

Obsah

Úvod.....	3
1. Van Gennep a jeho teorie přechodových rituálů	4
1.1 Život Arnolda van Gennepa	4
1.2 Van Gennepova teorie přechodových rituálů	5
1.3 Další van Gennepova činnost	9
1.4 Van Gennepův konflikt s Durkheimovskou školou	10
2. Turnerova interpretativní symbolická antropologie.....	12
2.1 Život Victora Turnera.....	12
2.1.1 Koncept sociálního dramatu	13
2.1.2 Výzkum rituálu u domorodců kmene Ndembu	14
2.1.3 Turnerův výzkum poustevnictví.....	16
2.1.4 Liminalita a performativní žánry.....	18
2.1.5 Turnerova biogenetická teorie.....	19
2.2 Turnerova vize antropologie	21
2.2.1 Význam symbolů.....	21
2.2.2 Vlastnosti dominantních symbolů.....	24
3. Pojetí rituálů	26
3.1 Rituál a symbol.....	26
3.2 Rituál jako proces.....	26
3.3 Rituály životní krize a utrpení u Ndembuů	27
3.4 Rituály paradoxního vztahu dvojčat.....	29
3.5 Klasifikace barev u Ndembuů	30
3.4 Rituál a náboženství	30
3.5 Shrnutí	32
4. Liminální fáze rituálu podle V. Turnera.....	34

4.1 Fenomén liminality	34
4.2 Liminální bytost	35
4.3 Liminalita ve společnosti.....	36
4.3.1 Liminalita v předindustriální společnosti	36
4.3.2 Liminalita v moderní společnosti	38
4.4 Communitas	39
4.4.1 Existenciální communitas	40
4.4.2 Normativní communitas	41
4.4.3 Ideologická communitas	42
4.4.4 Apokalyptická communitas	42
4.4.5 Vstup communitas do dějin společnosti	43
4.5 Shrnutí	44
Závěr	46

Úvod

Tato bakalářská práce má za úkol představit koncept liminality, jak tato teorie vznikla a jaké proměny prodělala.

První kapitola představuje tvůrce této analytické kategorie – Arnolda van Gennepa. Ukazuje ho jako významného a nedoceneného autora. Dále popisuje jeho životní dílo a konflikt s Durkheimovskou školou.

Druhá kapitola se již zabývá Victorem Turnerem, jeho životem a hlavními teoriemi, se kterými pracoval. Popisuje jeho odklon od britského strukturalismu a následné vytvoření vlastní teorie analýzy rituálu. Nemalý vliv na jeho práci měl dlouhodobý terénní výzkum Ndembuů, který prováděl se svoji manželkou. Informace, které takto získal, postupem času aplikoval do svého konceptu rituálu a liminality, přičemž se svým konceptem neustále pracoval a rozvíjel ho. Druhá část této kapitoly se zabývá Turnerovou interpretací symbolů.

Ve třetí kapitole rozebírám Turnerův koncept rituálů. Nejdříve se zaměřuji na jeho prvotní analytický koncept, se kterým pracoval a až poté na jeho procesuální teorii rituálu, kterou rozvinul na základě svých pozorování a seznámení s van Gennepovou teorií přechodových rituálů. To vše je doplněno o konkrétní příklady, se kterými se Turner setkal. V posledních dvou podkapitolách ukazuji, jak se Turner čím dal víc zaměřoval na studium rituálů v rámci náboženství, kterému se zpočátku vyhýbal.

V poslední kapitole rozebírám podrobně fenomén liminality, tak jak s ním Turner s postupem času pracoval. Dále popisují atributy liminální bytosti a jak kategoricky dělil liminalitu v domorodé společnosti a v moderní společnosti. Druhé zásadní téma, které v této kapitole rozebírám, je Turnerův koncept *communitas*.

V závěru pak líčím, zdali tato teorie liminality byla nějakým způsobem přínosná pro tehdejší antropologii a jestli má tento koncept i své místo v dnešních diskuzích.

1. Van Gennep a jeho teorie přechodových rituálů

1.1 Život Arnolda van Gennepa

Van Gennep byl francouzský antropolog, etnolog, folklorista a religionista.

Charles-Arnold Kurr van Gennep se narodil 23. dubna roku 1873 ve městě Ludwigsburg v království Württemberg.¹ Mnoho odborníků předpokládalo, že byl kvůli svému jménu van Gennep původem Holanďan. Skutečně se narodil holandským rodičům, ale jeho identita byla francouzská.²

Začal studovat diplomacii, kde mohl využít své obsáhlé jazykové znalosti (údajně van Gennep ovládal osmnáct jazyků a několik dialektů). Stal se studentem École des hautes études a École des langues orientales na Sorbonně, pařížské univerzitě.

V Paříži se roku 1897 oženil a následně přijal post profesora na lyceu v Polsku. Mezi lety 1897 a 1901 žil ve městě Czestochowa.

Po návratu do Francie získal van Gennep místo vedoucího překladatele na Ministerstvu zemědělství, kde pracoval až do roku 1908. Mezi lety 1906 a 1939 přispíval svými články do novin a magazínu *Mercure de France*, do Etnografické-folklórní-náboženské-historické sekce. Od roku 1927 až do roku 1933 van Gennep spolupracoval s Pelmanským institutem (l'Institut Pelman) a přispíval do deníku *Psychologie et la vie*.

Jeho první dizertační práce na École des hautes études se jmenovala *Tabou et Totemisme a Madagascar* a byla publikována v roce 1904. Svou další knihu s názvem *Mythes et légendes d'Australie* publikoval roku 1906, čímž splnil požadavky na doktorský titul.

Mezi lety 1912 – 1915 vyučoval van Gennep etnologii na Neuchâtelské univerzitě

1 Württemberské království (něm. *Königreich Württemberg*) byl německý stát existující v letech 1806 – 1918. Od roku 1871 byl součástí Německého císařství, a to jako jeho územně třetí největší stát. Po první světové válce a následné listopadové revoluci byly zrušeny všechny německé monarchie včetně Německého císařství jako takového. Dne 22. listopadu roku 1918 byl po odstoupení velkovévody Ernesta Ludvíka vyhlášen *Svobodný lidový stát Württembersko*, který byl od roku 1933 spolkovou zemí Výmarské republiky - viz Helmut Müller, *Karl Friedrich Kriegerem, Hanna Vollrath, Dějiny Německa (Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2004), s. 162 – 164, s. 558 – 559.*

2 Jeho otec byl potomkem francouzských imigrantů, jeho matka - původem Holanďanka - měla mnoho francouzských příbuzných. Proto také, když mu bylo šest let a jeho rodiče se rozvedli, odjel se svou matkou do Lyonu ve Francii.

ve Švýcarsku. Z ní byl však vyloučen pro svou všeobecně známou výraznou kritiku švýcarské neutrality během první světové války. Kvůli své kritice nejen že ztratil pozici na univerzitě, ale velmi díky ní utrpěla i jeho akademická pověst vůbec.

Po této nešťastné události se van Gennepovi již nepodařilo získat pozici etnografa. Místo toho se zaměřil na studium totemismu, v němž se stavěl proti Durkheimovské škole, studiem sociologie a francouzského folklóru.

V následujících letech publikoval devítisvazkový titul s názvem *Manuel de folklore français contemporain*. Kromě tohoto monumentálního díla vydal několik dalších děl a velké množství článků. Obklopil se několika oddanými učiteli a přáteli, zároveň se snažil získat své žáky pro studium folkloristiky.

Arnold van Gennep umírá v roce 1957 ve Francii ve městě Bourg-la-Reine.³

1.2 Van Gennepova teorie přechodových rituálů

Jeho práce může být rozdělena do dvou období,⁴ přičemž mezníkem je jeho nejdůležitější práce s názvem *Les rites de passage*.⁵

V prvním období své tvůrčí práce se van Gennep zabýval problémy týkajícími se anglické antropologické školy, a to především témat totemismu, tabu, původními formami náboženství a společnosti a vztahy mezi mýtem a rituálem. Jeho přístup byl oproti jiným poměrně originální. Když například studoval problematiku tabu v Madagaskaru,⁶ uvědomoval si sociologický význam tabu a jeho dopady na společnost v daném prostředí. Zkoumal a zjišťoval, jak tabu vytváří pouta mezi jednotlivými členy klanu, mezi lidmi a zvířaty, mezi předky a potomky a mezi lidmi a bohy. Věřil, že tabu je sociální a zároveň náboženskou

3 Navzdory svému zklamání a selhání v akademické oblasti je van Gennepův přínos pro folkloristiku, etnologii a religionistiku nezpochybnitelný.

4 Nicole Belmont, *Gennep, Arnold Van* in: Lindsay Jones, *Encyclopedia of Religion* (2. vydání, Detroit: Macmillan Reference USA, 2005), s. 3431 – 3432.

5 A. van Gennep, *The rites of passage* (angl. př. Monica B. Vizedom a Gabrielle L. Caffee, London: Routledge and Kegan Paul, 1909), [čes. *Přechodové rituály: Systematické studium rituálů* (přel. Helena Beguivínová), Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1996]

6 Nicole Belmont, *Gennep, Arnold Van* in: Lindsay Jones, *Encyclopedia of Religion* (2. vydání, Detroit: Macmillan Reference USA, 2005), s. 3432.

institucí.⁷ Teoretická pozice, kterou van Gennepe zastává, je tzv. prefunkcionalistická. Dle něj má totemismus funkci udržovat již existující vazby ve společnosti a zajišťovat tak kontinuitu dané společnosti, která je symbolizována totemem.⁸

Podle van Gennepe se život člověka skládá z jednotlivých etap (narození, dospívání, sňatek, společenské postavení, zaměstnání, smrt atd.),⁹ jejichž začátky a konce tvoří určité celky. K těmto jednotlivým celkům se váží obřady, jejichž cílem je nechat jedince přejít z jedné determinované situace do druhé.

Zásadní van Gennepeův přínos tkví v teorii přechodových rituálů, kterou představil právě ve svém díle *Les rites de passage*. V tomto díle se van Gennepe pokouší seskupit všechny obřadní sekvence, které provázejí přechod od jedné situace k jiné, z jednoho světa do jiného. Pojmem přechodový rituál označuje jakýkoli obřad, který provází přechod z jednoho stavu do druhého, z jednoho světa do jiného. Podle van Gennepe každý přechodový rituál obsahuje tři sekvence rituálů: rituály odluky, rituály pomezí a rituály sloučení;¹⁰ nebo podle jiného pojmenování: rituály preliminární (odloučení), rituály liminální (prahové, pomezí) a rituály postliminální (sloučení, přijetí). Tyto tři kategorie však (dle van Gennepe) nebývají vždy rovnoměrně rozvinuté.¹¹ Například zasnuby, jak van Gennepe uvádí, jsou obdobím pomezí mezi dospíváním a manželstvím. Tento přechod od dospívání až k zasnubám však zahrnuje širokou škálu různých preliminárních rituálů, rituálů liminálních a rituálů postliminálních. A samozřejmě přechod od zasnub k manželství obsahuje zase jinou řadu rituálů odlučujících od pomezí, pomezních a rituálů sloučení s manželstvím.¹²

Své schéma přechodových rituálů¹³ považuje van Gennepe za základ celých souborů obřadů, které doprovázejí, usnadňují nebo podmiňují přechod z jedné životní etapy do druhé nebo od jednoho společenského postavení k jinému.¹⁴ Ve všech těchto souborech obřadů van Gennepe nalézá nejen podobnost některých forem, ale i základů. Nezajímá se v podstatě

7 Touto problematikou se zabývá v díle A. van Gennepe, *L'état actuel du problème totémique* (Paris: Leroux, 1920).

8 Lindsay Jones, *Encyclopedia of Religion vol. 5* (2. vydání, Macmillan Reference USA, 2005), s. 3432

9 A. van Gennepe, *Přechodové rituály* (Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1996), s. 13.

10 Van Gennepe nerozlišuje mezi rituálem a ritem. Já chápu ritus jako dílčí část rituálu.

11 A. van Gennepe, *Přechodové rituály* (Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1996), s. 19.

12 Tamtéž, s. 19 – 20.

13 Tamtéž, s. 171.

14 To se týká také některých autonomních systémů, které se vztahují na celou společnost.

o podrobnosti jednotlivých rituálů, ale o jejich význam a jejich vzájemné umístění v obřadech jako celcích,¹⁵ jinými slovy o jejich sekvence. Umístění odlučovacích, pomezních a slučovacích rituálů se odlišuje pouze v detailech, jejich uspořádání bývá, podle van Gennepa, vždy stejné. S různými podobami se pokaždé objevuje, někdy vědomě vyjádřená, jediná typová sekvence, kterou vidí právě ve svém schématu přechodových rituálů, proto považuje toto schéma za univerzální.

Zásadní záležitostí je také, jak van Gennep pracuje s posvátnem. V moderní společnosti je poměrně jasně oddělena laická společnost od společnosti náboženské. V průběhu historie se vztahy těchto dvou společností v rámci národů a států proměňovaly. Přestože laické a náboženské společnosti zde setrvávají vedle sebe, odděluje je od sebe jejich samotná podstata. Van Gennep hovoří například o šlechtě a dělnické třídě, které prochází napříč národy a státy bez ohledu na hranice, přičemž každá z těchto skupin obsahuje další kategorie (vysoká a nízká šlechta, řemesla atd.).¹⁶ Dle van Gennepa, pokud má člověk přejít z jedné takové kategorie do druhé, musí splnit určité podmínky. Nicméně tyto přechody mají společný ekonomický nebo intelektuální základ. Pokud se však člověk (laik) chce stát například knězem (nebo naopak), musí provést určité obřady, tedy nějaké zvláštní úkony, které souvisejí s určitou citovou tendencí a mentálním přesvědčením. Svět profánní a posvátný nejsou navzájem slučitelné, přechod z jednoho do druhého není možný bez určité přechodné doby. Zároveň však van Gennep říká, že myšlenka posvátna není absolutní, jedná se spíše o proměňující se hodnotu, ve které se ocitne každý sám. Van Gennep o této proměnné hovoří jako o posouvání „magických kruhů.“¹⁷ Znamená to, že ten, kdo za svého života prochází tímto střídáním, se v určité chvíli díky svým představám a zařazení otáčí kolem své osy. Na posvátné pohlíží jako na profánní a naopak. Každý jedinec během svého života přechází mezi světem profánním a sakrálním, přechodové rituály mají funkci neutralizovat škodlivý efekt, který dopadá na člověka a na společnost během těchto přechodů.¹⁸ Jedná se o akci a reakci profánního a posvátného, která provází každou změnu postavení člověka, a je třeba se řídit určitými předpisy, na něž je třeba dohlížet.¹⁹ Van Gennep však netvrdí,

15 A. van Gennep, *Přechodové rituály* (Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1996), s. 175.

16 Tamtéž, s. 11–12

17 Tamtéž, s. 21.

18 Nicole Belmont, *Gennep, Arnold Van* in: Lindsay Jones, *Encyclopedia of Religion* (2. vydání, Detroit: Macmillan Reference USA, 2005), s. 3432.

19 A. van Gennep, *Přechodové rituály* (Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1996), s. 11–21, s. 13.

že všechny rituály, související například s iniciací, musí být nutně přechodovými rituály.²⁰ Zmiňuje, že obzvlášť pohřební rituály odpovídají danému schématu minimálně.

Van Gennep ještě hovoří o „ztotožnění přechodu skrze různé společenské situace s materiálním přechodem.“²¹ V některých společnostech dodnes doprovází například vstup na území jiného kmene soubor nějakých rituálů. Území bývá často vymezeno přírodní hranicí nebo nějakým předmětem (sloupem, kamenem atd.).²² Ti, kteří si takto obřadně vytyčili svůj prostor, si ho zároveň přivlastňují. Pokud do takového prostoru vnikne cizinec, dopouští se jeho znesvěcení. Zákaz vstupu, který se obvykle na takové území vztahuje, má čistě magickonáboženský ráz.²³ U domorodých národů však ještě funguje instituce neutrální zóny (například pouště, močály atd.). Tato neutrální zóna je posvátnou pro každého a ten, kdo jí prochází, se tak na určitou dobu nachází v jak materiálně, tak magickonábožensky zvláštním postavení, které nazývá pomezí.²⁴

Pomezí se ovšem netýká pouze přechodu z jednoho světa do druhého, ale také přechodu od jedné situace ke druhé. Van Gennep chtěl tímto výrazem poukázat, že pomezí se vyskytuje ve všech obřadech, které doprovázejí přechod od jedné situace ke druhé. Pomezí jako jev lze pozorovat v mnoha lidských činnostech, nalézáme ho i v biologických projevech či kosmických rytmech.²⁵ Jediný rozdíl vidí van Gennep v tom, že těleso se (v případě kosmických rytmů) pohybuje kruhově a stálou rychlostí, kdežto biologické a společenské projevy se musí v různých časových intervalech obnovovat.

Existence pomezí nám dává nový vhled do komplikovanosti rituálů. Díky jeho interpretaci se můžeme poměrně snadno orientovat v obsáhlých, například iniciačních, rituálech a umožňuje nám pochopit, proč jednotlivé sekvence existují. Navíc van Gennep vykládá rituály jako sociální události, odstupuje od výkladu rituálu jako opakování prvotního aktu božské bytosti.

20 Tamtéž, s. 176.

21 Tamtéž, s. 176.

22 Tamtéž, s. 22 – 23.

23 Pod slovem magickonáboženský se u van Gennepa skrývají teorie, které dle něj tvoří náboženství (dynamismus, animismus), jejichž techniky (obřady, rituály, kult) nazývá magií. Spojuje tedy teorii a praxi a používá přívlastek magickonáboženský.

24 A. van Gennep, *Přechodové rituály* (Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1996), s. 25.

25 Tamtéž, s. 167.

Ve své době uznání za tuto teorii přechodových rituálů prakticky nezískal. To nastalo až díky Victoru Turnerovi, který se s touto teorií seznámil v roce 1963. V roce 1967 publikoval Turner svou práci *The Forest of Symbols*, která zahrnovala esej *Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage*, a tím v podstatě navázal na dílo van Gennepa. Proto se Victor Turner považuje za znovuobjevitele konceptu liminality.

1.3 Další van Gennepova činnost

Kromě již zmíněných činností se van Gennep na *École des langues orientales* věnoval ještě studiu arabistiky, primitivních forem náboženství, islámské kultury a egyptologie.

Po roce 1924 se zaměřil hlavně na studium francouzského folklóru. Van Gennepovým cílem bylo prostudovat a zmapovat několik regionů ve Francii, převážně se však zaměřil na Savojsko. Uvedeným výzkumem si chtěl ověřit jeho teorii, která byla zformulována v díle *Les rites de passage*. Van Gennep se vědomě rozhodl pro studium francouzského folklóru, a to na úkor studia komparativní evropské folkloristiky a etnografických a folkloristických studií neevropských kultur.

Van Gennep však na etnologii nezanevřel. V době jeho působení byla etnografie zaměřena na studium neevropských kultur, kdežto folkloristika byla cílena na studium rolníků a obyvatel Evropy.²⁶ Podle van Gennepa měly být jako hlavní pracovní metody pro sběr etnografických a folkloristických dat využívány metody stejné jako ve vědách biologických. Hlavní metodou mělo být přímé pozorování. Jakmile vědec takto nasbíral dostatek dat, měl použít komparativních metod k vyvození nějakého závěru. Zájem o biologické vědy vedl van Gennepa k přesvědčení, že etnografie a folkloristika mají s informacemi nakládat jako s životními skutečnostmi.²⁷ Za tento svůj „biologický“ přístup byl van Gennep často kritizován. Přesto díky svému postupu odkryl mnoho do té doby neprobádaných oblastí francouzského folklóru. Nils-Arvid Bringéus,²⁸ profesor evropské etnologie z Univerzity v Lundu ve Švédsku, o něm hovoří jako o velkém odborníkovi a inspiraci pro další bádání

26 Van Gennep mj. upozornil na důležitý fakt, že existuje málo spolehlivých informací a etnografických přímých pozorování. Informace většinou pocházely od koloniálních úředníků, misionářů apod.

27 Rosemary Zumwalt. Arnold van Gennep: The Hermit of Bourg-la-Reine. *American Anthropologist* [online]. 1982, vol. 84, issue 2, s. 299-313 [cit. 2012-11-15]. DOI: 10.1525/aa.1982.84.2.02a00030. Dostupné z: <http://doi.wiley.com/10.1525/aa.1982.84.2.02a00030>, s. 9.

28 Tamtéž, s. 10.

v uvedených oblastech.

1.4 Van Gennepův konflikt s Durkheimovskou školou

Původ tohoto konfliktu můžeme dohledat v recenzích knih a deníků.²⁹

Krátce po publikování *Tabou et Totemisme a Madagascar a Mythes et légendes d'Australie* vznikl konflikt kvůli pojmům: tabu, totemismus a narativní vyprávění. Víceméně se jednalo o otázku definice. Durkheimovci byli v tomto směru jednotní, kdežto van Gennep zastával své vlastní stanovisko. Van Gennepův postoj byl velmi podobný postoji Marcela Mausse, zatímco však Mauss byl všeobecně přijímán, van Gennep byl kritizován.

Celá kauza mezi van Gennepem a Durkheimovci se týkala rozdílné interpretace totemu a individuální pozice ve společnosti, především v té primitivní.³⁰ S postupem času přibývalo publikovaných článků a teorií na toto téma, konflikt se tak postupně prohluboval. Van Gennep neváhal a nešetřil, kdykoliv měl příležitost, kritikou Durkheima i francouzské sociologické školy.

V díle *L'état actuel du problème totémique* van Gennep představil svoji myšlenku o vývoji sociálních institucí. Namísto lidského vývoje po stránce intelektuální či kulturní van Gennep prohlašoval, že to jsou právě sociální instituce, které se ve společnosti vyvíjí.³¹ Tyto instituce dle van Gennepa prodělávají různý vývoj, ať už se vyvíjejí vzestupně či sestupně (upadají). Jednou z takovýchto institucí je právě totemismus.

Van Gennepův vlastní pohled na totemismus vycházel z jeho myšlenek o povaze člověka a jeho sociálních institucích.³² Každá skupina lidí a zvířat si zajišťuje dvě věci pro své přežití. Za první, vnitřní soudržnost skupiny a za druhé zajištění úspěšné kontinuity skupiny. Pro van Gennepa tedy totemismus znamenal sociální soudržnost a kontinuitu, zatracoval tendence k autonomii.

V díle *L'état actuel du problème totémique* van Gennep pokračuje ve svém vysvětlení

29 Tamtéž, s. 4.

30 Tamtéž, s. 4.

31 Rosemary Zumwalt. Arnold van Gennep: The Hermit of Bourg-la-Reine. *American Anthropologist* [online]. 1982, vol. 84, issue 2, s. 299-313 [cit. 2012-11-15]. DOI: 10.1525/aa.1982.84.2.02a00030. Dostupné z: <http://doi.wiley.com/10.1525/aa.1982.84.2.02a00030>, s. 4 – 5.

32 Tamtéž, s. 5.

a odmítá Durkheimův pohled v díle *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, kde tvrdí, že totemismus je důsledek klasifikace světa. Proto van Gennep zastává svoji tezi, že totemismus byl pouze jedním typem klasifikace z mnoha. Šlo o potřebu uspořádat svět a toto uspořádání vyústilo v totemismus (nebo v jakýkoliv jiný organizační systém).³³

Musíme však zmínit, že van Gennep nebyl Durkheimovci úplně ignorován. Například již zmíněný Marcel Mauss recenzoval některé z van Gennepových prací v deníku *L'Année Sociologique*. V podstatě byla van Gennepova práce do první světové války pravidelně recenzována. Po roce 1924 tomu tak však už se žádnou z jeho prací v deníku *L'Année Sociologique* nebylo. Důvod tohoto ovšem nemusíme nutně spatřovat v důsledcích konfliktu. Je například možné, že to nastalo z důvodu změny politiky deníku či změnou definice, což spadá pod vědní obor sociologie. Mezi lety 1924 – 1957 van Gennep publikoval téměř výhradně práce spadající pod téma folkloristiky.³⁴

33 Rosemary Zumwalt. Arnold van Gennep: The Hermit of Bourg-la-Reine. *American Anthropologist* [online]. 1982, vol. 84, issue 2, s. 299-313 [cit. 2012-11-15]. DOI: 10.1525/aa.1982.84.2.02a00030. Dostupné z: <http://doi.wiley.com/10.1525/aa.1982.84.2.02a00030>, s. 5.

34 Tamtéž, s. 7.

2. Turnerova interpretativní symbolická antropologie

2.1 Život Victora Turnera

Victor Witter Turner se narodil ve městě Glasgow ve Skotsku roku 1920. Po pětileté vojenské službě se oženil se svou spolupracovnicí Edith Davis.

Bakalářský titul získal roku 1949 na londýnské univerzitě, kde studoval společně s několika dalšími důležitými osobnostmi strukturálního funkcionalismu, jimiž byly například A. R. Radcliffe-Brown, Meyer Fortes, Raymond Firth či Edmund Leach.³⁵ Postgraduální studium absolvoval Turner na Manchesterské univerzitě pod vedením Maxe Gluckmana, kde se seznámil s teorií konfliktu a politickou antropologií.

V letech 1950 – 1954 působil jako vedoucí výzkumník na Rhodes-Livingstonském institutu v zambijské Lusace, kde spolu se svou manželkou započal svůj nejdůležitější životní výzkum – zkoumání domorodců kmene Ndembu.

Po svém návratu na Manchesterskou univerzitu roku 1954 byl Turner jmenován docentem sociální antropologie.

V období let 1963 – 1968 působil jako profesor antropologie na Cornellově univerzitě v USA. Poté byl až do roku 1977 profesorem antropologie a sociologie na Chicagské univerzitě, od roku 1977 až do své smrti zastával post profesora antropologie na Virginské univerzitě.

Přednášel nejen ve Spojených státech, ale téměř po celém světě. Organizoval mezinárodní konference, byl editorem cyklu „*Symbol, Myth and Ritual*“ publikovaného Cornellskou univerzitou.³⁶ Nejvíce ovšem do vědeckého světa přispěl svými etnografickými poznámkami ze střední Afriky, které získal po druhé světové válce svými zúčastněnými pozorováními, jimiž vysvětlil a popsal povahu náboženských rituálů a symbolů v Africe lépe než kdokoliv před ním.

Victor Turner zemřel 18. prosince roku 1983 v malém městě Charlottesville ve Virginii.

35 Benjamin C. Ray, *Turner, Victor* in: Lindsay Jones, *Encyclopedia of Religion* (2. vydání, Detroit: Macmillan Reference USA, 2005), s. 9405.

36 Tamtéž, s. 9405.

2.1.1 Koncept sociálního dramatu

Tento koncept Turner poprvé představil ve své dizertační práci s názvem *Schism and Continuity in a African Society*, kde se zabýval kmenem Ndembu. Jedná se o studii spíše metodologickou, ve své analýze se zaměřuje na konflikty, integrační stabilitu a změny, vznikající sociálním dramatem. Ještě je třeba zmínit, že v této práci nebylo jeho primárním cílem studovat složité ndembuské rituály.

Turner se především soustředil na základní sociální strukturu Ndembuů. V jejich společnosti našel dva společně operující principy: matrilinearitu a patrilokalitu.³⁷ Matrilinearita je dominantním organizačním principem, ale jakmile dojde k jeho spojení s patrilokalitou, mají tyto dva principy sklon působit proti sobě. Matrilineární rodokmeny bývají roztroušené po všech možných vesnicích a vzhledem k vysokému stupni rozvodovosti, která vede ke zvýšenému pohybu obyvatel, dochází k omezené tvorbě pevných skupin, které by přesahovaly vesnici. Velká míra příbuzenství, která panuje mezi ndembuskými vesnicemi, však způsobuje absenci politické jednoty, a to v důsledku častých sporů mezi jednotlivými vesnicemi. V každé vesnici se nachází nějaké nestálé manželství, které způsobuje trhliny v rodokmenu, a v důsledku zvýšeného pohybu obyvatel dochází k častým rozkolům uvnitř vesnice. V konečném důsledku se potom ndembuská společnost projevuje jako vysoce konfliktní, ať už se jedná o konflikty uvnitř vesnice, nebo mezi nimi.

Turner sociální drama definoval jako „vzájemný sled sociálních interakcí konfliktního, soutěživého nebo protichůdného typu.“³⁸ Tuto teorii podkládá modelem zlomu, krize a nápravy, která vede buď ke znovusjednocení, nebo k rozkolu. Sociální drama v podstatě začíná tím, když nějaký člen skupiny poruší nějaké pravidlo. Zbytek skupiny si poté vybere stranu, k níž se „přidá“: buď k tomu, kdo pravidlo porušil, nebo k tomu, kdo mu bude oponovat. Následuje náprava, která je společností všeobecně přijata. Pokud náprava proběhne dobře, tak se skupina vrátí do původního stavu. Pokud ovšem náprava v pořádku neproběhne, dochází k rozkolu uvnitř skupiny. Turner předpokládal, že sociální drama se vyskytuje ve všech typech společnosti na jakékoliv úrovni a že je procesuálně strukturované. S tímto precedentem pracoval i ve svých pozdějších studiích.

V této fázi svého působení nepřikládal Turner rituálům velký význam. V této době

37 „Novomanželé zakládají rodinu v místě původního bydliště ženicha.“ Viz Petr Kokaisl, *Základy antropologie* (Praha: Nostalgie, 2007), s. 117.

38 Victor Turner, *The Anthropology of Performance* (New York: PAJ Publications, 1988), s. 33.

nahlížel na rituály jako na pouhé náhrady nebo nápravné mechanismy, které mají funkci korigovat napětí vzniklé působením sociálního dramatu. Rituály viděl podobně jako politické, právní či soudní procesy. Považoval je za jakési „sociální lepidlo“,³⁹ které má mít funkci kompenzovat do jisté míry politickou moc, nestabilní příbuzenství a příbuzenství, která mají napojení na politickou moc.

Důvod, proč se Turner zpočátku tak málo zaměřoval na rituály, je poměrně jasný. Rhodes-Livingstonský ústav byl založen v roce 1938 skupinou výzkumníků z Victoria University of Manchester. Ústav byl především sociologický, zajímal se o právní a politické systémy, urbanizaci, migraci obyvatel, hospodářství apod. Výzkum rituálu tedy nebyl prioritní. V době Turnerova výzkumu byl navíc ředitelem tohoto ústavu Max Gluckman, vedoucí katedry antropologie v Manchesteru. Právě Gluckmanův vliv⁴⁰ (a vliv britského strukturalismu) a specializace institutu pravděpodobně vedly Turnera k předsudkům vůči rituálům. Podle Gluckmana má totiž rituál až druhořadý význam. Pro něj byl podstatnější pečlivý výzkum společnosti a jejích organizačních principů. Turner tedy vychází z funkcionalistického přístupu Gluckmana, který tvrdí, že rituály jsou pouze mechanismy zajišťující jednotu společnosti. Jediný rozdíl, v němž se Gluckman lišil od tradičního pohledu funkcionalistů, je ten, že podle něj se společenské jednoty dá dosáhnout navzdory sociálním konfliktům a soupeřivým normám a hodnotám.

2.1.2 Výzkum rituálu u domorodců kmene Ndembu

První esej, kterou Turner napsal o rituálech, se jmenovala *Symbols in Ndembu Ritual in Closed Systems and Open Minds*. Napsal ji ve stejném roce jako svoji dizertační práci *Schism and Continuity in a African Society*, ale publikována byla až v roce 1964 společně s prací *Symbols in Ndembu Ritual*.⁴¹ Důvodem bylo zřejmě to, že si Turner teprve postupně vytvářel ucelený rámec pro přístup k rituálu. Proč se vzdal svých předsudků vůči rituálu, můžeme shrnout do dvou bodů. Za prvé, Turner měl odjakživa slabost pro lidské tvůrčí

39 Victor Turner, *Schism and Continuity in a African Society* (Washington: Berg, 1996), s. 291.

40 Mathieu Deflem. Ritual, Anti-Structure, and Religion: A Discussion of Victor Turner's Processual Symbolic Analysis. *Journal for the Scientific Study of Religion [online]*. 1991, vol. 30, no. 1 [cit. 2013-05-20]. ISSN 00218294. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/1387146>, s. 4.

41 Victor Turner, *Closed Systems and Open Minds: The Limits of Naivety, in Social Science*, ed. Max Gluckman (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1964). Esej byla znovu publikována v díle Victor Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual* (Ithaca: Cornell University Press, 1967).

schopnosti, po své matce zdědil zájem i talent pro divadlo a další projevy lidské kreativity (tento vliv se obtiskl také do jeho dizertační práce a do jeho pozdější tvorby). Turnerovo celoživotní dílo se v podstatě celé týká nejen rituálů, ale i umění, literatury, poezie a především (experimentálního) divadla. Druhým důvodem byla zřejmě velká náklonnost k Ndembuům, kterou zjevně pociťoval. Jeho fascinace jimi (která se odráží i v jeho dílech) ho zřejmě vedla k překonání počátečního odmítnutí studovat rituály.⁴²

Jak již bylo řečeno, tento výzkum prováděl Turner společně se svou manželkou v letech 1950 – 1954 a jako součást Rhodes-Livingstonského institutu byl zaměřen sociologickým směrem. Institut měl sloužit jako středisko pro navázání dobrých vztahů mezi přistěhovalci a domorodci.

Když zde Turner⁴³ započal svůj výzkum, hovořil o tom, jak malý význam má pro ostatní výzkumníky rituál. Zpočátku Turner nashromáždil velké množství etnografických údajů (struktura vesnice, příbuzenské vztahy, sňatky atd.), nicméně postupně si začal uvědomovat, že na domorodce stále pohlíží jako pozorovatel z vnějšku, přestože rozuměl spouště jejich reálií i jejich jazyku. Potřeba pochopit ndembuskou kulturu ho vedla k tomu, aby se zúčastnil někdy i několikadenních rituálů. Jelikož o průbězích rituálů existovaly pouze nahodilé poznámky, které nevysvětlovaly gesta, písně či pohyby, Turner zahájil rozhovory s domorodci. V tomto ohledu mu byl velmi nápomocný náčelník Ikelenge.⁴⁴ Ten Turnerovi poskytl seznam nejdůležitějších ndembuských rituálů i s jejich popisem. Ale tato pomoc měla svá omezení, náčelník musel často opouštět vesnici, aby udržoval dobré politické vztahy s okolím. Turner se proto, spolu se svou ženou a třemi dětmi, přestěhoval ze sídla náčelníka přímo do vesnice.⁴⁵

Po přijetí do místního společenství Turner pochopil, že rituál je nedílnou součástí ndembuské kultury⁴⁶ a že právě díky rituálům může pochopit aspekty kultury, které dříve

42 Victor Turner, *On the Edge of the Bush: Anthropology as Experience* (Tucson: University of Arizona Press, 1985), s. 3.

43 Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (New York: Aldine Pub, 1969), [čes. Průběh rituálu: Struktura a antistruktura (přel. Lucie Kučerová), Brno: Computer Press, 2004], s. 19.

44 Tamtéž, s. 21.

45 Matthew Engelke. An Interview with Edith Turner. *Current Anthropology* [online]. 2000, vol. 41, issue 5, s. 843 - 852 [cit. 2013-05-21]. DOI: 10.1086/317412. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/10.1086/317412>, s. 3 – 4.

46 Victor Turner, *Průběh rituálu: Struktura a antistruktura* (Brno: Computer Press, 2004), s. 22.

neviděl nebo jim nerozuměl. Jako velkou výhodu pro přijetí do společenství ještě Turner uvádí, že on a jeho žena (Edith byla dcera lékaře), stejně jako většina antropologů, rozdávali léky, díky čemuž na ně bylo nahlíženo z pozice místních léčitelů jako na léčitele.⁴⁷ Navíc v tomto ohledu léčbu často probírali s místními léčiteli, což jim dalo možnost nejen k vytvoření dobrých vztahů, ale také ke konzultování významu symbolů a rituálů, včetně možnosti přímo se některých z nich zúčastnit. Turnerova manželka Edith ještě uvádí, že velkou pomocí při sblížení s domorodci byly jejich děti, které trávily s ndembuskými dětmi spoustu času.⁴⁸

Na závěr bychom uvedli některá etnografická data, která se týkají Ndembuů. Kmen Ndembu se nachází v severozápadní Zambii a jejich společnost je matrilineární a patrilokální. Obživa kmene spočívá především v zemědělství a lovu. Jejich umění je reprezentováno výrobou zvláštních dřevořezb, plastik a figurek, na kterých bývá vyobrazena složitá rituální symbolika. Pro domorodce z kmene Ndembu je specifické iniciační období, při kterém iniciovaní tráví čas zasvěcením do tajných nauk a žijí odloučení v buši.

2.1.3 Turnerův výzkum poustevnictví

Na začátku je potřeba zmínit, pro snadnější pochopení podkapitoly, že Turner v roce 1957 vystoupil z britské komunistické strany a zřekl se marxismu. Následně vstoupil do katolické církve.

Koncem 60. let (během éry hippies) se Turner se svou manželkou Edith zaměřil na výzkum poustevnictví. Výsledky zkoumání publikoval ve své knize *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. Vzhledem ke své době a obsahu se tato kniha stala jakousi undergroundovou literaturou, protože zobrazovala poustevnictví jako antiklerikální koncept pro běžné lidi. Přestože poustevnictví není intelektuálně zabarveno, má velký náboženský nádech. Pohnutky pro tento výzkum zmiňuje Turnerova manželka ve třetím vydání výše uvedené publikace.⁴⁹ Původně byli s Turnerem levicovými radikály. Nechtěli však poukázat

47 Tamtéž, s. 22

48 Matthew Engelke. An Interview with Edith Turner. *Current Anthropology* [online]. 2000, vol. 41, issue 5, s. 843 - 852 [cit. 2013-05-21]. DOI: 10.1086/317412. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/10.1086/317412>, s. 4.

49 Victor Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives* (3. vydání, New York: Columbia University Press, 2011), s. 14.

na zneužívání a vykořisťování bezmocných lidí, které bylo víceméně vždy zřejmé, ale na další aspekty, které toto zneužívání umožňuje. Snaží se poskytnout jiné odpovědi na otázky než ty, které jsou běžně nabízeny. Svůj způsob myšlení Turner označoval za antiklerikální a antistrukturální, považoval ho za undergroundový typ marxismu, „který se s láskou dívá na náboženské slabosti lidí.“⁵⁰

Zpočátku hledal Turner rituální analogie liminality mezi archaickými či kmenovými náboženstvími a současnými tradicemi.⁵¹ Prozkoumal proto několik typů mariánských a katolických poustevnictví.

Nejdříve se zaměřil na křesťanskou katolickou tradici, která mu byla nejbližší (sám konvertoval ke katolictví). V tomto ohledu byl Turner poněkud zklamaný, protože v obřadech svatebních, pohřebních, v obřadech svěcení, pomazání a dalších nenacházel nic z komplexnosti a propracovanosti liminální fáze, s níž se setkal u kmenových společenství. Podle Turnera křesťanství vytvořilo vlastní způsob liminality a ten se nachází právě v poustevnictví na vzdálená svatá místa. Všechna poutní místa mají jednu společnou věc – na těchto místech se kdysi udály nějaké zázraky, které se stále dějí a mohou se někdy v budoucnu projevit.⁵² Pro většinu se tímto stává pouť velkou liminální zkušeností náboženského života. Jedná se o mystickou, často nebezpečnou pouť, která je vedena nějakými vnitřními pohnutkami (pokání). Turner poukazuje na jistou podobnost s iniciačními rituály, tu vidí v poutníkově putování. Poutník vstupuje do nového a hlubšího rozměru existence, než na jaký byl dosud ze svého běžného prostředí zvyklý. A stejně tak jako iniciovaný novic je poutník na konci své cesty vystaven projevům posvátna, v tomto případě skrz zjevení, představy či léčivou moc. Nicméně zisk z těchto projevů je podmíněn jeho nadšením a vytrvalostí. Mimoto zde Turner nalézá několik rozdílů: poustevnictví je individuální záležitostí, kdežto kmenové rituály mohou být i skupinové; projevy posvátna v kmenové společnosti jsou tajné - křesťanské projevy posvátna se oproti tomu zjevují nejen poutníkům, ale i běžným věřícím. Zatímco se poustevnictví stává otázkou životního rozhodnutí, v kmenových rituálech jde o úzce spjatou rovinu profánního a sakrálního a výuky. Kmenové rituály mají tedy mnohem širší sociální rozpětí.

50 Tamtéž, s. 14–15.

51 Victor Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives* (2. vydání, New York: Columbia University Press, 1995), s. 3 – 4.

52 Tamtéž, s. 6.

Poustevnictví jakéhokoliv typu je navíc mnohem náchylnější na historické změny. Nechává se ovlivňovat společenskými změnami a spíše lidovými způsoby než pevnou liturgickou tradicí. Fenomén poustevnictví je jistě liminoidní⁵³: je otevřený, alternativní a nemá shodný koncept s běžnou náboženskou praxí (oproti tomu liminalita spíše odpovídá náboženství, které je úzce svázáno s kulturou dané společnosti).

2.1.4 Liminalita a performativní žánry

Po celou dobu svého působení se Turner zabýval rituály. Rituál viděl jako sociální proces, díky kterému lidé řeší krize. Uvědomoval si, že tento sociální proces má především funkční hodnotu. Proto ve své pozdější práci začal zkoumat komplexní a multivokální vztah mezi rituálem a divadlem. V tomto ohledu začal spolupracovat s Richardem Schechnerem.⁵⁴ Ve spolupráci s ním zkoumal přípravy na představení, zkoušky, semináře atd. za účelem nalezení liminality, kde se střetává rituální proces a umělecké nadšení.

Turner se snažil zakomponovat svoji teorii liminality, kterou neustále rozvíjel, do vztahu sociálního dramatu a estetického dramatu. Představení bylo neustále středem Turnerova myšlení, viděl v něm živoucí příklad rituálního jednání. Snažil se doložit, jak jsou spolu tradiční, moderní a postmoderní performativní žánry propojeny.⁵⁵ Důvod, proč se Turner tak zajímal o performativní žánry, jako je divadlo, tanec, hudba, sociální drama, je ten, že tyto žánry viděl jako otevřené a liminální. Dalším důvodem pro jeho takto směřovaný zájem bylo jistě jeho rodinné zázemí,⁵⁶ v němž vyrůstal. Turner v podstatě vyrostl v divadle, jeho matka byla herečka a on sám po ní údajně zdědil nemalý herecký talent.

Turnerova práce coby antropologa ho dovedla k tomu, že studoval nadčasové interakce v rozličných lidských skupinách či různých kulturách (Ndembuové, Mexičané, angličtí poutníci ve středověku atd.). Zjistil, že tyto nadčasové interakce mají povětšinou veřejný charakter, proto je nazývá dramatickými.⁵⁷ Podle Turnera v sobě každá interakce zahrnuje nepřeborné množství symbolů, které udávají směr veřejného života. Po veřejné

53 Tamtéž, s. 231 – 232.

54 Richard Schechner je profesorem performativních studií na Tischově škole umění, Univerzitě v New Yorku.

55 Richard Schechner, *Victor Turner's Last Adventure*, předmluva k dílu Victor Turner, *The Anthropology of Performance* (New York: PAJ Publications, 1988), s. 8.

56 Victor Turner, *Průběh rituálu: Struktura a antistruktura* (Brno: Computer Press, 2004), s. 3.

57 Victor Turner, *The Anthropology of Performance* (PAJ Publications, 1988), s. 100

interakci poté dochází k ničení pout, která byla do té doby udržována psanými nebo nepsanými pravidly. V této souvislosti vzniká ve skupině krize a z původního oddílu vznikají jako důsledek interakce dvě odlišné skupiny lidí. Následné nápravné jednání v podobě rituálních opatření podnítl obě skupiny buď ke znovusjednocení, nebo naopak k úplnému rozkolu. Turner si pokládal otázku, co se v podstatě stane s lidmi, kteří jsou takto propojeni nebo rozděleni.

Tuto formu procesů nazývá Turner sociálním dramatem. Jedná se o funkční model zlomu, krize, nápravy a výsledku. Nicméně tento model je silně závislý na kulturních hodnotách a normách lidského počínání v opozici s přirozeným chováním. V podstatě se jedná o konflikt rolí, které jsou podmíněny kulturou. V tomto modelu je ale jeden zásadní problém: co bylo kulturně vhodné dříve, nemusí být kulturně vhodné nyní. Proto význam kultury ztrácí v tomto ohledu smysl, podstatnější je lidská zkušenost, která vzniká na základě symbolického jednání.

Turner si myslel, že právě skrz performativní žánry člověk docílí nejlepší zkušenosti.⁵⁸ Předpokládal, že každodenní život a sociální drama se neustále objevují ve všech lidských skupinách, v rituálech, karnevalech, výtvarnictví apod., jsou závislé na kultuře, technologii, historii a individuálním nadání. Následně začal pracovat s jazykem (předločkami a slovesnými způsoby) jako univerzálním pojítkem. Turner předpokládal, že nejlépe vystihuje kulturní představení tzv. subjunktiv, v češtině je to „spojovací“ způsob.⁵⁹ Vyvozoval, že mnohem lépe než jiné způsoby odpovídá performativním žánrům.

Souvislost liminality a spojovacího způsobu nalézá Turner v kolektivních rituálech.⁶⁰ Je to, jako kdyby indikativní způsob na určitý čas ztrácel svůj smysl (tabu ztrácejí význam, převrácení společenského statutu atd.) a byl nahrazen subjunktivním způsobem. Přesto rituální forma zůstává zachována a určitá pravidla stále platí.

2.1.5 Turnerova biogenetická teorie

Od 70. let se Turnerův zájem přesunul ze společností domorodých směrem k moderním průmyslovým společnostem. Začal aplikovat svoji rituální analýzu například

58 Tamtéž, s. 101.

59 Spojovací způsob je slovesný způsob, který vyjadřuje hypotetičnost či podmíněnost děje.

60 Victor Turner, *The Anthropology of Performance* (New York: PAJ Publications, 1988), s. 102.

na hnutí hippies, sahadžijské hnutí a další. Tuto analýzu složitějších společností mohl provést také díky svým zavedeným pojmům liminality a *communitas*.

V roce 1977 Turner opustil univerzitu v Chicagu, aby se stal profesorem antropologie a náboženství na virginské univerzitě v Charlottesville. Zde pokračoval ve svých studiích liminoidních jevů v moderní společnosti. Poslední léta svého života pak věnoval studiu rituálů a jejich možnému vztahu k lidskému mozku.⁶¹ Turner pracoval s myšlenkou, že jeho modely společnosti, s nimiž pracoval (struktura a *communitas*),⁶² odpovídají neurobiologické teorii o spolupráci mezi levou a pravou mozkovou hemisférou. Levá hemisféra se týká struktury a logiky a pravá hemisféra odpovídá smyslu pro celistvost (*communitas*). Lidský mozek by pak, podle Turnerovy teorie, obsahoval svobodnou vůli, ale i geneticky pevné. Turner viděl mozek jako liminální orgán, který pracuje někde mezi geneticky pevným a radikálně volným,⁶³ To vedlo Turnera k víře, že jeho pojmy struktury a *communitas* tak, jak jsou koncipované v rituálním procesu, se neustále ve společnosti opakují a mají neurofyziologický základ.

Turner vychází z teorie o trojjediném mozku, kterou navrhl neuroanatom Paul MacLean. Ten tvrdí, že nejstarší část mozku, tedy plazí část, kontroluje pohyb, novější část, limbická, zahrnuje základní emoce a vývojově nejmladší část mozku, cerebrální neocortex, umožňuje kognitivní způsob myšlení (přičemž tato poslední část je rozdělená na pravou a levou hemisféru). Této teorii by mohl dávat za pravdu předpoklad, který tvrdí, že lidské chování je do jisté míry geneticky determinované. Socio-biologové jsou přesvědčeni, že determinace je na vysokém stupni, humanisté naopak, že na malém.

Co se týče kritiky, není úplně jasné, proč Turner navazuje na MacLeanovu teorii o trojjediném mozku, když má mozek ve skutečnosti částí víc. Nicméně pokud toto pomineme, nabízí se otázka, co touto myšlenkou Turner vlastně sledoval. Ve svém díle *Body, Brain and Culture* se stále vrací k performativním žánrům a otázce liminality, ale těžko můžeme divadelní hru pochopit skrze neurobiologii či evoluční teorii. Ze svého původně ortodoxního pohledu na rituály přechází svévolně mezi tím, co je pevně dané, co je analogické a co je metaforicky myšlené. Turner se zřejmě pokoušel najít nějaký kompromis mezi vírou a vědou, neustále si totiž pohrával s myšlenkou, jak změnit a zlepšit lidstvo jako

61 Tamtéž, s. 156 – 178.

62 Viz kapitola 4.

63 Victor Turner, *The Anthropology of Performance* (New York: PAJ Publications, 1988), s. 12 – 16.

celek. Jakkoliv je tato teorie zajímavá, nemyslím si, že všechny otázky týkající se rituální činnosti se dají vyřešit pochopením vývoje mozku.

2.2 Turnerova vize antropologie

2.2.1 Význam symbolů

Po nasbírání dostatečného množství materiálu a jeho výkladů začal Turner zjišťovat pravidelnost v některých oblastech, díky nimž mohl odvodit strukturu - tu vyjádřil v určitých vzorcích. Zjistil, že u Ndembuů (i dalších) neexistuje něco jako kanonický výklad rituálu a že každé rituální představení je osobité.

Při podrobném průzkumu každého rituálu, jež Turner provedl, našel symboly coby základní jednotky. Sám pak pro svoji práci užíval sémantiky a komparace symbolů. Na samotný rituál Turner pohlížel jako na proces, který není trvalý a jehož kontinuita je (dle něj) dramatická.⁶⁴ Rituální dramatismus tedy trvá do té doby, dokud symbolizuje a napravuje veřejný konflikt. Turner jej vnímá jako pojítko mezi divadelními představeními, ritualizovanými úkony a veřejnou krizí. Tyto tři záležitosti mají společné aspekty: hraní rolí, užívání rétoriky, publikum, znalost a jednotné přijetí určitých pravidel, vyvrcholení.

Sociální drama jsou podle Turnera postupné procesy, díky kterým dochází k pokořování paradigmat.⁶⁵ Jsou to procesy, které vyvstávají při konfliktních situacích a jsou následovány zlomovými situacemi: krizí, nápravnou akcí a reintegrací. Z toho vyplývá, že typickou funkcí rituálu je dle Turnera dosažení nápravy a překonání konfliktní situace. Rituál překonává sociální protiklady, tím poskytuje symbolické sjednocení, díky kterému je společnost schopná překonat vnitřní rozkoly.

Ve své nábožensko-antropologické teorii⁶⁶ vychází Turner především z poznatků Radcliffe-Browna, Evans-Pritcharda a Arnolda van Gennepa. Pro pochopení Turnerových stanovisek ohledně rituálu je nejdůležitější van Gennepova teorie liminality, přestože Turner

64 Ronald L. Grimes, *Beginnings in Ritual Studies* (3. vydání, Waterloo: Ritual Studies International, 2010), s. 147.

65 Victor Turner, *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society* (Ithaca: Cornell University Press, 1974), s. 17 – 18.

66 Ronald L. Grimes, *Beginnings in Ritual Studies* (3. vydání, Waterloo: Ritual Studies International, 2010), s. 149.

svoji vlastní teorii dále rozvádí. V podání van Gennepa byla původně liminalita označením místa a času v životně zlomových rituálech (jako jsou např. manželství nebo dospělost) v předindustriální společnosti. Turner tento pohled přejímá a upravuje, dle něj liminalita označuje generativní schopnost společnosti a nutí ji přecházet z rigidního systému do plynoucího procesu. Za liminoidní jevy Turner považuje rituály, mýty, poustevnictví, mileniální hnutí, revoluce, festivaly a veřejné slavnosti. Díky svému pohledu mohl Turner svůj koncept liminality aplikovat i na témata, která se nemusejí přímo dotýkat rituálu (např. umění).

Koncept liminality, který van Gennep a Turner vytvořili, změnil pohled na rituál jako takový. Ve své době byl van Gennep v tomto ohledu nedoceněný a praktického uznání získal až díky Turnerovi. Na rituál se totiž přestalo pohlížet jako na kolektivní zobrazení, které reflektuje společnost a zajišťuje její soudržnost, jak to popsál Durkheim. Rituál začal být spojován se sociálními přechody, ceremonie s postavením ve společnosti. Rituál tedy vytváří a vyvíjí kulturu a strukturu ve společnosti.

Svým pohledem na rituál a mýtus se Turner staví také proti Eliademu a Malinowskému.⁶⁷ Ti interpretují rituál a mýtus jako soubor pravidel, statická paradigmata či struktury. Rituály, symboly a mýty ukazují ke zdroji, ze kterého vyvstávala a vyvstává kultura. Turner se snaží představit tvůrčí schopnost rituálu a neprezentovat ho pouze pro jeho udržující funkci.

Turner dále trvá na tom, že symboly by měly být studovány ve svém časovém kontextu a ve vztahu k událostem, s nimiž jsou spojeny. Přesto si však myslí, že je možné studovat dominantní symboly užitím komparativních metod, morfologicky a mezikulturně. Symboly rozděluje na dominantní a pomocné. Dominantní jsou ty symboly, které jsou jasně vidět na sociální situaci. Jejich význam je neměnný a překonává čas (např. národní vlajka). Pomocné symboly pomáhají dominantním symbolům naplnit jejich úděl (např. salutování při vyvěšování národní vlajky). Turner proto často sleduje dominantní symbol skrz rituální kontext napříč celou kulturní oblastí až k jeho mezikulturnímu významu.⁶⁸ Tento svůj postup hájí tím, že dominantní symboly považuje v jejich rituálním působení za autonomní.⁶⁹

67 Tamtéž, s. 150 – 151.

68 Victor Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual* (Ithaca: Cornell University Press, 1967), s. 20.

69 Tamtéž, s. 291.

Zároveň zastává názor, že známkou životaschopnosti symbolu je to, že se symbol dokáže pohybovat ze společnosti do společnosti, aniž by došlo k nějaké zásadní změně v jeho významu.

Pro pochopení Turnerových - často jednoduchých - definicí, co je to rituál, je důležité si uvědomit, jak nahlíží na dynamiku symbolů. Jednotlivé symboly často reprezentují celé domény a zhušťují rozsáhlé systémy. Symboly jsou pro Turnera multivokální jednotky, které se stávají centrem interakce a interpretace. Spojují známé a neznámé, zhušťují významy, přitahují k sobě ideologie a touhy.

Zatímco slovo „symbol“ Turner užívá ve spojitosti se stabilitou a nadčasovostí, termín „drama“ užívá při popisování časově omezeného a konfliktního období. Symbol v Turnerově pojetí je tedy to, co přetrvává. Pokud pochopíme význam symbolů v rituálu v jejich kulturním kontextu, můžeme rituály podle Turnera srovnávat. Symboly vidí jako nejlépe pochopitelné a viditelné právě v liminálním období rituálu nebo v liminoidní fázi sociálního dramatu.⁷⁰ Během liminálního období dochází k boření postulátů na základní jednotky. Tedy to, co se jevilo původně jasné a pevně dané, se mění v nějaký shluk symbolických částic, které se opět spojí, ovšem jiným způsobem.

Důležité je ještě zmínit, že význam symbolů nemusí být neměnný. Jak již bylo řečeno, symboly jsou multivokální a jsou živé. Zároveň se ale jejich význam mění a posunuje vzhledem ke kontextu, v němž se nacházejí. Symboly neustále nabývají a ztrácejí významy a fungují jako živé operační jednotky nejen v rituálu a umění, ale např. i v politice.

Kategorické dělení průběhu rituálu, které Turner převzal od van Gennepa, upravil Turner dále tak, aby bylo zřejmé, že rituální okamžik bývá svobodnější v sekularizovaných společnostech.⁷¹

Victor Turner rozlišoval mezi stavy „liminálními“ a „liminoidními.“ Stavy „liminální“ označují situaci, kdy na rituálním odloučení závisí pokračování skupiny. „Liminoidní“ stavy odpovídají dobrovolnějším druhům činností, jsou typické pro sekulární a otevřené společnosti.

70 Victor Turner, *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society* (Ithaca: Cornell University Press, 1974), s. 252.

71 Victor Turner, *Průběh rituálu: Struktura a antistruktura* (Brno: Computer Press, 2004), s. 8 – 9.

2.2.2 Vlastnosti dominantních symbolů

Turner představil tři základní empirické vlastnosti dominantních symbolů⁷²: kondenzace, polysémie a multivokálnost. Kondenzace znamená, že jeden dominantní symbol představuje mnoho různých věcí a činů. Druhá vlastnost – polysémie – znamená, že dominantní symbol dokáže sjednotit rozličné významy, ovšem za předpokladu, že tyto významy jsou vzájemně propojeny na základě svých podobných kvalit, které se vynořují v jednání a myšlenkách. A konečně třetí vlastnost - polarizace či bipolarita významu - znamená, že dominantní symbol má dva rozdílné smysly: normativního nebo ideologického rázu. To znamená, že shluk významů, kterým je dominantní symbol obklopan, může odkazovat k morálnímu nebo společenskému řádu, k principům společenské organizace nebo k lidským smyslům. Shluky významů jsou tedy jevy a procesy, které mají schopnost vyvolávat touhy a pocity.

Turner dále klasifikoval vlastnosti symbolů do tří úrovní nebo významových polí: exegetická, provozní a poziční.⁷³

Exegetický význam můžeme zjistit z výsledku domorodých informátorů, který proběhne na základě pozorování rituálního chování. Respondenti by si významu symbolu měli být vědomi, ať už jsou odborníky na rituály, nebo laiky. Exegezi lze také odvodit na základě analýzy mýtů prostřednictvím dílčích interpretací jednotlivých rituálů a rituálních fází, a to buď přes písemná, nebo ústně podaná dogmata či doktríny. Výklad významu symbolů může podle Turnera probíhat ve třech sémantických rovinách: nominální základ (název symbolu v rituálu mimo rituální kontext), podstatný základ (kulturně přidělené fyzikální vlastnosti symbolickým předmětům) a artefaktuální základ (průzkum symbolického předmětu, který je produktem lidské činnosti).

Provozní význam vykládá funkci symbolu a odkrývá jeho skrytý smysl. Funkční význam je odvozen jednak z pozorování rituálu jako takového, ale také z pozorování toho, co vše rituál zahrnuje, to znamená pozorování lidí, kteří se symboly manipulují během rituálu.

Poziční význam symbolu odkazuje na vztah k jiným symbolům v celkovém rituálním komplexu a pomáhá dále odhalit významy symbolů, které jsou za normálních okolností pro subjekt rituálu skryté. V daném rituálu pouze několik málo významů symbolu může být

72 Victor Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual* (Ithaca: Cornell University Press, 1967), s. 50 – 55.

73 Tamtéž, s. 50 – 52.

zdůrazněno a vyzdviženo, což je podmíněné také tím, v jaké fázi se rituál nachází. Symbol se ovšem stává plně smysluplným pouze ve vztahu k dalším symbolům, které jsou součástí jiných rituálních představení.

Co se týče Ndembuů, ti považují rituální symboly za shluky s abstraktními významy. Dominantní symboly obepínají každý rituální úkon a každou rituální fázi. Kultura a celkový rituální komplex Ndembuů je úzce provázaný s jejich náboženskou vírou. Turner ve svém díle *The Drums of Affliction* rozlišil čtyři základní složky v ndembuském náboženství: víra v nejvyššího boha Nzambiho, který stvořil svět, ale nezasahuje do života lidí ani do jejich činností (tento bůh úplně chybí v ndembuských rituálech); víra v existenci duchů předků a duchů (stínů),⁷⁴ které ovlivňují život potomků či jim způsobují utrpení; víra ve vnitřní sílu u některých zvířat nebo rostlin; víra v ničivou sílu čarodějnic a kouzelníků.⁷⁵

74 Turner tyto duchy nazývá stíny.

75 Victor Turner, *The Drums of Affliction: A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia* (Oxford: Clarendon P., 1968), s. 14 – 16.

3. Pojetí rituálů

3.1 Rituál a symbol

Přechodové rituály se nacházejí v každé společnosti, ale největšího vyjádření dosahují v malých, poměrně stabilních a cyklických společnostech, kde je změna svázána spíše s biologickými a meteorologickými rytmy a recidivou, než s technologickým pokrokem.⁷⁶

Z dosavadního Turnerova výkladu se dozvídáme, že část jeho analýzy rituálu se vyvinula během jeho terénní práce mezi domorodci z kmene Ndembu v roce 1950 (přestože drtivou většinu myšlenek do roku 1960 neprezentoval a nepublikoval). Turner představil několik důležitých prvků v jeho přístupu k rituálům. Za prvé: rituál je součástí sociálního dramatu, jeho hlavní funkcí je navracet společnost z konfliktu zpět do rovnováhy. Za druhé: rituál obnáší manipulaci se symboly, které představují nejmenší jednotky rituální činnosti, a symboly jako takové jsou samy o sobě nositeli významů. Za třetí: význam symbolů je velmi rozmanitý. Symboly dávají jednotu společenskému řádu a naplňují emocionální potřeby jednotlivců. Za čtvrté: podle metodologie, kterou Turner představil, lze odvodit vlastnosti symbolů různého typu prostřednictvím pozorování a dotazování zúčastněných.

3.2 Rituál jako proces

V roce 1963 byla Turnerovi nabídnuta pozice profesora antropologie na Cornellské univerzitě v Ithace v New Yorku. Nicméně z důvodu problémů ohledně viz byl nucen se svou rodinou strávit nějaký čas v Anglii. Zde se poprvé seznámil, díky práci *The Life of a South African Tribe*, s dílem *Rites of Passage* od Arnolda van Gennepa (přestože dílo bylo publikováno už v roce 1909, do angličtiny bylo přeloženo až v roce 1960). V díle *Rites of Passage* obdržel Turner inspiraci pro sepsání eseje *Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage*, kde se Turner poprvé zabývá procesuální formou rituálu.

Turner v podstatě navázal na své dílo *Schism and Continuity*, ale v *Rites of Passage* našel Turner základ pro svoji další analýzu rituálů. Zjistil, že rituál není pouhým procesem v sociálním dramatu, ale že i rituál sám o sobě má procesuální formu.

Sám van Gennep přechodové rituály definoval jako „rituály, jež provázejí každou

76 Victor Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual* (Ithaca: Cornell University Press, 1967), s. 93.

změnu místa, stavu, společenského postavení a věku.⁷⁷ Turner používá slovo „stav“ i pro další van Gennepovy výrazy, aby tak zdůraznil kontrast mezi „stavem“ a „přechodem“. Pojem „stav“ zahrnuje mnohem více než jen postavení či úřad.

Van Gennepovo schéma pro všechny rituály přechodu se skládá z již zmíněných tří fází: odloučení, pomezí (*limenu*) a přijetí. První fáze, odloučení, se skládá ze symbolického chování, představujícího odloučení osoby nebo skupiny z dříve pevného místa ve společenské struktuře či souboru postavení („stavu“). Během druhé fáze, přechodného období, je stav subjektu rituálu nejasný. Prochází totiž sférou, která nemá atributy předcházejícího stavu, ale ještě ani toho budoucího. Třetí fází je přechod naplněn. Subjekt rituálu se opět nachází ve stálém stavu, na základě čehož má zpět svá práva a povinnosti, které jsou jasně definovány strukturálními typy. Očekává se, že subjekt bude jednat v souladu s danou tradicí a společenskými zvyklostmi. Nejvíce nápadným přechodovým rituálem je ten, o němž se zmiňuje Lloyd Warner, že je „pohybem člověka napříč jeho životem, od pevného placentálního umístění v mateřském lůně až do jeho smrti. Až k uzavření hrobu a vztyčení náhrobku.“⁷⁸ Každá fáze tohoto průběhu je kritickým momentem přechodu a je v každé společnosti ritualizovaná, stejně tak jako další mezníky lidského života, jimiž jsou například puberta či manželství. Nicméně přechodové rituály nejsou pouze kulturně definovanými životními krizemi, ale mohou také doprovázet jakoukoliv změnu z jednoho stavu do druhého.

Turner navázal a přesáhl analytický rámec Arnolda van Gennepa. Nejdůležitější částí rituálů je pro Turnera kritická (dramatická) fáze, která nastává po odloučení, v důsledku čehož se vytvářejí a ničí struktury každodenního života.⁷⁹ Jinými slovy zde nastával střet každodenních životních norem prostřednictvím rituálu.

3.3 Rituály životní krize a utrpení u Ndembuů

Rozdíl mezi rituály životní krize a rituály utrpení Turner v podstatě představil již v díle *Schism and Continuity*,⁸⁰ ale procesuální vzhled do rozdílu mezi těmito rituály popsal

77 Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (New York: Aldine Pub, 1969),

[čes. Průběh rituálu: Struktura a antistruktura (přel. Lucie Kučerová), Brno: Computer Press, 2004], s. 95.

78 Victor Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual* (Ithaca: Cornell University Press, 1967), s. 93 – 94.

79 Victor Turner tyto témata nazývá jako „struktura“ a „antistruktura“.

80 Victor Turner, *Schism and Continuity in a African Society* (Washington: Berg, 1996), s. 292 – 297.

až v díle *The Forest of Symbols*.⁸¹

Rituály životní krize se vztahují k rituálům, které označují přechod z jedné vývojové fáze člověka do druhé. Význam těchto fází je takový, že jsou důležitými mezníky ve fyzickém a sociálním životě subjektu rituálu. Turner popsal, že mezi rituály životní krize u Ndembuů patří rituály iniciační a pohřební.

Naproti tomu rituály utrpení se týkají jednotlivců, kteří tvrdí, že byli chyceni duchem zemřelých příbuzných, protože na své příbuzné zapoměli nebo je odmítli. Tito duchové, jak tvrdí Turner, sužují své příbuzné jedním ze tří možných způsobů: duch lovce (Turner užívá termín „stín“) způsobí, že příbuzný při lovu mine svůj cíl, nebo způsobí, že zvíře uteče mimo dosah střely; duch ženy způsobí, že příbuzná žena může mít problém s početím potomka; duch kteréhokoliv pohlaví může způsobit onemocnění kohokoliv v rodině. Z toho důvodu u Ndembuů nacházíme odpovídající rituály, kultury lovců, kultury ženské plodnosti a léčebné kultury. Ndembuské rituály utrpení jsou prováděny kultovním sdružením jménem osoby, která věří, že je takto postižena. Členové takového sdružení jsou obvykle rekrutováni z celého ndembuského území, a to bez ohledu na to, z jaké vesnice či rodu pocházejí. Tento kultovní systém dozajista napomáhá držet pohromadě jinak nestabilní ndembuskou společnost.

Turner popsal, že všechny ndembuské rituály lze charakterizovat následující třífázovou formou,⁸² a to podobně jako v případě van Gennepových přechodových rituálů. První fází je odloučení (např. *Kulembeka*), fáze spočívá v tanci a zacházení se subjektem jako s posvátným. Druhou fází je pomezí, které popisuje jako částečné nebo úplné vytržení subjektu z běžného života. Třetí fází je sloučení (např. *Ku-tumbuka*), které spočívá v opětovném tanci a zacházení se subjektem jako posvátným coby oslavení konce odloučení a navrácení do každodenního života.

Jak již bylo řečeno, v ndembuské společnosti je problém v rozporu, který nastává při kombinaci matrilineárního původu a patrilokality. V tomto případě slouží rituály utrpení jako nápravné mechanismy.

81 Victor Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual* (Ithaca: Cornell University Press, 1967), s. 6 – 16.

82 Victor Turner, *The forest of symbols: aspects of Ndembu ritual* (Ithaca: Cornell University Press, 1967), s. 13–15.

3.4 Rituály paradoxního vztahu dvojčat

Jednou ze zvláštností, s níž se u Ndembuů (ale i u dalších, např. Ašantů nebo Nuerů) setkáváme, je paradox, který vzniká při narození dvojčat. Tento paradox spočívá v tom, že dvojčata jsou považována za požehnání, ale i za neštěstí. Požehnáním jsou proto, že společnost často klade důraz na plodnost. Důvodem pro vnímání jejich narození jako neštěstí je strach z nedostatku potravy. Pro matku je těžké zajistit obživu pro dvě děti tam, kde se očekává jedno. Život těchto dětí pak do jisté míry závisí na tom, zda o své dítě nepřišla nějaká jiná matka, která by tak mohla vypomoci s kojením. Dvojčata jsou z tohoto důvodu v rituálech znázorněna jako břemeno, které se týká celé společnosti. Rituály, které se v tomto případě provádějí, slouží k posílení ženy, u níž se očekává, že dvojčata porodí (nebo která již dvojčata měla). U Ndembuů v tomto případě slouží rituál *Wubwang'u*.⁸³ Tento rituál je zaměřen na vypořádání se s přemírou a přebytkem, nikoliv s nedostatkem, nemocí či poruchou.

Další problém (pokud děti přežijí) se odvíjí na sociální úrovni. V Africe totiž narozením dvojčat vzniká klasifikační problém. Děti, které jsou totožné, resp. děti narozené z jednoho porodu jsou považovány za mysticky totožné. Ve společnosti, do které se má dítě narodit, je předem nachystané pouze jedno místo. Klasifikace totiž počítá pouze s jedním dítětem. Vzniká tak často problém v pořadí sourozenců, které bývá velmi důležité, a to nejen v afrických společnostech. Starší sourozenci mají nad mladšími určitá práva, včetně politických funkcí, které bývají podmíněny následovnictvím. Dvojčata tedy představují problém, fyzicky jsou dvě, ale strukturálně jedno. Tuto záležitost africké (a jiné) společnosti řeší různě: zabitím obou nebo jednoho z dětí (Kalahari); vyjmutím z příbuzenského systému a poskytnutím výsadního postavení ve společnosti (Ašanté); nevyjmutím ze sociální struktury, ale přisouzením symbolické a rituální kvality (Nuerové); někde jsou dvojčata považována za nemoc, proto rodiče podstupují léčbu medikamenty a rituály, aby měli příště pouze jedno dítě a aby tímto onemocněním nenakazili další (Ňakjusové); jinde dvojčata stráví dlouhou dobu v odloučení, dokud nedosáhnou určitého věku, pak mohou být opět začleněna do společnosti a veřejného života (Išongové);⁸⁴ nebo se dětem nepřipisuje žádné mimořádné postavení, ale v údobí životních krizí (narození, svatba, smrt) se vykonávají specifické rituály,

83 Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (New York: Aldine Pub, 1969),

[čes. Průběh rituálu: Struktura a antistruktura (přel. Lucie Kučerová), Brno: Computer Press, 2004], s. 51–58.

84 A. van Gennep, *Přechodové rituály* (Praha: Nakladatelství Lidové noviny: 1996), s. 51 – 52.

kteří mají skrytý posvátný charakter (Ndembuové). Co se týče Ndembuů, jsou protiklady, které dvojčata představují, zobrazovány symboly představujícími rozdíly mezi mužským a ženským principem.

3.5 Klasifikace barev u Ndembuů

Ve složitém rituálním komplexu Ndembuů, který Turner tak podrobně zkoumal, zmínil ještě význam užívání červené, bílé a černé barvy na subjektech rituálu životní krize.⁸⁵

Symbolika těchto tří barev, která bývá zpodobněna červenou a bílou hlínou a černým uhlím, odkazuje k tajemství tří řek⁸⁶. Jedná se o řeku bělosti, radosti a černoty. Každá z těchto řek představuje sílu, která plyne ze společného zdroje, boha Nzambiho. Díky vlastnostem symbolů, které Turner odvodil (exegetická, provozní a poziční), zjistil následující: ndembuské rituály vyznačující se bílými symboly jsou spojovány s dobrem, zdravím, silou, viditelností a životem. Rituály vyznačující se červenými symboly se týkají dobré krve (zvířecí nebo lovců) a špatné krve (vražda nebo menstruační krev). Černé symboly představují zlo, nemoci a čarodějnictví (v rituálech se černé symboly často nevyskytují, protože symbolizují věci neviditelné, které bývají spojovány se smrtí a nečistotou). Během rituálů dochází ke kombinacím těchto barevných symbolů, např. bílá pro zachování života během boje a červená, která symbolizuje prolitou krev za účelem všeobecného dobra pro celý kmen. Tato dvojitá struktura je však ve skutečnosti trojitá - jak již bylo zmíněno, černá barva, která odkazuje ke smrti, se nezobrazuje.

3.4 Rituál a náboženství

Turnerova definice rituálů spočívá v manipulaci se symboly během rituálního představení. Symboly v tomto představení dále odkazují k víře v nadpřirozené bytosti a síly. Turner považuje rituál za základ náboženství, v jeho práci se odráží dvě složky náboženství: víra jako náboženské myšlení a praxe, náboženství jako rituální činnost. Náboženská praxe je poměrně jasně doložená v jeho podrobných studiích, v kterých důkladně analyzoval rituální představení. Nicméně náboženské myšlení v Turnerových pracích již tak dobře popsáno není.

85 Victor Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual* (Ithaca: Cornell University Press, 1967), s. 61 – 66.

86 Tamtéž, s. 107

Nauku ndembuského náboženství popsal Turner jen krátce.⁸⁷ Jeho hlavní zájem byl především studovat náboženství v praxi. Zajímalo ho, jak ovlivňuje lidskou činnost a jak s lidmi manipuluje. Z Turnerovy práce tedy vyvozují, že náboženství podle něj spočívá především v rituálech a pomocí analýzy rituálních činností lze tedy pochopit význam a smysl náboženství. To je zřejmě i důvod, proč náboženskému myšlení Ndembuů (i dalších) nevěnoval tolik pozornosti.

Přesto se zkoumání náboženství jako součásti rituálu nemohl zcela vyhnout. Při průzkumu rituálu *Chihamba* si uvědomoval, že je nutné zkoumat konkrétní náboženský fenomén s ohledem na náboženské myšlení jedinců a jejich nauky.⁸⁸ To, že je rituál pro Turnera náboženství, jsme již uvedli, nicméně náboženstvím je i systém věrouky a učení, které jsou nedílnou součástí rituálů. Je zajímavé, že pro Turnera jako agnostika měl rituál pouze funkční význam. Postupem času (mezitím konvertoval) přikládal rituálu čím dál tím větší důležitost. Ve své práci o rituálu *Chihamba* byl Turner naopak kritizován⁸⁹ Hortonem za to, jak velkou roli přikládá náboženství, protože náboženství je podle Hortona pouze jedním z mnoha systémů, který ovlivňuje jednání a myšlení člověka. Nicméně na obranu Turnera lze říci, že náboženství je od ostatních systémů dosti odlišné, přestože by nemělo mít nejvyšší ontologickou hodnotu. Výjimku však tvoří osoby, na které se právě vztahují konkrétní náboženské rituály. Náboženství jako takové vždy odkazuje na něco nadpřirozeného. Stává se něčím víc než pouhou teorií, ale pouze z pohledu věřícího. Z tohoto důvodu je nutné si uvědomit, že veškerá rituální činnost nemusí být nutně považována za náboženskou.

Turner ve svých pozdějších pracích aplikoval svoji teorii rituální analýzy také na moderní společnost. Nabízí se otázka, zdali je v moderní společnosti náboženství také tak úzce napojené na rituály jako v případě kmenové společnosti.

87 Viz podkapitola 2.2.2.

88 Victor Turner, *Revelation and Divination in Ndembu Ritual* (Ithaca: Cornell University Press, 1975), s. 195 – 196.

89 Robin Horton, *Africa: Journal of the International African Institute*, vol. 34, no. 2, *Ritual Man in Africa* (International African Institute: 1964), s. 85 – 104. Stažené 15. 6. 2013 a dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/1157900>.

3.5 Shrnutí

Turner zavedl svoje vlastní rozlišení pro rituál a obřad. „Rituál“ považuje za nejlepší příklad, jenž odpovídá náboženskému chování, které je asociováno ke společenským přechodům, zatímco termín „obřad“ užívá ve vztahu náboženského chování asociovaného ke společenskému stavu. Jedná se o společnosti, kde má poměrně velkou důležitost také právní systém.

Za své pojetí rituálů Turner získal mnoho uznání, ale také kritiky. Pokud bychom jeho pojetí shrnuli, zjistíme následující: během rituálu jsou jednotlivci vytrženi z normálního času a prostoru do liminálního stavu. V tomto stavu se podrobují ztělesněné zkušenosti, která je postavena na mnohovýznamnosti symbolů za účelem předání pohledu svět, ale také za účelem předání životní zkušenosti (jak se chovat, jednání v konkrétních situacích atd.) v dané tradici. To zprostředkovávají dohlížející na chod rituálu. Rituál jako takový slouží buď ke zvýšení společenského postavení jednotlivce, nebo k oslavě časových cyklů. Důvodem, proč je rituál prováděn v rámci podskupiny (*communitas*), je to, aby si ti, kdo jsou cílenou skupinou rituálu, vytvořili soudržné společenství, jehož pouta budou tak pevná, že smysl společenství pak zůstane i po navrácení do běžného života. Rituál může být prováděn buď pro soudržnost společnosti jako celku, nebo pro soudržnost skupiny uvnitř společnosti. Zkušenost získávaná během rituálu může mít (nebo nemusí) některé z následujících aspektů: převrácení statutu; hierarchickou strukturu typickou pro některou *communitas*;⁹⁰ sdílené porušení tabu; rovnostářský koncept mezi lidmi uvnitř skupiny; náboženský, nadpřirozený nebo magický výklad rituálů; poskytování náboženské, nadpřirozené nebo magické schopnosti či postavení jednotlivcům uvnitř skupiny.

Kritiku Turnera bychom mohli obecně rozdělit do několika oblastí. První je taxonomická⁹¹, Turner několikrát chyboval v rozlišení mezi rituály spočívajícími ve zvýšení postavení jedince v rámci společnosti a mezi těmi, které se týkají slavení časových cyklů, nebo zaměňoval rituály a oslavy. Další kritické hlasy tvrdí, že Turnerův přístup k rituálu je čistě patriarchální⁹² a je nutné daný koncept přizpůsobit tomu, aby vyhovoval i ženskému

90 Viz podkapitola 4.4.

91 Bo Anderson, *Acta Sociologica*, vol. 13, no. 4, Review *The Ritual Process by Victor W. Turner* (Sage publications, Ltd.: 1970), s. 281. Staženo 14. 6. 2013 a dostupné z <http://www.jstor.org/stable/4193785>.

92 Nancy Frankenberry, *Process Studies*, vol. 29, no. 2, *The Process Paradigm, Rites of Passage, and Spiritual Quests* (Center for Process Studies: 2000), s. 347 – 357. Staženo 14. 6. 2013 a dostupné z: <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=3014>.

pohledu. Kritici také tvrdí⁹³, že celý koncept rituálu coby kolektivního jednání je potřeba znovu prozkoumat z pohledu postmodernizmu a postkoloniálních teorií.

93 Catherine Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice* (New York: Oxford University Press, 2010), s. 176 – 177.

4. Liminální fáze rituálu podle V. Turnera

4.1 Fenomén liminality

Po převzetí van Gennepova procesuálního pohledu na rituály se Turner neustále zaobíral významem liminality coby přechodové fáze rituálu. Poté, co Turner opustil v roce 1967 Cornellovu univerzitu, stal se profesorem antropologie a sociologie na univerzitě v Chicagu. Tam pak publikoval tři zásadní práce, které jsou základem pro pochopení jeho přístupu k rituálu.

Jedná se o esej o van Gennepovi, dílo *The Drumms of Affliction* a dílo *The Ritual Process*.

Poté, co se Turner ztotožnil s van Gennepovou teorií, si stejně jako jeho předchůdce uvědomil, že se mezi přechodovými fázemi rituální subjekty nacházejí po určitou dobu v odloučení. Během této periody nejsou ani zde, ani tam a tomu odpovídá i přiřazená symbolika. Turner ve své analýze rozlišil tři složky liminality.⁹⁴ První složkou je komunikace s posvátnem, pod níž spadá: ukázka, kdy je skrytá symbolika zjevena rituálnímu subjektu prostřednictvím posvátných předmětů; čin, například tanec; pokyny, tedy historie nebo mytologie. Všechny symboly, které jsou přiřazeny k jednotlivým částem, představují neustálou jednotu a kontinuitu pro společenství. Přestože mají jednoduchou formu, často mají vzhledem ke své multivokálnosti nejednotnou interpretaci v kultuře, v níž se nacházejí.

Druhou složkou liminality je ludická (hravá) dekonstrukce a rekombinace již známých kulturních nastavení. Ta se projevuje přeháněním či zkreslováním známých věcí (tvar, barva atd.). Tato zkreslování mají nutit rituální subjekty k přemýšlení nad jejich společností a nad základními hodnotami, které jejich společnost přijímá skrze společenský a kosmologický řád.

Třetí složkou liminality je zjednodušení vztahů v sociální struktuře, což znamená, že jedinou autoritou pro rituální subjekty se stává rituální učitel. Původní hierarchické uspořádání mizí a je nahrazeno absolutní rovností mezi subjekty. Tato třetí složka motivovala Turnera k tomu, aby dále rozvíjel svoji teorii o *communitas*.

94 Victor Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual* (Ithaca: Cornell University Press, 1967), s. 102 – 106.

4.2 Liminální bytost

Subjekt přechodového rituálu se v liminálním období stává strukturálně (nikoli fyzicky) neviditelným. V případě sekulární společnosti je problematické tuto neviditelnost vyjádřit, protože neumožňuje existenci definicí typu ne–chlapec–ne–muž (not–boy–not–man).⁹⁵ Tím je ale právě novic v mužském dospívajícím ritu např. u Ndembuů. Stává se strukturálně nedefinovatelnou bytostí, stává se liminální bytostí. Tato liminální bytost („liminal *persona*“) je definována vlastním specifickým jménem a souborem symbolů. Symbolismus, jenž obklopuje liminální bytost, je dle Turnera komplexní a bizarní. Strukturální „neviditelnost“, která doprovází liminální bytost, má dvojitý, resp. nejasný charakter: „Již nejsou nadále klasifikovány a ještě nebyly klasifikovány.“⁹⁶

Kromě ztráty sociální existence a činností s ní spojených má liminální bytost několik dalších charakteristických rysů. Podřízenost odpovědné autoritě, což vlastně znamená podřízenost celému společenství. Dané společenství je totiž nositelem hodnot, postojů a tradic. Tajemství a moudrost, v tradici obsažené, však iniciovaný obdrží až během liminální periody. Novicové často bývají vystavováni náročným fyzickým zkouškám, které mají za úkol zničit předchozí podstatu jedince, očistit ji, aby byli připraveni na převzetí nových práv a povinností. Fyzické zkoušky mají ještě jednu funkci, iniciovaní si mají uvědomit své postavení a nezneužívat svých výsad. Mají si uvědomit, jak jsou tvarováni společností, v níž se nacházejí, a jak jsou na ní závislí.

Mezi příslušníky kmene Ndembu, ale i jinými kmeny, je dalším rysem liminálních bytostí zákaz pohlavního styku.⁹⁷ Sexuální život je opět povolen až po slučovacích ritech a opětovném návratu do každodenního života společnosti. Toto je poměrně obvyklé pro náboženské chování, ovšem v předindustriální společnosti tento jev nabývá dalšího rozměru. V této společnosti je kladen silný důraz na příbuzenský systém, a to z důvodu strukturální diference, na níž je daná společnost postavena. Antistruktura liminální periody proto zakazuje pohlavní styk.

Dalším rysem liminálních bytostí je jejich vytržení z každodenního života a následná izolace od zbytku společenství. Důvodem k tomuto radikálnímu jednání je potřeba, aby dotyční během liminálního období přemýšleli nad svou společností a nad silami, které ji

95 Tamtéž, s. 95.

96 Tamtéž, s. 96.

97 Victor Turner, *Průběh rituálu: Struktura a antistruktura* (Brno: Computer Press, 2004), s. 103 – 104.

udržují v chodu. Do té doby nad důvody nastavení své společnosti prakticky neuvažovali. Příkazy a zákazy jimi byly přijímány a plněny víceméně bezmyšlenkovitě.

Je ještě potřeba zmínit problémy, které vznikají při získání sakrálního atributu během liminálního období. Turner zmiňuje tři: neúměrnost, obludnost a tajemství.⁹⁸ Během určitých rituálů, kdy se užívají masky, kostýmy nebo figuríny, jsou některé tělesné proporce velikostně neúměrné, zdeformované či mají jiné zbarvení. Příkladem může být „Bezruký muž.“⁹⁹ Jedná se o figurínu představující líného a bezrukého muže s obrovským penisem. Otázkou ale je, co se stalo důvodem takového přehánění, ne-li přímo zesměšňování. Dle Turnera je zmenšení či jiné zbarvení projevem prvotní abstrakce a přehánění má zase provokovat, je předmětem reflexe.¹⁰⁰ Tyto disproporce mají totiž nabádat k dodržování zvyků a tradic společenství. Příčinou je ale také nejasnost během liminální periody. V průběhu tohoto necharakterizovatelného období, se myšlenky, které liminálním bytostem probíhají hlavou, mohou jevit téměř jako halucinace, sny nebo noční můry. Kostýmy a masky nestvůr, podivných zvířat, lidí se zvířecí hlavou apod. mají tuto nejasnost zřejmě utužovat. Zároveň jednotlivé disproporce vybízejí pozorovatele k přemýšlení nad nimi a nad věcmi s nimi spojenými.

4.3 Liminalita ve společnosti

4.3.1 Liminalita v předindustriální společnosti

Z dosavadní Turnerovy práce vidíme, že podle jeho názoru všechny rituály zahrnují manipulaci se symboly a zároveň odkazují k náboženství dané společnosti (v případě kmenové společnosti).

Jakmile se liminální bytosti stanou strukturálně „neviditelnými“ a rituálně nečistými, jsou částečně nebo kompletně izolovány od zbytku skupiny. Ztrácejí společenský status, majetek, oděv, označující postavení, odznaky moci a vytrácejí se z příbuzenského systému. Například o novicích z kmene Ndembu bychom při iniciaci řekli, „že jsou na jiném místě.“¹⁰¹

98 Victor Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual* (Ithaca: Cornell University Press, 1967), s. 103.

99 Audrey Richards, *Chisungu: A Girl's Initiation Ceremony among the Bemba of Zambia* (2. vydání, London: Routledge, 1982), s. 211 – 212.

100 Victor Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual* (Cornell University Press, 1967), s. 103

101 Victor Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual* (Ithaca: Cornell University Press, 1967),

Liminální bytosti mají tedy fyzickou existenci, ale postrádají existenci sociální. Z toho důvodu jsou často nuceny se skrývat, nosit masky či kostýmy. Může se s nimi dokonce zacházet i s jako nepohlavními bytostmi (nebo naopak bytostmi oboupohlavními), dokonce mohou být považovány za lidské *prima materia*.¹⁰² Jejich postavení je v podstatě zredukované do společného stavu, aby pak bylo následně znovuvyvořeno a ony tím získaly nové síly, které jsou s tímto novým postavením spjaty. Jsou definovány pasivním a pokorným chováním, bezpodmínečně musí poslouchat své učitele a přijmout jakýkoli trest.¹⁰³ Nicméně autorita starších (učitelů) není založena na právním systému,¹⁰⁴ jak je zvykem v sekulární společnosti, ale jedná se o zosobnění samozřejmé autority v rámci tradice. Autorita starších je absolutní, protože samozřejmé hodnoty společnosti, které oni starší představují, jsou považovány za „všeobecné dobro“ a společný zájem. Avšak podrobení noviců vůli starších platí do té doby, dokud jsou učitelé u moci, jednájí v souladu s tradicí a reprezentují „všeobecné dobro“.

Zatímco vztah liminální skupiny navenek je dán autoritou starších, mezi novici v rámci ritu, který je kolektivní, se nachází vztah rovnostářský. Tento vztah je odlišný od svazku příbuzenského nebo jiného svazku na bázi bratrství. Liminální skupina je společenství druhů, které nemá strukturu hierarchického uspořádání.¹⁰⁵ Toto partnerství přesahuje rozdíly věku, společenského statutu, příbuzenského stavu, někdy dokonce i pohlaví. Hluboké přátelství mezi novici je podporováno, ba téměř vyžadováno. Na základě toho se od liminální skupiny očekává, že si vytvoří zvláštní vazby, které přetrvají i po dokončení ritu a potrvají až do smrti. Toto pozoruhodné partnerství považuje Turner za produkt interstrukturální liminality.¹⁰⁶ kde je z důvodu nedostatku jurisdikčního systému kladen důraz na axiomatické hodnoty „společného dobra.“ Břemeno odpovědnosti liminální situace tedy nesou starší. Novicům je ponecháván jistý prostor pro rozvoj mezilidských vztahů v rámci liminální skupiny. Institucionalizované role zde do jisté míry postrádají svůj vliv, a proto mají novicové „volné pole působnosti“.

K poznání získanému během liminálního období dojde na základě změny nejnítější

s. 98.

102 Pralátka, prvopočáteční substrát.

103 Victor Turner, Průběh rituálu: Struktura a antistruktura (Brno: Computer Press, 2004), s. 96 – 97.

104 Victor Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual* (Ithaca: Cornell University Press, 1967), s. 99 – 100.

105 Tamtéž, s. 100 – 101.

106 Tamtéž, s. 101.

povahy novice. Nejde pouze o získání znalostí, nýbrž o změnu osobnosti. Od skupiny nebo jednotlivce se vlastně očekává, že ten, kdo takto projde rituálem, bude jednat v souladu s tradicí, se společenskými normami a etickými pravidly, díky čemuž se jejich nositel zařadí do systému společenských pozic. Zdánlivá pasivita během liminálního období je záminkou pro získání sil, které se naplno projeví až po opětovném nabytí společenské existence, tedy po slučovacích rituálech.

Lze tedy vyvodit závěr, že rysy liminální fáze nebo liminální bytosti jsou poměrně nejasné, jelikož se tento stav vymyká klasifikační síti. Liminální bytosti (např. novicové) nejsou ani tady, ani tam nebo jsou na obou místech zároveň, nejasnost a neurčitost těchto liminálních bytostí jsou společností ritualizovány a vyjádřeny symbolickým aparátem.¹⁰⁷ Liminalita proto bývá často přirovnávána ke smrti, prenatalnímu stádiu, neviditelnosti, temnotě, bisexualitě či nečistotě.

4.3.2 Liminalita v moderní společnosti

Jelikož je liminální období základní složkou lidského prožitku a zkušenosti, je poměrně široce rozšířena v moderním světě. Koncept liminality je možné aplikovat jak na jednotlivce, tak na skupiny. Nachází se nejen v náboženských tradicích (například u židovského obřadu brit mila – obřízky) a v životních událostech, jako jsou například manželství či pohřeb, ale vyskytují se i jiné formy liminality. Co se týče náboženských přechodových rituálů v moderní společnosti, tyto nejsou univerzální jako v případě předindustriální společnosti, ale vyžadují zapojení, resp. členství v konkrétním náboženském společenství. Ohledně dalších forem liminality se jedná o širokou škálu příkladů - například televize, karnevaly, alternativní způsoby života, hudba, poustevnictví, divadlo.¹⁰⁸ Ve většině případů jde o aktivity, které provozují lidé ve svém volném čase, nemusí se nutně jednat o činnosti, které jsou nezbytné k životu.

Victor Turner tyto činnosti nazývá liminoidními žánry. Tyto žánry již nejsou hlavní součástí přechodových rituálů, ale přesunuly se na okraj společnosti. Důvodem toho je skutečnost, že dnešní moderní společnost je postavena na jurisdikčním systému, ekonomii a průmyslu. Tato nezávislost umožnila liminoidním žánrům více se vyvíjet a větvit. Stávají se

107 Victor Turner, *Průběh rituálu: Struktura a antistruktura* (Brno: Computer Press, 2004), s. 96.

108 Edith Turner, *Liminality* in: Lindsay Jones, *Encyclopedia of Religion* (2. vydání, Detroit: Macmillan Reference USA, 2005), s. 5461.

více kreativními,¹⁰⁹ experimentálními, nepředvídatelnými či utopickými. Jelikož se jedná o široké spektrum těchto okrajových žánrů, vzniká zde problém s jejich kategorizací, nehledě na to, že praktikující/vystupující přistupuje k liminoidnímu žánru jinak než student či posluchač, protože i oni jsou jeho součástí.

Dá se tedy říci, že liminalita v moderní společnosti je jakási forma úniku od každodenního života, která umožňuje lidem přemýšlet, iniciovat, realizovat, či dokonce vyvolat změny, které povedou k proměňování jejich dosavadních rutinních činností v životě.

4.4 Communitas

Výraz „communitas“ je latinského původu. Turner tomuto výrazu dává přednost před užíváním slova „společenství“, chce tím odlišit společenské vztahy od každodenního života.

Mohli bychom konstatovat, že existují dva základní typy mezilidských vztahů,¹¹⁰ které se střídají. Prvním typem je společnost, která je jasně strukturovaná. Lidé jsou rozlišeni na bázi hierarchie vyplývající z politicky-jurisdikčního systému dané společnosti. Druhý typ, communitas, se objevuje až v liminálním období. Jedná se o společnost nestrukturovanou, kde všechny skupiny či jedinci jsou si rovni, ale podřizují se nějaké obecné autoritě. Nicméně nestrukturovanost communitas je pochopitelná až při srovnání se společností. Zároveň je tato communitas místem, kde vedle sebe žijí lidé mířící k nějakému jednotnému cíli. Nabývá tak existenciální hodnoty. Dotýká se zúčastněného člověka, ale zároveň ovlivňuje vztahy k dalším lidem kolem něj. Liminalita v communitas vlastně boří hranice strukturované společnosti a ničí institucionalizované vztahy. V tom spočívá antistruktura communitas. Tyto chaotické prvky jsou doprovázeny silnými emocionálními zážitky, proto bývá liminalita považována za nějaký projev posvátna.

V liminálním období se v communitas dosahuje nejen rovnosti mezi jedinci, ale také zde dochází k prolínání posvátnosti a poníženosti. Nicméně posvátnost lze v očích společnosti získat až během přechodového rituálu. Díky získání sakrálního atributu se mění postavení jedince. Zajímavá je zpětná vazba, která v tomto liminálním období vzniká mezi liminálními bytostmi a odpovědnými autoritami. Turner říká: „Liminalita znamená, že vyšší postavení

109 Tamtéž, s. 5461 – 5462.

110 Victor Turner, Průběh rituálu: Struktura a antistruktura (Brno: Computer Press, 2004), s. 97 – 98.

neexistuje bez nižšího a ten, kdo zastává vyšší pozici, musí zažít, jaké to je být ponížený.“¹¹¹ Jistá míra posvátnosti, kterou získávají liminální bytosti během přechodného stádia poníženosti, přechází totiž na autority či výkonné úřady a mírní jejich povýšenost. Liminální bytosti dosahují uznání po dokončení slučovacích rituálů a mezilidské vazby nabyté v *communitas* přetrvávají.

Turner rozlišoval několik základních typů *communitas*: existenciální (spontánní), normativní a ideologickou *communitas*.¹¹²

4.4.1 Existenciální *communitas*

Existenciální *communitas* bývá jedinečným a společensky přechodným uskupením. Nelze ji detailně vyjádřit pomocí strukturální formy. Často vzniká neočekávaně mezi lidmi, kteří jsou již příslušníky nějakého jiného institucionalizovaného společenství. Stejně jako u předindustriálních společností se zde vyskytuje období relativního klidu, které je narušováno symbolicky a rituálně ovládanými rity. Liminalita je podněcována, ale není institucionálně zajišťována.

V předindustriálních společnostech se podle Turnera existenciální *communitas* pojí s tajemnou mocí seslanou božstvy nebo předky.¹¹³ Lidé si tak pomocí rituálu, obzvláště v liminálním období, udržují přízeň božstev či předků. Nicméně neexistuje žádná konkrétní forma společnosti, která se dá definovat jako čistě spontánní *communitas*. Ta vzniká nahodile, v různých časových intervalech a má pouze dočasné trvání. V moderních společnostech můžeme vidět například institucionalizované snahy o vznik těchto *communitas*, především u náboženství církevního typu, kde se užívá svatá liturgie.

Pod tento typ řadil Turner např. happening hnutí hippies, které vzniklo počátkem 60. let v USA. Za předchůdce tohoto neorganizovaného hnutí jsou považováni beatníci. Jedná se o lidi, kteří si dobrovolně zvolili žít svůj život mimo společenský řád a přijali nízký status vzhledem k většinové společnosti. Pomocí eklektického užívání symbolů, liturgických úkonů, drog (především LSD), hudby, tance a vizuálních stimulů se snažili dosáhnout „jednoty“ mezi sebou a okolím. Happening měl být existenciální zážitek, který měl

111 Tamtéž, s. 98.

112 Tamtéž, s. 120.

113 Tamtéž, s. 135.

zúčastněnému změnit samotnou podstatu bytí. Nicméně existenciální zkušenost neměla být automaticky něco příjemného, stejně tak je tomu v kmenové společnosti. Dle mého názoru je princip happeningů v mnoha ohledech podobný rave parties, které vznikaly počátkem 90. let a prakticky trvají dodnes.

Podstatný rozdíl mezi hippies (a jim podobným) a kmenovou společností je však v nahlížení na význam slov existence a extáze. Hippies přijímají extázi jako nejdůležitější bod svého snažení, kdežto v kmenovém náboženském systému je extáze prostředkem k dosažení existenciálního zážitku, jehož součástí je zaujímání různých rolí ve struktuře společenství.

V očích většinové společnosti jsou hippies (a další spontánní *communitas*) vnímány jako něco, co rozkládá řád a strukturu většinové společnosti. Je v nich totiž kladen důraz spíše na osobní vztahy než na závazky vůči společnosti. Volnomyšlenkářský způsob života, kočovnictví a sexuální svoboda ukazují, jak tato *communitas* stojí v opozici proti struktuře většinové společnosti. Náboženské výrazy, které jsou mezi hippies často užívány, ukazují na blízký vztah k posvátnu. Ať už jde o tíhnutí k mysticismu, či východním filozofiím. Jejich spontánní způsob života jde ruku v ruce s nestrukturovanou povahou tohoto typu *communitas*. Zásadní je, že spontánní *communitas* je pouze časově nedefinovatelná fáze, která není trvalá. Turner o této *communitas* říká: „spontánní *communitas* je příroda v dialogu se strukturou.“¹¹⁴ Znamená to tedy, že ve struktuře a strukturálních prostředcích se vyskytují podstatné nedostatky, které se dají překonat pouze určitými kulturními prostředky, jež obohacují člověka.

4.4.2 Normativní *communitas*

Jedná se původně o existenciální *communitas*, ale proto, aby *communitas* odolala působení času, je nucena ovlivňovat své členy tak, aby plnila svůj účel. Díky tomu postupně přechází do trvalejší formy společenského systému a již se nachází v oblasti kultury. Dále jsou zde náznaky rovnostářského modelu společnosti.

Typickým příkladem normativních *communitas* je liminální období během iniciace noviců kmenových uskupení (např. Ndembuové).

¹¹⁴ Victor Turner, *Průběh rituálu: Struktura a antistruktura* (Brno: Computer Press, 2004), s. 137.

4.4.3 Ideologická communitas

Ideologická communitas se dá jednoduše formulovat jako společenství, které obsahuje náznaky rovnostářství, obsažené v normativních communitas. Přijímá všeobecné ideologické názory o tom, jak by lidé spolu měli žít, a snaží se předkládat optimální společenské podmínky.

Tento typ communitas se vyskytoval už v dávných dobách, ale vyskytuje se i dnes. Spojitosti se projevují v liminalitě, struktuře, postavení a podřízenosti, univerzálních společenských hodnotách (rovnost mezi lidmi, mír, láska, zdraví, bratrství atd.), vzdávání se majetku a hmotného bohatství. Většinová společnost je viděna očima ideologické communitas jako chaotická a bez struktury. Běžně se vyskytuje názor, že ten, kdo nežije požitkářsky, ale v souladu s přírodou, odmítá soukromé vlastnictví a cení si rovnosti, je pak automaticky nevinný a dobrý.

4.4.4 Apokalyptická communitas

Lze vidět, že společenská struktura communitas bývá silně spjata s historií. Je to její způsob, jak si udržet svou formu a tradici v průběhu času. Každá nově vzniklá communitas má podle Turnera schopnost spojovat lidi a poutat je k sobě jen na krátký čas.¹¹⁵ Když se podíváme na dějiny náboženství, můžeme vidět, že téměř každé nové náboženské hnutí coby typ communitas si vytvoří apokalyptickou mytologii, ideologii nebo teologii. Nicméně tyto apokalyptické představy nevznikají uvnitř communitas na základě společenské interakce, ale z bohatých představ a mýtů, které vznikly v prostředí existenciální communitas. Kromě těchto myšlenek a představ se tu většinou nacházejí i vize ideálního života v prostotě a chudobě. Tyto vize jsou doplněny o bohaté kulturní projevy v podobě prudkých a vizionářských příběhů s prorockým nádechem. Nicméně v průběhu historie do společenského života communitas postupně pronikaly struktura a dogmata. To, co bylo dříve považované za nebezpečí a hrozbu, se s odstupem času mystifikuje, dává se tomu duchovní aspekt (např. druhý příchod Krista v nauce Svědků Jehovových), nebo se to prostě „odloží“ do budoucna.

Když se pokusíme vytvořit analogii s kmenovým náboženstvím, zjistíme, že např. chudoba může být běžným projevem liminality. Oproti tomu apokalyptické

115 Tamtéž, s. 148.

představy,¹¹⁶ tak běžné u náboženských skupin mileniálního typu, se v kmenových náboženstvích vyskytují minimálně. Při kmenových rituálech se sice skrze mýty a jejich rituální opakování setkáváme s tím, co apokalyptická *communitas* může nazvat katastrofou, ale tento případ je zasazen do minulosti a ne do budoucnosti.

4.4.5 Vstup *communitas* do dějin společnosti

Jak se určitá *communitas* vyvine a co jí umožní vstoupit do obecného podvědomí, to lze zjistit pouze prostřednictvím dlouhodobého výzkumu společenských oblastí *communitas*. Na základě toho si teprve můžeme uvědomit, jaké faktory vedly k vytvoření a pokračování takovéto *communitas*. Turner předkládá příklad františkánů, aby ukázal, jak se ideální představa života podle sv. Františka obtiskla do jeho následovníků a většinové společnosti.¹¹⁷ V této souvislosti Turner vychází z díla *Franciscan Poverty* od M. D. Lamberta, které zobrazuje dějiny a učení františkánů a jejich vztah ke katolické církvi a sekulární společnosti v průběhu času. Turner odhaluje procesy, které následují poté, co spontánní *communitas* vstoupí do dějin společnosti.

Postava Františka je v mnoha ohledech podobná ostatním zakladatelům obdobných *communitas* (bezprostřední uvažování, využívání symboliky, hrané analogie, podobenství atd.).¹¹⁸ V podstatě se jedná o způsob myšlení typický pro lidi v existenciální *communitas*, kde je kladen důraz na vztahy mezi lidmi a souznění s přírodou. Přestože sv. František byl výborný učitel malých skupin¹¹⁹, nedokázal vytvořit (a ani k tomu neměl schopnosti) organizaci, která by dokázala udržet řád rozšířený po celém světě.

František pro svůj řád sepsal řeholi, která v podstatě nebyla souborem předpisů a zákazů, ale spíše návodem k ideálnímu životu. Celý tento návod je, jak Turner uvádí,¹²⁰ v podstatě model liminální bytosti. Osoby jsou bez postavení, majetku, odznaků hodnosti a v jednotném oblečení. Existence a fungování řádu byly v podstatě zabezpečeny z odměn

116 Tamtéž, s. 148 – 149.

117 Tamtéž, s. 137

118 Victor Turner, *Průběh rituálu: Struktura a antistruktura* (Brno: Computer Press, 2004), s. 138.

119 Malcolm Lambert, *Franciscan Poverty: The Doctrine of Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order* (New York: Franciscan Inst Pubs, 1998), s. 36 – 37.

120 Victor Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual* (Ithaca: Cornell University Press, 1967), s. 98 – 99.

a ze žebravých výprav, jeho členové přijímali nepravidelné nebo podřadné práce a neustále žili v nejistotě. V řeholi tohoto řádu se vlastně odráží touha po neustálé liminalitě. František záměrně nutil své řeholníky k přebývání na okraji společnosti nebo v mezerách společenské struktury, tím se měli neustále nacházet v liminálním stavu.¹²¹

Nicméně po určité době byl řád donucen církví, aby si vytvořil jasnou strukturu a instituci. Od původně spontánní *communitas* přešel řád k běžné praxi a svůj život v chudobě definoval v právních termínech. Původní řehole ustoupila a z řádu se stal strukturální systém s pravidly a normami. Řád se také centralizoval, v radě byli vůdcové, z nichž každý měl pod sebou nějakou provincii. Hranice provincií se velmi často překrývaly s územními hranicemi států. Každý provinciál měl navíc administrativní funkci a měl dohlížet na náboženství dané oblasti. Na tomto příkladu lze vidět, jak je vývoj spontánní *communitas* závislý na svém charismatickém vůdci, v tomto případě sv. Františkovi. Pozoruhodné je ovšem jednání Františka v době předtím, než zemřel. Předal vedení nad řádem svému nástupci Elijášovi a sám se odebral ve společnosti několika bratří do Toskánska, kde strávil zbytek svého života.¹²² Vzbuzuje to dojem, jako by se odvrátil od úspěchu svého řádu, nebo byl znechucen vytvořením struktury či politizací řádu.

4.5 Shrnutí

Na základě předchozího výkladu můžeme vidět, že Turner použil van Gennepův model přechodů na všechny druhy rituály, ať už se jedná o rituály v kmenové společnosti, nebo ve společnosti moderní.¹²³ K tomu užíval stejný analytický přístup jako v případě Ndembuů – každý rituál obnáší manipulaci se symboly a odkazuje k náboženství dané společnosti. Turner v podstatě dokázal své tvrzení, že i v rituálech v moderní společnosti, v případě neinstitucionalizovaných náboženských uskupení, se nachází nějaká náboženská složka. Přesto při srovnání rituálů moderní a domorodé společnosti našel několik rozdílů. Domorodá společnost je zcela prostoupena svým náboženstvím, oproti tomu v moderní společnosti je náboženství pouze jednou složkou z mnoha, podstatně se liší například od ekonomie nebo politiky. Důvodem je průmyslová revoluce a dále následná

121 Victor Turner, *Průběh rituálu: Struktura a antistruktura* (Brno: Computer Press, 2004), s. 141.

122 Tamtéž, s. 145.

123 Victor Turner, *Liminal to Liminoid, in Play, Flow, and Ritual: An Essay in Comparative Symbolology*.

The Rice University Studies [online]. 1974, vol. 60, no. 3, s. 53 – 92. [cit. 2012-11-20]. Dostupné z:

http://scholarship.rice.edu/bitstream/handle/1911/63159/article_RIP603_part4.pdf?sequence=1, s. 72 – 75.

institucionalizace a sekularizace, což jsou procesy, které zapříčinily odtrhnutí náboženství od zbytku kultury. Nicméně zůstává otázka, zdali si svůj koncept *communitas* příliš neidealizoval. Orientoval se totiž spíše na lidi, kteří byli součástí nějaké *communitas*, která nějakým způsobem vzdorovala většinové společnosti.

Závěr

Victor Turner označil rituály v moderní společnosti jako liminální stejně jako v případě kmenové společnosti, a to z toho důvodu, že náboženství a kultura se přece jen neustále ovlivňují. Nicméně pokud se jedná o ritualizaci mimo náboženskou sféru, je vhodnější tento jev nazvat jako liminoidní. Důvodem je výraznější charakter, kterého rituální činnost nabývá. Rituální činnost již neprobíhá na celospolečenské úrovni (jako v případě domorodé společnosti), ale týká se pouze určitých skupin uvnitř společnosti.

Z Turnerových spisů můžeme vyvodit dvojsmyslnost, s níž k problematice přistupoval. Na jedné straně pro něj měly všechny rituály do jisté míry náboženský význam, na straně druhé však popsal náboženské rituály v domorodé a moderní společnosti jako liminální, ale rituály, které se týkají volného času v moderní společnosti, označil jako liminoidní. Nicméně se v tomto případě domnívám, že Turner poněkud podcenil rozdíly mezi liminálním a liminoidním stejně tak jako rozdíly mezi moderní a domorodou společností.

Termín „rituál“ by měl být dle mého názoru užíván pouze v souvislosti s náboženstvím nebo v případě odkazování k nějaké mystice, ať už v moderní, nebo kmenové společnosti, a rituálnímu chování nenáboženského charakteru by měl být přiřazen jiný termín.¹²⁴ V případě izolované (nebo minimálně ovlivněné) kmenové společnosti tento problém vlastně nevzniká, protože náboženství bývá neoddelitelnou součástí ekonomiky, politiky nebo práva. Tento problém vyvstává v případě průmyslových (nebo silně ovlivněných domorodých) společností, vlivem sekularizace a institucionalizace zde vznikají sféry na sobě nezávislé. Přestože „rituály“ se mohou konat ve všech sférách, ne v každé má rituál konotaci s náboženstvím. Vzniká tak ale problém, jak rituál studovat, zda v rámci společenského a kulturního prostředí, nebo v rámci náboženství. Dle mého názoru Turnerův přístup je možný pouze v nesekularizovaných společnostech, v případě moderní společnosti se jedná spíše o ideologický konstrukt. Jakmile se společnost začne měnit působením moderních trendů (nebo kolonialismu), je třeba brát na to zřetel. Další otázkou je, zdali takovéto domorodé společnosti stále existují. Když Turner začal studovat příslušníky kmene Ndembu, byl tento kmen poměrně izolovaný a vnější vlivy na něj byly minimální.

Victor Turner měl obrovský vliv na antropologii do 80. let. Především jeho terminologie a interpretativní symbolická antropologie. Přesto jeho vliv značně upadl a stejně

124 O této problematice také hovořil profesor R. Grimes během své návštěvy na FF UK, která proběhla

tak jeho termín liminality. Fenomén liminality je dnes nahrazen výrazem hranice. Důvodem je kritika, kterou si Turner vysloužil. Problém byl zřejmě jeho až utopistický přístup. Koneckonců Turner záměrně přesahoval hranice svého oboru. Turnerův, dříve tak přijímaný, procesuální koncept zřejmě vyplnil metodologickou prázdnotu, která nastala po vyčerpání přístupů Mýticko-symbolické školy.