, že tento kontakt je velmi často dobrý pojmut rituálním způsobem. Často se totiž týká vypořádávání se se starými křivdami (vystavování předmětů, jež indiáni považují za své a posvátné, ve státních muzeích, atd.). Grimes je samozřejmě také pravidelným hostem významných světových konferencí a držitelem několika ocenění (např. ocenění *American Academy for Religion* za „jedinečný přínos pro obor rituálních studií“, 2001).

Po několikaleté příležitostné spolupráci se podařilo pracovníkům Ústavu filosofie a religionistiky Filozofické fakulty Univerzity Karlovy domluvit s R. L. Grimesem, aby v akademickém roce 2013/2014 učil na FF UK kurz s názvem „Terénní výzkum v oboru Rituální studia“ (*Field Research in Ritual Studies*). V době psaní tohoto textu zdárně pokračovala on-line průprava studentů v metodě „zúčastněného pozorování“ (*participant observation*) pod Grimesovým vedením. Tyto teoretické znalosti byly podle plánu kurzu následně aplikovány na výzkum *Sametového posvěcení* 2013, nově založené tradice satirického karnevalového průvodu masek procházejícího Prahou u příležitosti oslav výročí pádu komunistického režimu 17. listopadu 1989.

Bibliografie

- BERGER, Peter L. 1967. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City/New York: Doubleday, 1967.
- BLOCH, Maurice. 1986. Symbols, Song, Dance and Features of Articulation. In M. Bloch (ed.). *Ritual, History and Power: Selected Papers in Anthropology*. London: Athlone Press, 1989: 19–45 [Archives européennes de sociologie 15 (1974): 54–81].
- ČUNDERLE, Michal. 2011. Nevidadlo jako zdroj dialogického jednání. K autorskému herectví Ivana Vyskočila podle audiovizuálního archivu Nevidadla. *Theatralia* 14 (2011): 2: 108–129.
- Dialogické jednání [online]. *Ivan Vyskočil* (webová stránka). Citováno 17. 10. 2013. Dostupné na <http://www.ivanvyskocil.cz/html/dialogicke.html>.
- DOUGLAS, Mary. 2002 [1966]. *Purity and Danger. An Analysis of Concept of Pollution and Taboo*. London/New York: Routledge, [1966] 2002.
- DRIVER, Tom F. 1991. *The Magic of Ritual: Our Need for Liberating Rites that Transform Our Lives and Our Communities*. San Francisco: Harper San Francisco, 1991.
- DRIVER, Tom F. 1998. *Liberating Rites: Understanding the Transformative Power of Ritual*. Boulder, CO: Westview Press, 1998.
- DURKHEIM, Émile. 2002 *Elementární formy náboženského života*. Přel. Pavla Sadílková. Praha: OIKOYMENH, 2002 [fr. orig. 1912].
- FREUD, Sigmund. 1991. *Totem a tabu. Vtip a jeho vztah k nevědomí*. Přel. Ludvík Hošek. Praha: Práh, 1991 [něm. orig. 1913].
- VAN GENNEP, Arnold. 1997. *Přechodové rituály. Systematické studium rituálů*. Přel. Helena Beguivinová. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1997 [fr. orig. 1909].
- GRIMES, Ronald L. 1972. *The Divine Imagination: William Blake's Major Prophetic Visions*. Metuchen, NJ: Scarecrow Press, 1972.
- GRIMES, Ronald L. 1976. *Symbol and Conquest: Public Ritual and Drama in Santa Fe, New Mexico*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1976. Symbol, Myth and Ritual Series [druhé vydání: Albuquerque: University of New Mexico Press, 1992].
- GRIMES, Ronald L. 1977. Route to the Mountain: A Prose Meditation on Grotowski as Pilgrim. *Jewish Dialogue: New Directions in the Performing Arts* (January 1977): 11–12 [přetištěno in WOLFORD, Lisa a Richard SCHECHNER (edd.). *The Grotowski Sourcebook*. London: Routledge, 1997: 246–249; překlad do polštiny: Droga ku Górze. Medytacja proza o Grotowskim jako Pielgrzymie. In Leszek Kolankiewicz (ed.). *Na drodze do kultury czynnej (O działalności Instytutu Grotowskiego Teatru Laboratorium w latach 1970–1977)*. Vratislav 1978: 115–121].
- GRIMES, Ronald L. 1982. *Beginnings in Ritual Studies*. Lanham: University Press of America, 1982 [druhé vydání: Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1995a; třetí vydání: Ritual Studies International, 2013].
- GRIMES, Ronald L. 1985. *Research in Ritual Studies*. Metuchen, NJ: Scarecrow Press/American Theological Library Association, 1985.

- GRIMES, Ronald L. 1990. *Ritual Criticism: Case Studies in its Practice, Essays on its Theory*. Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1990 [druhé vydání: *Ritual Studies International*, 2010a].
- GRIMES, Ronald L. 1995. *Marrying & Burying: Rites of Passage in a Man's Life*. Boulder, CO: Westview Press, 1995 [druhé vydání: *Ritual Studies International*, 2010b].
- GRIMES, Ronald L. 2000. *Deeply into the Bone: Re-Inventing Rites of Passage*. Berkeley: University of California Press, 2000, Life Passages Series.
- GRIMES, Ronald L. 2006. *Rite Out of Place: Ritual, Media, and the Arts*. New York: Oxford University Press, 2006.
- GRIMES, Ronald L. 2013a. *Fictive Ritual*. *Ritual Studies International*, 2013a.
- GRIMES, Ronald L. 2013b. *The Craft of Ritual Studies*. *Oxford Ritual Studies Series*. New York: Oxford University Press, 2013b.
- GRIMES, Ronald L., Ute HUSKEN, Udo SIMON a Eric VENBRUX (edd.). 2001. *Ritual, Media, and Conflict*. Oxford: Oxford University Press, 2011, Oxford Ritual Studies Series.
- GROTOWSKI, Jerzy. 1969. Le théâtre d'aujourd'hui a la recherche du rite [Dnešní divadlo a výzkum rituálů; přednáška pronesená 15. října 1968 na půdě Polské akademie věd v Paříži]. Francouzský stenogram otištěn ve *France-Pologne* 28–29 (1968): 13–20. Polský text, autorem opravený, vyšel v časopisu *Dialog* 8 (1969); z této verze čerpá i český překlad: GROTOWSKI, J. *Divadlo a rituál*. Přel. Jana Pilátová. *Svět a divadlo* 9 (1991): 2: 50–62.
- HUMPHREY, Caroline a James LAIDLAW. 1994. *The Archetypal Actions of Ritual*. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- HUXLEY, Julian. 1966. A Discussion on Ritualization of Behaviour in Animals and Man. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London, Series B* 251 (1966): 247–526.
- CHLUP, Radek. 2005. Struktura a antistruktura. Rituál v pojetí Victora Turnera II. *Religio* 13 (2005): 2: 179–197 (dostupné online na <http://digilib.phil.muni.cz/handle/11222.digilib/125116>, cit. 28. 10. 2013).
- CHYZ, Vladimír. 2011. Dvojitý pohled na dialogické jednání. *Theatralia* 14 (2011): 2: 130–160.
- Katedra autorské tvorby a pedagogiky (KATaP) [online]. *DAMU* (oficiální webové stránky instituce). 2007 (citováno 17. 10. 2013). Dostupné na <http://www.damu.cz/katedry-a-kabinety/katedra-autorske-tvorby-a-pedagogiky>.
- KOTT, Jan. 1991. Grotowski aneb hranice. *Svět a divadlo* 9 (1991): 2: 63–66 [z polského originálu vydaného v časopisu *Dialog* 5 (1989) přeložila Jana Pilátová].
- LEACH, Edmund. 2000. Ritual as an Expression of Social Status. In S. Hugh-Jones and J. Laidlaw (edd.). *The Essential Edmund Leach*, díl I. New Haven/London: Yale University Press, 2000: 153–158 (excerptum ze stejnojmenné kapitoly in LEACH, Edmund. *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structures*. London: London School of Economics and Political Science, 1954: 10–17).
- LEACH, Edmund. 2000. Ritualisation in Man. In S. Hugh-Jones and J. Laidlaw (edd.). *The Essential Edmund Leach*, díl I. New Haven/London: Yale University Press, 2000: 158–165 [původně vyšlo v *Philosophical Transactions of the Royal Society of London, Series B* 251 (1966): 403–408].

Martin Pehal

Rituál a tělesnost: ritologie Ronalda L. Grimese

- MARTIN, Joseph F. 1990. *Foolish Wisdom: Stories, Activities, and Reflections from Ken Feit, I. F. (Itinerant Fool)*. San Jose, CA: Resource Publications, 1990.
- MUSILOVÁ, Martina. 2011. Gesto a Dialogické jednání. *Theatralia* 14 (2011): 2: 89–107.
- PEHAL, Martin a Olga V. CIESLAROVÁ. 2011. Corporeality as a Key to the Assessment of the Dynamics of Ritualization. *Jaarboek voor liturgieonderzoek/Yearbook for Liturgical and Ritual Studies* 27 (2011): 67–85 (dostupné online na <http://rjh.ub.rug.nl/jvlo/article/view/4294/4284>, cit. 12. 10. 2013).
- Publications/Articles, Chapters [online]. 2013. *Ronald L. Grimes*. Citováno 13. 10. 2013. Dostupné na <http://ronaldgrimes.twohornedbull.ca/publications/articles-chapters>.
- Publications/Books [online]. 2013. *Ronald L. Grimes*. Citováno 13. 10. 2013. Dostupné na <http://ronaldgrimes.twohornedbull.ca/publications/books>.
- RAPPAPORT, Roy A. 2002 [1999]. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002 [1999].
- RAPPAPORT, Roy A. 1979. *Ecology, Meaning, and Religion*. Richmond, CA: North Atlantic Books, 1979.
- Ronald L. Grimes* [online]. 2013. Citováno 12. 10. 2013. Dostupné na <http://ronaldgrimes.twohornedbull.ca/>.
- STAAL, Fritz. 1979. The Meaninglessness of Ritual. *Numen* 26 (1979): 2–22.
- ŠKLOVSKIJ, Viktor B. 2003 [1933]. *Teorie prózy*. Ed. Filip Tomáš, přel. Bohumil Mathesius. Praha: Akropolis, 2003 [Praha: Melantrich, 1933].
- TOWSEN, John. The Travel Letters of Ken Feit [online]. 2012. *All Fall Down* (blog-encyklopedie). 2012, 15. 10. [citováno 22. 10. 2013]. Dostupné online na <http://physicalcomedy.blogspot.cz/2012/10/the-travel-letters-of-ken-feit.html>.
- TURNER, Victor. 1962. *Chihamba, the White Spirit: A Ritual Drama of the Ndembu*. Manchester: Manchester University Press; New York: Humanities Press, 1962.
- TURNER, Victor. 2004. *Průběh rituálu*. Přel. Lucie Kučerová. Brno: Computer Press, 2004 [angl. orig. 1969].
- TURNER, Victor. 1982. *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*. New York City: Performing Arts Journal Publications, 1982.

Summary

The aim of the present paper is to discuss the thin border dividing ritual and non-ritual activity by contrasting two opposing theories of ritualization: one perceiving ritualization as a static phenomenon, the other as a dynamic process. Since the author favors the latter, he stresses the crucial importance of corporeality as the source and vehicle of (embryonic) ritual forms. The article further presents a brief introduction to the work of Ronald L. Grimes, a renown ritologist, who has been practically unknown to both the Czech scholarly and general public. Among other things, Grimes explores the origin, development, and extinction of rituals and their place in modern Euro-American society.

Klíčová slova

rituál, tělesnost, ritualizace dynamická/statická, Ronald L. Grimes

Keywords

ritual, corporeality, dynamic/static ritualization, Ronald L. Grimes

Mgr. Martin Pehal (1982) vystudoval egyptologii a religionistiku na FF UK (2008). Od roku 2009 je doktorandem na Ústavu filosofie a religionistiky FF UK, kde také příležitostně přednáší. Ve své práci se zaměřuje na interpretaci staroegyptských náboženských textů, antropologii náboženství, teorii mýtu a rituálu. E-mail: martin.pehal@ff.cuni.cz