

VICTOR WITTER TURNER: PRŮBĚH RITUÁLU

Martin VRAŠTIL
student, Katedra antropologie ZČU

The Ritual Process: The Structure And Anti-Structure

Victor TURNER, Průběh rituálu, zadní strana přebalu (autor o knize)

Představuje pokus o osvobození mých vlastních myšlenek a já doufám, že myšlenek ostatních také, od zkosnatělé závislosti na „struktuře“ jako jediném sociologickém měřítku

Victor TURNER, Průběh rituálu, str. 16-17

... neexistují jednodušší národy, pouze národy, které mají jednodušší technologie než my. Představitost a emocionální přirozenost člověka jsou velice bohaté a složité. Ukázat, jak moc bohatý a složitý může rituál určitého kmene být, bude součástí mého úkolu. Není také zcela přesné hovořit o odlišné struktuře mysli. Jedná se totiž o tytéž poznávací struktury, které ale vyjadřují vysoce rozdílné aspekty kulturní zkušenosti.

Kniha vznikla na základě přednášek VT (VT je velmi rafinovaná zkratka, kterou všímaví jistě po chvíli dešifrují jako Victor TURNER, užitá ve všech možných pádech), které připravil pro Rochesterskou universitu v rámci tzv. přednášek Lewise Henryho MORGANA, které byly v šedesátých letech na počest tohoto velikána pořádány a byla věnována Allanu Holmbergovi z Cornellovi university, který jakožto „aplikovaný antropolog“ pomáhal zavádět *Lewis Henry MORGAN* (1818 1881)

Klasický evolucionista, který se stal oblíbeným autorem marxistů. Prováděl výzkum u irokézů, je znám svým dotazníkovým výzkumem, zavádí dělení příbuzenství na klasifikační soustavu (pokrevní příbuzenství) a deskriptivní soustavu. Ve své knize Praveká společnost (ČS akademie věd, 1954) rozvíjí Fergusonovu triádu divoštství – barbarství – civilizace. Dále rozeznává tradiční societas (rodové zřízení) a moderní civitas (státní).

nové technologie v Peru. VT zpracovával ty oblasti, kterým Morgan věnoval menší pozornost či je přímo vědomě opomíjel. Tyto přednášky VT přednesl v dubnu roku 1966, přičemž kniha obsahuje zejména první tři z celkových čtyř přednášek, které zhruba odpovídají prvním třem kapitolám knihy, přičemž další dvě kapitoly rozpracovávají podrobněji pojmy „liminarita“ a „communitas“.

VT se ke studiu rituálu dostal při svém působení v Rhodes-Livingstone Institut, kde Rhodes-Livingstone Institut první výzkumný institut založený r. 1938 v Britské Africe se sídlem v Lusace. Měl svým sociologickým výzkumem pomoci vytvořit podmínky pro trvalé uspokojivé soužití mezi domorodci a přistěhovalci.

v letech 1950 – 1954 prováděl výzkum mezi příslušníky kmene Ndembu (na území tzv. Severní Rhodesie, dnešní Zambie).

Ndembu

kmen čítající kolem 17 000 příslušníků, SZ Rhodesie, dnešní Zambie. Napětí, které vzniká současnou přítomností virilokality (patrilokalita) a matrilinearity, vede k mnoha konfliktům.

Muž je příbuzensky spřízněn s dětmi své sestry, která však žije v domě svého manžela. Vzniká tak velká rozvodovost a sociální mobilita. Živí se zemědělstvím a lovem, který je zatížen mnoha rituály. Jsou však velmi sdílní, své rituály před Turnerem neskrývali.

Do té doby bylo v RLI věnováno rituálům i náboženství domorodců relativně málo pozornosti, zhruba v takovém rozsahu, s jakým k těmto tématům přistupoval Morgan (*ukázka 1*). Jsou však i výjimky, ke kterým patří manželé Godfrey a Monica Wilsonovi. Ačkoliv se Godfrey Wilson, první ředitel institutu, prý o rituál „živě zajímal“, nepřikládal mu zřejmě žádný praktický význam při hledání způsobů vyváženého soužití s domorodci. Mnohem progresivnější názor, se kterým se VT ztotožňoval, na to měla jeho žena Monica, se kterou mimochodem VT spolupracoval na výzkumu náboženství Njakusů – Tanzanie (*ukázka 2*). Jeví se tedy naprosto jasným, že chceme-li porozumět společenským poměrům mezi domorodci, musíme přiznat rituálu zcela zásadní význam (*ukázka 3*). A to je i ambicí VT, který rozpoznal důležitost rituálů pro pochopení kultury právě při výzkumu Ndembu.

Ukázka 1 (s.15)

Lewis Henry MORGAN, *Ancient Society* (1877), s 5,
česky *Pravěká společnost...* (1954), s. 45, upraveno

Otázka vzniku a vývoje náboženských idejí je spjata s tak základními potížemi, že asi nikdy nebude možno podat tu dokonale vyhovující výklad. Náboženství souvisí tak široce s představivostí a emocionální přirozeností člověka, a v důsledku toho se zakládá na tak nejistých vědomostech, že všechna primitivní náboženství jsou bizarní a do jisté míry nepochopitelná.

Ukázka 2 (s. 19)

Monica WILSON, „Nyakyusa ritual and symbolism“ (*American Anthropologist*, vol. 56, no. 2, 1954), s. 241

Rituály odhalují hodnoty na jejich nejhlubší úrovni... člověk v rituálu vyjadřuje svoje nejdůležitější pohnutky, a protože výrazové formy podléhají konvencím a jsou závazné, jsou zjevované hodnoty hodnotami skupiny. Ve studiu rituálu spatřuji klíč k porozumění společností člověka.

Ukázka 3 (s. 16)

Z dopisu Jakoba BACHOFENA L.H.Morganovi, česky publikovaného v L.H.Morgan *Pravěká společnost...* (1954), s 461.

Němečtí vědci chtějí vysvětlit pravěk jeho posuzováním podle všeobecných představ naší doby. Vidí jenom sebe ve tvorbách minulosti. Vniknout do duchovní struktury, odlišné od naší vlastní, je velikým úkolem

VT se vyznává z postupné proměny jeho vlastního přístupu k rituálům, od počáteční zdrženlivosti až k specializaci na jejich zkoumání. Teprve po analýze a pochopení symbolů užívaných při rituálu je možné smysluplně využít sebepečlivěji nashromážděná statistická data (rodokmenům, systému nástupnictví atd.).

Ukázka 4 (s. 22)

Monica WILSON, *Rituals of kinship among the Nyakyusa* (London: Oxford University Press, 1957), s. 6.

Veškerým analýzám, které se nezakládají na překladu symbolů používaných lidmi té určité kultury, nelze plně důvěřovat.

Výhodou nepochybně bylo, že Ndembu své rituály „zprístupnili každému, kdo bral jejich víru vážně“. Jak již bylo řečeno, u kmene Ndembu nebyla nouze o konfliktní situace, a konfliktní situace se zde řeší rituálem. Příležitostí k účasti na nich tedy bylo dost. VT se dotazoval na významy symbolů jak náboženských odborníků, tak laiků, ale rovněž ostatních

příslušníků kmene, kteří neměli s daným rituálem nic společného (byli specialisté na jiný rituál), aby tak získal co nejširší spektrum náhledu na ten který symbol.

ISOMA

Rituál, který uvede ženu do kultu *isoma* posloužil VT jako příklad, na kterém demonstruje svůj postup při rozkrývání významů symbolů a analýzu rituálu. Rozhodně zde nemáme prostor, podrobně rozebírat celou symboliku všech zmíněných rituálů. Tedy jen rámcově: důvody pro konání tohoto rituálu bude nejlepší ocitovat přímo z knihy.

Victor TURNER, Průběh rituálu, str. 24 – 25

Důvody pro vykonání Isomy

Podle Ndembuů patří rituál *Isoma* (či *Tubwiza*) do třídy (*mučidi*) rituálů zvané „ženské rituály“ nebo „rituály plození“, což je podtřída „rituálů duchů předků“ čili „stínů“. Tento termín jsem si vypůjčil od Monicy Wilsonové. Ndembuský výraz pro „rituál“ zní *čidika*, což znamená také zvláštní závazek či „povinnost“. Souvisí to s myšlenkou, že člověk je povinen uctívat stíny předků. Jak říkají Ndembuové: „Nebyli to snad oni, kdo nás počali a porodili?“ Rituály, o kterých je zde řeč, jsou totiž vykonávány proto, že lidé, nebo celé společenské skupiny, nedostáli svému závazku. Vlastní vinou nebo kvůli tomu, že patří k určité skupině příbuzných, je jednotlivec jak říkají Ndembuové, „polapen“ stínem a stížen neštěstím odpovídajícím jeho společenské roli nebo pohlaví. Neštěstí, kterým jsou postiženy ženy, souvisí se zásahem do reprodukčních schopností oběti. V ideálním případě by žena, která vychází se svým okolím a dbá na své zesnulé předky, měla být vdaná a měla by být matkou „živých a milých dětí“ (abych použil ndembuský výraz). Pokud je ale žena sama hašteřivá, nebo patří k rozhádané skupině a pokud zároveň „ve svých játrech“ (pro nás v „srdci“) zapoměla na stín (své zesnulé matky, matčiny matky či stín nějaké jiné mrtvé starší příbuzné z matčiny strany), hrozí jí nebezpečí, že její plodivá síla (*lusemu*) bude uraženým stínem „svázána“ (*ku-kasila*).

Ndembuové, kteří matrilineární rodové linie kombinují s patrilokálními sňatky, žijí v malých posuvných vesnicích. Výsledkem tohoto uspořádání je, že ženy, skrze něž děti odvozuji svůj primární rodokmen a přičlenění do místa bydliště, netráví velkou část svého reprodukčního cyklu u příbuzných z matčiny strany, ale ve vesnicích svých manželů. Neexistuje žádné pravidlo, jako mají např. matrilineární obyvatelé Trobriandských ostrovů, že synové žen, které žijí v tomto druhu manželství mají po dosažení adolescence jít bydlet do vesnic matčinych bratrů a k dalším příbuzným z matčiny strany. Jedním z důsledků této situace je, že každé naplněné manželství se stává arénou nepřímého boje mezi manželem na jedné straně a manželčinými bratry a bratry její matky na straně druhé o to, kde budou jejich děti bydlet. Vzhledem k tomu, že existuje také silné pouto mezi matkou a dětmi, žena je většinou po kratší či delší době následuje do vesnice svých příbuzných z matčiny strany. Fakta, jež jsem o rozvodu u Ndembuů nashromáždil, naznačují, že v tomto kmeni je nejvyšší rozvodovost ze všech matrilineárních společností ve střední Africe, o nichž máme spolehlivé údaje. A u všech je rozvodovost vysoká. Jelikož se ženy po rozvodu vracejí mezi své příbuzné z matčiny strany, a tím pádem také ke svým dětem, jež zde žijí, skutečná kontinuita vesnice závisí na diskontinuitě manželství. Když žena s malými dětmi bydlí u manžela a naplňuje tak

platné pravidlo, že má svému muži vyhovět, porušuje zároveň jiné stejně tak závazné pravidlo, že má své děti poslat do vesnice příbuzných z matčiny strany.

Je zajímavé, že Ndembuové věří, že právě stíny přímých matrilineárních příbuzných, tedy stíny vlastní matky, či matčiny matky, sesílají na ženu reprodukční poruchy. Jež mají za následek dočasnou neplodnost. V době, kdy věštba určí, že stíny předků z matčiny strany ženu polapily a stihly neplodností, žijí většinou oběti právě se svými manželi. Jsou polapeny, jak Ndembuové běžně říkají, protože na tyto stíny „zapomněly“. Stíny jsou nejen ženiny bezprostřední předchůdkyně, ale také její přímé pramatky, jež tvoří jádro členství a příslušnosti k vesnici odlišné od vesnice manžela. Společenskou funkcí léčebných rituálů včetně *Isomy* je „přimět ženy, aby si vzpomněly na tyto stíny“, jež jsou strukturálními uzly lokálně vázaného matrilineárního rodokmene. Neplodnost způsobená stíny je považována za přechodnou, lze ji vyléčit provedením příslušných obřadů. Jakmile se žena rozpomene na stín, jenž ji trápí, a spolu s tím se upamatuje na to, že primárně náleží k rodině z matčiny strany, kletba neplodnosti pomine. Žena může dál bydlet s manželem, ale musí si jasněji uvědomovat, kam ona i její děti patří. Řešením krize, kterou způsobil rozpor mezi dvěma pravidly, je na symboly bohatý a významem obtěžkaný rituál.

Po rituálu se žena stává členkou kultu *isoma* (VT požívá název *isoma* pro rituál i kult), členství v němž jde mimo příslušnost k vesnici či rodině, dokonce i kmenu. Rituál se odehrává za přítomnosti odborníků, mužů i žen, z nichž nejvyšším je i při tomto ženském rituálu muž. Odbornice jsou již členkami kultu a mohou být i z jiných vesnic. VT okamžitě ukazuje, jak lze účinně rozdělit tento rituál na fázi oddělení, izolace a návratu, v tomto případě sejmutí kletby. *Isoma* je jeden z příkladů, kde se střetávají matrilinearita s patrilokalitou. Matčino příbuzenstvo oslabuje plodnost ženy, která příliš přimkla k rodině manžela. Má se za to, že zlobu stínů probudila nějaká čarodějnice - žijící příbuzná manželky z matčiny strany. Je tedy třeba nejen usmířit stíny, ale i vymítit čarodějnictví. Je zajímavé, že stínem sužujícím, se může po smrti stát rovněž pouze žena, která prošla *isomou*.

Náboženství Ndembu se vyznačuje chabou mytologií a kosmologií, ale bohatým výkladem jednotlivých prvků. V rituálech jde o postup, který určí odborník, se symbolikou, kterou účastníci rituálu znají.

Victor TURNER, Průběh rituálu, str. 31 – 32

Stejně jako v ostatních ndembuských obřadech, konkrétní postup je v jednotlivých případech stanoven věstcem, kterého žádají o radu ohledně trápení pacientky. On konstatuje, že žena opakovaně potratila nebo jí několik kojenců zemřelo. Tato neštěstí shrnuje výraz *lufwiša*. Rozhodne také, jestli se obřad bude konat u doupěte buďto krysy obrovské (*čítuba*) nebo mravenečníka velkého (*mřudži*). Proč nařizuje něco tak zvláštního? Ndembuové to vysvětlují následovně: Obě tato zvířata po vyhloubení vchod do svých doupat ucpou. Obě symbolizují (*čidžikidžilu*) projev stínu *Isomy*, jenž schoval ženinu plodnost (*lusemu*). Léčící odborníci musí otevřít ucpaný vchod doupěte, a tak symbolicky navrátit ženě plodnost a učinit ji schopnou dobře vychovat své děti. Věstec rozhodne, který z těchto dvou druhů v daném případě plodnost schoval. Doupě se musí nacházet nedaleko pramene, kde byla kletba vyřčena. Společně s vyslovením kletby čarodějnice většinou zahrabe do země „jed“ namačkaný (*ku-panda*) do malého antilopího rohu. Podle toho, co vím o dalších ndembuských obřadech, soudím, že jed schová blízko pramene. Zvířecí doupě se stává referenčním bodem orientace prostorové struktury posvátného místa /viz *schéma na konci, pozn. autora*/. Obřady, o kterých je zde řeč, jsou „rituály odloučení“ zvané *ku-*

lembeka či *ilembi*. Tento výraz Ndembuově spojují se způsoby použití léků a jedů a nádob na ně, jež hrají důležitou roli v některých ženských kultech; etymologicky toto slovo souvisí s *ku-lemba*, „žádat, prosit o odpuštění nebo se kát“. Pojem usmíření v nich hraje důležitou úlohu, jelikož lékaři částečně prosí stíny a jiné nadlidské bytosti, aby pacientce navrátily její mateřství.

Takových příkladů je mnoho. Například strom, jehož plody lákají zvířata, slouží k odhalení a pojmenování nemoci. Má totiž schopnost zjevovat, činit viditelným. Stejně tak jako zvířata, která jinak ukryta v doupatech a tedy neviditelná, vycházejí, zviditelňují se, podléhají lákaní a moci stromu, stane se viditelnou i nemoc. Jiný strom s trny zachytí lovce za oděv stejně tak, jako zachytí nemoc a probodne ji. Zároveň je schopen zachytit dítě, které jinak „vyklouzne“ předčasně – potrat. Negativní účinky (poranění lovce) a zároveň pozitivní (léčebné).

František ČERMÁK *Jazyk a jazykověda*, (Karolinum, 2001) s. 272

Polysémie

mnohoznačnost, vícevýznamovost zvl. Lexému n. morfému, založená na průniku jednotlivých významů v důsledku metafory n. metonymie

Interpretace symbolů

Tak například kohout symbolizuje v předozadní rovině červenou „krev čarodějnictví“, negativní symbol, v pravolevé je mužskou opozicí k bílé ženě slepici, ve vertikální je shora použit jako lék – pozitivní symbol.

Victor TURNER, *Průběh rituálu*, str. 47

Navzdory tomu, že se tyto soubory hodnot protínají, neměli bychom je považovat za rovnocenné. Rovnocennost můžeme najít uvnitř každého ze sloupců, nikoliv mezi nimi.

Strom se tedy stává symbolem mnoha významů. Při analýze rituálu a jeho dělení na triádové soustavy a dyádové roviny pak VT ukazuje, že je třeba na symboly pohlížet zásadně holisticky! Jsou symboly, které se vyskytují ve všech rovinách (v případě *isomy* se jedna o tři roviny – předozadní, pravolevá a vertikální), přičemž v každé rovině má symbol zcela jiný význam, kde se hledisko jedné roviny nedá směřovat ani upřednostňovat před jiným, což by vedlo k dezinterpretacím. Symboly jsou tedy „polysémické“ a lze je považovat za uzly, ve kterých se střetávají roviny klasifikace. Jsou zároveň vyjádřeny v binárních opozicích (oheň vpravo/oheň vlevo, jáma vytvořená zvířetem/ jáma vytvořená lidmi) a ne všechny mají význam ve všech rovinách, například opozice ženy muži má význam jen v pravolevé rovině, ačkoliv by se za určitých okolností dalo takové rozdělení vyzorovat i v rovině jiné.

Victor TURNER, *Průběh rituálu*, str. 49 - 50

Tuto kapitulu uzavřu tím, že její poznatky srovnám se stanoviskem Léviho-Strausse v *Myšlení přírodních národů*. Lévi-Strauss celkem správně zdůrazňuje, že myšlení přírodních národů využívá vlastnosti jako shoda, opozice, souvztažnost a transformace které jsou také typické pro rozvinuté myšlení. V případě Ndembuů ale symboly, které používají, ukazují, že tyto vlastnosti jsou obaleny vnější slupkou formovanou jejich životními zkušenostmi. Opozice se neobjevuje sama o sobě, ale jako střet smyslově uchopitelných předmětů, např. slepice a kohout odlišného věku a barvy, v různých prostorových vztazích a v prožívání rozdílných osudů. Přestože Lévi-Strauss věnuje jistou pozornost úloze rituálu a mytických symbolů ti při

podněcování citů, touhy, nerozvíjí tyto myšlenky tak obsáhle, jak se věnuje symbolům jakožto faktorům poznávacího procesu! Symboly a jejich vztahy tak jak se vyskytují v *Isormě* nejsou pouze souborem poznávacích klasifikací sloužících k uspořádání ndembuského vesmíru. Jsou také, a to je možná důležitější, souborem evokačních nástrojů k vzbuzování, odvádění a kultivování silných emocí, jako je nenávisť, strach, rozrušení a zármutek. Jejich součástí je účelovost a aspekt „usilování“. Krátce, problém života a smrti, kterým se *Isoma* zabývá, se týká celé osobnosti, nejen myslí Ndembuů.

A konečné *Isoma* není bizarní v tom smyslu, že by její symbolika byla směšná či rozporuplná. Každý symbolický prvek se vztahuje k nějakému empirickému prvku života, jak jasně ukazuje domorodý výklad používání léčivých prostředků. Když zaujíme stanovisko vědy dvacátého století, můžeme se divit tomu, že si Ndembuové myslí, že přinesou-li určité předměty do posvátného prostoru, přinášejí zároveň síly a kvality, které tyto předměty podle jejich každodenní zkušenosti mají, a že pokud s nimi zacházejí předepsaným způsobem, mohou tyto síly upravit a soustředit, podobné jako laserové paprsky, aby zničili škodlivé vlivy. Pokud ale vezmeme v úvahu omezené znalosti o přirozených příčinách, které Ndembuové mají, nemůžeme přece pochybovat o tom, že za příznivých podmínek užití těchto léčivých prostředků může být, značně psychologicky prospěšné. Copak můžeme symbolickém vyjádření zájmu a péče skupiny o blaho jedince stíženého neštěstím spolu s mobilizací armády dobra k jeho prospěchu a o spojení jednotlivcova osudu se symboly kosmického běhu života a smrti, copak můžeme o tom všem říci, že je to pro nás jednoduše nepochopitelné?

Paradoxní vztah dvojčat v Ndembuském rituálu

Proč paradoxní? Neměl by se každý Ndembu radovat, je-li žena natolik plodná, že rodí ne jedno, ale hned dvě děti? To se přeci vyplatí! Tento teleshopingový průměr moderní doby ovšem neplatí, přestože plodnost je žádoucí a neplodnost znamená nepřízeň duchů, kterou je třeba zlomit (či odprositi) rituálem. Nastává zde totiž situace, kdy přemíra plodnosti je nežádoucí a způsobuje materiální i strukturální problém. Materiální proto, že jedna žena nemá zpravidla dost mléka pro dvě děti zároveň. Strukturální pak proto, že se počítá na jeden porod s jedním dítětem, které má již připraveno jedno místo v sociální struktuře. Slovy VT:

Victor TURNER, Průběh rituálu, str. 52

To, co je fyzicky dvojí, je strukturálně jedno, co je mysticky jedno, je empiricky naopak dvojí.

Různé africké společnosti se s tím vypořádávají různě. Dvojčata buďto zabijí (jedno nebo obě), jako např. obyvatelé Kalahari, případně jim připisují posvátné vlastnosti a přidělí jim zvláštní statut obvykle mimo příbuzenský systém, jako Ašantové, Nuerové... V zásadě jde o dva způsoby nahlížení na dvojčata: jako na jednotu, kterou je třeba rozdělit, nebo naopak jako na něco, co je „omylem“ rozděleno a je třeba to opět spojit.

Ndebuové každopádně považují narození dvojčat za svůj společenský závazek. Žena byla nadměrně obdařena mystickým dobrem, které je však z praktického hlediska špatné. Rituály dvojčat jsou tak především jakousi příležitostí k potvrzení soudržnosti skupiny a správnosti principů, na kterých stojí. V přístupu k dvojčatům se jedná o sjednocení dvojice protikladů, které se však doplňují a spojením tvoří celek, nejde tady o dobro x zlo. Dále se

snaží rituálně ženě zajistit, aby jí podobně přehnané dobro již napříště nepostiho, a zároveň aby tím nenakazila jiné ženy.

Těmito obřady bych se již dále podrobněji nezabýval, ačkoliv by jistě stálo za povšimnutí například to, jakou roli hrají při kletbách a nemocech mužští a ženští duchové atd. Jde opět o demonstrace složité symboliky, binárních opozic atd. Co bych však ještě rád zmínil, jakožto svým způsobem exemplární, je pojetí rituálu jako prostoru a času, kde se lze oddat v běžném čase nepřipustnému chování. Jakoby pouze sekundárně to vede samozřejmě ke zdravé a očišťující ventilaci agrese či obscénnosti, která je zde přímo nezbytnou součástí obřadu. To je věc známá a u Ndembuů ji zdůrazňuji proto, že je tato fáze explicitně uvedena (jak píše VT) slovy „kaikaja wo, kakwawu weleli“ – „zde se dělá něco jiného“. Tou jinou věcí je zpěv velmi košilatých písní, k čemuž dále pronášejí „tento zpěv postrádá stud, protože nedostatek studu je typický pro léčebnou kúru *Wubwang'ú*“ (Victor TURNER, Průběh rituálu, s. 80). Jde u Ndembuů pouze o slova a gesta, žádné orgie prováděny nejsou. Ovšem transparentní porušování řádných pravidel v průběhu rituálu, kdy se připustí chaos, slouží k posílení obvyklého řádu, posílí pocit kontroly nad těmito neřádnými silami.

Liminarita a communitas

Stručná charakteristika přechodového rituálu v duchu van Gennepa

Rituály přechodu (rites de passage) jsou „rituály, jež provázejí každou změnu místa, stavu, společenského postavení a věku“ (Arnold van Gennep, *The Rites of passage* (anglický překlad) London: Routledge and Kegan Paul, 1909), u kterých van Gennep prokázal tři fáze: odloučení, pomezí (limen), přijetí. V první fázi je jedinec (skupina) vytržen ze svého původního společenského místa, aby se v průběhu pomezí (liminární fáze) pohyboval oblastí nejasného statutu, mimo svůj původní i budoucí stav. Posléze je přijat (doba se rituál od rituálu výrazně liší), začleněn do společnosti ve své nové roli a očekává se, že se již bude chovat způsobem od jeho nového postavení očekávaném. Pro zájemce o hlubší pochopení nelze než doporučit zmíněnou van Gennepovu knihu, která pod titulem *Přechodové rituály. Systematické studium* vyšla v českém překladu Heleny Beguivinové v Nakladatelství Lidové noviny, 1996

Poznámka

Nemusí jít nutně jen o iniciační rituály v tradičních společnostech ani o základní vojenskou službu. Jde například o změnu prostředí, jakou bylo v případě VT přechod z Manchesterké university na Cornellovu universitu. A to hned na dvou frontách – přechod z prostředí britských ostrovů do společnosti USA a rovněž tak změna akademického prostředí, kam VT jistě přicházel s nějakou reputací, ale přesto jako bez výhod (a nevýhod), které vyplývali z již zavedeného působení v Manchesteru. Stejně se dá samozřejmě nahlížet i na přechod studentů ze školy střední na universitu, kde mimo jiné brzy vytvářejí noví studenti communitas, jelikož prestiž vybudovaná na předchozí škole je v novém prostředí pro ostatní neznámá a bezvýznamná

VT přijímá van Gennepovo dělení přechodových rituálů a chce se věnovat právě prahové (pomezí, liminární) fázi a s ní spojeným communitas. Liminární fáze je tedy stav, kdy se jedinec nachází v období mezi změnami, mezi starým a novým statutem. Takovéto období má samozřejmě svá specifika, která přímo vybízejí k hlubšímu zkoumání. Jaká vede cesta od liminarity ke communitas? Říkejme pro jednoduchost lidem, nacházejícím se v pomezím stadiu adepti. Adepti jsou vystaveni stejným nesnázím, přičemž rozdíly mezi nimi

samotnými jsou záměrně stírány. Je obvyklé, že mají stejné materiální zázemí. Krom oblečení tedy vlastně nemají nic. A i oblečení je takové, aby v něm nebylo možné vyzrazovat nějaké hierarchické rozdíly. Je-li tedy vůbec nějaké oblečení – nejjednodušším způsobem, jak vymazat rozdíly je nechat adepty nahé. Zároveň jsou udržováni v permanentním ponížení, které je dalším průvodním jevem liminarity. Adepti, kteří společně prožívají obdobnou situaci, kdy jakoby nepatří nikam, k sobě najdou velmi rychle cestu skrze posilující solidaritu.

Čím tedy prospívá zážitek z *communitas* společnosti? A hned vzápětí VT vyjevuje, jak vnímá společenský život:

Victor TURNER, Průběh rituálu, str. 97-98

Dávám přednost latinskému výrazu „*communitas*“ před slovem „společenství“ abych tuto formu odlišil od společenských vztahů z „oblasti běžného života“. Rozlišování mezi strukturou a *communitas* není jednoduše totéž, jako známé dělení na „*sekulární*“ „*sakrální*“, ani např. na politiku a náboženství. Určité ustálené úřady v kmenových společnostech mají *mnoho* náboženských rysů, dokonce každé společenské postavení má *nějaké* posvátné vlastnosti. Ale tuto „posvátnou složku“ lidé zastávající tyto pozice získávají během *rites de passage*, jejichž prostřednictvím se jejich postavení změnilo. Něco posvátnosti přechodného ponížení a absence formy přechází na osoby zastávající vyšší postavení nebo úřady a mírní jejich pýchu. Není to jednoduše, jak přesvědčivě tvrdil Fortes, záležitost přidělení obecného znamení platnosti strukturálním pozicím ve společnosti. Jedná se spíše o rozpoznání nezbytného a druhového lidského svazku, bez něhož nemůže žádná společnost existovat. Liminarita znamená, že vyšší postavení neexistuje bez nižšího a ten, kdo zastává vyšší pozici, musí zažít jaké to je být ponížený. Tato myšlenka stála bez pochyby v pozadí rozhodnutí prince Philipa poslat svého syna, následovníka britského trůnu, na nějaký čas do školy v australské buši. Aby poznal „obyčejný život“.

Dialektika vývojového cyklu

Z toho všeho usuzují, že pro jednotlivce i skupiny je společenský život druhem dialektického procesu, který zahrnuje po sobě následující prožitky vyššího i nižšího postavení, *communitas* i struktury, stejnorodosti i odlišnosti, rovnosti i nerovnosti. Přechod od nižšího k vyššímu postavení vede přes prázdné místo, kde neexistuje žádný status, V průběhu tohoto procesu se protiklady navzájem formují a jsou na sobě vzájemně závislé. A protože se každá kmenová společnost skládá z mnoha různých rolí, skupin a kategorií, jež mají všechny svůj vlastní vývojový cyklus, v každém libovolném okamžiku, kdy jsou mnohá postavení ustálena, probíhají i četné přechody mezi postaveními. Jinými slovy, v životě každého člověka se střídají prožitky struktury a *communitas*, stavy a přechody.

Zjednodušený příklad rituálního uvedení do úřadu s výraznou liminární fází

Binární opozice liminarita/systém pozic

Victor TURNER, Průběh rituálu, str. 105

Při volbě náčelníka Ndembuů je součástí liminarity naprosté ponížení budoucího náčelníka (kdo jiný by měl podstoupit větší ponížení, než budoucí nejvyšší hodnostář), se zjevným zřetelem na připomenutí vlastností, které jsou pro úřad nežádoucí (lakota, pýcha...) a zároveň zdůrazněním, že je to společnost, která nominuje náčelníka do úřadu a on je povinen vůči ní vykazovat jen ty nejlepší vlastnosti a pracovat v její prospěch, i kdyby to mělo být proti jeho osobnímu zájmu. Dalším výsledkem tohoto ponížení je prokázaná náčelníkova ceněná schopnost sebekontroly.

Přechod/stav

Celek/část

Communitas/struktura

Rovnost/nerovnost

Absence vlastnictví/vlastnictví

Absence postavení/postavení

Unifforma/rozdíly v oblečení

Pohlavní zdrženlivost/sexualita

A dalo by se pokračovat ještě velmi dlouho...

Liminární bytosti

Shrňme si nejdříve, spolu s VT, typické (ačkoliv ne univerzální) rysy adeptů (liminárních bytostí). Jsou jimi často bezpohlavnost a anonymita (docíleno například stejným oděvem). Pohlavní zdrženlivost (sexualita je pak jasným znakem „přijetí“). Podřízenost a mlčení. Adept se podřizuje autoritě, která zastupuje celé společenství a vedou adepta tak, aby byl po návratu (tedy v již zavedených termínech zpětném „přijetí“) společnosti prospěšný a uvědomělý.

Victor TURNER, Průběh rituálu, str. 103

Novicové v liminaritě musí být *tabula rasa*, čistý list papíru, na který jsou zapsány vědomosti a moudrost skupiny, týkající se nového postavení. Zkoušky a pokoření, často hrubě fyziologické povahy, jimž jsou novicové vystaveni, představují zčásti zničení předchozího postavení a částečně upravení jejich podstaty, aby je připravily na převzetí nových povinností a předem jim zabránily zneužívat nová privilegia. Musí pochopit, že sami o sobě jsou pouze hlína nebo prach, pouhá hmota, jejíž tvar je formován společností.

Victor TURNER, Průběh rituálu, str. 103

Síly, které formují novice v liminaritě, aby se mohli ujmout nového postavení, jsou v rituálech na celém světě chápány jako nadlidské, přestože jsou vyvolány a řízeny představiteli společenství.

Rada sv. Benedikta opatovi

Nečiň žádné rozdíly mezi osobami v klášteře. Nemiluj jednoho více než druhého, pokud nevyniká v dobrých skutcích a poslušnosti. Nevyvyšuj nikoho, kdo je urozeného původu, nad toho, kdo býval dříve otrokem, pokud k tomu není nějaký jiný rozumný důvod.

V mnohých složitějších náboženských systémech se stává dokonce liminární stav trvalým, jak nám to ukazují některé křesťanské řády nebo například buddhističtí mniši. Liminarita se zde stává institucí. Shodné prvky jsou na první pohled jasné – svlečení z sekulárních šatů, stejné označení pro všechny, srovnána úroveň.

VT se rovněž vyjadřuje k tomu, proč jsou liminární situace často „strukturou“ považovány za něco nečistého, co ohrožuje řád. Je to podle něj proto, že se *communitas* nevejdou do běžné klasifikace každodenního života a je proto třeba jejich působnost regulovat. VT se ale vrací k tomu, že „liminarita není jediným kulturním projevem *communitas*“. Takovým projevem může být tzv. „moc slabých“. Pár příkladů: podrobený kmen si udržuje rituální moc, šašek má moc tropit si šprýmy z krále, řecká kulturní nadvláda pod římskou vojenskou silou. Statut strukturálně nízké pozice dává slabým často moc právě díky tomu, že jsou na struktuře jakoby nezávislí, protože jim struktura poskytuje ty nejmenší služby. Nelpí tedy na její stabilitě ani existenci.

Dalším typem projevu *communitas* do kultury jsou „miléniová hnutí“, které vznikají na okrajích společnosti, mezi lidmi, kteří vidí svoji pozici jako beznadějně mizernou, případně při přelomových dějinných událostech (či jen časových, jakými jsou například milénia). Spousta znaků těchto hnutí se kryje se znaky liminarity (rovnost, stejné hábity, zavržení vlastnictví, absolutní poslušnost prorokovi). Tyto *communitas* působí běžně i napříč národy, ale jsou nutně jen přechodnými jevy. Postupně se buďto rozpadnou, nebo se institucionalizují a časem rozpadnou.

Z dalších projevů *communitas* lze uvést hippies, kteří názorně ukazují důraz *communitas* na přítomnost, zatímco oficiální struktura vede skrz zákony a normy z minulosti do budoucna.

Co mají tyto různorodé jevy podle VT společného?

Victor TURNER, Průběh rituálu, str. 122

Jedná se o osoby nebo principy nacházející se ve skulinách společenské struktury, na jejím okraji, nebo stojící na nejnižších příčkách její hierarchie.

Definici „společenské struktury“ nechť si čtenář vyhledá sám, je jich mnoho a každá jiná. VT považuje zřejmě strukturu za synchronní projev společnosti, zatímco *communitas* jsou její diachronní složkou. Vztah mezi *communitas* a strukturou i to, jak si vlastně *communitas* představit (zhmotnit), ukazuje VT mimo jiné i na příkladech:

Victor TURNER, Průběh rituálu, str. 124

...jako se některé vzácné prvky, jež se v přírodě nevyskytují ve své čisté formě, ale pouze jako chemické sloučeniny, tak můžeme *communitas* uchopit pouze ve vztahu ke struktuře. To, že složka *communitas* je prchavá, těžko uchopitelná, neznamena, že je nedůležitá. Přílehlavě to vystihuje příběh o kole vozu od *Lao'c* (570-490bc, *vůdce taoismu*): Paprsky kola a jeho náboj (tj. střední část kola, která drží paprsky a nápravu pohromadě) by byli k ničemu, řek, kdyby neexistovala díra (mezera) prázdnota uprostřed. *Communitas*, která má nestrukturovanou povahu a představuje „živé maso“, vzájemné provázanosti lidí..., může být spodobněna jako „prázdnota uprostřed kola“, jež je ale nezbytná k tomu, aby struktura kola mohla fungovat.

A dále:

Communitas proudí dovnitř skulinami struktury prostřednictvím liminarit, z hranic struktury prostřednictvím marginality a zpod struktury díky podřízenosti.

Lze snad stručně vystavit binární opozici mezi právníka či politika, jakožto praktika struktury (zná a tvoří zákony a politiku) a proroka, umělce (liminárního člověka) jako tvůrce metafor, symbolů, umění... zprostředkovávajícího *communitas*.

Souznění struktury a *communitas* musí být dialektické, protože plné upřednostnění jedné před druhou vede ve finále k rozkladu společnosti. Preference struktury vyvolává patologické projevy *communitas* (zločin, rebelie, anarchie), preference *communitas* vede nakonec k totalitě – nejhrubší formě struktury.

Communitas: model a vývoj

Tato kapitola sice navazuje na semináře, z nichž byly sestaveny předchozí tři kapitoly, nicméně VT již opouští prostředí tradičních společností, respektive jejich konkrétních

rituálů a prokazuje úlohu *communitas* při ustanovování celých náboženství. Liminární charakter tak nemá přechod jedince, ale celé společnosti, z jednoho stavu do jiného. Smiřuje se s tím, že i v rámci *communitas* se postupně, trvá-li delší dobu, utvoří struktury. Roztřídí tedy *communitas* do tří skupin:

Existenciální (spontánní)

Normativní

Ideologická

Užívá zde slova „haping“ v pojetí hippies

Osud - nutný zánik nebo přechod na normativní či ideologickou

Existenciální *communitas* se přeskupuje do trvalého systému, má své cíle

Osud – buduje s v ní struktura

Označení pro utopické společenské modely na bázi existenciálních *communitas*

Osud - buduje s v ní struktura

Ideologická *communitas* vykazuje vzácnou schodu ve spojování vzájemné rovnosti a vyloučení soukromého vlastnictví, nepotřeba práce. Ovšem nutná potřeba struktury k optimalizaci práce, bez které by nebylo možné přežít, tyto modely spolehlivě vyvrací.

VT rovněž zpochybňuje možnost institucionalizovat v komplexních industrializovaných společnostech přípravu spontánních *communitas* (bohoslužbami apod.). Tvrdí, že se jim nejlépe daří právě v období mezi dvěma stavy (viz výše). Hippies, miléniová hnutí apod. vidí ve spontánní *communitas*, projevené absolutním porozuměním si navzájem, cíl svého snažení, zatímco pro tradiční společnosti jde především o prostředek ke změně stavu, aby se život stal pro adepta po návratu lepším, ale především se přičinil o lepší život společnosti.

Victor TURNER, Průběh rituálu, str. 136 – 137

Ve strukturálních prostředcích a způsobech jejich použití se mohou vyskytovat rozličné nedostatky, ale... právě tyto prostředky nejzřetelněji činí člověka člověkem. To neznamena, že *communitas* je prostě „příroda“. Spontánní *communitas* je příroda v dialogu se strukturou, je s ní spojena jako žena s mužem. Společně vytvářejí řeku života, jedna je přitékající síla přinášející živiny, druhá plodná půda u břehu.

Jinými slovy stále totéž...

Poznámka

Lze ještě vyčlenit tzv. okamžité *communitas*, vznikající na základě apokalyptických předtuch či předpovědí. Takováto se vlastně nemusejí strukturalizovat, jelikož z pochopitelných důvodů nevzniká potřeba udržet je v nějakém delším časovém horizontu

A na dalších příkladech VT dokazuje nemožnost realizace a trvání spontánních *communitas* bez struktury. To se například vymstilo sv. Františkovi, protože nebyl schopen dát dohromady výkonnou strukturu, která by byla s to udržet pohromadě jeho *communitas*, jež byla založena na odmítání majetku (který je charakteristický pro strukturu). Proto přišla nevyhnutelně jiná, progresivnější, osobnost – Eliáš, který převádí ideály do stravitelných a udržitelných mezí (přechod od *communitas* ke struktuře). Tvář si chtěli zachránit dualismem *dominia* (práva vlastnictví) a *usu* (pouze správa a nakládání s majetkem), kdy *dominium* náleží papeži, *usus* františkánům. A tak zatímco konventuálové (umírněnější, strukturálnější založení františkánů) přežívají, spirituálové (ortodoxnější františkáni), kteří více žili v duchu

sv. Františka, byli papežem Jnem XXII. z řádu vyloučeni, jelikož jejich přístup narušoval pevnou strukturu samotné církve. Slabou útěchou může být, že jim historie při pozdějších reformách dala více méně za pravdu.

Dalším příkladem *communitas* jsou „*communitas* stažení se ze světa“, jakožto oblasti trvalého neštěstí, jehož názorným příkladem jsou hinduisté, a v jejich rámci višnuisté (bengálsko), jejichž hlavní postavou byl Čaitanja (1486 – 1533), který „obrodil“ *Kršnabhakti* (silnou oddanost) ve východní Indii. Jeho hnutí se zve *sahadží*. Jejich záměrem bylo kulturními i biologickými prostředky dosáhnout čisté společenské *communitas*, i když to třeba vyžaduje popřít manželství (kvůli složitému náboženskému příběhu). Následoval podobný osud, jako u františkánů: rozdělení, strukturalizace, zánik „čistého“ *communitas* křídla.

Pokora a hierarchie: liminarita zvýšení a převrácení statusu

Jak je třeba hledat, aby se našlo, nám VT ukazuje při odvolání se na van Gennepa, který dělí přechodový rituál na fázi *odloučení*, *pomezí* a *přijetí* a jakoby synonymní *preliminární* (*předprahová*), *liminární* (*prahová*) a *postliminární* (*poprahová*). VT ovšem bystře vyzoroval, že první tři termíny van Gennepa užívá pro jistým způsobem „strukturální“ aspekty přechodu, ve smyslu společenské struktury, jak je s ní pracováno výše. Tam, kde struktura nápadně přechází do pozadí, je užíváno spíše výrazů kolem liminarity. A zde se nám konečně objeví i jakási VT formulace společenské struktury, jak je podle něho užívána většinou britských antropologů:

Victor TURNER, Průběh rituálu, str. 159

...více méně charakteristická soustava specializovaných, vzájemně na sobě závislých institucí a institucionálního uspořádání pozic a/nebo účastníků, které v sobě zahrnují...

To znamená jiná struktura, než Lévi-Straussovská. Ale právě tato britská společenská struktura se v těchto „liminárních“ aspektech rituálu vytrácí, aby se na její úkor mohly zkomplikovat aspekty mytické a ověřit abstraktní principy a axiomy.

VT odlišuje dva základní typy liminarity:

Rituál zvýšení statusu

Rituály převrácení statusu

Adept je nezvratně vyzdvižen na vyšší pozici v rámci struktury

Osoby nižšího společenského postavení mají povinnost v době rituálu vykonávat moc nad osobami nadřazenými (viz Římské *saturnálie*)

Jak známo, rituály převrácení statusu jsou nejen kompenzační, ale zároveň potvrzují správnost a legitimitu zavedeného řádu.

VT se věnuje v krátké poznámce i rituálům děleným na:

a) rituály životních krizí, kde si definici půjčuje od:

Ukázka 5 (s. 161)

Lloyd WARNER, *The living and the dead* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1959), s. 303

Pohyb ze stálého placentárního umístění v matčině děloze ke své smrti a konečnému stálému bodu jeho náhrobku a definitivnímu spočinutí v hrobě, jakožto mrtvého organismu.

Tento pohyb je přerušován množstvím kritických okamžiků přechodu, jež všechny

společnosti ritualizují a veřejně vyjadřují vhodnými obřady, aby vstúpili důležitost jednotlivce a skupiny všem žijícím členům společenství. Jsou to významná období narození, dospívání, sňatku a smrti.

VT k nim doplňuje rituály navýšení statusu

b) rituály kalendářní, zahrnující často celou společnost, a které se například váží k nějakému okamžiku hospodářského cyklu a včetně přechodových rituálů, aplikovaných na celé společenství (před válkou...).

A opět se dostáváme k dualismu, kde je možno nahlížet na společnost jako strukturovanou, hierarchickou, plnou statusů a pozic (politická, právní, ekonomická...), ale i jako *communitas*, založenou na lidství, kde všichni jsou si rovni. Zásadou by tedy mělo být, chovat se, při plnění své role a vykonávání své pozice, v duchu a ve prospěch hodnot *communitas*.

Pseudostruktura, pseudohierarchie

Imitace struktury ve společenstvích, která sdílejí společné *communitas* (Hell's Angels) a tedy *communitas* nevyklučuje. Existuje v nich jen formálně, ale není vlastně nijak závazná, ani příliš posilující. Je však i možnost, aby se přetransformovali ve skutečnou strukturu.

Při pohledu na náboženství, i tady se dá říci, že mají většinou liminární charakter, který se dá dělit obdobně: náboženství přechodu a náboženství převráceného statusu. Náboženství přechodu jsou jasná. Pozemský život je *communitas*, liminární fáze na cestě k *přijetí* do nebe, ráje, dosažení nirvány... Náboženství převráceného statusu se dá demonstrovat na afrických sektách, které vznikly v důsledku rasismu kolonistů - Ježíš je jen pro bílé. Reakce? Ježíš je černý a nebe je pro černé, protože bílí vládou na zemi, v nebi budou vládnout černí – nikdo nemůže vládnout dvakrát.

Závěrem?

Victor TURNER, Průběh rituálu, str. 190

Nakonec bych chtěl dodat že společnost (*societas*) se jeví spíš jako proces než věc – dialektický proces s mnoha po sobě následujícími fázemi struktury a *communitas*. Zdá se, že existuje lidská „potřeba“, pokud můžeme použít tento kontroverzní termín, účastnit se obou forem. Lidé, kteří ve svých každodenních se svou funkcí spjatých činnostech trpí hladem po jedné z nich, vyhledávají liminaritu v rituálu. Strukturálně podřízení usilují o symbolickou strukturální nadřazenost, strukturálně nadřazení se snaží o symbolickou *communitas* a kvůli jejímu dosažení podstupují pokání.

Průběh rituálu

Victor Turner

Computer Press, 2004

The Ritual Process: Structure and Anti-Structure (New York: Aldine de Gruyter, 1969)

Poznámka k českému vydání: přestože kniha musela před tiskem i před vydáním do distribuce projít rukama mnoha lidí, „kompetentních“ lidí, dostala se do knihkupectví s Emmanuelem TODDEM jako autorem, uvedeným na čelní straně přebalu. Tato těžko pochopitelná chyba by neměla antropologa zmást při koupi, alespoň na hřbetu je jmenován Victor TURNER. Ale buďme rádi, že něco vůbec vyšlo. A to mám podezření, že na obálce Společenské dělby práce od Émila Durkheima je T. G. Masaryk.



Několik poznámek k tématu z knihy Ivo T. Budil, *Za obzor západu* (Praha: TRITON, 2001), s. 47 - 53

Marginální skupiny: jsou skupiny jedinců (podivínů, světců, umělců...) na okraji společnosti, kteří nejsou ztotožněni se svojí rolí, která je jim v rámci struktury připisována. Jsou tedy v opozici vůči vůdci společnosti a nemá žádnou záruku, že dojde k jeho přijetí. Liminarita je pak cíleně vyvolaná a rituálně prováděná „marginalita“, skrze *communitas* se pak stává hybnou silou společenské struktury. Člověk v liminární fázi rituálu ví, že se vrátí zpět do struktury.

Účast v *communitas* zaručuje skrze liminaritu (učení se roli) společnosti, správné nasměrování adepta potenciálu ve prospěch společnosti a zároveň adept získá rámec, podle kterého bude moci svůj potenciál rozvíjet.

Liminární sféra dává často geografický charakter nedostupným místům, který může být jak pozitivní, tak negativní.

Communitas se může dostat na povrch a zmrazit tak strukturu (amish people)

Communitas může pohltnout původní struktury, což však vede v podstatě nevyhnutelně k diktaturám.

