

## *Struktura a antistruktura.*

### *Rituál v pojetí Victora Turnera I*

Radek Chlup

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

#### **Rituál a společnost v britské antropologii padesátých let**

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

- 
- 1 Victor Turner, *Průběh rituálu*, přel. Lucie Kučerová, Brno: Computer Press 2004 (angl. orig.: *The Ritual Process: Structure and Antistructure*, [The Lewis Henry Morgan Lectures 1966 presented at the University of Rochester], Rochester – New York – Chicago: Aldine 1969). Překlad „Průběh rituálu“ není úplně šťastný, neboť jak uvidíme níže, Turnerovi nejde jen o to, jak rituál probíhá, nýbrž o pojetí rituálu jakožto procesu.
  - 2 Žádný zcela uspokojivý rozbor Turnerova pojetí rituálu se mi nepodařilo objevit ani v angličtině. Jedno z nejlepších shrnutí podává William G. Doty, *Mythography: The Study of Myths and Rituals*, Tuscaloosa – London: The University of Alabama Press 2000, 348-367. Přínosný je též Ronald Grimes, *Beginnings in Ritual Studies*, Lanham: University Press of America 1982, 147-157. O kritické zhodnocení se pokouší Brian Morris, *Anthropological Studies of Religion: An Introductory Text*, Cambridge: Cambridge University Press 1987, 252-263.

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

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

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

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

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

4 Alfred R. Radcliffe-Brown, *The Andaman Islanders*, New York: The Free Press of Glencoe 1964 [1922], 233-234.

5 *Ibid.*

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

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

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

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

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

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

Druhý významný pokus o zdynamičtění koncepce společnosti je spojen s postavou Maxe Gluckmana a katedrou antropologie v Manchesteru, na níž Gluckman v 50. letech působil.<sup>11</sup> Jestliže Leach se coby následovník Malinowského<sup>12</sup> snažil do společnosti vnést pohyb prostřednictvím jedince manipulujícího s ambivalentními pravidly, Gluckman byl žákem Radcliffe-Browna,<sup>13</sup> a proto stejně jako on primárně nahlížel na společnost ja-

8 *Ibid.*, 15-16.

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

10 *Ibid.*, 278.

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

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

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

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

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

---

*gy and Anthropologists: The Modern British School*, London: Routledge <sup>3</sup>1996 [1973], kap. 6.

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

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

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

17 *Ibid.*, 18.

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

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

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

## Společnost jako sociální drama

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

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

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

21 *Ibid.*, 38-39.

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

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

Turnerovým hlavním cílem se tak stalo zachycení společnosti v její tektosti a dynamičnosti. Toto zachycení je možné díky tomu, že sociální procesy navzdory své otevřenosti neprobíhají zcela nahodile. Na ndembuské společnosti bylo patrné, že i její konflikty a neustálé proměny vykazují značnou míru pravidelnosti, odehrávají se stále v týchž fázích a opírají se o stejné strukturální principy. Turner se tento řád v proměnlivosti pokusil zmapovat ve své první monografii *Schism and Continuity in an African Society* z roku 1957.<sup>26</sup> Podal v ní podrobnou analýzu základních konfliktů, které mezi Ndembuy neustále probíhaly a byly pro jejich soužití konstitutivní, přičemž se snažil ukázat, že ndembuskou sociální

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

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

25 *Ibid.*, 24.

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

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

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

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

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



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

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

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

Tato vpravdě hérakleitovská<sup>31</sup> snaha o zachycení věcí v jejich neuchopitelné tekutosti a proměnlivosti je základním rysem veškerého Turnerova myšlení. Tekutost a neurčitost pro něho nejsou jen negativními vlastnostmi, jimiž se řád „kazí“, nýbrž pozitivními faktory, které řádu vdechují život a dynamiku.

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

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

30 *Ibid.*, 37.

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

## Polyvalence rituálních symbolů

Prolnutí ideálního a každodenního je základem Turnerova pojetí rituálu. Rituál je prostorem artikulace tradičních ideálních forem, tyto formy však jedinečným způsobem ztvárňují konkrétní jednotlivci, čímž do nich vnášejí napětí a zasazují je do kontextu živých sociálních procesů. Jakým způsobem k tomu dochází, se Turner pokusil poprvé systematicky předvést ve své stati „Symbols in Ndembu Ritual“ z roku 1958.<sup>32</sup> Ndembuský rituální symbolismus byl mimořádně bohatý a existovala k němu rozsáhlá výkladová tradice, která umožňovala velmi komplexně stanovit, jaký význam každý symbol pro Ndembuy měl. Turner z takovýchto informací získaných od domorodých rituálních specialistů vždy vycházel, odmítal se však s nimi spokojit. Byl přesvědčen, že antropolog se vedle toho musí snažit význam symbolů analyzovat též z hlediska vnějšího pozorovatele, které mu dává odstup a umožňuje mu zahlédnout kontextuální souvislosti, které domorodým rituálním aktérům unikají.<sup>33</sup> Důsledná aplikace tohoto postupu mu pomohla odhalit hlubší rovinu rituálních symbolů, jíž si Ndembuové samotní nebyli vědomi.

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

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

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

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

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

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

34 *Ibid.*, 22-25.

35 *Ibid.*, 27.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

40 *Ibid.*, 39-40.

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

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

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

41 *Ibid.*, 42.

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

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

42 *Ibid.*, 36-37.

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

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

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

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

### Liminalita a communitas

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

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

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

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

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

Turnera na van Gennepově koncepci fascinovala především prostřední, liminální<sup>51</sup> fáze přechodového modelu. Byl přesvědčen, že právě v ní tkví jádro rituálu, a začal systematicky sledovat její různé podoby. Poprvé toto téma rozpracoval ve stati „Betwixt and Between: The Liminal Period in *Rites de Passage*“ z roku 1964.<sup>52</sup> Liminalita se na první pohled může jevit jako cosi čistě negativního. Typicky spočívá v popření či inverzi jakýchkoli běžných hierarchií a formálních rozlišení. Novicové jsou zbaveni jména, oděvu i vlastnictví; nízcí se dostávají nahoru, vysocí dolů, převracejí se sexuální role; časté jsou symbolické motivy smrti a návratu

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

48 *Ibid.*, 13, 21.

49 *Ibid.*, 25, 27.

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

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

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



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

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

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

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

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

54 *Ibid.*, 103.

55 *Ibid.*, 105.

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

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

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

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

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

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

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

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

61 *Ibid.*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## Communitas – kritické zhodnocení

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

67 *Ibid.*, 168.

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

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

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

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

Již od počátku se také Turner tuto lidskou rovinu pokoušel zobecnit a postavit do kontrastu s neosobností kolektivních institucí. Příkladem může být jeho slavná stať „Color Classification in Ndembu Ritual“ z roku 1965.<sup>71</sup> V ní podrobně rozebírá symboliku bílé, červené a černé v ndembuském rituálu a srovnává ji s analogickou důležitostí těchto tří barev v jiných náboženstvích. Toto srovnání vyvolává otázku, proč právě tyto barvy hrají obecně v náboženství významnou roli. Turner soudí, že tomu tak je díky jejich přirozeným fyziologickým asociacím: bílá je barva spermatu a mateřského mléka, červená barva krve, černá barva výkalů. Díky tomu tyto barvy „shrnují všechny základní druhy lidské organické zkušenosti“.<sup>72</sup> Je v nich obsažena sexualita, vztah dítěte a matky, pokrevní spřízněnost, příprava masitého jídla i smrt. Turner tak odmítá klasickou Durkheimovu tezi, podle níž je zdrojem základních klasifikací společ-

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

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

72 *Ibid.*, 88.

nost,<sup>73</sup> a je namísto toho přesvědčen, že „tím pravým *fons et origo* všech klasifikací je lidský organismus a jeho klíčové zkušenosti“.<sup>74</sup> Tento důraz na obecně lidskou, biologickou zkušenost<sup>75</sup> coby základní rovinu společnosti, která je až druhotně překryta různými kolektivními institucemi, není než jinou variantou Turnerova pozdějšího vyzdvihování *communitas* coby druhově lidského modu sociálního obcování, který je univerzálním základem všech sociálních vztahů.<sup>76</sup>

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

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

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

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

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

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

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

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

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

79 *Ibid.*, 137.

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

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

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

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

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

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

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

85 *Ibid.*, 130.

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

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

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

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

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

87 *Ibid.*, 123-124.

88 *Ibid.*, 124.

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



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

## SUMMARY

**Structure and Antistructure: Victor Turner's Theory of Ritual**

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

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

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

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

RADEK CHLUP

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

## *Struktura a antistruktura.*

### *Rituál v pojetí Victora Turnera II*

Radek Chlup

#### **Rituál a antistruktura**

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

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

- 
- 1 Tak např. William G. Doty, *Mythography: The Study of Myths and Rituals*, Tuscaloosa – London: The University of Alabama Press 2000, 365. Za antická studia mohou potvrdit, že Turner je při výkladech řeckých rituálů nejcitovanějším teoretikem.
  - 2 Nejkoncentrovanější obecný výklad o rituálu podává Turner v úvodu ke své práci *The Drums of Affliction: A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia*, Oxford: Clarendon Press 1968, 1-8; říká zde ovšem jen málo originálního a v řadě bodů se drží pojetí rituálu Edmunda Leache, aniž by jasně řekl, v čem jde za ně. Nejoriginálnější obecnou výpovědí o rituálu v Turnerových raných pracích tak zůstává výše rozebíraná analýza rituálních symbolů, jež se ovšem netýká rituálu jako takového, nýbrž symbolů coby jeho základních jednotek.
  - 3 Nejdůležitějším pramenem mi bude Turnerova kniha *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*, New York: PAJ Publications 1982, zejm. s. 79-85, kde Turner podává asi nejvýstižnější (byť dosti chaotický) souhrn svého pojetí rituálu.

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

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

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

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

5 Viz např. *ibid.*, 82.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

9 *Ibid.*, 39–41.

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

11 *Ibid.*

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

### Pojetí rituálu – kritické zhodnocení

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

20 *Ibid.*, 83.

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

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

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

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

Skvělou ukázkou může být článek „A Ndembu Doctor in Practice“ z roku 1964.<sup>24</sup> Turner zde podrobně líčí léčebný rituál *Ihamba*, který stojí na představě, že některé nemoci způsobuje zub *ihamba* nějakého zemřelého lovce, který se zavrtal do pacientova těla a „sžírá“ je. K takovému útoku dochází vždy tehdy, když nemocný vybočuje ze společenských norem a rozhněvá si některého ze svých zemřelých předků, jemuž zub náležel. Cílem vlastního rituálu je zub z pacientova těla odstranit tím, že lékař na různých místech tělo nařezává a na rány přikládá sací rohy, do nichž se zub snaží zachytit. Vysátý zub je pochopitelně lékařem do rohu podstrčen,<sup>25</sup> přesto se však nejedná o podvod. Lékaři nepochybně podstrčení zubu pokládají za symbolické stvrzení nějakého důležitějšího procesu, který při léčbě reálně probíhá a který je procedurou nařezávání a přikládání rohů vyvolán.<sup>26</sup> Tento proces má povahu sociálního dramatu a souvisí s usmířením konfliktu mezi pacientovými osobními ambicemi a ideálními společenskými normami, jimiž se musí podrobit a které regulují jeho vztahy s ostatními. Na rituálu se účastní celá vesnice a všichni pacienti přátelé i nepřátelé jsou při něm stmeleni v jedinou organickou komunitu. Turner plasticky líčí atmosféru jedné takovéto léčebné seance:

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

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

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

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

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

27 *Ibid.*, 388-389.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### Rituál sekulární a náboženský

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

40 *Ibid.*, 13.

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

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

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

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

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

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

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

46 *Ibid.*, 80.

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

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

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

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

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

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

50 *Ibid.*, 55.



rámci, neboť jedině ten dokáže kolektivní závaznost garantovat.<sup>51</sup> Domyšlen do důsledků takovýto přístup znamená, že náboženství souvisí se způsobem, jímž se společnost vypořádává se svými hranicemi a s jinakostí. V tradičních společnostech jsou všechny základní hodnoty kolektivně sdílené a společnost má sklon se chovat jako jedna velká bytost s pevně danými vnějšími hranicemi, které vymezují rozdíl mezi „námi“ a „ostatními“. V takto koncipované společnosti je jen málo prostoru pro vnitřní názorovou pluralitu, a má-li se proto skupina konfrontovat s jinými možnostmi bytí, musí tak činit ve vztahu k něčemu, co stojí za jejími hranicemi. Tuto roli Jiného pak nejhodněji hraje právě božský svět, který daný socio-kulturní řád zakládá, ale přitom sám stojí mimo něj a nemusí dodržovat jeho pravidla. V náboženských rituálech se běžné vztahy mohou zrušit či invertovat díky tomu, že si to přejí vyšší bytosti, které tím liminalitu legitimizují. Jejich nepostradatelná role spočívá v tom, že umožňují experimentovat s alternativami, jež by v jakémkoli sekulárním kontextu nebyly myslitelné. V moderní individualistické společnosti oproti tomu již rituály náboženskou dimenzi mít nemusí, neboť pro alternativy zde existuje přirozený prostor. Základní hodnoty tu již nejsou bezvýhradně sdíleny, a čistě teoreticky může proto s alternativním pohledem přijít kdokoli.<sup>52</sup> Díky tomu již jejich legitimitu nemusí zaručovat žádní bohové<sup>53</sup> a mohou relativně volně bujet, například v uměleckém či univerzitním prostředí. Náboženský diskurs hraje roli již jen na rovině dílčích skupin, není však obecně závazný.<sup>54</sup>

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

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

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

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

## Závěr

Victor Turner patří k antropologům, kterým se při studiu náboženství podařilo překonat meze svého oboru a jejichž teorie jsou díky tomu významné i z hlediska religionistického. Jeho přístup je přínosný v tom, že se díky svému sociologickému zakotvení má oč opřít, zároveň však není reduktivní, neboť své těžiště nevidí v sociálních strukturách, nýbrž v liminalitě, která se rýsuje na jejich pozadí. Zatímco většina antropologů 50.–60. let chápala náboženství stále ještě v durkheimovském duchu jako projev společenských sil a forem, Turner si od počátku uvědomoval, že náboženství představuje svébytný fenomén, který se řídí vlastními zákonitostmi a nelze jej vysvětlit výhradně sociologicky. Toto své přesvědčení poprvé jasně vyjádřil ve své studii *Chihamba, the White Spirit* z roku 1962.<sup>55</sup> Zde popisuje ndembuský léčebný rituál *Čihamba* mající podobu tajného zasvěcení do kultu ducha Kavuly, k němuž se pacienti obracejí o pomoc. Vrcholem rituálu je situace, kdy mají zasvěcovaní pacienti na příkaz rituálních odborníků Kavulu (reprezentovaného konstrukcí z větvi pokrytou bílým plátnem) ubít holemi k smrti. Ti tak opravdu v hrůze učíní, ale jakmile je Kavula „mrtev“, rituální odborníci plátno sejmou a pacientům odhalí, že pod ním žádný Kavula není. Turner *Čihambu* interpretoval pomocí novotomistických pojmů, čímž vzbudil mezi antropology v 60. letech značný rozruch.<sup>56</sup> Smyslem rituálu je podle něho vyjádřit to, co je neuchopitelné a co překračuje všechny formy.<sup>57</sup> Řečeno jeho vlastní pozdější terminologií, *Čihamba* má zprostředkovat zkušenost liminality, zkušenost prázdné plnosti, která stojí mimo všechny kategorie, ale v níž jsou tyto kategorie ustaveny. Odkrytí plátna nemá zpochybnit Kavulovu existenci, ale naopak vyjádřit jeho bytostnou transcendenci. Turner zdůrazňuje, že postavu Kavuly nelze vysvětlit jen jako nejzazší jednotu ndembuské společnosti. „Ndembuské náboženství má své vlastní cíle, které společenskou oblast zjevně přesahují.“<sup>58</sup> V této souvislosti se Turner

---

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

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

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

58 *Ibid.*, 181.

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

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

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

59 *Ibid.*, 186-187.

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

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

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

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

---

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

## SUMMARY

**Structure and Antistructure: Victor Turner's Theory of Ritual**

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

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

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

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

RADEK CHLUP

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