Bakalářská práce

2008 Lucie Kolesová

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta
Katedra filosofie a religionistiky

Bakalářská práce

KULTURA A RITUÁL

Teorie a praxe rituálu v mezikulturní perspektivě

Vedoucí práce: PhDr. Vít Erban

Autor práce: Lucie Kolesová

Studijní obor: Humanistika-prezenční

Ročník: IV.

2008

Prohlašuji, že svoji bakalářskou práci jsem vypracovala samostatně pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu citované literatury.

Prohlašuji, že v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb., v platném znění, souhlasím se zveřejněním své bakalářské práce, a to v nezkrácené podobě elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG provozované Jihočeskou univerzitou v Českých Budějovicích na jejích internetových stránkách.

5. prosince 2008

Lucie Kolesová

Děkuji vedoucímu bakalářské práce PhDr. Vítu Erbanovi za cenné rady, připomínky a metodické vedení práce.

OBSAH

ÚVOD 5

1. CO JE RITUÁL? 10
1.1 Problematika definice 10
1.2 Jak, proč a k čemu vznikl rituál? 13
1.2.1 Vznik rituálu 13
1.2.2 Funkce rituálu 15
1.2.3 Význam rituálu a předpoklady pro jeho vykonání 16

2. RITUÁL JAKO SYSTÉM SYMBOLICKÉ KOMUNIKACE 18
2.1 Rituál jako představení 20
2.1.1 Rituál a divadlo 22

3. TEORIE RITUÁLU 26
3.1 Arnold van Gennep 26
3.1.1 Dělení rituálů 27
3.1.2 Přechodové rituály 29
3.1.3 Fáze rituálu 32
3.1.3.1 Materiální přechod 34
3.2 Victor Turner 36
3.2.1 Liminální fáze rituálu 36
3.2.2 Společnost a communitas 39

4. ANTROPOLOGICKÉ VÝZKUMY RITUÁLU 42
4.1 Bronislav Kasper Malinowski 42
4.2 Edmund Ronald Leach 45
4.3 Max Gluckman 46
4.4 Roy Rappaport 48
4.5 Clifford Geertz 50
4.6 Maurice Bloch 52

5. VYBRANÉ FORMY RITUÁLU 54
5.1 Pohřební rituály 54
5.2 Léčivé rituály 59
5.3 Výroční rituály 62

ZÁVĚR 65

SEZNAM LITERATURY 67

ABSTRAKT 69

ÚVOD

Téma rituál mi přijde námětem velice atraktivním (už z hlediska naší evropské civilizace a její tendenci k etnocentrismu při zkoumání jiných kultur a kmenů), a do určité míry oblastí stále ne zcela probádanou. Toto bylo také jednou z mých motivací pro psaní této práce, navíc mě samotnou velice zajímalo něco více se dozvědět o tomto tématu. Zejména načerpat informace o rituálech různých přírodních národů a jejich průběhu pro mne bylo velkým lákadlem. Žijeme v uspěchané době, a to, že v životě každého z nás má rituál své místo, si možná ani neuvědomujeme. Svou prací bych tuto skutečnost ráda připomněla a zároveň také vybídla k zamyšlení ty, kdo si mou práci budou číst. Také bych ráda ozřejmila skutečnosti a nejasnosti s rituálem spojené, a to od té nejzákladnější – co všechno vlastně můžeme pod termín „rituál“ zařadit.

Rituály mohou být náboženské i nenáboženské, soukromé i skupinové. Pomáhají zvýraznit určité chvíle, abychom je pak snáze našli v toku času. Soukromé rituály dávají rytmus našemu životu, skupinové a veřejné rituály slouží hlavně k posilování pocitu sounáležitosti se skupinou. Provází každého jedince od narození až po smrt, ať už se narodil v jakékoliv kultuře a době. Přesto však moderní rituály vykazují podobnost s rituály tradičními, náboženskými, nebo s rituály přírodních národů, které bývají podloženy mýtem. Rituály tedy mají své místo v každé společnosti, není kultury bez rituálů. Rituál je základem všeho, je to vzor, který spojuje a slouží k upevnění společenských norem. Rituály jsou všude kolem nás. Mají většinou hluboké náboženské a tradiční kořeny a slouží k upevnění společenských norem. Hrají důležitou roli ve společnosti jako jedna z metod sociální výchovy jednotlivců a jejich přizpůsobování kolektivním normám dané společnosti. Během rituálů zažíváme něco neopakovatelného. Každá kultura má rituály jiné (jelikož vycházejí z určitých sdílených představ a myšlenek důležitých v té určité společnosti a jistě jsou ovlivněny i přírodním prostředím), a tak vlastně rituály dělají tu kterou kulturu takovou, jaká je. Na základě rituálu kultura potvrzuje své vlastní hodnoty.

Ve všech kulturách a náboženstvích jsou tedy významné situace lidské existence provázeny právě rituálními obřady, které se cyklicky opakují a tím společnosti dávají určitý pevný řád, strukturu a stabilitu a vytváří tak zároveň významné předěly v plynutí času. Můžeme tedy říci, že rituály, z hlediska naší západní civilizace, vnášejí do dnešního světa zmatků určitý řád a pevné body, které člověk potřebuje, a zároveň nám pomáhají plně si uvědomit a společně prožít změnu. Jedná se o různé mezníky, situace, které jsou pro nás něčím významné, a které proto chceme odlišit od našeho každodenního života a dopřát jim určitou důležitost. A jedním ze způsobů jak to udělat, je právě rituál. Čas moderní společnosti - čas lineární (tzn. neustále se ubírající kupředu), je tak konfrontován s cyklickým vnímáním času archaických společenství, přičemž se ukazuje, že tento pravidelný rytmus a cyklické opakování svátků (např. Vánoce, Velikonoce, Nový rok) a obřadů s nimi spojených, je významnou potřebou lidské psychiky. V tomto symbolickém jednání si vlastně člověk ujasňuje své vlastní bytí a bytí ve světě jako celku.

Přestože se rituál často považuje za *„názorně předváděné náboženství“* [1], tak jak již bylo výše zmíněno, rozhodně nejde jen o náboženské aktivity, ale též sem můžeme zařadit například festivaly, různé oslavy (narozeniny, svátky, Vánoce, Velikonoce), maturitní plesy, poutě, vstup do školy, ukončení školní docházky, dosažení plnoletosti, mše, vysvědčení, taneční, svatbu, maturitu, promoci, průvody, tanec, hry, pozdravy a spousty dalších. Množství obřadů pozbylo původního náboženského významu a stalo se formálními festivaly a slavnostmi, u kterých bylo zapomenuto na jejich smysl a původ. Jako klasický případ můžeme uvést například tanec, který vznikl jako součást náboženských obřadů. [2] Také jeden ze základních rytmů našeho života je odvozen z rituálu, jehož původ si většina z nás běžně vůbec neuvědomuje. Jde o židovsko-křesťanský sedmidenní týden zakončený původně jedním, v moderní době dvěma

[1] Srov. ERIKSEN, T. H.: *Sociální a kulturní antropologie*, s. 273.
[2] Srov. BUDIL, I. T.: *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*, s. 399.

dny odpočinku, který imituje mýtus o stvoření světa Bohem v šesti dnech, kdy sedmý den odpočíval. [3]

Široká řada obřadů se odedávna pojila s požíváním potravy a nápojů, ale také naopak: konzumace potravin a nápojů byla vždy určitým rituálem. To jistě úzce souvisí s námahou, kterou naši předkové museli vynaložit, a nebezpečím, jež museli mnohdy podstoupit při jejich obstarání. V mnohých rodinách je společné jídlo významným rituálem doposud - nejvýrazněji se tato skutečnost ukazuje v případě Štědrovečerní večeře. Stejně tak oslavy rodinných svátků, jubileí, svateb i pohřbů se stejně jako kdysi i dnes zpravidla pojí s hostinou.

Výše zmíněné události jsou řazeny do různých typů rituálů, o jejichž dělení budu mluvit dále ve své práci. Nyní krátce zmíním jen jeden z významných typů rituálů - *rituály přechodové*, které uskutečňují přechod jedince z jedné fáze života do druhé, ale i vstup jedince do určitých společenství, případně vyřazení z jiných. Tyto obřady jsou charakteristické především pro přírodní kultury a některé náboženské komunity. I v naší kultuře takové rituály máme, ovšem obvykle je tak vědomě neprožíváme. To, že se z našich tranzitních bodů stává formalita, nic neubírá na důležitosti rituálů v životě dospívajícího západní kultury. Rituály pro dospívajícího v naší zemi sice nemají takový emoční náboj jako v přírodních kulturách, kde je stále zachováno vědomí duchovního kontextu, ale přesto takové tranzitní body v naší kultuře máme a buďme za ně rádi. Přechodové rituály se ale samozřejmě netýkají pouze věku dospívání, ale můžeme sem zařadit i např. narození, manželství, rozchod, smrt, proměnu aj.

Právě v případě obřadů ohraničujících jednotlivé fáze života jedince si můžeme povšimnout zajímavé skutečnosti: v našem kulturním okruhu byly zároveň s christianizací Evropy předkřesťanské rituály částečně vytlačeny a částečně nahrazeny rituály křesťanskými. Základní mezníky života většiny našich předků tedy tvořily křest, biřmování, církevní svatba a církevní pohřeb. V období sekularizace moderní společnosti byly tyto křesťanské obřady postupně odstraňovány, ale ukázalo se, že není možné je ze života jedince vytlačit bez

[3] Srov. BUDIL, I. T.: *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*., s. 400.

náhrady. Proto se na jejich místě objevují obřady občanské - např. vítání občánků, předávání občanských průkazů, civilní sňatek, civilní pohřební obřad apod. Tato skutečnost vypovídá o tom, jak už bylo řečeno, že obřady nejsou bezpodmínečně vázány na náboženský obsah a že i moderní člověk má silnou potřebu rituálů a jejich provozování, i když v méně okázalé podobě než dříve. Objevují se i zcela moderní rituály, které jsou modifikacemi rituálů starších - v dnešní době jsou nejvíce zastoupeny slavnostním uváděním určitého výrobku na trh, např. hudební nahrávky či knihy, což je často spojeno s jejich „křtem".

Rituály jsou tedy nedílnou součástí našeho života, jejich provádění má velký význam pro udržování duševního zdraví člověka. Avšak skutečný rituál s hlubokým citovým prožitkem, který byl samozřejmostí pro naše předky, se z našeho každodenního života postupně vytrácí. Vytrácení obsahu rituálu je záležitostí psychologicky nebezpečnou, jelikož v lidské psychice je zakódována určitá potřeba posvátného prožitku vytrhujícího jedince z všednosti a každodennosti, mnohdy i z vnímání reálného času.

Jsem si vědoma, že téma rituálu je velice rozsáhlé a těžko mohu na těchto pár stránkách postihnout vše. Ráda bych se ale pokusila o obecný popis teorie rituálu, a to především z hlediska jeho vzniku, funkce, významu a využití v kultuře, což by mělo být v první řadě tématem první kapitoly. Na ni bych navázala částí, ve které se zmíním o rituálu jako představení, což je jeden z pohledů, jak lze rituál také vnímat. Dále bych uvedla některé teorie rituálu a dva hlavní představitele s nimi spojené, spolu s jejich hlavními názory a myšlenkami. Další část se bude věnovat antropologickým výzkumům, které zároveň doplním jejich hlavními reprezentanty. Nakonec práci zakončím částí asi nejzajímavější, a to „praktickou" – zmíním vybrané formy rituálů spolu s příklady u vybraných kmenů a kultur, které mne zaujaly.

Výsledkem této práce a zároveň jejím přínosem by měl být ucelený obraz a náhled na rituál jakožto celek s využitím cizojazyčné literatury.

Jelikož knih v češtině, které se zabývají teorií rituálu, příliš není, čerpala jsem tedy i z anglické literatury, která je v dispozici v knihovně TF, a to

především – F. Bowie*, The Anthropology of Religion* [4]; C. Bell*, Ritual Theory, Ritual Practise*; J. R. Bowen*, Religions in Practise*;. Z knih v češtině jsem využila především A. van Gennep*, Přechodové rituály: systematické studium rituálů*; V. Turner, *Průběh rituálu*, dále V. Soukup*, Dějiny antropologie;* T. H. Eriksen*, Sociální a kulturní antropologie.* Pro příklady rituálů u jednotlivých kmenů a kultur jsem čerpala, z mimo již zmíněných, například z knih N. Bonvillainová*, Léčitelství domorodých Američanů;* P. Clasters, *Kronika indiánů Guayakí* a A. Navrátilová, *Narození a smrt v české lidové kultuře*.

[4] V době psaní mé práce byla tato kniha přeložena do češtiny, ale pracuji s originálem.

1. Co je rituál?

1.1 Problematika definice

„Krása obřadu…je krásou esenciální povahy jedince. Účastí v rituálu, spojením mysli s touto krásou, kráčeje stezkami bohů, stáváme se dokonalejšími… Stezka bohů je cestou k trůnu síly uvnitř vlastní duše.“ [5]
Joseph Campbell

Tuto kapitolu bych chtěla věnovat tomu nejzákladnějšímu, co je vlastně jádrem mé práce - to znamená problematice definování rituálu, a poodhalení toho, co vlastně rituál je a v návaznosti na to i uvedení některých definic.

Jak již bylo řečeno v úvodu, rituál je ve svých různých formách přítomný ve všech společnostech. Sociologie náboženství dokonce určuje rituál jako univerzálii všech náboženství na světě. Co to tedy je? Jak ho lze definovat? Proč je všem známý? Na všechny tyto otázky je velmi těžká odpověď právě díky jeho univerzálnosti.

Termín rituál vychází z latinského slova *"ritualis"* (obřadný), které má svůj původ ve slovu *"ritus"* (obřad, obyčej). [6] Až do 50. let 20. století přisuzovala antropologie rituálům druhotnou funkci. Později došlo k přesunutí zájmu britských antropologů a rituál se stal středem etnologické analýzy. [7] Několik největších antropologů 20. století tak zasvětilo mnoho let snaze porozumět rituálu, vznikaly různé teorie, které se snažili o to definovat rituál a říci, jak působí. Podrobnější řeč o některých představitelích, kteří se rituálem zabývali, bude v následujících kapitolách, proto zde jen stručně. První strukturálně

[5] Campbell, cit. podle GOLD, P.: *Posvátná místa Navahů a Tibeťanů*, s. 201.
[6] Srov. SKARUPSKÁ, H.: *Úvod do kulturní a sociální antropologie*, s. 55.
[7] Srov. COPANS, J.: *Základy antropologie a etnologie*, s. 77.

funkcionalistické popisy vysvětlovaly rituál jako projev, kdy společnost uctívá sama sebe. Můžeme sem zařadit například E. Durkheima, který upozornil na to, že rituály z hlediska sociálního celku mohou plnit významné integrační funkce. V souvislosti s tím snižují riziko anomie (tzn. rozklad soustavy individuálních a společenských hodnot). [8] Další hledisko se zabývá schopností rituálů dávat lidem možnost přemítat o společnosti a svém postavení v ní. C. Geertz se ve své proslulé analýze rituálu ani nezabývá náboženským rituálem, ale kohoutími zápasy, V. Turner zas upozorňuje na nejednoznačnost rituálních symbolů. [9] Současný antropolog Thomas H. Eriksen říká, že: „*(...) rituál lze považovat za syntézu několika důležitých úrovní společenské reality: symbolické a sociální, individuální a kolektivní. Rituál obvykle odkrývá a snaží se vyřešit – na symbolické úrovni – rozpory ve společnosti.*“ [10]

Definovat ale rituál tak, aby obsáhnul širokou řadu lidských činností a zároveň, aby měl určitou vysvětlující hodnotu, není vůbec jednoduché. A to už z toho důvodu, že rituál, jak je pojímán západními kulturami, se dá chápat jako mezikulturní kategorie s paralelami jinde. [11] Každý rituál, jak zdůrazňuje Bobby Alexander (o němž bude řeč v jiné kapitole), je zakotven v každodenním lidském světě, ale ani do té nejobecnější definice se nevejde tolik rozmanitých příkladů rituálu. Antropologové zastávají názor, jak komentuje Talál Asad, že *„každý etnograf pravděpodobně pozná rituál, když ho vidí, jelikož rituál je (nebo snad ne?) symbolická činnost na rozdíl od instrumentálního chování v každodenním životě.*“ [12]

V literatuře můžeme najít široké množství definic. Například Victor Turner ho popisuje jako: *„Předepsané formální chování pro příležitosti neodkázané na technickou rutinu; odkazuje na víru v mystické (nebo neempirické) bytosti či síly pokládané za první a poslední příčiny všech účinků.“* [13] V knize

[8] Srov. HRDÝ, L., SOUKUP, V., VODÁKOVÁ, A.: *Sociální a kulturní antropologie*, s. 126- 127.
[9] Srov. ERIKSEN, T. H.: *Sociální a kulturní antropologie*, s. 263.
[10] Tamtéž, s. 263.
[11] Srov. BOWIE, F.: *The Anthropology of Religion*, s. 154.
[12] Asad, cit. podle BOWIE, F.: *The Anthropology of Religion*, s. 154.
[13] Turner, cit. podle BOWIE, F: *The Anthropology of Religion*, s. 153.

Dějiny antropologie můžeme najít zase tuto definici: *„Symbolicky a normativně standardizovaný způsob chování a soubor obřadných činností, jehož prostřednictvím příslušníci určité skupiny udržují a upevňují hodnoty a normy své kultury. V tradičních společnostech se obvykle jednalo o magickou nebo náboženskou aktivitu.“* [14] Monica Wilsonová, se kterou V. Turner prováděl terénní výzkum náboženství kmene Ňakjusa v Tanzanii, říká: *„Rituály odhalují hodnoty na jejich nejhlubší úrovni ... člověk v rituálu vyjadřuje svoje nejdůležitější pohnutky, a protože výrazové formy podléhají konvencím a jsou závazné, jsou zjevované hodnoty hodnotami skupiny. Ve studiu rituálu spatřuji klíč k porozumění společnostem člověka.“* [15] A mohli bychom uvést mnohé další autory, kteří se k tomuto tématu vyjadřují.

Rituály tedy mají mnoho stránek, proto by se neměly hledat jednotlivá nebo jednoduchá vysvětlení rituálu. Z výše zmíněného, ale bychom mohli shrnout základní rysy rituálu takto:

1. Je to opakovaná sociální akce skládající se ze sekvencí symbolických aktivit ve formě písní, tělesných akcí, manipulace s určitými předměty.

2. Je vykonáván jednotlivcem nebo celou skupinou, a to pravidelně, nebo při konkrétních událostech.

3. Je zasazen mimo sociální rutinu každodenního života.

4. Směřuje k charakteristickému kulturně definovanému významu.

5. Je úzce spojen se specifickým souborem idejí - světovým názorem, kosmologií, étosem, systémem představ o světě, mýtem.

[14] SOUKUP, V.: *Dějiny antropologie*, s. 642.
[15] Wilson, cit. podle TURNER, V.: *Průběh rituálu*, s. 19.

1.2 Jak, proč a k čemu vznikl rituál?

1.2.1 Vznik rituálu

Velká většina obřadů má svůj původ v dávnověku a některé z nich prošly tak složitými proměnami, že jejich původní význam uniká i těm, kteří je dnes provozují. Pojem rituálu je většinou chápán ve spojitosti s náboženstvím nebo mýtem. Poté, co bylo náboženství v 19. století učiněno předmětem studia, badatelé se začali soustředit v první řadě na otázky jeho původu a vývojové formy a také na povahu a pravdivostní hodnoty mýtů. Rituály se tak předmětem zájmu staly až druhotně – tím, že byla v rámci sociologie náboženství rozpoznána jejich socializační, udržující a obnovující funkce (E. Durkheim a jeho žáci, A. van Gennep) a také tím, že byly ve 30. letech minulého století dány do úzké souvislosti s mýty, které byly v krajní podobě chápány pouze jako návod ke správnému provedení rituálu.

Blízká je tedy souvislost mezi rituálem a mýtem, neboť velká skupina rituálů vznikla jako dramatické zpodobení mýtického děje a některé mýty jsou zase vysvětlením toho, co se odehrává během rituálu. V mýtu je důležité, co se říká, v rituálu je zas důležitý výsledek, pro tuto praktickou stránku je tak rituál blíže běžnému životu. [16] Zároveň je také nezbytné upozornit na úzký vztah mezi rituálem a magií, neboť rituály se často vyvinuly jako přísně dodržovaná soustava složitých symbolických činností, které měly svůj význam při vykonávání magických nebo náboženských úkonů.

Rituál tedy nenachází svá vysvětlení jen v přítomnosti, ale čerpá své principy z předhistorie té které kultury. Historik náboženství Mircea Eliade tvrdí, že rituál úzce souvisí s mýtem. Mýtus je vyprávěním o počátku historie lidstva, který musí být společenstvím neustále opakován. Toto opakování nazývá Eliade rituál. V této souvislosti zdůrazňuje skutečnost, že v archaických společnostech

[16] Srov. JUSTOŇ, Z.: *Hudba přírodních národů*, s. 170.

má každý rituál svůj božský vzor, tedy archetyp. Obřad je pak vlastně opakováním činnosti boha, hrdiny nebo mýtického předka „na počátku věků" tedy „in illo tempore", čímž se odlišuje od ostatních lidských aktivit. Rituál je tedy časové zpřítomnění mýtické, archetypální události, prvopočátečního mýtu, jelikož neustále uvádí minulost do přítomnosti. [17] *„Rituál znovu uskutečňuje mýtus. To, co mýtus vypráví (...) – to všechno rituál reaktualizuje, všechno ukazuje tak, jako by se to dělo právě teď."* [18]

Pokud bychom postupovali k počátkům dějin – k archaickým a předliterárním společenstvím, tak zjistíme, že svět archaického člověka neznal téměř žádné všední úkony: získání, obstarávání a příprava potravy, lov, orba, setba i sklizeň, očista, pozdrav i boj - každý zodpovědný úkon propojující jedince se světem jeho předků i potomků, který jej začleňuje do proudu času, má posvátný charakter a pojí se s příslušnými obřady. Všedními činnostmi jsou pouze ty, které nemají vzorový model, které nejsou opakováním činů mýtických předků či hrdinů. V průběhu dlouholetéhokulturního vývoje potom řada původně posvátných úkonů prošla procesem odposvátnění a zevšednění, tedy desakralizace.

Rituál je založen na pravidlech a vzniká na základě reakce osob na určité situace (např. rozhodování nebo strachu). Většinou souvisí s existenciálními otázkami, dramatizuje je a vyjadřuje – i když to neznamená, že je řeší. [19] Díky své schopnosti opakovat se, slouží také jako stabilizátor chování. Z toho důvodu, že má rituál daný přesný postup, tak je jeho pojmu někdy využíváno i pro činnosti spojené s pověrou, určitým magickým myšlením (člověk se např. při chůzi snaží nevstoupit na spáry mezi obrubníky, nebo nepřekročit kanál, aby mu to nepřineslo neštěstí). [20]

[17] Srov. ELIADE, M.: *Mýtus o věčném návratu,* s. 21.
[18] ELIADE, M.: *Iniciace, rituály a tajné společnosti*, s. 20.
[19] Srov. ERIKSEN, T. H.: *Sociální a kulturní antropologie*, s. 263.
[20] Srov. HRDÝ, L., SOUKUP, V., VODÁKOVÁ, A.: *Sociální a kulturní antropologie*, s. 126.

1.2.2 Funkce rituálu

Rituál má mnoho funkcí, vyskytuje se na úrovni jak individuální, tak i kolektivní. Dokáže zprostředkovat a vyjádřit city, a tak díky tomu, že jim dává formu, lépe si je uvědomujeme. Dále řídí a prosazuje způsoby chování, a také ho zpevňuje, dokáže i podporovat nebo naopak narušovat status quo, vyvolávat změny nebo obnovovat soulad a rovnováhu. Má také důležitou léčivou úlohu, a to na úrovni duševní i fyzické. Dá se využívat k udržení životních sil a úrodnosti půdy a může zajišťovat správné vztahy a soulad mezi světem fyzickým a světem neviditelným, duchovním. Pomocí rituálu se dá usnadnit i předávání dědičných hodnot od jednoho pokolení k druhému. Také je často spojován s násilím, ničením, vytvářením obětních beránků. [21] *„Rituál však není univerzální, transkulturní jev, nýbrž specifický pohled na svět a na jeho organizaci, který vypovídá stejnou měrou, jak o antropologovi a jeho referenčním rámci, tak i o lidech a jejich chování, kteří jsou předmětem zkoumání.“* [22] Rituály se také snaží ztvárnit a řešit hlavní témata a dilemata lidské existence jako růst a plodnost, kontinuitu a stabilitu, smrtelnost a nesmrtelnost nebo transcendenci. Díky své moci mají potenciál měnit lidi i situace. Rituály nám přináší určité poselství a obsahují sdělení, která zahrnují a zároveň přesahují racionální myšlení. Nejsou jen vedlejším projevem náboženského chování, ale jsou pro kulturu zásadní. Mohou se využívat k ovládání, stabilizaci, rozvracení i k terorizování jednotlivců nebo skupin. Jejich výzkum nám tedy může poskytnout klíč k pochopení a interpretaci té které kultury. [23]

[21] Srov. BOWIE, F.: *The Anthropology of Religion*, s. 151.
[22] Tamtéž.
[23] Srov. C.d., s. 183-184.

1.2.3 Význam rituálu a předpoklady pro jeho vykonání

Rituály završují změny sociálního statusu v životě člověka a také uvádí a završují pracovní cyklus. Jsou součástí kultů různých náboženských systémů, které jsou vlastně jakousi formou vykonávání rituálů. [24] Mohou být vykonávány na libovolných místech, na místech konkrétně určených nebo na místech pro rituál speciálně vytvořených. Psychologický účinek rituálu bývá podporován užíváním symbolů, zpěvu, hudby, výběrem místa, osvětlení atd. Rituály mají také různou délku. Ta se liší jednak podle daného rituálu a také podle pravidel společenství, které rituál provozuje. Účast skupiny je hlavním předpokladem náboženského rituálu a zároveň klíčovým prvkem pro jejich uvedení do spojení s posvátnými silami.

Rituály jsou inscenované události, které se řídí standardními předpisy. Účastníci se totiž stávají součástí aktu blízkého věcem posvátným, z toho důvodu musí být na tento posvátný stav připraveni. Například křesťan musí být v případě přijímání eucharistie bez většího hříchu, toho dosáhne buď řádným chováním, případně zpovědí. Účastníci by před rituálem neměli jíst ani pít, musí se postit. Henri Hubert a Marcel Mauss použili pojem „sakralizace“ pro proces, během kterého se účastníci dostávají do rituálního stavu a označili ho za jeden ze společných rysů rituálů. Rituálního stavu může být dosaženo přímým půstem (například při židovském svátku Jom Kipur), nebo omýváním, koupelí (v případě muslimů), pohlavní abstinencí (součást slibu čistoty, který musí skládat někteří duchovní), nebo požitím látek (například šamanský trans), které způsobí přeměnu identity. Zkrátka přechod do změněného, posvátného stavu a jisté potlačení sebe sama, je nezbytnou součástí všech rituálních stavů. [25]

Co je ovšem velice podstatné ve všech rituálech, je způsob jejich provedení. Aby byl totiž platný, tj. působící, je především třeba přesně dodržovat posloupnost jednotlivých úkonů, která je dána tradicí. Každý rituál je

[24] Srov. SKARUPSKÁ, H.: *Úvod do kulturní a sociální antropologie*, s. 55-56.
[25] Srov. MURPHY, R. F.: *Úvod do kulurní a sociální antropologie*, s. 186.

praktikujícími pojímán jako nápodoba zakladatelského činu kdysi na úsvitu dějin, je opakováním, jehož potřebnost byla prověřena časem, je jednáním, které si nese svůj smysl v sobě samém, a které nepotřebuje žádného dalšího zdůvodnění jinými, např. logickými prostředky. Při rituálu se také používají různé symboly a posvátné předměty, k zvýšení účinku představení, a aby se sdělila určitá poselství.

Rituálům nemůžeme upřít jejich důležitost, kterou sehrávají i v dnešní moderní době. Vnášejí do našeho života řád a pravidelnost. Jejich dodržování znamená pro člověka jistotu, kterou může očekávat a s kterou může počítat za jakékoliv situace. Rituály jako nedílná součást našeho života jsou důležité pro udržování našeho duševního zdraví. Jeho postupné vytrácení z našeho života je velice nebezpečné, protože přestože si to možná neuvědomujeme, tak pro lidskou psychiku je důležitá potřeba určitého posvátného prožitku, díky němuž jsme vytrhnuti z všednosti, každodennosti, třeba i z vnímání reálného času. V souvislosti s tímto nedostatkem jsme svědky neustále zvyšujícího se počtu depresí ze ztráty smyslu života a vzrůstající nejistoty, týkající se postavení a významu člověka v tomto světě.

V souvislosti se vším již zmíněným, si také můžeme položit otázku: „Proč si vlastně společnost vytvořila rituály?“ Souhlasím s názorem H. Skarupské, která říká, že *„rituál, obřad dělí běžný životní, roční, denní cyklus na něco nevšedního, svátečního, něco, na co se člověk těší. Má charakter předělu, dává člověku smysl jeho konání a jednání i u činností, které by jinak byly nezajímavé nebo by ztratily svůj půvab. Umožňují přesah jedince k ostatním, k přírodě, k bohu.“* [26]

[26] SKARUPSKÁ, H.: *Úvod do kulturní a sociální antropologie,* s. 70.

2. Rituál jako systém symbolické komunikace

Rituály se neobejdou bez symbolů. Každý rituál se skládá ze symbolů, které něco znamenají. Studie rituálních symbolů nesmí pouze zkoumat, které symboly se používají, ale musí se také zaměřit na jejich vzájemný vztah a význam (tedy na to, co symbolizují) [27] Stanley J. Tambiah říká: „*Rituál je kulturně utvořený systém symbolické komunikace. Skládá se z ustálených, uspořádaných sledů, slov a činů, často vyjadřovaných vícero prostředky, jejichž obsah a uspořádání jsou charakteristické různým stupněm formálnosti, stereotypnosti, zhuštění a opakování.*“ [28] Talál Asad zas tvrdí, že: „*Rituál je typem ustáleného zaběhlého chování, které něco symbolizuje či vyjadřuje, a tak se různým způsobem dotýká vědomí jednotlivce i celé společnosti.*“ [29] Ze zmíněného vyplývá, že obřad je z velké části sledem symbolických gest - symbol je totiž jazykem obřadu a má v něm své nezastupitelné místo. Prostřednictvím rituálu se tak něco vyjadřuje a předává. Můžeme říci, že rituál je typem symbolické komunikace a jeho základní funkcí je přenášet významy. Jedním z takovýchto tradičních symbolických úkonů vyskytující se ve všech kulturách je pozdrav.

Každý projev symbolické komunikace buď umístíme blíže k rituálu či k běžnému chování. Představa, že rituální symboly musí něco „znamenat“, je klíčová pro současné antropologické interpretace, ale nesdílejí ji nutně informátoři toho určitého antropologa. Například Alfred Gell prováděl terénní výzkum rituálu u kmene Umedů na Papui Nové Guineji. Překážkou ovšem bylo, že domorodci odmítli mluvit o významu symbolů v rituálu. Nechtěli totiž přepustit, že by prvky rituálu měly vyjadřovat něco jiného, než to, čím jsou, co vyjadřují. Neměli vůbec slovo pro „reprezentovat“, „symbolizovat“, „znamenat“. Byli ochotni uvažovat jen o tom, co symboly už jsou, ne co znamenají. Otázky týkající se symbolů pokládali za otázky po identitě – „Co to znamená?“ tedy chápali jako „Co to je?“

[27] Srov. ERIKSEN, T. H.: *Sociální a kulturní antropologie*, s. 268.
[28] Tambiah, cit. podle BOWIE, F.: *The Anthropology of Religion*, s. 155.
[29] Asad, cit. podle BOWIE, F.: *The Anthropology of Religion*, s. 155.

Z toho vyplývá, že účastníci rituálu většinou od něj odstup nemají, symboly nijak nedešifrují, ale nechávají je na sebe působit. Manipulují s realitou samotnou, nějak na ni působí. [30]

Jak píše C. Bell v knize *Ritual Theory, Ritual Practise*, komunikační funkce rituálu je určitým problémem, kolem kterého se vyskytla řada diskuzí. Bylo tvrzeno, že v rituálu jsou slova sama skutky (činy), které dokončují věci. Tuto pozici propagovali například Frazer a Malinowski, kteří chápali rituál jako magii, protože to předpokládalo ztotožnění mezi slovem a věcí. [31]

Tambiah, spolu s dalšími teoretiky, chce ukázat, že: *„…rituální komunikace není alternativním způsobem, jak vyjádřit něco, ale je vyjádřením věcí, které nemohou být vyjádřeny jiným způsobem.“* [32] Toto vedlo teoretiky k odlišným závěrům: 1) rituál je méně dvojznačný (tzn. více přesný a efektivní) než obyčejný jazyk, nebo 2) rituál je více dvojznačný než obyčejný jazyk, 3) rozvoj verbální komunikace ničí zbytek potřeby pro rituální komunikaci. [33]

Na rituál, jako systém symbolické komunikace, se zaměřili i další významní antropologové jako C. Geertz a V. Turner, o nichž bude řeč v dalších kapitolách. Turner dokonce tvrdí, že všechny rituály se soustředí na podobné symboly, a v návaznosti na to uvádí charakteristické rysy těchto dominantních symbolů: 1) jsou zhuštěné, to znamená, že mnoho různých jevů má jeden společný projev, 2) dominantní symbol spojuje odlišné významy (díky tomu mohou lidé pociťovat vzájemnou podobnost a prostřednictvím symbolů vyjadřovat svou solidaritu. Jako příklad můžeme uvést státní vlajky, které mají pro různé lidi jiný význam, na základě čehož tak mohou vnuknout různým lidem pocit, že jsou vlastně stejní), 3) dominantní rituální symboly s sebou nesou protikladnost významů (na ideologické straně se tak nachází soubor významů,

[30] Srov. BOWIE, F.: *The Anthropology of religion*, s. 155-156.
[31] Srov. BELL, C.: *Ritual Theory, Ritual Practise*, s. 111.
[32] Tamtéž.
[33] Srov. Tamtéž.

který souvisí se společenským a politickým uspořádáním společnosti a na straně smyslové jsou zase vyjádřeny fyziologické a biologické významy). [34]

2.1 Rituál jako představení

Podle B. Alexandera má rituál dva základní prvky, a to představení a proměnu. Definuje ho jako: *„Rituál definovaný nejobecnějšími a nejzákladnějšími pojmy, je představení, plánované nebo improvizované, které uskutečňuje přechod z každodenního života k alternativnímu kontextu, ve kterém je každodennost proměněna.“* Dále říká, že: *„Tradiční náboženské rituály zpřístupňují obyčejný život konečné realitě nebo transcendentním bytostem nebo silám, aby z ní čerpali její transformativní sílu.“* [35]

Rituály jsou dramatické a můžeme je pokládat za představení, do kterých jsou zapojeni herci i diváci. Jejich provozování také úzce souvisí s uměním, zejména s tancem, hudbou, zpěvem a divadlem.

Právě *tanec*, který dnes již vnímáme jako činnost zpravidla neposvátnou, byl původně s rituálem těsně spjat (a u přírodních národů stále spjat je). Původně byly všechny tance posvátné, měly mimolidský vzor jako například totemové zvíře. Člověk napodoboval jeho pohyby, aby přivolal jeho přítomnost, zvětšil jeho počet nebo aby se mohl v toto zvíře převtělit. Cílem tance bylo například získat potravu, uctít mrtvé, zajistit správný chod kosmu. Také mohl jen provázet iniciace, magicko-náboženské obřady, svatby aj. Byl reaktualizací „oné doby“. [36]

Tanec je tedy ve své původní podobě rytmicky provozovaným rituálem pohybů, často doprovázený *zpěvem* nebo *hudbou*. Zvláště díky folklóru, tedy lidovému umění, se uchovalo množství obřadů spojených s narozením, svatbou, úmrtím, příchodem jara, sklizní apod. Tanec se vyskytuje naprosto ve všech kulturách. Například nám známý „společenský tanec“, předepisující velké

[34] Srov. ERIKSEN, T. H.: *Sociální a kulturní antropologie*, s. 268-269.
[35] Alexander, cit. podle BOWIE, F.: *The Anthropology of Religion*, s. 153.
[36] Srov. ELIADE, M.: *Mýtus o věčném návratu*, s. 25.

množství pravidel a kroků, je vlastně rituál svázaný spoustou jiných rituálů, takže se jeho původní význam pod tímto nánosem ztrácí.

Můžeme si všimnout i paralel mezi tancem naší moderní civilizace a tancem přírodních národů. Například ztráta individuality, ke které dochází na různých velkých tanečních party, kdy jedinci tančící sami pro sebe jakoby ztráceli svou individualitu v davu provádějícím stejnou činnost. Ztráta individuality je ale cílem většiny magických rituálů přírodních národů. Další paralelou je užívání takzvaných tanečních drog, které mají vést k snadnějšímu ponoření se do tance a rychlejšímu dosažení extáze. U přírodních národů je také důležitá funkce tance jako prostředku dosažení změněného stavu vědomí v náboženských a magických rituálech, nebo přímo k magické evokaci božstva či ducha, nadpřirozeného, lidského nebo zvířecího - zde se například vykonavatel rituálu snaží formou tance evokovanou entitu co nejvíce napodobit, čímž ji dostává na tento svět.

U přírodních národů dochází k setření rozdílu mezi slovy "hudba" a "tanec", pro které mají většinou jedno slovo. To svědčí o tom, že hudba u přírodních národů neprezentuje osamělý kulturní fenomén, ale je organicky začleněna do společnosti. [37] Není určena k poslechu, ale vždy jen k tanci, nemá žádného konkrétního autora, je tedy tvořena anonymně, záleží jen na způsobu její prezentace, tj. maximální provázanosti za stejného rytmu. Takže vlastně vzniká i zaniká zároveň s tancem, pro který je určena. Hudba i tanec je tu dílem jednoho okamžiku, kdy je tvoření a provozování hudby a tance jediným rituálem.

Tanec má u přírodních národů další funkce, například slouží také jako komunikační rituál, vyjadřující nejrůznější společenské i individuální události života i ducha: zrození, dospívání, svatba, provokující erotické tance, tance napodobujícízvířata apod. Hudba přírodních národů je v první řadě záležitostí kolektivního zážitku (i když ani zde nemůžeme opomenout její přímý vliv na jednotlivce). Každý jednotlivec dospívá přes své bytostně tělesné a smyslové pocity k silnému kolektivnímu prožitku a každá takto zachycená informace se stává zároveň potvrzením určité skupinové sounáležitosti. Jednotlivec se stává

[37] Srov. JUSTOŇ, Z.: *Hudba přírodních národů*, s. 18-19.

‚místem hudby', ale jeho prožitek je zprostředkován a umocněn společným zážitkem. *"Přírodním národům je hudba neobyčejně blízká. Protože tito lidé na rozdíl od nás dávají přednost vysvětlovat svět a jeho chod v obrazech, pro jejichž zpodobnění nepotřebují nevyhnutelně slovo. Jestliže hudba je specifickým znakem, který jako most spojuje dva protilehlé břehy – na jedné straně přírodu, na druhé straně kulturu – pak právě u těchto národů je ono spojení nejzřetelnější, neboť jsou ještě tak pyšné na kulturní nános, přes který my nechceme již vidět na protější břeh. Proto poznat smysl těchto obrazů, dekódovat je v celku i jednotlivostech znamená pochopit jejich hudbu.*" [38]

Také další, v našem dnešním kulturním okruhu téměř odposvátněná lidská činnost, má svůj původ v rituálu - je jím *sport* a provozování sportovních i jiných her. I když jádrem sportovních klání bylo cvičení síly a obratnosti, mívala silně rituální charakter, který si například východní bojové sporty podržely dodnes. Starověké řecké olympijské hry byly původně také náboženským obřadem konaným na počest vítězství nejvyššího boha Dia nad jeho protivníky. Součástí her byla celá řada rituálů, především známý posvátný mír, zdržení se od zbraní. Dokonce i novodobé olympijské hry jsou více než ostatní sportovní klání protknuty značnou obřadností, která je provází od slavnostního přenesení a zapálení olympijského ohně přes udílení medailí až k oficiálnímu zakončení.

2.1.1 Rituál a divadlo

Od zmiňovaného tanečního zpodobení určitých dějů pak již není daleko k *divadlu*, které stejně jako rituál má kořeny v magických obřadech. Jaký je ale vlastně rozdíl mezi rituálem a divadlem? Není vždy jednoduché přesně rozlišit mezi divadelními a rituálními představeními. Významným představitelem, který se touto problematikou zabýval, byl teoretik divadla, Richard Schechner. Hovoří o spojitém prostoru, kde divadlo představuje zábavu, zatímco rituál výsledky a víru. [39]

[38] JUSTOŇ, Z.: *Hudba přírodních národů*, s. 15.
[39] Srov. ERIKSEN, T. H.: *Sociální a kulturní antropologie*, s. 271.

Dále je třeba zmínit, že rituální představení, na rozdíl od divadelního, není jen opakováním předem daného scénáře, ale je to *„způsob jednání skutečných a důvěrně se znajících lidí, který ovlivňuje život jiných skutečných a důvěrně se znajících lidí. Účastníci rituálu mohou „jednat", ale není to nutně tak, že by jen „předstírali". „Hrají", což není v rozporu ani s představou víry, ani s praxí divadelního vystupování."* [40] Můžeme říci, že v rituálu obyčejní lidé proměňují obyčejné lidi, rituál je tedy založen na opravdové proměně, zatímco divadlo je jen pouhé hraní.

James Frazer se domníval, že tradiční řecké divadlo spolu se západním divadlem, jako jejím pokračovatelem, mělo svůj původ v rituálu a že tedy vzniklo zesvětštěním rituálních praktik. Neexistuje ale dost empirických dokladů, proto byl tento poznatek zpochybněn. Přesto Schechner zjistil, že rituál, divadlo, sport a hry jsou typy představení, které mají společné rysy, a to: 1) specifické uspořádání času (nastupuje jiný čas než současný), 2) zvláštní a specifické místo, kde se tyto akce provozují (vyčleněno z každodenního prostoru; je vyznačeno, kde začíná/ končí), 3) používané předměty mají určitou symbolickou hodnotu, která přesahuje jejich zjevný účel (nejsou jen tím, čím jsou, mají tedy něco navíc). [41]

Zda je představení spíše rituálem, nebo divadlem, záleží podle Schechnera na jeho kontextu a funkci. Na jednom konci máme účinnost (schopnost působit nějakou změnu) a na druhém zábavu. Pokud je tedy cílem představení účinek, pak je představení rituálem, pokud pobavení, pak jde o divadlo. Ale na druhou stranu, žádné představení není čistě buď tím, nebo oním. Rozdíly jsou pozvolné a hranice mezi nimi nejsou pevně stanoveny. Každá aktivita, která je rituální, může mít prvek divadelní a naopak. [42]

---

[40] Alexander, cit. podle BOWIE, F.: *The Anthropology of Religion*, s. 159.

[41] Srov. BOWIE, F.: *The Anthropology of Religion*, s. 159.

[42] Srov. Tamtéž.

Rozdíl mezi rituálem a divadlem:

rozdíl pozvolný

RITUÁL←----------→DIVADLO

-účinnost – může způsobit změnu	- zábava
-důležitější to, co není (co má nastat)	- důležitější to, co je
-změna vědomí (ASC), trans, meditace, posedlost	- důležitá sebekontrola
-publikum se účastní	- publikum přihlíží
-publikum věří v to, co dělá	- publikum oceňuje, hodnotí
-kolektivní kreativita	- individuální kreativita

Podle F. Bowie, s. 160.

Schechner dále zkoumal, jak se představení posouvá od rituálu směrem k divadelní zábavě, a to například na rituálních tancích směny na Papui Nové Guineji, zvaných *kurumugl*. Tento proces je možné vidět při rituálním tanci, zabíjení prasat a výměně masa mezi vesnicemi. Dříve byli tanečníci válečníky, docházelo k loupeživým nájezdům jedné vesnice na druhou, později se tyto šarvátky ritualizovaly, a tak se z válečníků stali díky představení spojenci. To znamenalo minimalizaci ztrát na životech a majetku. Ekonomické a sociální funkce rituálu zůstaly zachovány, války mezi kmeny prohlášeny za nezákonné, a tak se představení posunulo směrem k zábavě. Aby byly udrženy společenské vztahy, tak se střídají povinnosti mezi těmito skupinami. Hostující tanečníci dluží hostitelům maso a tento dluh musí být v budoucnu splacen, až nashromáždí dostatek prasat, aby mohli sami uspořádat tanec. Dochází tedy ke změně statusu

z hostitele na hosta a naopak. Jde o typ rituálu, který způsobuje změnu. Vymknutí ze svých závazků by znamenalo skutečnou válku. Můžeme tedy říci, že jde o ritualizovaný boj ve formě tance, ve kterém je jasně stanoven průběh a výsledek, mezi vesnicemi se tak vytváří určitý pocit sounáležitosti. Proto toto představení nemá pevný status rituálu – může se posunovat blíže k rituálu nebo k zábavě (divadlu). [43]

V souvislosti s představením se mluví také o tzv. efektu *katarze*, což znamená určité očištění – např. když jdeme z dobrého filmu, koncertu, divadla, tak i my můžeme cítit určitý způsob očištění. Je to způsobeno tím, že se natolik sžijeme s příběhem postav (např. díky tomu, že se poznáváme v příběhu, řeší se něco, co prožíváme také), že to během představení prožíváme i ve svém nitru. Pokud budeme řešením uspokojeni, pak dojde ke zmiňovanému pocitu vnitřního očištění (něco je vyřešené, dostalo se na povrch, je očištěné). Díky tomu jsme aspoň na chvíli schopni vnímat svět jiným způsobem. Pro katarzi stačí, že je něco ukázáno, vyjádřeno. Uvědomění si nevědomého má očišťující charakter. Zábava zde sloužila spíše pro udržení pozornosti, ale mohla být stejně tak i rituálem (např. již zmíněné dobré představení). Podstoupili jsme tak rituál, aniž jsme si to uvědomili. [44]

[43] Srov. BOWIE, F.: *The Anthropology of Religion*, s. 159-160.
[44] Podle poznámek z přednášky V. Erbana.

3. Teorie rituálu

V této kapitole uvedu dva nejvýznačnější představitele teorie rituálu, tedy A. van Gennepa a V. Turnera, kterým jsem z tohoto důvodu také věnovala velkou část své práce.

3.1 Arnold van Gennep (1873 – 1957)

Etnolog francouzského původu Arnold van Gennep zasvětil svůj výzkum přechodovým rituálům. V roce 1909 také vydal svou knihu pod stejnojmenným názvem – *Přechodové rituály* (*Les rites de passage*), která byla roku 1960 přeložena do angličtiny. Byl kritikem E. Durkheima, a to především kvůli jeho nadřazování sociálního nad individuálním. Také nepřijímal jeho dělení na magii a náboženství, jelikož magii považoval za praktickou a náboženství za teoretickou stránku magicko-náboženského celku. Sám Van Gennep se řadí k „dynamistům". Klade důraz na neosobní rovinu obřadu, na magickou sílu, která se obřadem aktivuje, nikoliv na objekt obřadu, na božské bytosti apod. [45]

Dílem *Přechodové rituály* chtěl uvést přehled základních etap přechodových iniciačních rituálů vztahujících se ke změnám společenského statusu nebo jiným důležitým životním událostem v tradičních společnostech. Zároveň se pokoušel zdůvodnit, jak je možné, že se napříč kulturami v mnoha základních rysech podobají, že mají shodné *rituální sentence*. [46] Také chtěl upozornit na tzv. *pomezí* – stadium, kdy člověk stojí jakoby mezi dvěma stavy ve společnosti a na důležitost *materiálního přechodu* v přechodovém rituálu, který se týká „hmotného" prahu (dveří, brány apod.) [47] Van Gennep také zkoumal široké spektrum zvyků, aby dokázal odhalit jejich základní vnitřní strukturu. Touto

[45] Srov. VAN GENNEP, A.: *Přechodové rituály*, s. 16.
[46] Srov. C.d., s. 9.
[47] Srov. C.d., s. 176.

knihou tak bylo zahájeno období systematických výzkumů univerzálních struktur přechodových rituálů v preliterárních společnostech. [48]

3.1.1 Dělení rituálů

Van Gennep vytvořil následující dělení rituálů:

Animistické rituály

Rituály sympatetické	Rituály kontaktní
Rituály pozitivní	Rituály negativní
Rituály přímé	Rituály nepřímé

Dynamistické rituály

Podle Van Gennepa, s. 18.

Sympatetické rituály se zakládají na víře v působení podobného na podobné, opaku na opak, části na celek apod., kdežto *kontaktní* rituály na materiálnosti a přenosnosti vrozených nebo získaných vlastností dotykem nebo na dálku. Na sympatetické rituály upozornil E. B. Tylor, a některé jejich formy studovala animistická škola. Poté vzniká dynamistická škola, která zaujala jasnou pozici proti animistické teorii a založila teorii vlastní. Tento dvojí proud umožnil zjistit, že vedle sympatetických rituálů a rituálů s *animistickými* základy existují i skupiny rituálů s *dynamistickým* (neosobním) základem a již zmíněné rituály

[48] Srov. SOUKUP, V.: *Dějiny antropologie*, s. 457.

kontaktní. Sympatetické rituály ale nejsou nutně animistické a kontaktní rituály zas dynamistické. Jedná se o čtyři nezávislé kategorie, které však tyto dvě školy seskupily po dvojicích. [49] *Přímé* rituály působí okamžitě (uhranutí, prokletí apod.), *nepřímé* jsou jakýmsi počátečním impulzem, který uvádí do pohybu nějakou autonomní sílu jako bohy, démony aj. (např. modlitbou, kultem). [50] *Pozitivní* se snaží dosáhnout nějakého efektu, *negativní* se snaží nějakému efektu vyhnout a jinak je lze nazývat též *tabu.* [51]

Stejný rituál může patřit do čtyř kategorií zároveň (například většinu rituálů týkajících se těhotenství můžeme zařadit jako přímé negativní kontaktní dynamistické) a každý rituál lze třídit šestnácti rozdílnými způsoby, přičemž se čtyři protiklady vylučují podle této tabulky. Van Gennep upozorňuje, že když se budeme konkrétní rituály snažit do těchto tříd zařadit, zjistíme, že neexistují čisté typy, že tu jde vždy o *poměr.* Jeden rituál lze vykládat několika různými způsoby, a stejně tak i jedna interpretace může platit pro několik rituálů, přestože jsou formálně velice odlišné. Je především obtížné rozlišit, zda je daný rituál v zásadě animistický nebo dynamistický, zda například cílem rituálu transferu choroby je přenos choroby jako vlastnosti nebo naopak vyhnání personifikované choroby, tedy ducha choroby z pacientova těla., většina rituálů spojených s porodem je pozitivní nepřímá sympatetická animistická. [52]

Některým autorům (např. folkloristům) vyčítá, že často člení rituály pouze podle *vnější podobnosti* (vyberou si tak z rituálu jen nějaké prvky, které se jim hodily), nikoli podle *mechanismů.* [53] Sám se snaží o členění druhé.

Poukazuje hlavně na to, že rituály ale nelze posuzovat odděleně, je nutné zkoumat je v kontextu dalších souvislostí. Jedině tak lze dosáhnout správného a nezkresleného pochopení. Přechodovým rituálům, o kterých bude řeč v jiné kapitole, přisuzuje nejvyšší důležitost a staví je nad všechny samostatně

[49] Srov. VAN GENNEP, A.: *Přechodové rituály*, s. 16.
[50] Srov. C.d., s. 16-17.
[51] Srov. C.d.., s. 17.
[52] Srov. C.d., s. 18.
[53] Srov. Tamtéž.

zkoumané rituály. Tvoří zvláštní a specifický pohled na problematiku rituálů, protože je můžeme aplikovat na široké spektrum všech činností. Přechodové rituály patří všude a nikam, a tak je také nemůžeme zařadit do výše zmíněné tabulky.

3.1.2 Přechodové rituály

Van Gennep chtěl podat základní funkci přechodového rituálu na základě mezikulturní komparace, a také se mu to jako prvnímu povedlo. Co jsou tedy přechodové rituály? Van Gennep je sice sám přesně nedefinoval, ale můžeme říci, že jsou to rituály vyjadřující změnu místa, stavu, společenského postavení a věku. [54] Van Gennep zahrnoval do přechodových rituálů v podstatě každé chování, ať už náboženské nebo světské, které vykazovalo jeho trojfázový model. [55]

Van Gennep vychází ze sociologických předpokladů - vykládá rituály jako sociální události. Život člověka se skládá ze samých takovýchto přechodů, jelikož člověk je neustále v rámci společnosti zařazován do různých přihrádek. Když přechází z jedné do druhé, musí podstoupit odpovídající obřady. [56] Například přechod z dítěte na dospívajícího, dosažení plnoletosti, zařazení do pracovního procesu, změna zaměstnání, svatba, rodičovství, a v neposlední řadě i samotné narození a smrt. Některé přechodové rituály také spočívají i ve zřeknutí se původní společnosti, ze které jedinec přechází (např. při přestupu z jednoho náboženství na jiné). Všechny tyto přechody jsou doprovázeny rituály, které ohraničují jejich jednotlivé fáze. Můžeme tedy říci, že přechodovým rituálem jedinec, nebo skupina jednotlivců, přechází z jednoho životního období nebo společenského postavení do druhého, zpravidla kvalitativně vyššího. Tyto oslavy jsou nábožensky významné – pomáhají jak jednotlivcům, tak i společnosti vypořádat se s důležitými životními změnami. Nejde pouze o uznání přechodu v životě člověka, jde o mnohem více. Například při sňatku nejen získáváme nový

[54] Podle přednášky V. Erbana.
[55] Srov. BOWIE, F.: *The Anthropology of Religion*, s. 161.
[56] Srov. VAN GENNEP, A.: *Přechodové rituály*, s. 173.

statut, ale rozšíříme také komplex svých vztahů a vytvoříme nové – vznikne nový tmelící prvek.

Přechodové rituály jsou veřejné, potvrzují široký soubor změněných sociálních vztahů a také pomáhají člověku lépe se zbavit starého a osvojit nové. Jsou vlastně uznáním dvou protichůdných principů - stability a změny (struktury a spontánnosti) ve společenském životě. J. R. Bowen ve své knize *Religions in Practise* říká, že přechodové rituály také často zdůrazňují stvoření života – to můžeme vidět například v „nové osobnosti“, která vlastně rituálem vznikne, v životě po smrti nebo úrodnosti půdy. [57]

Pro přechodové rituály jsou často charakteristické dočasná utrpení, zkoušky a strádání. V mnoha společnostech, které antropologové studovali, slouží obřízka genitálií nebo tetování jako viditelná vnější známka toho, že jedinec je považován za dospělého. [58] V Oceánii zas některé národy vytloukají iniciovaným řezáky, používá se i skarifikace. [59] I v Africe (např. u kmene Sara v Čadu) podstupují skarifikaci (je jim rozřezán obličej). [60] V Austrálii je to zas vytrhání vlasů, rozrytí pokožky na zádech. [61] V Brazílii musí chlapci při jednom z rituálů bojovat s anakondami, nebo jsou pořezáni hlubokými ranami, jsou jim propichovány uši atd. Tyto různé fyzické zkoušky slouží k rozvoji statečnosti a často mění jedincovo vzezření, také vytváří z přirozené bytosti kulturního člověka. [62]

Z tohoto hlediska lze tedy přechodový rituál považovat za zkoušku odolnosti, při níž má uchazeč dokázat, že si zaslouží povinnosti a práva dospělého. V některých společnostech setrvávají po několik týdnů v odloučení. Například dívky při obřadu k prvním měsíčkům jsou izolovány do menstruačních chat mimo vesnici, jelikož tato doba je považována za dobu mimořádné síly a potencionálního nebezpečí. Dívce se také dostává vysvětlení o mnoha tabu,

[57] Srov. BOWEN, J. R.: *Religions in Practise*, s. 28.
[58] Srov. ERIKSEN, T. H.: *Sociální a kulturní antropologie*, s. 85-86.
[59] Srov. HRDÝ, L., SOUKUP, V., VODÁKOVÁ, A.: *Sociální a kulturní antropologie*, s. 130.
[60] Srov. JAULIN, R.: *Smrt u lidu Sara*, s. 82-83.
[61] Srov. ELIADE, M.: *Iniciace, rituály, tajné společnosti*, s. 38.
[62] Srov. MURPHY, R. F.: *Úvod do kulturní a sociální antropologie*, s. 189.

která bude muset dodržovat při dalších menstruacích – například přesvědčení, že menstruační krev je nebezpečná substance, a kdyby se dostala do styku s posvátnými předměty, připravila by je o moc a přinesla nemoci. [63] Iniciace u chlapců probíhá u různých kultur v různém věku, u dívek je tento okamžik stanoven již zmiňovanou menstruací. [64] Pro většinu národů také platí, že každý iniciovaný dostává spolu s novým sociálním postavením také nové jméno. [65]

Jedním z důvodů přísnosti zmíněného odloučení od společnosti může být i okolnost, že samotné přechodové rituály jsou sice pro společnost nezbytné, ale zároveň mohou být považovány za hrozbu pro společenský řád a pro dominantní moc ve společnosti. Člověk je umístěn mimo společnost, může tak poprvé v životě vidět sebe a společnost zvenčí, a pohlížet na ni dokonce kriticky. [66] Hlavním posláním iniciace je zasvěcení jedince do tajů sociálního a rituálního života společnosti a důležitým okamžikem je vzbudit sociální pocity, na kterých závisí jednota společnosti, jejímž členem se jedinec stává. [67] Přechodové rituály také bývají spojovány se strádáním, sebezapřením, ať už fyzického nebo psychického charakteru, na jehož základě dojde u člověka k přehodnocení žebříčku a změnění se od základu. Ve všech kulturách umožňuje přechodový rituál vyrůstat v takové osobnosti, které jsou v té kultuře ceněny (např. při maturitě, během které zažíváme psychický stres, je ceněno, jak umíme prodat to, co se naučíme).

Rituál sice vychází z lidské fyziologie, ale nikdy ji přesně nekopíruje (např. v některých kulturách věří, že se dítě stává člověkem až tak v šesti letech, do té doby není považováno za člověka – ani jeho případný pohřeb není takový. Lidé na celém světě prochází stejnými fyziologickými stádii, ale dávají jim jinou formu, podobu. Vyspění po fyzické stránce (které přijde samo) nemusí odpovídat

[63] Srov. ZIMMERMAN, L. J.: *Indiáni Severní Ameriky*, s. 101.
[64] Srov. JUSTOŇ, Z.: *Hudba přírodních národů,* s. 149.
[65] Srov. HRDÝ, L., SOUKUP, V., VODÁKOVÁ, A.: *Sociální a kulturní antropologie*, s. 130.
[66] Srov. ERIKSEN, T. H.: *Sociální a kulturní antropologie*, s. 85-86.
[67] Srov. JUSTOŇ, Z.: *Hudba přírodních národů*, s. 143-144.

vyspění sociálnímu (kterého musíme ho dosáhnout vlastní snahou). Přechodové rituály tak sjednocují fyzickou a sociální stránku života. [68]

Přechodové rituály zdůrazňují nejen symboly s přechodem do nového společenství, ale obsahují i aspekty, významy, které primárně s přechodem nesouvisí (např. u svatby – kromě přechodu do jiného společenského postavení vyjadřují i symbol plodnosti – rýže, okvětní lístky; u pohřebních rituálů zas není podstatou jen uvedení do jiného stavu existence, ale i ochrana živých a pozůstalých před zemřelými. Pozůstalí proto ničí věcí zemřelých, aby neměli důvod se pro ně vracet).

Ve své knize také Van Gennep zdůrazňuje, že první rituál svého druhu je nejdůležitější (např. první stříhání vlasů, první zub, první menstruace, první zasnoubení má větší váhu než případné další). [69] Opakování prvního aktu už má jen stále klesající význam.

3.1.3 Fáze rituálu

Van Gennep navrhl *trojfázové schéma* přechodového rituálu, kterému se následně dostalo širokého přijetí, dále bylo rozvinuto v dalších mnoha oborech, např. v religionistice, také mnoho antropologů ho využilo jako model sociálního pořádku společnosti. Podle Van Gennepa tedy všechny přechodové rituály mají v každé kultuře tři samostatné, na sebe navazující rituální fáze:

Fáze rituálu: **1**. **Oddělení** (preliminární)=„předprahová“(neboli rituál odloučení)
2. **Proměna** (liminální) = „prahová“ (neboli rituál pomezí)
3. **Začlenění** (postliminální) = „poprahová“ (neboli rituál přijetí)

Podle Van Gennepa, s. 19.

[68] Srov. VAN GENNEP, A.: *Přechodové rituály*, s. 70-71.
[69] Srov. C.d., s. 162.

Každá z těchto fází má charakteristický typ rituálu.
ad 1) Účastník rituálu je oddělen od symbolů a zvyků, které byly spjaty s jeho předcházejícím statusem. Tato fáze se vyznačuje rituály symbolizujícími nějaké oddělení, a to buď formou tělesné změny (např. ostříhání vlasů při vstupu do armády, kláštera, věznice), nebo dočasným fyzickým odchodem ze společenství (např. dívka při své první menstruaci žije ve zvláštní chýši odloučena od zbytku společenství). Vyjadřuje změnu časoprostorových souřadnic – jedinec něco opouští a bude se nacházet někde jinde.

ad 2) Tato fáze postrádá rysy minulého i budoucího sociálního statusu. Jedinec už není tamtím tehdy, ale ještě není oním, je to určitý mezistav. Starý status již nemá a nový ještě také ne, děje se s ním teprve nějaká proměna. Rituály označují tento smysl pro neurčitost a zmatek jako nerovnováhu. Jedinci v této fázi např. musí nosit stejnokroj, nebo jsou svlečeni, pomalováni, nebo jinak označeni jako „odlišní“. Je to fáze nejméně příjemná pro jedince a je spojena s nebezpečím, ambivalencí a nejistotou. V mnoha kulturách je tento stupeň přechodu spojen s těžkými a bolestivými zkouškami. Její součástí je často zkouška vytrvalosti v nepříjemných aktivitách. Typické jsou symboly, které vyjadřují smrt, nebytí – vyjadřují psychickou nerovnováhu, zmatek. Společenská pravidla bývají často přerušena, jsou předepsána pravidla mluvy a pohybů (odlišná od „normálních“). K formám rituálního strádání patří například obřízka, psychické zastrašování, nátlak (potítko), stres, setrvávání v nepřirozené poloze. Šikana je příkladem, jak se může zanedbávání přechodových rituálů vymstít – společnost si je nahrazuje.

Společnost v této fázi rituálu podstupuje riziko, že aktér se odmítne znovu začlenit a odvrhne její hodnoty a mocenskou hierarchii. Jedinec zde riskuje zase anomii a společenskou nezařazenost. Toto období je však nezbytné pro „smazání“ dřívějších statusů jedince. Připravuje ho ke znovuzrození a ke vstupu do jiné společenské kategorie. [70]

[70] Srov. ERIKSEN, T. H.: *Sociální a kulturní antropologie*, s. 172.

ad 3) Jednotlivci nebo skupiny jednotlivců jsou znovu začleněni do společnosti, ale právy a povinnostmi. Vrací se tak do společnosti, ale jako někdo jiný, na jiné úrovni.

V praxi tyto tři skupiny nebývají vždy stejně propracované. Především liminální fáze se dá rozpracovávat téměř donekonečna. Také se můžeme zaměřit na hranice mezi fázemi a v každé fázi sledovat opakování trojfázového schématu (např. zásnuby jsou obdobím mezi dospíváním a manželstvím, sám akt zásnub ale vykazuje rituály oddělení, pomezí a začlenění). [71]

3.1.3.1 Materiální přechod

S přechodem z jedné fáze rituálu do druhé jsou spojeny další významné symboly. Zabývá se tak *materiálními, územními přechody* (kterým odpovídají například dveře, mosty, přeskakování nití, provazů). Zdůrazňuje důležitost prahu jako místa, které je určitým pomezím, neutrální zónou mezi dvěma fyzickými prostory a dvěma společenskými stavy. Kdo se v prostoru pomezí nachází, ten se pohybuje jakoby mezi dvěma světy. *„Překročit práh" tedy znamená připojit se k nějakému novému světu."* [72] Platí to na nejrůznějších úrovních: na úrovni celých teritorií, na úrovni vesnice, na úrovni jednoho domu. Když se vstupuje do nějakého prostoru, často má tento vstup následující podobu: oddělení od světa, který necháváme za zády, provedení pomezních rituálů a nakonec provedení obřadního začlenění do světa nového. [73] Příkladem materiálního přechodu může být třeba přenesení nevěsty přes práh domu, nebo pokřižování svěcenou vodou při vstupu do kostela, zutí při vstupu do mešity. Tyto materiální přechody se tedy netýkají jen přechodových rituálů jako takových, ale také prostoru, který je rituály

[71] Srov. VAN GENNEP, A.: *Přechodové rituály*, s. 19.
[72] C.d., s. 27.
[73] Srov. Tamtéž.

vymezován. Hranice dle Van Gennepa byly a pro mnohé národy ještě jsou něčím posvátným. Přirozeným mezníkem může být skála, strom apod. [74]

Mluví také o přijetí cizince do společenství, které sice nemá zjevnou formu přechodového rituálu, ale kopíruje ji. Společnost je vnímána jako to, co je sférou reálného života, a vše, co přichází zvnějšku, je nebezpečné, a proto musí být začleněno do společnosti, zdomestikováno (např. pohoštěním, což je hlavní vzorec, jak někoho začlenit). Cílem rituálů je tedy cizince integrovat a neutralizovat jeho negativní a rozkladné vlivy na společenství. [75]

Stejně tak odchod příbuzného na cesty se v tradičních společnostech pojí s rituály: poslední společné jídlo, návštěvy, přání dobré cesty, výměna dárků, doprovázení na kousek cesty, zvířecí oběti atd. Van Gennep říká, že funkcí těchto obřadů je *„postarat se, aby odloučení nebylo náhlé“,* [76] zajistit, aby probíhalo po etapách a za blahodárného působení vyšších sil.

Základní myšlenkou jeho knihy je to, že člověk není schopen plynout v pozvolném časovém kontinuu, potřebuje si čas dělit do jasných do sebe zapadajících fází. Všechny kultury si třídí čas, jelikož lidský život se odehrává ve stupních, ne v kontinuální přímce.

[74] Srov. VAN GENNEP, A.: *Přechodové rituály*, s. 22-24.
[75] Srov. C.d., s. 35.
[76] C.d., s. 42.

3.3 Victor Witter Turner (1920-1983)

Řadí se do směru symbolické antropologie, byl žákem Maxe Gluckmana, rozpracoval jeho teorii konfliktů.

3.3.1 Liminální fáze rituálu

V. Turner navázal na A. van Gennepa a rozpracoval jeho přechodové rituály, ve kterých se zaměřil především na liminální [77] fázi rituálu (limen = práh), ve které se vytváří společenství – *communitas*, o které bude řeč v další kapitole. Pojem liminální fáze rozšiřuje na mnohem obecnější rovinu a využívá jej k osvětlení rozsáhlé oblasti sociálních jevů. Klade důraz na interpretaci symbolických akcí v konkrétním kulturním kontextu a na interakční situaci, v rámci které se svět významů ustanovuje.

Přechodové rituály jsou pohybem od určité struktury přes antistrukturu a odtud zase zpět ke struktuře. Liminalita je antistrukturální. Tato fáze přechodového rituálu může být krátká, nebo se dá protahovat donekonečna (např. v případě poutníků nebo náboženských společenství, která se stále snaží žít stranou od normální společnosti). [78]

„Během přechodného „liminálního" období jsou vlastnosti subjektu rituálu nejasné. Prochází kulturní oblastí, která nemá žádné atributy minulého ani nadcházejícího stavu." [79] To znamená, že v období pomezí, kdy se člověk nachází uprostřed přechodového rituálu, se pohybuje mezi dvěma světy a nepatří tedy ani do světa, z něhož přichází, ani do světa, kam bude po ukončení přechodu nakonec zařazen. V některých společenstvích je člověku v této fázi tolerováno obohacování se na úkor společnosti. Ani násilné krádeže nejsou považovány za zločin. Osoby nacházející se v liminální fázi nemůžeme klasifikovat podle hodnot

[77] Používám překlad, který je v češtině používanější – tedy „liminalita", a ne „liminarita", jak uvádí Turner v Průběhu rituálu.
[78] Srov. BOWIE, F.: *The Anthropology of Religion*, s. 167.
[79] TURNER, V.: *Průběh rituálu*, s. 95.

společnosti, kterou opouštějí, ani podle hodnot společnosti nové. V této fázi mají velmi nejasné postavení a vymykají se běžným hodnotám. *„Jejich nejasné a neurčité rysy jsou v mnoha společnostech, jež ritualizují společenské a kulturní přechody, vyjádřeny rozličnými symboly. Liminalita je tedy často přirovnávána ke smrti, pobytu v lůně, neviditelnosti, temnotě, bisexualitě, divočině nebo k zatmění Slunce nebo Měsíce.“* [80]

Prochází-li stejným rituálem ve stejnou dobu více osob, bývá na ně nahlíženo stejně a nečiní se mezi nimi rozdíly. Často jsou (ať už ve skutečnosti, nebo symbolicky) nazí, nebo jen spoře odění, bývají zbaveni všech symbolů reprezentujících výši jejich postavení v běžné společnosti, bývají zobrazováni jako lidé, jimž nic nepatří. Tyto bytosti – novicové – se musí chovat pokorně a pasivně a musí přijímat udělované tresty bez stížností. [81] Ukázkovým příkladem z minulých dob může být nástup na vojnu, kde ani rodiče často nepoznávali vlastního syna v nastoupené jednotce, protože všichni vojáci byli stejně ostříháni, měli stejné uniformy, stejné hodnostní označení a nikdo nijak nevybočoval z řady. [82] Tyto prvky rovnosti, poníženosti a stejnorodosti jsou ideálními podmínkami pro vznik kamarádství a soudržnosti mezi novici. Z tohoto důvodu se u mnoha společenství setkáváme s různými prvky ponížení a sebezmrzačení v průběhu liminální fáze rituálu. *„Liminalita znamená, že vyšší postavení neexistuje bez nižšího a ten, kdo zastává vyšší pozici, musí zažít, jaké to je, být ponížený.“* [83]

Na základě vlastních zkušeností z terénních výzkumů (1950-1954) u příslušníků afrického kmene Ndembu (kmen žijící na území tzv. Severní Rhodesie, dnešní Zambie, čítá kolem 17 000 příslušníků), které Turner popisuje ve své knize Průběh rituálu (1969), dokazuje, že po dobu liminální fáze budoucí náčelník musí setrvávat v pozici, která vyjadřuje podřízenost. Jedinec zde nemá žádnou hodnotu, moc, a to bez ohledu na to, o koho šlo. Je mu vštěpováno, že

[80] TURNER, V.: *Průběh rituálu*, s. 96.
[81] Srov. Tamtéž.
[82] Srov. MURPHY, R. F.: *Úvod do kulturní a sociální antropologie*, s. 190.
[83] TURNER, V.: *Průběh rituálu*, s. 98.

bude sluhou lidí než pánem, to znamená, že musí funkci vykonávat pro blaho ostatních. Budoucí náčelník je podroben psychickému teroru, jsou mu předhozeny prohřešky a chyby, ať už pravdivé či ne. On to musí pokorně a bez odporu snášet, aniž by to ospravedlňoval. To ho učí zvládat stres, aspekt strádání, utrpení. Rituály mají často aspekt násilí, stresu, což bývá vnímáno jako určitá danost, která se musí podstoupit, pokud chce člověk ve společnosti uspět. Proto musí podstupovat nepochopitelné utrpení a sebetrýznění. Dosavadní život obyčejného muže tak zde končí a nově „zrozený" náčelník se nesmí mstít za případné křivdy, proto musí zůstat zapomenuto ponižování předcházející a následující obřadu. [84]

V liminalitě se tedy podřízení stávají nejvyššími, nejvyšší politická autorita je znázorněna „jako otrok." Typickými rysy jsou i bezpohlavnost a anonymita – muži a ženy mají stejný oděv a nazývají se stejně, také je charakteristická podřízenost, mlčení, pohlavní zdrženlivost a další (viz str. 40). *„Novicové v liminalitě musí být tabula rasa, čistý list papíru, na který jsou zapsány vědomosti a moudrost skupiny týkající se nového postavení. Zkoušky a pokoření, často hrubě fyziologické povahy, jimž jsou novicové vystaveni, představují zčásti zničení předchozího postavení a částečně upravení jejich podstaty, aby je připravily na převzetí nových povinností a předem jim zabránily zneužívat nová privilegia. Musí pochopit, že sami o sobě jsou pouze hlína nebo prach, pouhá hmota, jejíž tvar je formován společností."* [85]

V. Turner tak na základě výzkumu kmene Ndembu dokazuje, že analýza rituálního chování a symbolů může být využita jako klíč k pochopení sociálních struktur a procesů. *„...aby bylo vidět, že rituální okamžik může být dobrovolnější v otevřenějších sekularizovanějších společnostech, rozlišoval mezi „liminálními" a „liminoidními" stavy. „Liminální" označují způsob, jak rituál funguje, kdy na rituálním odloučení závisí samotná kontinuita skupiny. „Liminoidní" stavy se týkají dobrovolnějších druhů činností typických pro otevřené společnosti."* [86]

---

[84] Srov. TURNER, V.: *Průběh rituálu*, s. 101-102.
[85] C.d., s. 103.
[86] ABRAHAMS, R. D.: *Průběh rituálu*, s. 8.

3.3.2 Společnost a communitas

Jak jsem se zmínila v minulé kapitole, Turner pojem liminality rozpracoval pojmem communitas, což je společenský, sociální aspekt a projev stavu liminality. Je to jakési solidární a mystické společenství, určitá nestrukturovaná či minimálně strukturovaná komunita rovnocenných jednotlivců, kteří se nacházejí v liminálním stádiu. Je také přímým protikladem ke společnosti jako takové. Záměrně tedy používá latinského slova „communitas“, aby tuto formu odlišil od běžného významu samotného slova „společenství“.

Victor Turner dospěl k názoru, že povaha sociálních vztahů je dynamická, to znamená, že i ta zdánlivě rigidnější společenská struktura se udržuje a reprodukuje prostřednictvím neustálé sociální interakce. Nechápal tedy společnost staticky, ale jako dialektickou souhru mezi sociální strukturou a communitas. Trvanlivost je obsažena v každé změně. Tato souhra mezi communitas a sociální strukturou existuje i v historických a moderních společnostech. V západní civilizaci nabývaly charakteru communitas například křesťanské poutě. Hlavní funkcí bylo očistit se, své hříchy.

Struktura a antistruktura (tzn. společnost a communitas) tedy bez sebe nemohou existovat. *„Communitas se stává zřetelnou a uchopitelnou,(…), pouze srovnáním nebo smísením s aspekty společenské struktury. (…) To, že složka communitas je prchavá, těžko uchopitelná, neznamená, že je nedůležitá. (…) Communitas má totiž existenciální kvalitu. Týká se celého člověka ve vztahu k dalším celým lidem. (…) Communitas proudí dovnitř skulinami struktury prostřednictvím liminality (…). Liminalita, pomezí a strukturální podřízenost jsou podmínkami, v nichž často vznikají mýty, symboly, rituály, filosofické systémy a umělecká díla. Existuje zde dialektika, protože bezprostřednost communitas ustupuje před zprostředkovaností struktury. V rites de passage jsou lidé uvolněni ze struktury do communitas, aby se zpět do struktury vrátili obrození zážitkem communitas. Je jisté, že žádná společnost nemůže bez této dialektiky řádně fungovat. Přílišné zdůrazňování struktury může snadno vést k patologickým projevům communitas mimo „zákon“ nebo proti „zákonu“. Přeceňování*

communitas v určitých náboženstvích nebo politických hnutích, jež srovnávají lid na stejnou úroveň, může být brzy pronásledováno despotismem, přebujelou byrokratizací a dalšími způsoby strukturální strnulosti. (...) lidé žijící ve společenství totiž zjevně dříve či později potřebují absolutní autoritu (...).“ [87]

Rozdíly mezi společností a communitas:

SPOLEČNOST	COMMUNITAS
část	celek
různorodost	stejnorodost
vždy určitým stavem	vždy určitým přechodem
nerovnost	rovnost se všemi
odlišnost jedinců	totožnost všech se všemi
vlastnictví, soukromý majetek, postavení	absence čehokoliv
rozdíly v oblečení	nahota nebo stejný oděv
sexualita	pohlavní zdrženlivost
zveličení pohlavních rozdílů	minimalizace pohlavních rozdílů
patřičná pýcha na své postavení	pokora
sekularista	posvátnost
funkce racionální, poznávací – základní představa o světě, dává představu řádu věcí	funkce existenciální – pocit sounáležitosti s ostatními, dává širší sociální identitu a životní smysl

Podle Turnera, s. 105-106.

[87] TURNER, V.: *Průběh rituálu*, s. 124-125.

Z výše zmíněného tedy vyplývá, že společnost i communitas má pro kulturu stěžejní význam. Společnost zajišťuje orientaci ve světě, umožňuje život v určitém prostředí, dává lidem představu řádu věcí, ve kterém je možné žít. Zatímco communitas má funkci existenciální – dává širší existenciální identitu a smysl, zázemí existenciálního smyslu, pocit sounáležitosti s ostatními.

Rysy communitas nachází Turner i jinde než jen v přechodových rituálech, následně tedy předkládá její tři možné typy:

1) **spontánní communitas** – vzniká přirozeně a neplánovaně v „mezerách sociální struktury" – např. subkultura bezdomovců, přátelství mezi kolegy v práci, nebo při události, která vyvolává velké emoce. Zde jsme si všichni rovni, jsme schopni se bavit jako rovni s rovnými.
2) **normativní communitas** – vzniká programově s předem definovaným cílem. Můžeme sem zařadit politické, náboženské hnutí stavící se proti společenské struktuře. Je typická pro liminální fázi přechodového rituálu.
3) **ideologická communitas** - je určitou vizí, ideálem, který představuje určitý vysněný cíl, ke kterému je směřováno (např. beztřídní společnosti v komunismu). Jsou to specificky formulovaná pravidla a opatření, která upravují, jak by lidé spolu měli žít ve vzájemném souladu. Vyvinula se ve složitě strukturovaných společnostech s psanou kulturou. [88]

Typy communitas se prolínají navzájem, ale i se samotnou společenskou strukturou.

Podle Turnera liminalita a communitas nejsou charakteristické jen pro přechodové rituály, mají smysl i v jiných kontextech. K liminálnímu stavu dochází také v pozici marginality na hranách struktury, v situaci podřízenosti (prostitutky, otroci jsou mimo strukturu – narušují ji i udržují). Mezi nápadné projevy communitas Turner například přiřazuje i různá miléniová náboženská

[88] Srov. TURNER, V.: *Průběh rituálu*, s. 130.

hnutí (kolektivní vlastnictví, dobrovolné ničení majetku – zničili tak i rozdíly, které byly mezi nimi), v moderních západních dějinách byly hodnoty communitas vidět kupříkladu u generace beatníků, hippies. [89] Výsledky communitas jsou umění a náboženství, nikoliv právní a politické struktury.

Celkově tedy můžeme říci, že Turnerovo dílo představuje originální svorník mezi klasickou teorií konfliktů (M. Gluckman) a současnou interpretativně orientovanou symbolickou antropologií (Geertz). [90]

4. Antropologické výzkumy rituálu

V této kapitole se pokusím reprezentovat další antropologické přístupy k rituálu a budu se snažit přiblížit názory a myšlenky jednotlivých představitelů.

4.1 Bronislav Kasper Malinowski (1884-1942)

Představitel *funkcionalistické antropologie*. Jako výchozí teorie pro tento směr byla využita Durkheimova sociologická škola, zejména jeho koncepce společnosti jako integrovaného systému. Funkcionalistická antropologie se zabývá zkoumáním funkcí různých jevů ve společnosti a zkoumáním sociální struktury. (Srov. Skarupská, s. 29-30) Jeho přístup byl také psychologický, jelikož se zajímal o individuální motivace, stejně tak jako o fungování společnosti jako celku. [91]

Malinowski svůj funkcionalistický přístup založil na teorii potřeb, podle které je základním účelem kultury uspokojování základní potřeb jednotlivce, které rozlišil na biologické, instrumentální a symbolické. Můžeme říci, že kultura je podle něj praktickým, adaptivním, seberegulujícím a funkčně integrovaným

[89] Srov. TURNER, V.: *Průběh rituálu*, s. 110-111.
[90] Srov. SOUKUP, V.: *Dějiny antropologie*, s. 536-539.
[91] Srov. BOWIE, F.: *The Anthropology of Religion*, s. 102.

systémem uspokojujícím různé typy biologických, psychologických a materiálních potřeb jedince. [92] Instituce společnosti jsou propojené, každý kulturní a společenský jev by se měl studovat ve všech souvislostech. [93] Malinowski říká, že rituál sám o sobě společnost definuje.

Malinowski zdůrazňoval, že pokud badatel chce plně a správně pochopit zkoumanou společnost, musí se naučit správně hovořit místním jazykem a zapojit se do jejich každodenního života. Toho se také držel při pobytu mezi domorodci na Trobriandských ostrovech (1914-1918), kde zkoumal kmen Maringů. Dost často vycházel z těchto svých zkušeností při svých dalších výzkumech, a toto zúčastněné pozorování se tak díky němu stalo konstitutivním rysem moderní britské sociální antropologie. [94] Kromě již zmíněného zúčastněného pozorování zde využíval při sběru dat i metody práce s informátory. Aktivně se zapojil do jejich života.

Ve své knize *Argonauti západního Pacifiku* Malinowski popisuje výzkum obřadného výměnného obchodu „kula“. Účastníci tohoto obřadu se plavili na kánoích od ostrova k ostrovu a vezli s sebou červené lasturové náhrdelníky *soulava* a náramky z bílých mušlí *nwali*. Ovšem oběh těchto věcí byl dán přísně geografickými tradičními pravidly. Náhrdelníky tak mohly být darované jen člověku, který žije v oblasti nacházející se ve směru zleva doprava, vzhledem k dárci, zatímco náramky opačně. Z geografického hlediska je tak přesně určené, odkud se dary přijímají, a kam se odevzdat. Kdo dar dostane, není určené. Toto souostroví tvoří uzavřený kruh, proto dary neustále obíhají, doba oběhu po celém okruhu je několik let. [95] Při setkání pak dochází k jejich slavnostní výměně. Žádný domorodec si tyto dary neponechává dlouho, jelikož by se vystavil podezřením ostatních. Ne každý člověk je ale do tohoto obchodu zapojený, například ženy jsou téměř vyloučené. [96]

[92] Srov. BUDIL, I. T.: *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*, s. 204.
[93] Srov. ERIKSEN, T. H.: *Sociální a kulturní antropologie*, s. 29.
[94] Srov. BUDIL, I. T.: *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*, s. 201-202.
[95] Srov. KANOVSKÝ, M.: *Kultúrná a sociálna antropológia*, s. 97.
[96] Srov. C.d., s. 97-98.

Tyto náhrdelníky a náramky se však nenosí, nevystavují se na obdiv, mají velkou symbolickou hodnotu. *„Hlavním principem v pozadí skutečných výměn a jejich pravidel je, že kula je ceremoniální dar, za který musí být poskytnutý ekvivalentní dar po uplynutí určité doby…“ (…) „Druhým velmi důležitým principem je, že ekvivalentnost daru musí odhadnout dárce a nedá se vynutit nějakým druhem nátlaku.“* [97] Malinowski si však i všiml, že výměna *kula* není chápaná jako obchod a jejich předměty nejsou chápány jako druh peněz. Nejsou použité jako výměnný prostředek nebo míra hodnoty. [98] Sociální funkcí kula je reciproční pouto vzájemné důvěry mezi partnery, které se navazuje při jeho praktikování. Díky němu se nastolují a udržují vzájemné sociální vztahy a důvěra, které tak nahrazují absenci kodifikovaných právních norem a nátlaku na jejich dodržování. Představuje tedy určitý druh společenské smlouvy. [99]

Podle Malinowského tedy *kula* vytváří složitý systém přispívající k uchování a posílení solidarity domorodých společenství v této oblasti, sdružuje tak množství místních ostrovních kmenů. Je s ním také spojen systém ekonomických, náboženských, uměleckých a jiných činností, které jsou na sobě závislé. Podle Malinowského tento obřad nepochopíme, pokud ho budeme studovat izolovaně, bez přihlédnutí k dalším sférám kultury. Ve svých dalších dílech tak sleduje jiné oblasti života na Trobriandských ostrovech. Například v *Sexuálním životu divochů* tak sleduje instituci rodiny a příbuzenského systému a v knize *Korálové zahrady* hospodářství a magii. Snažil se tedy zachytit tuto kulturu jako funkčně spjatý celek. [100]

Kritici upozornili, že Malinowski příliš zobecňoval partikulární atributy trobriandské společnosti a učinil z nich kulturní univerzálie a základní stavební kameny své teorie. [101]

[97] Malinowski, cit. podle KANOVSKÝ, M.: *Kultúrná a sociálna antropológia*, s. 99.
[98] Srov. KANOVSKÝ, M.: *Kultúrná a sociálna antropológia*, s. 100-101.
[99] Srov. KANOVSKÝ, M.: *Kultúrná a sociálna antropológia*, s. 101.
[100] Srov. SOUKUP, V.: *Dějiny antropologie*, s. 428.
[101] Srov. BUDIL, I. T.: *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*, s. 204-205.

4.2. **Edmund Ronald Leach** (1910-1988)

Byl jednou z nejoriginálnějších osobností britské antropologie, žák Malinowského, vytvořil svou vlastní verzi *„kontextuálního strukturalismu“*. [102] Zpochybnil funkcionalistické vysvětlení rituálů. Dokazuje, že mýty a rituály podporují nedostatek stability, protože umožňují rozporuplný výklad. [103]

Podle Leache jedinec používá rituál jako vzor pro své jednání v každodenním životě, přičemž odchylky od standardní normy nejsou morálním pochybením, ale legitimní snahou různých aktérů využít různé možnosti, jež nabízí ideální schéma. *„…rituál je symbolickým vyjádřením, které „praví“ něco o jednotlivcích, zúčastňujících se na tomto konání.“* [104] Rituál je podle Leache symbolickým vyjádřením distribuce politické moci, jelikož rituální úkony jsou odstupňované podle politického statusu osob. Rituál je tedy vyjádřením sociální a politické struktury, ne kulturní specifičnosti, tzn. že není kulturní záležitostí. Sice se může zdát, že rituál vyjadřuje kulturní specifičnost, za to ale podle Leache může naše povrchní pozorování zaměřené na vnější aspekty rituálu (jako je pestrost oděvů, masek, rozmanitost rituálních úkonů, výrazů aj.) Kulturní specifičnost se tedy sice v rituálu vyskytuje, ale je jen povrchovým jevem, který odráží různé způsoby, kterými si jednotlivé společnosti symbolizují sociální a politickou strukturu. *„Kultura poskytuje „háv“ pro sociální situaci. Pokud jde o mne, kulturní situace je daným faktorem, produktem náhodnosti dějin…,ale struktura zkoumané situace je do velké míry nezávislá od její kulturní formy. Ten jistý druh strukturálního vztahu může existovat v různých kulturách a být symbolizovaný přiměřeně odlišnými způsoby…Kulturní rozdíly jsou strukturálně významné, s tím souhlasím, ale jenom z faktu, že dvě skupiny lidí mají odlišnou kulturu, nevyplývá nevyhnutelně…,že patří do dvou odlišných sociálních systémů.“* [105]

---

[102] Srov. SOUKUP, V.: *Přehled antropologických teorií kultury*, s. 124.
[103] Srov. ERIKSEN, T. H.: *Sociální a kulturní antropologie*, s. 266.
[104] Leach, cit. podle KANOVSKÝ, M.: *Kultúrná a sociálna antropológia*, s. 212.
[105] C.d., s. 213.

Leach také dokazuje, že i lidé odlišných kultur mohou sdílet a chápat rituály. Například na Barmě je velká kulturní rozmanitost – žijí vedle sebe kmeny hovořící různými jazyky, mají různé způsoby života, odívání, žijí v rozmanitých obydlích, a přesto se bez problémů zúčastňují stejných rituálů a rozumí jim. Jejich jednotícím principem je společná politická struktura, která vznikla v důsledku adaptace na přírodní prostředí a politickou moc v nížinách. Tuto společnost proto nemůžeme pochopit jako specifickou společnost s charakteristickou kulturou, ale jako produkt politického vztahu k jiným lidem. Jejich politicko-sociální systém je plný nesrovnalostí, které ale umožňují porozumět procesům sociální změny. Lidé potřebují překonávat chaos sociální interakce a mocenské soutěže vzory „správného", i když fiktivního chování, k čemuž jim slouží rituály, které podávají imaginární a idealizovaný obraz sociální existence. [106]

Rituál podle Leache tedy nepředstavuje kolektivní solidaritu, ale naopak je jejím protikladem. *„[Rituál] nepředstavuje nějaký významný stupeň trvalé sociální solidarity. Když přijmeme durkheimovský názor, že náboženské rituály jsou reprezentacemi solidarity zúčastněné skupiny, musíme zřetelně chápat, že tato solidarita existuje jen ve chvíli, když se rituál koná – nemůžeme z něho vyvozovat trvalou latentní solidaritu, když se rituální oslavy skončí."* [107]

Rituál je tedy určitou reprodukcí sociální hierarchie a nerovnosti, politických mocenských struktur. Solidarita je jen v tom, že lidé se díky rituálu cítí být součástí této sociální a mocenské struktury. Trvalá sociální solidarita není produktem, ani základem rituálu. [108]

4.3 Max Gluckman (1911-1975)

Zakladatel Manchesterské školy, snažil se vybudovat dynamickou teorii společnosti, která by zároveň respektovala historickou perspektivu. [109] Gluckman

[106] Srov. BUDIL, I. T.: *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*, s. 314.
[107] Leach, cit. podle KANOVSKÝ, M.: *Kultúrná a sociálna antropológia*, s. 214.
[108] Srov. C.d., s. 213-214.
[109] Srov. SOUKUP, V.: *Přehled antropologických teorií kultury*, s. 116.

nesouhlasil s tvrzením Malinowského, že sociální změna je způsobena především kulturním kontaktem a že její zdroj je třeba hledat mimo daný systém.

Gluckman chtěl postihnout význam konfliktů v sociálním procesu. Sociální změna není podle něho způsobena pouze kulturním kontaktem, byl naopak přesvědčen, že konflikt, jehož složky se vyskytují v každé kultuře, je klíčovým nástrojem sociální integrace a diferenciace. Stabilita celého sociálního systému závisí na existenci konfliktů v dílčích subsystémech. [110]

Gluckman nepopírá, že konflikt může být příznakem společenského rozvratu. Ale může také sloužit k posílení solidarity nebo snížení nebezpečného sociálního napětí. V této souvislosti upozorňuje na funkci *kontrolovaného konfliktu*, který se projevuje v řadě rituálů tradiční i moderní společnosti (např. sport). Představuje sublimaci násilí, napětí a kompenzaci sociální frustrace, může také přispět k uvolnění potlačovaného nepřátelství. [111]

Ukázkou kontrolovaného konfliktu jsou například rituály, praktikované některými středoafrickými kmeny, při kterých byly napodobováno povstání proti králi. Například u Svazijců (Jižní Afrika) se při korunovaci nového krále od každého občana čekalo, že se mu bude veřejně vysmívat, kritizovat ho atd. I v některých částech Evropy při středověkých karnevalech byla tato otevřená kritika povolena, ale v jiném čase nikoliv. [112] Podle Gluckmana tato povstání sloužila k upevnění autority vládce, která mohla být za určitých situací ohrožena. Díky rituálu ale byla skutečná touha povstat vyčerpána, a tak i zlomena. Symbolické ohrožení královské moci tak paradoxně vedle k jejímu reálnému posílení. [113] Užitečnost rituálu tedy Gluckman vidí v tom, že transformuje konflikty neškodným směrem. [114]

„...Rituální napodobení povstání proti králům, které se provozuje ve středoafrických poddanských kmenech, sloužila vlastně k upevnění autority vládce, neboť ta byla v určité době a za určitých, zvláštních okolností ohrožována.

[110] Srov. C.d., s. 117.
[111] Srov. SOUKUP, V.: *Přehled antropologických teorií kultury*, s. 117-118.
[112] Srov. ERIKSEN, T. H.: *Sociální a kulturní antropologie*, s. 263-264.
[113] Srov. SOUKUP, V.: *Přehled antropologických teorií kultury*, s. 118.
[114] Srov. ERIKSEN, T. H.: *Sociální a kulturní antropologie*, s. 264.

Skutečná touha povstat byla vyčerpána a královská moc byla posílena právě tím, že byla v symbolické podobě zlomena. Podobně zdůrazňovali královský majestát královští šašci, neboť byli jediní, kdo si z krále mohli tropit žerty. Šašek nebyl ani vtipálek jako spíše blázen. Konflikt může být tedy symptomem společenského rozvratu, ale může také sloužit k posílení solidarity a snížení jinak nebezpečného napětí.“ [115]

Zapůsobila na něj dialektická rozporuplnost liminality, zejména tedy možnost symbolické záměny sociálních rolí jako nástroje řešení konfliktů. Podle jeho názoru liminalita zbavuje frustrace ty, kteří jsou běžně považováni za méněcenné a utlačované. Například ženy kmene Zulu, jež nikdy nenabývají plných občanských práv, se při rituálu setby mohly oblékat do mužských šatů, napodobovat mužské jednání a chovat se obscénně. [116]

Gluckman dochází k závěru: *„Pokud se lidé smějí chovat způsobem, který je za normálních okolností zakázán, vyjadřují obrácenou formou normální správnost určitého typu společenského řádu.“* [117]

4.4 Roy A. Rappaport (1926-1997)

Významný představitel školy kulturní ekologie. Rozvinul otázku užitečnosti kosmologie, kterou rozdělil na adaptivní a maladaptivní. Adaptivní je ta, která je výsledkem přizpůsobení se vnějším podmínkám a slouží k přežití. Maladaptivní zase ta, která přežití komplikuje, znemožňuje.

Rappaport vidí naše představy protikladně s představami domorodců. Každá kultura si vytváří vlastní hierarchii hodnot, hodnotovou stupnici. Na prvním stupni jsou instrumentální hodnoty (umožňují šťastný život, hodnoty materiální povahy - bohatství, zdraví, společenské uznání a na druhém konci vidí obecné hodnoty (abstraktnější povahy, neslouží konkrétním účelům – svoboda, dobro, krása, láska, štěstí). Tato stupnice je u moderní společnosti a u tradiční

[115] MURPHY, R. F.: *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*, s. 153.
[116] Srov. SOUKUP, V.: *Přehled antropologických teorií kultury*, s. 175.
[117] ERIKSEN, T. H.: *Sociální a kulturní antropologie*, s. 264.

kultury úplně opačná. V tradičních kulturách jsou obecné hodnoty prvořadé a ovlivňují instrumentální hodnoty. Obecné hodnoty tak ospravedlňují, stvrzují, posvěcují hodnoty instrumentální. V moderní společnosti se naopak klade větší důraz na instrumentální hodnoty, které nahrazují obecné. Tuto záměnu nazývá Rappaport *degradace posvátnosti*, což znamená, že instrumentální hodnoty se pro nás stávají posvátné (např. pocit štěstí se dostaví, pokud si budeme moci koupit cokoliv, co chceme). Podle Rappaporta má toto vše negativní následky pro ekosystém. [118] Je také zastáncem ekologického přístupu k rituálu, což ukazuje na své studii prasečí slavnosti u tsembagských Maringů na Papui Nové Guineji, kde prováděl terénní výzkum rituálu *kaiko*. Jeho práce je klasickou ukázkou studia kultury jako adaptivního systému, mnoho přírodních faktorů je touto slavností vyrovnáváno a vytváří rovnováhu mezi vesnicí a přírodou.

Maringové jsou často ve sporu se sousedními skupinami, podle Rappaporta existuje určitá vazba mezi válkami a rituálním cyklem. Jednou za dvanáct až patnáct let uspořádají rituální slavnost – *kaiko*, která trvá rok a během ní jsou zahájeny přípravy na novou válku a slavnostně obětována téměř všechna prasata. V tomto období jsou konány různé oslavy, navštěvují se spřátelené sousední skupiny, pije se, hoduje a tančí. Toto setkání je tak určitou ukázkou vojenské síly vznikající koalice. Tanec symbolicky zastupuje boj. Maringové říkají, že ten kdo přichází tancovat, přichází bojovat. Počet tančících je tak považován za ekvivalent počtu bojovníků, kteří jsou ochotni zúčastnit se příští války. Druhý den účastníci slavnosti obchodují. *Kaiko* tak zajišťuje nejen získání vojenských spojenců, ale i výměnu zboží. [119]

Podle Maringů tento celoroční náboženský rituál začíná, když je „dost prasat“, Rappaport ale tvrdí, že začíná tehdy, když je ve vesnici tolik prasat, že zničí víc úrody, než sami vyprodukují masa. Tento rituál je tedy možné považovat za určitou regulační odezvu. Souboje mezi sousedními kmeny navíc snižují tlak na ekosystém, jelikož poražené kmeny se musí odstěhovat. Jejich ekosystém tedy Rappaport považuje za samoregulační – války a rituál *kaiko* vznikne, když počet

[118] Srov. BOWIE, F.: *The Anthropology of Religion*, s. 122-123.
[119] Srov. SOUKUP, V.: *Dějiny antropologie*, s. 485- 486.

prasat a lidí dosáhl kritické hustoty a ekosystém je tak na hranici udržitelnosti. Po skončení rituálního cyklu kritické hodnoty klesnou, systém je stabilizovaný. [120] Podle Marvina Harrise, který shrnul Rappaportovy postřehy z hlediska kulturního materialismu, intervaly mezi jednotlivými kaiko odpovídají optimální době, kterou půda potřebuje k odpočinku, aby mohla být znovu efektivně využita k pěstování brambor. [121]

Rappaport je tedy přesvědčen, že tyto rituální cykly plní řadu adaptivních funkcí, které si jejich účastníci neuvědomují – jak už bylo zmíněno, pomáhají uchovávat rovnováhu ekosystému, ale také redistribují přírodní zdroje vzhledem k populaci, optimalizují distribuci živočišných proteinů, podporují obchod a posilují reciproční vztahy mezi příslušníky různých skupin Maringů. Materiální technologie, ale i rituály, víra a kosmologie, tak představují efektivní adaptační systém, který Maringům pomáhá optimálně využívat přírodní i lidské zdroje. [122]

Kritici namítali, že systém se nemůže chovat takto racionálně, aby spustil rituál a válku, ve chvíli, kdy jsou hodnoty kritické, a že je nepravděpodobné, aby ekologické výkyvy „vytvořily“ rituály. Avšak Rappaportovi se skutečně podařilo dokázat statistickou souvislost mezi ekologickými tlaky a rituálem, tedy že se rituál pravidelně opakuje po deseti až dvanácti letech. [123]

4.5 Clifford Geertz (1926 - 2006)

Patří mezi představitele *symbolické antropologie*. Zajímá se o interpretaci významu, symbolů a společenského procesu, a v souvislosti s tím také o to, co náboženství představují. [124] Snažil se studovat a interpretovat kulturu jako relativně autonomní sémiotický (znakový) systém, jelikož, každá kultura je podle

[120] Srov. ERIKSEN, T. H.: *Sociální a kulturní antropologie*, s. 264.
[121] Srov. SOUKUP, V.: *Dějiny antropologie*, s. 485- 486.
[122] Srov. SOUKUP, V.: *Dějiny antropologie*, s. 485-486.
[123] Srov. ERIKSEN, T. H.: *Sociální a kulturní antropologie*, s. 265.
[124] Srov. C.d., s. 257.

symbolistů jedinečná. Chápe tedy kulturu jako „text“. [125] Všímá si, že dochází k přibližování antropologických děl literárnímu umění, jelikož součástí antropologických interpretací cizích kultur se stalo překvapení, napětí a kouzlo prožitku.

Významná je Geertzova studie věnovaná interpretaci kohoutích zápasů na Bali. Tyto zápasy interpretuje jako nějaký text se skrytým významem. [126] Kohoutí zápasy jsou určitou symbolickou ekvivalencí zápasícího kohouta se společenským a sexuálním postavením jeho mužského majitele. [127] Slovo kohout (*sabung*) slouží, jak pro označení muže, hrdiny, válečníka, tak symbolizuje opak člověka – zvíře. [128] Podle Geertze jsou kohouti tedy symbolem mužnosti a osobnostních kvalit jejich majitelů. *„Vroucnost mužů vůči jejich kohoutům je víc než jenom metaforická. Balijští muži, anebo každopádně velká většina balijských mužů travi mnoho času se svými kohoutími oblíbenci, hladí je, debatují s nimi, trénují je anebo na ně jen hledí a snesou uctivého obdivu a zasněného zalíbení.“* [129]

To, že se balijský muž ztotožňuje s kohoutem, souvisí s jeho ztotožněním s tím, čeho se nejvíc obává, ale zároveň je tím fascinován – s temnými silami. Před každým zápasem se provádějí rituály a zpívají písně, jelikož kohoutí zápas je chápán jako krvavá oběť démonům, zápasy tak nabývají rituálního významu. Balijci také prostřednictvím těchto zápasů reagují např. na nepřízeň přírody, špatnou úrodu, sopečné erupce, nemoci aj. [130] První zápas začíná v pozdní odpoledne, do západu slunce jich tak proběhne hned několik. Každému kohoutovi je k noze připevněna ocelová ostruha. Zápas definitivně končí, když jeden z kohoutů zahyne. Součástí kohoutích zápasů jsou i sázky, ve hře ale nejsou jen peníze, ale hlavně čest, úcta, důstojnost, dobrá pověst, respekt okolí. [131] Kohouti a jejich zápolení jsou jen zdánlivě centrem, ve skutečnosti jde o velice složité sociální interakce, do kterých vstupují i okolní lidé, a které se tak při této

[125] Srov. SOUKUP, V.: *Přehled antropologických teorií kultury*, s. 187.
[126] Srov. KANOVSKÝ, M.: *Kultúrná a sociálna antropológia*, s. 224.
[127] Srov. BOWIE, F.: *The Antropology of Religion*, s. 158.
[128] Srov. SOUKUP, V.: *Dějiny antropologie*, s. 550.
[129] Geertz, cit. podle KANOVSKÝ, M.: *Kultúrná a sociálna antropológia*, s. 224.
[130] Srov. SOUKUP, V.: *Dějiny antropologie*, s. 550.
[131] Srov. SOUKUP, V.: *Přehled antropologických teorií kultury*, s. 183.

příležitosti projevují. Geertz říká: *„…mnoho o Bali se nám odhalí v kohoutím ringu, protože kohouti tam zápasí jen zdánlivě. Ve skutečnosti jde o zápas lidí.“* [132]

Tyto zápasy jsou tedy ve skutečnosti reprezentací sociální hierarchie, ekonomických vztahů, skupinové solidarity a rivality, jsou také prostředkem, jakým si muž na Bali vysvětluje sám sebe. Řečeno Geertzovými slovy: *„V kohoutích zápasech si muž na Bali utváří a objevuje svůj temperament a zároveň rozpoložení své společnosti. Nebo ještě přesněji, utváří a odhaluje jejich specifickou stránku.“* [133] Díky těmto zápasům si balijská společnost určitým způsobem uvědomuje samu sebe. Kohoutí zápasy jsou také legitimním prostředkem, který Balijcům umožňuje symbolicky ventilovat skrytou agresivitu arivalitu. *„Jejich prostřednictvím je možné legitimním způsobem vyjádřit zvířecí divokost, krvavé oběti, mužský narcisismus, rivalitu, prudké rozčilení, vášeň a hru o peníze. Balijec v průběhu kohoutích zápasů odhazuje svoji každodenní uměřenost a klid, aby se nechal pohltit zběsilou posedlostí hry na život a na smrt, a poté odešel buď jako vítěz, nebo poražený.“* [134]

4.6 Maurice Bloch (1939)

Bloch zkoumá účinky rituálu na sociální a politický život. Také rozpracoval Gennepovy myšlenky o přechodových rituálech. Van Gennep a Turner však oproti Blochovi zaujímají k přechodovým rituálům v zásadě kladný postoj. [135] Rituály se týkají témat života a smrti, vitality a smrtelnosti. Spojují čas a transcendenci. Tyto procesy jsou zjevné v přechodových rituálech. Především zkoumá, jak návrat z liminality ke struktuře může být předehrou ke skutečnému násilí.

[132] Geertz, cit. podle KANOVSKÝ, M.: *Kultúrná a sociálna* antropológia, s.224.
[133] Geertz, cit. podle BOWIE, F.: *The Anthropology of Religion*, s. 158.
[134] SOUKUP, V.: *Přehled antropologických teorií kultury*, s. 183.
[135] Srov. BOWIE, F.: *The Anthropology of Religion*, s. 182.

Podle Blocha je tak hlavním rysem rituálu „odrážející se násilí“. Jeho výklad je vitalistický. Během rituálu totiž člověk odkládá svou běžnou vitalitu (tzn. životní energii, sílu, schopnosti), aby nabyl vitality jiného řádu – a to vyšší, posvátné, která překračuje obyčejný život. Ta je k dispozici v prostřední fázi přechodového rituálu. [136] *„Je to dobytá vitalita získaná od vnějších entit, obvykle zvířat, někdy rostlin jiných národů či žen.“* [137] Opětovný návrat do struktury při závěrečné fázi rituálu, kdy je člověk posílen „božským“, ale může vést ke skutečnému násilí *„protože obnovená vitalita je pod kontrolou transcendentna“* [138]

Bloch zkoumal rituály obřízky na Madagaskaru u kmene Merinů a na základě nich podal příklady zmíněného „odrážejícího se násilí.“ Hlavním rozporem rituálu je symbolické spojení mezi požehnáním a jeho opakem – násilím. Zmiňuje, že násilí se nevyskytuje jen např. v samotné obřízce, ale také v zabití býka, kterého během rituálu snědí. Každý násilný čin je ale spjat s rituálem požehnání, při kterém žádají boha a předky o požehnání. Tento kontrast mezi požehnáním a násilím, životem a smrtí, je tak podle Blocha hlavním rozporem jejich ideologie. [139] *„Rituály jsou události, které kombinují vlastnosti tvrzení a činů. Právě kvůli této kombinaci je analýza rituálů nekonečně neuchopitelná.“* [140] V případě Merinů slouží ideologie v podobě obřízkového rituálu k ospravedlnění státního násilí.

Bloch tvrdí, že rituály mohou sloužit k uchování hierarchií ve společenském postavení a má za to, že lidské násilí se přenáší na transcendentní mocenskou postavu. *„Rituály nutně požadují existenci transcendentního světa nebo zdroje metafyzické moci, která se nachází za hmotnou existencí, a proto neguje smrt. Lidé se můžou „vypůjčit“ nebo dobýt či pohltit něčím z této transcendentní moci pomocí rituálního procesu, přičemž se v tomto procesu sami mění.“* [141] Rituál se dívá za běžnou existenci. Smrt vede k úspěšné existenci,

[136] Srov. C.d., s. 180.
[137] Bloch, cit. podle BOWIE, F.: *The Anthropology of Religion*, s. 180.
[138] Bloch, cit. podle BOWIE, F.: *The Anthropology of Religion*, s. 18.
[139] Srov. ERIKSEN, T. H.: *Sociální a kulturní antropologie*, s. 270.
[140] Bloch, cit. podle ERIKSEN, T. H.: *Sociální a kulturní antropologie*, s. 271.
[141] BOWIE, F.: *The Anthropology of Religion*, s. 181.

protože *„opuštěním tohoto života je možné vidět sebe sama a druhé jako součást něčeho stálého, a'tedy život přesahujícího."* [142]

Pro Blocha je tedy klíčovým sdělením rituálu (alespoň při přechodových rituálech), že smrt je lepší než život. Rituály se pokoušejí překonat smrtelnost vstupem do transcendentna a tím, že transcendentno ovládnou nebo že transcendentno ovládne je. *„Důvod, proč rituál plní svůj ideologický úkol je ten, že v jádře přináší jednoduché a obecné poselství, které může být nahrazeno a užito pro téměř jakékoliv typ dominance. To je proto, že tento život má malou hodnotu, že musí být odmítnut, a to tak dalece, jak je to možné, a vyměněn za klidnou transcendenci, kde čas byl poražen řádem a kde proto zmizel význam narození, smrti a činu. Jen tímto argumentem lze ukázat, že moc a násilí se mohou zdát jako nezbytné a žádoucí, a to se týká každé moci a násilí, které se stávají nerozlučně spojenými."* [143] S dalšími antropology sdílí názor, že rituály a jejich symbolika musí být nejednoznačné, protože zastupují společenský svět a ten je plný protikladů.

5. Vybrané formy rituálu

Touto kapitolou bych ráda představila tři důležité, a dá se říci nejběžnější formy rituálu, spolu s uvedením názorných příkladů u různých kmenů a kultur.

5.1 Pohřební rituály

Narození a smrt jsou jedinými jistými mezníky lidské existence. Proto také ve všech kulturách mají oba krajní body života pro jednotlivce i společnost zásadní význam. Příchod smrti je na celém světě předmětem rituálu, patří k nejstarším kulturním projevům vůbec. Pohřební rituál je tak posledním důležitým přechodovým rituálem v životě každého člověka. Snad ve všech

[142] Bloch, cit. podle BOWIE, F.: *The Anthropology of Religion*, s. 181.
[143] C.d., s. 158.

kulturách jsou přechodové rituály spojené se smrtí jednotlivce ovlivněny náboženskou představou, že smrtí život individua nekončí, ale pokračuje v nějaké podobě dál, že smrt je opravdu přechodem do jiné podoby bytí. Představa o tomto bytí se v jednotlivých náboženstvích poměrně hodně různí.

Pohřbívání do země je nejběžnějším zvykem, i když místo pohřbení, příprava, oblékání těla, ozdobení, poloha těla i doba pohřbu se u každé kultury liší. Ze všech pohřebních rituálů jsou ve většině kultur nejvíc propracované a nejsložitější rituály, kterými se mrtvý přijímá do světa zemřelých, přikládá se jim také největší význam. Cesta zemřelého na onen svět je tak spojena s rituály, kdy je zemřelý vybavován potřebami na cestu, jak materiálními, tak magicko-náboženskými.

Hlavním posláním pohřebních obřadů bylo zřejmě oddělit svět mrtvého od světa živých. Osoby, za které nebyly provedeny pohřební rituály, jsou odsouzeny, nemohou se tedy připojit ani ke světu mrtvých. Z tohoto důvodu patří také k nejnebezpečnějším mrtvým, jelikož se nemohou rovnoprávně zapojit do světa zemřelých. Pohřební rituály tedy provázely obavy z návratu nebožtíka, proto již jeho vynášení z domu bylo významným momentem – bylo důležité oklamat nebožtíkovu duši, aby nemohla najít cestu zpět. Z tohoto důvodu u mnoha národů nesměl být zemřelý vynesen z domu hlavními dveřmi, aby se nevrátil. [144] Po jeho vynesení někde obraceli lidé ve stavení stoličky a lavice vzhůru nohama nebo je dávali pod okap, kde musely být tři dny. Někde zase přemisťovaly nábytek v domě. Rozšířené bylo také očištění domu od nečisté moci zemřelého, a to například vykuřování jalovcem, kadidlem, vykrápění koutů svěcenou vodou nebo omývání nábytku odvarem z černobýlu. [145] I přírodní národy se obávali návratu mrtvého do domu, proto například kmen Jumů ze severozápadní Ameriky spaloval příbytek mrtvého, nebo alespoň udělal nové dveře nebo kouřovou díru, aby zemřelý nenašel cestu zpátky do domu. [146] Pohřební rituály tedy mají i ochrannou funkci, mají zabránit mrtvým vracet se a škodit živým.

[144] Srov. NAVRÁTILOVÁ, A.: *Narození a smrt v české lidové kultuře*, s. 227.
[145] Srov. C.d., s. 228-229.
[146] Srov. ZIMMERMAN, L. J.: *Indiáni Severní Ameriky*, s. 103.

Pohřební obřady byly často provázeny okázalým truchlením a smutkem, mnohdy i sebetrýzněním (umožňující pozůstalým očistit se od pocitu viny vůči zemřelému, a to způsobem jako např. stříhání vlasů, tělesné zraňování aj.), z čehož se také vyvinulo označení pro zádušní hostinu –„tryzna“. Po provedení pohřebních obřadů většinou následuje různě dlouhé období smutku, při němž je společenský život truchlících utlumen na minimum, ne-li zcela ochromen, a to na dobu, která svou délkou odpovídá blízkosti pouta, jež pozůstalé se zemřelým pojilo. Podobně jako u sňatků zde platí, že zemře-li osoba vysoce postavená, dotýká se toto úmrtí celého společenství, což se i dnes projevuje ve vyhlašování státního smutku při úmrtí významných politických činitelů. Například Židé pohřbívají druhý den po smrti a pak drží týdenní smutek, křesťané většinou pohřbívají tři dni po smrti a pak drží týdenní smutek, některé skupiny mrtvé pohřbí a drží jeden až dva roky smutku. Po skončení tohoto období vyjmou kosti ze země a vykonají závěrečný pohřební obřad, při kterém se duše odebere k odpočinku.

K pohřebním rituálům se tedy váže silný emocionální náboj, který dává pozůstalým možnost dát průchod svému zármutku, mají tedy svůj nezastupitelný psychologický význam, stejně jako období smutku během kterého mají pozůstalí možnost psychicky se vyrovnat se svou ztrátou a distancovat se od společnosti. Smutek pozůstalých je tak stavem pomezí, po kterém následují rituály znovuzačlenění do obecného společenství. Samozřejmě, že mnohdy období smutku, stejně jako rituály samotné, mohly a mohou být pouhou formalitou, vnějším gestem bez hlubšího prožitku. Smutek se projevoval také předepsanými normami chování – např. omezení domácích prací v domě smutku, dodržování smuteční nálady, společenská izolace pro nejbližší příbuzné (za nevhodné se považoval jakýkoliv náznak smíchu, radosti, i přílišné mluvení, také se nesměla celý rok konat svatba). [147] Podle Van Gennepa je smutek *„stav pomezí pro pozůstalé, do nějž vstupují odlučovacími rituály a z nějž vystupují rituály opětovného začlenění do obecné společnosti (rituály ukončení smutku). V některých případech je toto pomezní období živých protiváhou pomezního*

[147] Srov. NAVRÁTILOVÁ, A.: *Narození a smrt v české lidové kultuře*, s. 254.

období zemřelého, jelikož ukončení smutku se někdy časově shoduje s přijetím zemřelého do světa mrtvých.“ [148]

V zásadě ale můžeme říci, že úkoly související se smrtí jsou ale mezikulturně univerzální. Jednak je smrti nutné dodat symbolický a snad i náboženský obsah, aby se s ní pozůstalí dokázali smířit. A pak je třeba zajistit, aby život pokračoval dál, a aby společnost existovala více méně v nezměněné podobě. [149]

Nakonec bych ráda popsala několik pohřebních rituálů. Tak například u kmene Achéů manželce náčelníka Karewachugiho připadá hlavní úloha při všech rituálech kmene, jako první tedy i zanotuje příslušnou píseň. Když loučení se zemřelým skončí, ujmou se ho muži. Přitisknou mu nohy vysoko na hruď – to je skrčená poloha, kterou zaujímáme před narozením a znovu se v ní ocitáme, když život skončí. Aby v ní tělo setrvalo, indiáni ji sváží liánami, stejně postupují i u paží. Hlavu mu skloní na hruď, ruce mu opřou o spánky s prsty mírně roztaženými a články ohnutými jako spáry dravého ptáka a v této poloze hlavu přidrží pevný uzel z lián. Jeho tělo se tak podobá kouli. Dno a stěny jámy pokrývá rohož, aby se zabránilo přímého kontaktu těla se zemí. Mrtvý je uložen do hrobu tváří k západu, k zemi mrtvých. Indiáni tělo nakloní skoro do kleku, tak, že hlava se opírá o stěnu jámy. Předloktí podpírá kus dřeva, který je prostrčený napříč hrobem. Vypadá to tak, jakoby se mrtvý opíral lokty o zábradlí a s hlavou v dlaních přemýšlel. Pak je mrtvý překryt druhou rohoží. Hlína, kterou teď jámu zasypávají, s ním tak nepřijde do styku. Kolem jámy se pak zarazí kusy dřeva, tato ohrada tak zabrání, aby se hlína sesouvala a zakryla tak místo, kde se hrob nachází. Nakonec se nad hrobem (nad úrovní země) postaví miniaturní střecha. Je jednak ochranou před deštěm, ale i prostředkem, jak udržet mrtvého v hrobě. (V případě malých dětí se postupuje jinak – ty se pohřbívají vleže na zádech, zabaleny do dvou rohoží, jejich hrob se zasype úplně, brzy po něm nebude ani stopy. To z toho důvodu, že nemusíme vědět, kde se nachází, jelikož se k němu

[148] VAN GENNEP, A.: *Přechodové rituály*, s. 137.
[149] Srov. ERIKSEN, T. H.: *Sociální a kulturní antropologie*, s. 175.

nebudeme vracet, navíc děti nechávají živé na pokoji). Poté je zničen všechen jeho majetek. Po několika týdnech se k hrobu znovu vrátí. Zboří střechu a otevřou hrob. Vyndají kostru, přičemž dbají, aby se jí nedotkli, jinak by mohli zemřít. Mužský příbuzný mrtvého vezme kus dřeva ve tvaru vidlice a hroty prostrčí očnicemi a oddělí lebku. Tu pak rozbije a hodí do ohně, díky kterému se lebka vysuší a očnice jsou obráceny vzhůru na znamení, že má mrtvý odejít tímto směrem. Další pozůstatky se spálí nebo nechají na místě. Hrob se už nezahrabává, vše se nechá, jak je. Proč? Achéové totiž tímto „druhým pohřbem" zabili mrtvého podruhé, protože zatím byl mrtev jen napůl – jeho přízrak totiž přebýval v lebce. Mrtvý byl tak odstraněn, takže už neměli důvod, proč udržovat hrob. [150]

Tibeťané zas rozsekají tělo pohřebním mečem a předhodí ho supům, Yanománové z Venezuely nechají tělo shnít v korunách stromů, jeho pozůstatky pak spálí a rozmíchají s kukuřičnou kaší, kterou sní, domorodci z Estramadury pouštějí mrtvé po vodě na hřbitovy v údolí. [151] U lidu kmene Sara se předpokládá, že předpokládaný viník vyplatí pozůstalým určitou částku, protože zemřelý pro pozůstalé představuje mizející kapitál. Za vraha bývá již z principu pokládán buď kouzelník, nebo manžel(ka) zemřelého. Pokud vdovec nechce zaplatit, jeho děti připadnou manželčině straně. [152]

[150] Srov. CLASTERS, P.: *Kronika indiánů Guyakí*, s. 185-187.
[151] Srov. HRDÝ, L., SOUKUP, V., VODÁKOVÁ, A.: *Sociální a kulturní antropologie*, s. 131.
[152] Srov. JAULIN, R.: *Smrt u lidu Sara*, s. 187.

5.2 Léčivé rituály

„Když je obřad svěcen pro určitého jednotlivce, uvolní se jeho tělo, uvolní se jeho mysl, na krátkou chvíli jej to přenese, řeklo by se, do jiného světa, a tam, pokud je dosti pozorný, může být uzdraven.“ [153]

navažský filosof

„Většina tradičních domorodých Američanů si myslí, že dobré zdraví je stav rovnováhy a harmonie, jak uvnitř těla, tak i mezi tělem a jeho okolím. Zdraví nezahrnuje jen správné působení fyziologických systémů člověka, ale také dobrý stav lidské mysli a ducha a vztah s jeho sociálním a ekologickým prostředím. Domorodí Američané považují zdraví za stav fyzické, citové a duševní rovnováhy. (...) Lidé si zachovávají a získávají zpět dobré zdraví jednak tím, že věnují pozornost svým myšlenkám, ale stejně tak tím, že se starají o své tělo. (...) Člověk by měl jíst zdravé jídlo, pít čistou vodu, pravidelně cvičit a spát a vyhýbat se nestřídmosti.“ [154]

Domorodí Američané tedy chápou nemoc jako nerovnováhu, za kterou může porucha duševní a fyzické harmonie těla a jeho vztahu k přírodě. Příčinou nemoci může být také disharmonie s rodinou, přáteli, společností nebo duchovními bytostmi. Například Inuité věří, že nemoc může být následkem činů, které urazily nadpřirozené bytosti. Irokézové zase, že některé nemoci jsou výsledkem lidských myšlenek a činů. Tajná přání se objevují ve snech a oni věří, že tato přání se musí uspokojit, aby člověk zůstal zdravý. Proto irokézští léčitelé žádají pacienty, aby si vybavili své sny. [155] Podle západních Apačů způsobuje nejvážnější nemoci nesprávné chování vůči svatým věcem. Člověk tak onemocněl například, když porušil tabu obklopující věci, o kterých se věřilo, že v nich sídlí posvátná síla. *„Například Jelení sílu urazilo, když si někdo uvařil žaludek vysoké*

[153] GOLD, P.: *Posvátná místa Navahů a Tibeťanů*, s. 213.

[154] BONVILLAINOVÁ, N.: *Léčitelství domorodých Američanů*, s. 11.
[155] Srov. C.d., s. 47-8.

zvěře, snědl její jazyk nebo jí usekl z kůže ohon. Také šlápnutí na hadí ocas nebo opření o strom zasažený bleskem mohlo vyvolat nemoc.“ [156] Například kmen Acháů zas věřil, že dotyčný onemocněl proto, že jedl opičí maso nebo med, přestože nesměl.

V případě onemocnění se pak obracejí k léčitelům, kteří jsou vyškoleni v léčení nemocí pomocí přírodních látek (jako rostliny, kůra stromů, zvířecí oleje aj.), ale mohou také léčit prostřednictvím různých rituálů. Prvním krokem k vyléčení je však najít důvod nemoci, důležitá je také pacientova důvěra v léčitelovy metody. Poté může léčitel vykonat obřady k vypuzení činitelů, které jsou příčinou nemoci. Léčitelé také provádějí rituály k posílení hojivé síly léků. Například francouzský kněz Jean du Quen, který žil v 17. století mezi Onondagy na území dnešního New Yorku, poznamenal: *„Zdá se, že (všichni) vesničtí čarodějové a šarlatáni, lékaři této země, dávají svým lékům přírodní sílu a při prováděných rituálech jim moc zcela jinou vnuknou, než jakou jim zem dala.“* [157] Pacienti své uzdravení přičítají jednak léčivé síle předepsaných látek (přestože látka léčivé vlastnosti nemusí mít) a také nadpřirozeným účinkům medicíny.

Činnost léčitelů také úzce souvisí s jejich schopností působivě provádět magické úkony. Musí umět uchvátit svým konáním všechny přítomné i sebe samotného a to pomocí různých rekvizit a symbolů. Mají rituální výstroj s léčivými silami – hůlky s peřím, malované modlitební hůlky, kousky tyrkysu, křišťálové sklo, kukuřičnou mouku, kukuřičný pyl, bylinné prostředky. Těmito předměty se pacienta dotýkají a přenáší tak léčebné síly. Součástí je také oblečení, většinou z per dravých ptáků, bubny a zvonky, které vytváří hypnotickou hudební atmosféru, a tak ještě více podtrhují zaříkadla a modlitby. [158] Peruánští léčitelé například pracují u oltáře, který je pokryt množstvím předmětů, které jsou uspořádané v zónách zobrazujících různorodé říše vesmíru. Levá strana stolu tak často obsahuje předměty spojované s podsvětím (úlomky keramiky z pohřebních lokalit nebo ulit z mořského dna), na pravé straně jsou zase předměty

[156] ZIMMERMAN, L. J.: *Indiáni Severní Ameriky*, s. 92.

[157] BONVILLAINOVÁ, N.: *Léčitelství domorodých Američanů*, s. 21.
[158] Srov. ZIMMERMAN, L. J.: *Indiáni Severní Ameriky*, s. 97.

symbolizující nebesa (obrázky svatých, krystaly, rostliny z hor). Protikladné kosmické síly se tak sbíhají přímo ve středu stolu, kde také probíhá vlastní léčebný obřad. [159]

„Lidé se obrací k duchovnímu světu, aby poznali příčiny života a smrti. Aby poznali způsob, jakým se vyrovnat s problémy, nad kterými mají, jak se zdá, jen malou kontrolu. Léčebné rituály vyjadřují lidské přání pochopit svůj osud. (...) Představa nemocí jako hmatatelných věcí – zvířat, rostlin, nebo jiných stvoření – pomáhá, jak léčiteli, tak i nemocnému jim porozumět a podniknout kroky k jejich vyléčení.“ [160] Léčebné rituály domorodých Američanů také zdůrazňují účast společnosti. Rituály jsou totiž veřejné, takže pacient je středem zájmu, cítí se být milován, což mu také pomáhá na cestě k vyléčení. [161]

U tibetských léčitelů je nejpoužívanější a nejúčinnější pomůckou orákulum. Tito léčitelé se dostávají do silného transu, při kterém je v jejich těle a duši přítomná božská síla. Oblíbeným orákulem v Dharmasale v Indii byla Paní Tyrkysové Lampy, jejíž tělo se aktivuje, když do ní vstoupí síla bohyně. Jejím tělem pak probíhají křeče, během kterých „chrlí“ odpovědi na otázky, které jí klade její pomocník. Někdy jsou odpovědi jednoduché, jindy zase předepisuje složité obřady a náročnou léčbu. [162]

U kmene Acháů zase prý těhotné ženy projevují při léčení velkou obratnost, jelikož dítě, které nosí, je obdaří léčitelskými schopnostmi. Léčení od těhotné ženy je tak zárukou uzdravení. Například jejich slina, kterou potřou pacientovo bolavé místo, má mocný účinek. [163] Na závěr této kapitoly bych ráda uvedla pár zajímavých léčebných doporučení Laponců: obtížného kašle se nejlépe zbavíme, když dobře osolíme mléko a povaříme v něm žáby, vývar z hmyzu je zas zaručeným prostředkem proti žloutence (což je obávaná choroba Laponců). Psí

[159] Srov. MOLYNEAUX, B. L.: *Tajemné kulty a rituály*, s. 144.
[160] BONVILLAINOVÁ, N.: *Léčitelství domorodých Američanů*, s. 57.
[161] Srov. BONVILLAINOVÁ, N.: *Léčitelství domorodých Američanů*, s. 57.
[162] Srov. GOLD, P.: *Posvátná místa Navahů a Tibeťanů*, s. 294-295.
[163] Srov. CLASTERS, P.: *Kronika indiánů Guyakí*, s. 153.

kousnutí se rychle zahojí, pokud potíráme ránu krví stejného psa. Velmi dobrými léky jsou také síra, rtuť a šňupavý tabák. [164]

5.3 Výroční rituály

Tyto rituály jsou kolektivní záležitostí. Jak už bylo řečeno v úvodu – naše západní moderní společnost chápe čas jako lineární, tzn. neustále se ubírající dopředu bez návratu nebo opakování. Naopak pro mnohé kultury je čas cyklický – tzn. každý sezónní cyklus je uzavřený a každý další rok se stává obrazem roku předchozího. Výroční rituály jsou určitými stabilními dělícími body, mohou zvýraznit roční období – například zimní slunovrat (prostřednictvím Vánoc), nebo přicházející jaro (prostřednictvím křesťanských Velikonoc, židovského Pesachu).

Cyklické opakování svátků má pro nás svůj význam – jednak oživuje jednotvárný a všední průběh roku, zvyšuje společenskou solidaritu, dává našemu životu určitý pevný řád, strukturu a stabilitu, a v neposlední řadě oslavuje, a tak připomíná důležité společenské, ekonomické a politické události (vznik státu, osvobození,…). Zároveň je tedy důležitou potřebou lidské psychiky. Tyto výroční rituály, které se konají každoročně ve stejnou dobu, dělí pravidelný čas, a tak umožňují lidem v tuto dobu vymanit se z každodenní všednosti a dostat se blíže k posvátným silám. Zároveň tedy také činí sám tento čas posvátným. [165]

Základní rytmus života společnosti je určován přírodními ději: střídáním dne a noci, ročních dob, vegetativními cykly (období růstu, zrání a odpočinku), které neustále probíhají v přírodě. Všechny tyto významné přírodní děje byly doprovázeny určitými obřady, které hrály (a dodnes hrají) v životě společenství prvořadou roli. Jak jsem v mé práci již zmínila – také jeden ze základních rytmů

[164] Srov. VAŠÍČEK, A.: *V zajetí mágů*, s. 120.

[165] Srov. MURPHY, R. F.: *Úvod do kulturní a sociální antropologie*, s. 191.

našeho života je odvozen z rituálu, jeho původ si ale většina z nás běžně vůbec neuvědomuje. Jedná se o židovsko-křesťanský týden zakončený původně jedním, v moderní době dvěma dny odpočinku, imitující mýtus o stvoření světa Bohem v šesti dnech.

Začátek roku připadal v různých kulturách na odlišná data, ale většinou byl vždy spojen s obřady významnými pro osud společnosti po nadcházející období. Často se při těchto slavnostech vyskytuje motiv připomínající mýtickou představu původního chaosu panujícího před vznikem uspořádaného kosmu. Tento chaos je charakterizován symbolickým porušením pořádku a zavedených pravidel a norem. Ohlas těchto dávných rituálů můžeme dnes nalézt v nevázaném silvestrovském veselí. Nový rok pak přichází jako kontrast oproti poslednímu dni v roce - přináší nastolení důstojnosti, řádu a disciplíny, což je mnohdy charakterizováno přijímáním novoročních závazků a předsevzetí a vystoupením hlav států ve sdělovacích prostředcích.

Významnou osu roku zejména u zemědělských národů pak tvoří rituály vegetativní spojené se setbou, vzcházením úrody nebo se sklizní. V našem kulturním okruhu představují takovýto významný svátek již výše zmíněné Velikonoce, které v sobě spojují prvky obřadů doprovázejících oslavy jarní rovnodennosti a vegetativních obřadů, které měly předznamenat bohatou úrodu a plodnost zvířat i lidí. Například velikonoční pomlázka vychází z představ našich předků o magickém účinku kontaktu pružného proutku s ženským tělem, který měl zajistit jejich omlazení a plodnost. K tomuto motivu pak o Velikonocích přistupuje křesťanský mýtus o Ježíšově smrti a vzkříšení. Rámcem tradice křesťanských Velikonoc je i židovský svátek Pesach připomínající vysvobození židů z egyptského otroctví a jejich odchod z Egypta. S rituály spojujeme, kromě zmíněných Vánoc a Velikonoc, také různé svátky během roku, jejichž tradice se však v současnosti téměř vytratila, patří sem třeba dožínky, vítání jara, masopust a další.

Pravidelnost těchto tradic a svátků nahrazovala dříve obyčejným lidem kalendář. Věděli, kdy je čeká půst, kdy se naopak dobře nají, kdy budou oslavovat

nebo budou muset více šetřit síly na práci. Na tyto pevné rituály se tak vždy mohli spolehnout, ať se stalo cokoliv.

Závěr

Při studiu rituálů je v první řadě třeba se oprostit od všeobecného názoru, že rituál je něco, co se vyskytuje jen mimo západní racionální technickou civilizaci, případně mimo její sekulární část. Právě naopak. Musíme uznat, že tradice a rituály provází člověka celou jeho dlouhou historií. Vždy byly důležitou součástí jeho života a na jejich dodržování se kladl velký důraz. Stmelovaly rodiny, vesnice i celé národy.

V dnešní době naše moderní společnost na sílu tradic a rituálů poněkud zapomíná - máme málo času a nepřipisujeme jim už takovou váhu, jak tomu bylo dříve. Jsou vytlačovány novými poznatky a technologiemi, pozměněnými hodnotami ve společnosti i uspěchanou dobou. Je to jistě velká škoda, protože vsazují do našeho života body, které nám dávají řád, pocit bezpečí a časovou synchronizaci. Člověk potřebuje rituály, jelikož mu umožňují semknout se v kruhu s druhými lidmi a člověk tak zažít pocit sounáležitosti k širšímu celku.

Oproti moderní civilizaci si některé kultury své rituály stále udržují a zachovávají. Jistě dobře vědí proč. Do rituálů promítají svůj pohled na svět - svět kultury a přírody. Jejich rituály jsou tak svérázným emotivním zpracováním vzájemného působení duše a okolního prostředí. Všechny domorodé společnosti se totiž vyznačují intenzivním vědomým vztahem k místu, trvale udržitelnou kulturou a bohatým rituálním životem. Naše západoevropská tradice však ústí v něco naprosto opačného. Výsledky je možno vidět všude kolem nás. Existujeme tu na planetě jako racionální civilizace jen několik set let, a již jsme nenávratně poničili rozsáhlé části svého domova. Současný zvýšený zájem o šamanské postupy, domorodou hudbu a rituály tak není náhodný. Rituál a ceremonie je velmi propracovaná sociální a duchovní technologie zdokonalovaná a prověřená zkušenostmi celých tisíciletí.

Měli bychom se proto snažit obnovit moudrost tradičních kultur, které dobře věděly o nutnosti hlubokého vztahu a pokoře k zemi a přírodě. Tedy čím více slavnostních, výjimečných, posvátných okamžiků jsme s to si dopřát, tím

lépe budeme schopni odolávat různým tlakům a tím plněji také prožijeme vše, co nám život nabízí.

Seznam literatury

BELL, C.: *Ritual Theory, Ritual Practise*. Oxford: Oxford University press, 1992. ISBN 0-19-507613-3.

BONVILLAINOVÁ, N.: *Léčitelství domorodých Američanů.* Praha: Volvox Globator, 1999. ISBN 80-7207-236-6.

BOWEN, J. R.: *Religions in Practise.* Boston: Allyn & Bacon, 2002. ISBN 0-205-33632-9.

BOWIE, F.: *The Anthropology of Religion*. Malden: Blackwell Publishing, 2000. ISBN 0-631-20848-8.

BUDIL, I. T.: *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. Praha: Triton, 2003. ISBN 80-7254-321-0.

CLASTERS, P.: *Kronika indiánů Guayakí.* Praha: Argo, 2003. ISBN 80-7203-430-8.

COPANS, J.: *Základy antropologie a etnologie*. Praha: Portál, 2001. ISBN 80-7178-385-4.

ELIADE, M.: *Iniciace, rituály, tajné společnosti. Mystická zrození.* Brno: Computer press, 2004. ISBN 80-7226-901-1.

ELIADE, M.: *Mýtus o věčném návratu*. Praha: Oikoymenh, 1993. ISBN 80-85241-51-X.

ERIKSEN, T. H.: *Sociální a kulturní antropologie.* Praha: Portál, 2008. ISBN 978-80-7367-465-6.

GOLD, P.: *Posvátná místa Navahů a Tibeťanů*. Praha: Pragma, 2000. ISBN 80-7205-686-7.

HRDÝ, L., SOUKUP, V., VODÁKOVÁ, A.: *Sociální a kulturní antropologie*. Praha: Slon, 1993. ISBN 80-901424-1-9.

JAULIN, R.: *Smrt u lidu Sara*. Praha: Argo, 2003. ISBN 80-7203-495-2.

JUSTOŇ, Z.: *Hudba přírodních národů*. Praha: Dauphin, 1996. ISBN 80-901842.

KANOVSKÝ, M.: *Kultúrná a sociálna antropológia: osobnosti a teorie*. Bratislava: Chronos, 2004. ISBN 80-890

MOLYNEAUX, B. L.: *Tajemné kulty a rituály*. Praha: Knižní klub, 1996. ISBN 80-7176-386-1.

MURPHY, R. F.: *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. Praha: Slon, 1998. ISBN 80-85850-53-2.

NAVRÁTILOVÁ, A.: *Narození a smrt v české lidové kultuře*. Praha: Vyšehrad, 2004. ISBN 80-7021-397-3.

RAPPAPORT, R.: *Ritual and Religion in the Making of Humanity.* Cambridge: Cambridge university press, 2005. ISBN 0-521-29690-0.

SKARUPSKÁ, H.: *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. Olomouc: Univerzita Palackého, 2006. ISBN 80-244-1509-7.

SOUKUP, V.: *Dějiny antropologie*. Praha: Karolinum, 2004. ISBN 80-246-0337-3.

SOUKUP, V.: *Přehled antropologických teorií kultury*. Praha: Portál, 2000. ISBN 80-7178-328-5.

TURNER, V.: *Průběh rituálu*. Brno: Computer press, 2004. ISBN 80-7226-900-3.

VAN GENNEP, A.: *Přechodové rituály: systematické studium rituálů*. Praha: NLN, 1997. ISBN 80-7106-178-6.

VAŠÍČEK, A.: *V zajetí mágů*. Opava: Optys, 1996. ISBN 80-85819-50-3.

ZIMMERMAN, L. J.: *Indiáni Severní Ameriky*. Praha: Euromedia group, 2003. ISBN 80-242-0955-1.

ABSTRAKT

KOLESOVÁ, L. Kultura a rituál. Teorie a praxe rituálu v mezikulturní perspektivě. České Budějovice 2008. Bakalářská práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra filosofie a religionistiky. Vedoucí práce - PhDr. Vít Erban.

Klíčová slova: kultura, rituál, mýtus, symbol, kulturní antropologie, antropologie náboženství, představení, tanec, hudba, divadlo, přechodové rituály, liminalita, společnost, communitas, pohřební rituály, léčivé rituály, výroční rituály.

Práce se zabývá celkovým popisem teorie rituálu. První kapitola se zaměřuje na rituál z hlediska jeho vzniku, funkce a významu v kultuře. Část druhá pojednává o rituálu jako představení, především vztahu rituálu a divadla. Třetí kapitola uvádí některé teorie rituálu a dva významné představitele, kteří se rituálem zabývali a také jejich hlavní názory a myšlenky. Další kapitola pak doplňuje antropologické výzkumy rituálu spolu s významnými antropology, kteří je reprezentují. Závěrečná kapitola uvádí některé další druhy rituálu, a to rituály pohřební, léčivé a výroční, které jsou doplněny popisem názorných příkladů.

Abstract

Culture and ritual.
Theory and practice of ritual in intercultural perspective.

Key words: culture, ritual, myth, symbol, cultural anthropology, anthropology of religion, performance, dance, music, theatre, rites of passage, liminality, society, communitas, burial ritual, healing ritual, annual ritual.

The work deals with whole description of ritual theory. The first chapter focuses on ritual from point of view its function, rise and meaning in culture. The part two deals with ritual as performance, first of all relation ritual and theatre. The third chapter states some of theories of ritual and two important representatives who occupies with ritual and some of theirs main opinions and ideas. The fourth chapter completes anthropological approaches to ritual with others important anthropologists, who represent this approaches. The last chapter contains of other types of ritual, as burial rituals, healing rituals, annual rituals, which are complete with description visual examples.