

jako o souboru dávno ustanovených vzorců hodnot, pak upadá do stejné pasti. V tomto smyslu tedy důrazně popírám, že šíření idejí nakažení a čistoty s sebou nese rigidní vidění světa nebo rigidní sociální instituce. Pravý opak je nejspíše pravdou.

Zdá se, že v kultuře, která je do takové míry organizována idejemi náказы a očištění, se jedinec ocitá v pevném sevření železných kategorií myšlení, které jsou mocně chráněny pravidly vyvarování se a trestu. Zdá se, že je nemožné, aby takový člověk osvobodil své myšlení ze zajetých kolejí své společnosti. Jak se může s nadhledem podívat na své myšlenkové pochody a zvážit jejich omezení? Ale pokud toho není schopen, jak obstojí jeho náboženství ve srovnání s velkými světovými náboženstvími?

Čím více toho víme o primitivních náboženstvích, tím více je nám jasné, že v jejich symbolických strukturách je prostor pro zamýšlení nad velkým tajemstvím náboženství a filosofie. Reflexe špíny v sobě nutně nese reflexi nad vztahem řádu k nepořádku, bytí k nebytí, formy k beztvarosti, života ke smrti. Tam, kde jsou ideje o špíně vysoce propracované, jejich analýza odkrývá hru s těmito zásadními motivy. Proto je pochopení zákonů čistoty logickou vstupní branou do srovnávací religionistiky. Pavlovská antiteze vody a krve, přirozenosti a milosti, svobody a nutnosti, nebo starozákonní představy Hospodina, to vše lze osvětlit s pomocí polynéských nebo středoafriických podobně blízkých motivů.

Naše idea nečistoty se skládá ze dvou věcí, jednak z péče o tělesnou hygienu a jednak z respektu ke konvencím. Pravidla hygieny se samozřejmě mění s tím, jak se mění naše poznání. A co se týče našich konvencí vyhybat se špíně, někdy nad nimi kvůli přátelství přivřeme oči. Dělníci na Hardyho farmě chválili jednoho pastýře, který odmítl čistý hrnek, označením „dobrý nenáročný muž“:

„Čistý hrnek pro pastýře,“ poručil mistr.

„Ne – vůbec ne,“ řekl Gabriel, s ohleduplností v hlase. „Kvůli špíně v její nejčistší podobě nikdy nedělám povyk, když vím, co to je za špínu... Nikdy bych nepřidělával práci sousedům, když je tu všude tolik práce, kterou je potřeba udělat.“

Když sv. Kateřina ze Sieny pocítila odpor k ranám, které převažovala, tvrdě si to vytkla. Zásadová hygiena byla v rozporu s křesťanskou charitou, a tak zcela záměrně vypila misku hnisu.

Ať už pravidla čistoty následujeme či porušujeme, nic v nich nenaznačuje spojitost mezi špínou a posvátností. A proto je poněkud překvapující zjištění, že primitivní lidé dělají mezi posvátností a nečistotou jen malý rozdíl.

Pro nás věci posvátné mají být uchráněny před znečištěním. Svatost a nečistota jsou si protipóly. Spíše bychom už spojili dohromady hlad a plnost nebo spánek a probuzení. Ale pro primitivní náboženství je právě onen nedostatek jasného rozlišení mezi posvátností a nečistotou jejich definicí.

Pokud je to pravda, jen to ukazuje velkou propast mezi námi a našimi předky, mezi námi a současnými primitivními národy. Přesto

se zdá, že to byl názor široce přijímaný a stále je v nějaké tajemné formě předáván dál dodnes. Vezměme si následující citát z Eliadeho:

Ambivalence posvátného není jen v psychologickém řádu (tedy v přitažlivosti nebo odporu), ale také v řádu hodnotovém, kdy posvátné je zároveň „posvátné“ i „poskvrněné“. (Eliade 1958: 14–15)

Toto prohlášení lze chápat méně paradoxně. Je možné, že naše představy posvátnosti jsou velice specializovány a že v některých primitivních kulturách je posvátné velice obecnou ideou, která neznamená o moc více než zákaz. V tomto smyslu je svět rozdělen na věci a činy, které jsou podřízeny restrikci, a ty, které podřízeny nejsou. Některá omezení mají za účel ochránit božství před profánností a jiná omezení chrání naopak profánní před nebezpečným vpádem božího. Posvátná pravidla jsou tedy pouze takovými pravidly, která nás chrání před posvátným, a nečistota je nebezpečím plynoucím z kontaktu s božským. Problém se pak stahuje do lingvistického problému a paradox se umenší změnou slovníku. Tak to je u některých kultur.

Například latinské slovo *sacer* má už samo význam určitého omezení ve vztahování se k bohům. A v některých případech je možné tento význam aplikovat jak na znesvěcení, tak na posvěcení. Podobně hebrejský kořen *k-d-š*, který se většinou překládá jako „svatý“, je založen na ideji separace. Ronald Knox, vědom si problematičnosti překladu *k-d-š* přímo na svatý, se rozhodl ve svém překladu Starého zákona používat „vydělit“. Tedy známé výroky „Buď svatý, neboť i já jsem svatý“ jsou přeloženy následovně:

Já jsem Pán, tvůj Bůh, který tě zachránil ze země egyptské, já jsem se vydělil a ty se musíš vydělit jako já. (Lv 11:46)

Kdyby jen pouhým znovupřeložením bylo možné celou záležitost napravit, jak by to bylo jednoduché. Ale máme tu mnohem více těžko řešitelných případů. Například v hinduismu. Představa, že nečisté

a svaté spadá do jedné širší jazykové kategorie, je pro nás absurdní. Ale hinduistické představy o znečištění ukazují k dalšímu možnému přístupu k celému problému. Posvátné a profánní totiž nemusejí být dva zcela odlišné póly. Mohou být relativní kategorií. Co je čisté ve vztahu k jedné věci, může být nečisté ve vztahu k jiné, a naopak. Znečištění jako idiom je vhodný pro komplexní algebru, která zohledňuje proměnné ve všech souvislostech.

Tady například profesor Harper popisuje, jak lze vyjádřit respekt v těchto intencích u národa Havjak z oblasti Malnad státu Mysore v Indii:

Chování, které má většinou za následek znečištění, bývá někdy záměrné, aby se projevila úcta a respekt tím, že dotyčný dělá něco, co by za jiných okolností bylo považováno za znečištění, ale v tomto případě jde o způsob, jak ukázat podřadné postavení. Například podřadné postavení manželky lze rituálně vyjádřit, když ona pojí z listu, z kterého předtím jedl on...

Jasnější příklad ukazuje svatou ženu, *sádh*, ke které, když navštívila vesnici, bylo třeba se chovat s náležitou úctou. Projevem úcty ostatních bylo, že voda, ve které si umyla nohy:

...kolovala mezi přítomnými ve zvláštní nádobě určené pouze k bohoslužebným účelům, dále se voda nalila do pravé ruky, aby se vypila jako posvátný nápoj (tírtha), což poukazovalo spíše k tomu, že s ní ostatní zacházeli spíše jako s bohyní než jako se smrtelníkem. (...) Nejvíce závažejícím a často se vyskytujícím vyjádřením problematiky respekt – znečištění je používání kravského trusu jako čisticího prostředku. Havjické ženy krávu uctívají denně a v rámci některých oslav ji uctívají i havjičtí mužové. (...) Krávy jsou někdy považovány za božstvo nebo se věří, že v nich přebývá přes tisíc bohů. Jednoduchý druh znečištění se odstraní vodou, vyšší stupně znečištění se odstraňují vodou a kravím trusem. (...) Kraví trus je stejně jako trus jiných zvířat sám o sobě nečistý a způsobuje znečištění – ve skutečnosti může poškodit i božstvo. Ale je čistý

vůči smrtelníkovi (...) nejnečistější část krávy je dostatečně čistá i pro bráhmanského kněze, aby odstranila nečistotu člověka. (Harper 1964: 181–183)

Je jasné, že se zde setkáváme se symbolickým jazykem, který je schopen velice jemných rozdílových nuancí. Toto užití vztahu čistoty a znečištění není nekompatibilní s naším vlastním jazykem a nevyvolává žádné zvláštní paradoxy. Takže ani zdaleka tu nepanuje zmatek mezi ideou svatosti a znečištění, jde jen o rozlišení nejjemnějších nuancí.

Eliadeho názor ohledně nejasností rozdílu mezi posvátným nakažením a nečistotou v primitivních náboženstvích evidentně neměl být aplikován na vybroušené bráhmanské koncepty. Ale k čemu tedy byly určeny? Plete si někdo, kromě antropologů, posvátné a nečisté? Odkud se tato představa vůbec vzala? Frazer se domníval, že právě nejasnosti ohledně nečistého a posvátného jsou výrazným znakem primitivního myšlení. V této pasáži se zamýšlí nad vztahem Syřanů k praseti:

Někteří tvrdili, že je to proto, že prasata jsou nečistá, a jiní, že prasata jsou posvátná. To (...) poukazuje na nejasný stav náboženského myšlení, ve kterém idea posvátnosti a nečistoty není ostře odlišena a kde jsou obě ideje smíchány do těkavého roztoku, který jsme pojmenovali tabu.

(Frazer 1933: 23)

A podobně hovoří ve výkladu pojmu tabu:

Tabu posvátnosti a tabu znečištění se spolu shodují, protože divoch nerozlišuje mezi posvátným a znečištěným.

(Frazer 1911: 224)

Frazer měl mnoho dobrých vlastností, ale originálnost mezi ně nikdy nepatřila. Předešlé úryvky jsou ozvuky Robertsona Smithe, kterému věnoval knihu *Spirits of the Corn and Wild* (Duchové úrody a divočiny). O dvacet let dříve Robertson Smith použil termín *tabu* pro zákaz „libovolného používání přírodních zdrojů člověkem, pod pohrůžkou trestů nadpřirozena“ (Robertson Smith 1889: 142). Tato

tabu, která, vedena strachem, mají chránit před zlými duchy, byla běžná u všech primitivních národů a často se manifestovala právě v pravidlech znečištění.

Tabuizovaná osoba není považována za svatou, protože je vydělena z přístupu ke svatostánku a k ostatním lidem. Její čin nebo stav je ale nějak spojen s nadpřirozeným strachem, který podle běžného chápání primitivních lidí vyvěrá z přítomnosti hrozivých duchů, kterých je se třeba stranit jako moru. Ve většině primitivních společností se nerozlišuje mezi těmito dvěma druhy tabu.

(Robertson Smith 1889: 142–143)

Z tohoto pohledu vyplývá, že jediný rozdíl mezi primitivním tabu a primitivními zákony posvátného je pouze rozdíl mezi přátelskými a nepřátelskými božstvy. Oddělení svatyně, posvátných věcí a osob od profánních, což je běžná součást náboženských kultů, je v podstatě to stejné jako oddělení, které je vedeno strachem ze zlých duchů. Oddělení je v obou kontextech zásadní ideou, jen motiv je u nich jiný – a vlastně nakonec ne úplně, vzhledem k tomu, že občas je třeba se bát i přátelských bohů. Když pak Robertson Smith dodal, že „schopnost rozlišit mezi svatým a nečistým je znakem pokroku nad barbarstvím“, svým čtenářům neřikal nic nového nebo provokativního. Bylo jasné, že jeho čtenáři uměli rozlišit mezi nečistým a posvátným a že byli na správné straně evolučního vývoje. Ale Robertson Smith se tím snažil říci více. Primitivní pravidla nečistoty se ohlížejí na materiální okolnosti činu a soudí jej podle toho jako dobrý, nebo špatný. Proto tedy kontakt s mrtvým tělem, krví nebo slinou může být považován za nositele nebezpečí. Křesťanská pravidla posvátnosti naopak neberou zřetel na materiální okolnosti a soudí podle motivů a sklonů jednajícího.

... iracionálnost zákonů čistoty z pohledu spirituálního náboženství nebo i z pohledu vyspělého pohanství je tak zjevná, že je na ni třeba pohlížet jako na něco, co přežilo z prvotních forem víry a společnosti.

(Robertson Smith 1889: 430)

A takto vznikla klasifikace náboženství na vyspělé nebo primitivní. Jestliže je primitivní, pak pravidla posvátnosti a pravidla nečistoty jsou nerozlišitelná, jde-li o vyspělé náboženství, pak se pravidla znečištění zcela vytratila. Pravidla znečištění se vztahovala ke kuchyni, koupelně a obecnímu pořádku, což s náboženstvím ne souviselo. Čím méně se nečistota spojovala s fyzickým stavem a čím více značila spíše duchovní stav nehodnosti, tím spíše se zkoumané náboženství řadilo mezi ta tzv. vyspělá.

Robertson Smith byl především teolog a starozákonník. A vzhledem k tomu, že teologie se zabývá vztahem mezi člověkem a Bohem, tak se zároveň nutně vyjadřuje k přirozenosti člověka. V době Robertsona Smithe byla antropologie předním tématem teologických diskuzí. Většina přemýšlivých lidí druhé poloviny devatenáctého století byla převážně antropologickými amatéry. Tato skutečnost je jasně vidět v knize Margaret Hodgenové, *The Doctrine of Survivals* (Nauka o přežitcích), což je nezbytný průvodce ve zmateném dialogu mezi antropologií a teologií devatenáctého století. V tomto formativním období měla antropologie stále své kořeny v kazatelkách a farnostech a biskupové používali její objevy ke svým horlivým kázáním.

V otázce lidského vývoje byli farní etnografové buď na straně pesimistů, či optimistů. Byli primitivové schopni vývoje, nebo ne? John Wesley, který učil, že lidstvo je ve svém přirozeném stavu v základu špatné, vykreslil barvitě obrazy primitivních zvyků, aby ilustroval degeneraci těch, kteří nejsou spaseni.

Přírodní náboženství Kříků, Čeroků, Čikasů a všech dalších indiánů spočívá v tom, že od rána do večera mučí své vězně, až je nakonec upečou. (...) Ano, je u nich naprosto běžné, že syn, který si myslí, že jeho otec už žije příliš dlouho, ho ubije k smrti. (Wesley 1826–1827: 402)¹

1) Pozn. editora: Kríkové, vl. jménem Maskoke.

Není potřeba tu popisovat dlouhou debatu mezi progresionisty a degeneracionisty. Tento spor se vlekl po desítky let bez jakéhokoliv závěru, až se arcibiskup Whately ve sporu přiklonil extrémním a populárním způsobem na stranu degeneracionistů, aby tak odmítl optimismus ekonomů, kteří následovali Adama Smithe.

„Mohlo by toto opuštěné stvoření,“ ptá se, „být vůbec nositelem nějaké ušlechtilosti? Lze vůbec považovat ty nejubožejší divochy a nejvíce civilizované druhy evropské rasy za členy stejného druhu? Je vůbec možné, aby se pomocí dělby práce tito lidé bez studu, po krůčcích přiblížili umění civilizovaného života, jak tvrdil ten velký ekonom?“ (Whately 1854: 26–27)

Reakce na tento pamflet byla podle Hodgenové okamžitá a silná:

Ostatní degeneracionisté, jako např. W. Cooke Taylor, sepsali stohy svazků, aby tento názor podpořili, sesbírali mnoho důkazů, přičemž arcibiskupovi stačil jen jeden příklad. (...) Obhájci optimistického přístupu devatenáctého století přicházeli ze všech možných stran. Knihy se hodnotily v duchu Whatelyho názorů. A sociální reformátoři, ty dobré duše, které s nedávno získaným soucitem pro ekonomicky zbídačené našli pohodlné vysvětlení v myšlence nevyhnutelného sociálního růstu, najednou s hrůzou hleděli na možný praktický dopad tohoto opačného přístupu. (...) Ještě více znepokojeni byli ti akademičtí studenti lidské mysli a kultury, jejichž osobní a profesionální zájmy byly svázány s metodologií, která byla založena na ideji pokroku. (Hodgen 1936: 30–31)

Nakonec jeden člověk zklidnil celou tuto kontroverzi na zbytek století tím, že si na pomoc progresionistů přizval vědu. Byl to Edward Burnett Tylor² (1832–1917), který vytvořil teorii a systematicky sbíral důkazy k tomu, aby dokázal, že civilizace je výsledkem postupného vývoje z původního stavu, který není nepodobný stavu současných primitivů.

2) Pozn. editora: Autorka v originále uvádí Henry Burnett Tylor.

Mezi důkazy, které nám pomáhají vypátrat směr, kterým se svět civilizace ubíral, je i obrovská třída faktů hodna zaznamenání, pro kterou jsem považoval za dobré převzít termín „přežitky“. Jsou to procesy, zvyky, ná-zory atd., které se sílou zvyku dostaly do nové společnosti (...) a (...) tak zůstávají jako důkazy a příklady starých podmínek kultury, ze kterých se vyvinula nová. (Tylor 1873: 16)

Vážné záležitosti pradávne společnosti se vlyly do ducha dalších generací a její důležité představy a víra se zachovala v lidovém folklóru.

(Tylor 1873: 71)

Robertson Smith použil ideje o přežitcích k vysvětlení vytrvalosti, s jakou přežívají iracionální pravidla nečistoty. Tylor své dílo publikoval v roce 1871, tedy až po vydání *On the Origin of Species* (O původu druhů), a je tu znát určitá paralela mezi jeho přístupem ke kultuře a Darwinovým přístupem k biologickým druhům. Darwina zajímaly podmínky, za jakých se může objevit nový druh. Zajímal se o přežití nejzdatnějších a o základní organismy, jejichž vytrvalost mu byla náповědou při rekonstrukci evolučního schématu. Ale Tylor se zajímal o přežití slabých, o téměř zaniklé kulturní relikty. Nešlo mu o katalogové řazení vyhraněných kulturních druhů nebo o to, aby ukázal jejich adaptaci v dějinách. Chtěl pouze ukázat obecnou kontinuitu lidské kultury.

Robertson Smith převzal ideu o moderním civilizovaném člověku, který reprezentuje dlouhý proces evoluce. Sám přijal myšlenku, že některé věci, které dosud děláme a ve které věříme, jsou fosílie: nesmyslné, zkamenělé přívěsky našich všedních dnů. Ale Robertson Smith se nezajímal o mrtvé přežitky. Zvyky, které nevrostly do růstu a běhu lidských dějin, označil za iracionální a primitivní a považoval je za nehodné našeho zájmu. Podle něj hlavním úkolem bylo odstranit ulpívající nánosy a prach ze současných primitivních kultur a objevit život nesoucí proudy, které dokazují své evoluční postavení tím, že jsou stále v rámci moderní společnosti živě funkční. Přesně o to se snaží v *The Religion of the Semites* (Náboženství Semitů). Primitivní

pověry zde oddělil od počátků skutečného náboženství a nakonec bez velké lítosti zahodil. To, co Robertson Smith říká o pověře a magii, je v rámci jeho práce spíše nahodilé, jako vedlejší produkt jeho skutečného zaměření. A tak zcela otočil důraz, který kladl Tylor. Tam, kde se Tylor zajímá o to, co nám mohou svérázné pozůstatky říci o minulosti, tam se Robertson Smith zajímá především o společné prvky moderní a primitivní zkušenosti. Tylor založil folklór, Robertson Smith založil sociální antropologii.

A další proud idejí měl mnohem větší dopad na Robertson Smithovy profesní zájmy. Bylo tu období krize víry, které se hluboce dotklo těch myslitelů, kterým se nepodařilo smířit vývoj vědy s tradičním křesťanským zjevením. Zdálo se, že víra a rozum zůstanou ve sporu, pokud se neobjeví nová forma náboženství. Skupina filosofů, která již nebyla ochotná akceptovat zjevené náboženství, ale která zároveň nechtěla transcendentální víru a vedení přijmout a ani bez nich žít, se rozhodla, že právě takové řešení nabídne. A tak začal proces oslabování těch částí křesťanské doktríny, které jsou považovány za zjevené, a na jejich místo byly pomalu dosazeny etické principy jakožto ústřední jádro skutečného a pravdivého náboženství. V následující části cituji Richtervův popis tohoto hnutí a jeho původu v Oxfordu. T. H. Green se pokusil představit hegelovskou filosofii idealismu jako řešení problémů víry, morálky a politiky. Benjamin Jowett napsal ve svém dopise Florence Nightingalové:

Je potřeba udělat něco pro vzdělané, podobně jako co J. Wesley udělal pro chudé.³

A to je přesně to, co se T. H. Green rozhodl udělat: znovuoživit náboženství u vzdělaných lidí, aby náboženství bylo hodno intelektuální vážnosti, vzbudit nový morální zápal, a tak vytvořit reformovanou společnost. Jeho učení se setkal s nadšeným přijetím.

3) Pozn. editora: Anglický teolog John Wesley patřil k zakladatelům metodického hnutí.

Přestože jeho filosofické ideje byly značně komplikované a jejich metafyzický základ byl téměř mučivý, samotné principy byly samy o sobě jednoduché. Tyto principy byly popsány i v nejprodávanější knize té doby *Robert Elsmere* (1888) od Humphry Wardové.

Greenova filosofie dějin byla teorií morálního vývoje: Bůh se čas od času inkarnuje do života společnosti s čím dál větší etickou dokonalostí. Citujme z jeho laického kázání – lidské vědomí Boha:

...bylo v mnoha podobách moralizujícím prvkem lidské společnosti, nebo dokonce formativním principem samotné společnosti. Existence specifických povinností a jejich uznání, duch sebeobětování, morální zákon a úcta k němu ve své nejabstraktnější a neúplnější podobě bezpochyby předpokládají společnost jako takovou, ale taková společnost, která tyto podmínky (existence) umožňuje, není stvořením žádosti a strachu. (...) Takto ovlivněny se žádosti a touhy, které mají svůj kořen ve zvířecí přirozenosti, stanou impulsem ke zdokonalení a ten formuje, rozšiřuje a přebuduje celé společnosti, zatímco se vždy před člověkem schovává v různém přestrojení, podle míry vývoje jeho neuskutečněného ideálu dobra, kterým je Bůh. Zvykům a zákonům poskytuje boží autoritu, a díky nim se něco z tohoto ideálu vlní do skutečného života. (Richter 1964: 105)

Konečným záměrem Greenovy filosofie tedy bylo odvrátit se od zjevení a přijmout morálku jako základ náboženství. Robertson Smith se od zjevení nikdy neodvrátil. Až do své smrti věřil v božskou inspiraci Starého zákona. V jeho životopise napsaném Blackem a Chrystalem je však naznačeno (na str. 50), že navzdory jeho víře mu pojetí náboženství oxfordských idealistů bylo velmi blízké.

Robertson Smith v roce 1870 vedl katedru hebrejštiny na univerzitě v Aberdeenu. Byl v čele hnutí historického kriticizmu, které už nějakou dobu vyvolávalo pozdvižení v povědomí biblistů. Sám Jowett byl na koleji Balliol⁴ v roce 1860 cenzurován, když vyšel jeho článek „On the Interpretation of Scripture“ (O interpretaci Písma),

4) Pozn. editora: Balliol je jedna z prvních kolejí Oxfordu.

kde tvrdil, že Starý zákon má být interpretován stejně jako jakákoliv jiná kniha. Akademické řízení proti němu bylo nakonec zastaveno a mohl zůstat na univerzitě jako „regius profesor“. Ale když pak Robertson Smith v roce 1875 napsal článek „Bible“, pro encyklopedii Britannicu, vlna nevole, která se proti němu zvedla, byla natolik silná, že ho stála sesazení a propuštění. Robertsonu Smithovi stejně jako Greenovi bylo německé myšlení velmi blízké, ale zatímco Green v křesťanské zjevení nevěřil, Smith nikdy nepřestal věřit Bibli jako záznamu specifického nadpřirozeného Zjevení. Nejenže byl připraven podrobit knihy Bible stejné kritice jako všechny ostatní knihy, ale poté, co byl v Aberdeenu propuštěn, cestoval do Sýrie a terénní výzkum této interpretaci přizpůsobil. Své praktické studium a dokumenty o semitském životě představil v rámci Burnettových přednášek. První část těchto přednášek byla vydána jako *Náboženství Semitů*.

Ze způsobu, jakým svoji studii napsal, je jasné, že se nejednalo o nějaký únik před problémy lidstva jeho doby do vzdušných zámků. Bylo důležité pochopit náboženské představy neznámých arabských kmenů, protože ty nám pomáhají vrhnout světlo na povahu člověka a náboženské zkušenosti. Z těchto přednášek vzešla dvě důležitá témata. Prvním tématem je to, že exotické mytologické události a kosmologické teorie mají pramálo společného s náboženstvím. Zde implicitně odporuje Tylorově teorii, že se primitivní náboženství vyvinulo ze spekulativního myšlení. Robertson Smith tvrdil, že ti, kdo jsou v noci vzhůru, hledí k nebi a snaží se smířit stvoření podle knihy Genesis s Darwinovou evoluční teorií, si mohou oddechnout. Mytologie je jen krajkovou ozdobou solidních základů víry. Od prvních dob je pravé náboženství pevně zakotveno v morálních hodnotách života společenství. I ti nejvíce pomýlení sousedé Izraele, kteří byli sužováni démony a mýty, vykazovali určité znaky pravého náboženství.

Druhý motiv vychází z domněnky, že náboženský život Izraele byl fundamentálně na vyšší etické úrovni než u jeho sousedních národů. V rychlosti se na tuto domněnku podívejme. Poslední tři

Burnettovy přednášky, které se uskutečnily v Aberdeenu roku 1891, nebyly nikdy publikovány a jen malá část z nich se dochovala. Přednášky se věnovaly zjevným paralelám mezi Semity a kosmologií knihy Genesis. Robertson Smith údajné paralely s chaldejskou kosmologií považoval za zveličené a babylónské mýty označil spíše za divošské mýty než za podobné těm izraelským. Fénické legendy sice na první pohled připomínají příběh Genesis, ale právě vzájemné podobnosti jen vyzdvihují hluboký rozdíl smyslu a ducha těchto děl:

Fénické legendy byly zcela svázány s pohanským viděním Boha, člověka a světa. Tyto legendy pro svůj naprostý nedostatek etických motivů nemohly žádnému věřícímu pomoci nalézt duchovní pojetí Božství nebo nějaký hluboký koncept konečného smyslu člověka. (...) Břímě, jak vysvětlit tento rozdíl (s židovskou ideou božství), ale nespočívá na mých bedrech. Ale padá na ty, kteří pod vlivem falešné filosofie Zjevení nevidí ve Starém zákoně nic víc než jen nejvyšší úroveň semitských náboženství. Takový pohled na základě svého studia nemohu přijmout. Tento pohled nejen, že nelze doporučit, ale je ho potřeba i odsoudit právě díky mnoha podobnostem v detailech mezi hebrejským a pohanským příběhem a rituálem, neboť všechny tyto materiální podobnosti pouze umocňují kontrast duchovní...

(Black, Chrystal 1912: 536)

Tak bychom mohli uzavřít téma údajné zdrcující podrázenosti náboženství sousedů Izraele a pohanských Semitů.

Pro semitská náboženství jsou charakteristické dvě věci: rozvinutá démonologie, která v srdci člověka probouzí strach, a blízký, stabilní vztah k lokálnímu božstvu. Démoni jsou právě ten primitivní element, který Izraelci odmítli. Pevný a morální vztah k Bohu je tím pravým náboženstvím.

Přestože je pravdou, že se divoch cítí obklopen nespočetným nebezpečstvím, kterému nerozumí a personifikuje si je jako neviditelné a tajemné nepřátele s nadlidskými silami, není pravdou, že pokusy člověka o usmí-

ření těchto sil lze považovat za základ náboženství. Od pradávných dob se náboženství, na rozdíl od magie a čarodějnictví, obracelo k příbuzným a přátelům, kteří na svůj lid byli někdy rozeznáni, ale vždy zároveň ochotní ke smíru, tedy kromě nepřátel nebo chvil pomsty za členy společenství. (...) Jen v dobách společenského rozkladu (...) proniká magická pověřivost, která je založená na pouhém strachu a rituálech sloužících k usmíření cizích bohů, do kmenového nebo národního náboženství. V pokojných dobách nemá náboženství kmene nebo státu nic společného s osobními nebo cizími pověrami nebo magickými rituály, které jednotlivci vnucuje primitivní strach. Náboženství není nahodilým vztahem jednotlivce k nadpřirozeným silám, je to vztah všech členů společenství k moci, která má na srdci jeho dobro. (Robertson Smith 1889: 54–55)

Je zřejmé, že v dobách okolo roku 1890 bylo takové autoritativní prohlášení o vztahu morálky a primitivního náboženství přijato velmi srdečně. Spojil by se tak nový etický idealismus Oxfordu s prastarým zjevením. Je evidentní, že sám Robertson Smith propadl etickému pohledu na náboženství. Když byl ze své katedry hebraistiky v Aberdeenu odvolán, potvrdila se jeho shoda v názorech s těmi, kteří byli v Oxfordu té doby vlivní, neboť mu v Balliolu nabídli post.

Robertson Smith věřil, že význam Starého zákona odolá výzvám i toho nejzevrubnějšího vědeckého zkoumání. Neboť on sám mohl s nepřekonatelnou erudicí poukázat na skutečnost, že všechna primitivní náboženství jsou vyjádřením společenských forem a hodnot. Vzhledem k tomu, že morální velikost náboženského konceptu Izraele byla nade vše pochybnost, a dále že tento koncept byl v průběhu dějin nahrazen ideály křesťanství, které se z katolické formy proměnily na protestantskou, existence evolučního vývoje je jasná. Věda najednou nebyla vůči křesťanství v opozici, ale byla šikovně zapřažena ve věci křesťanství.

Od této chvíle však antropologové čelili těžko řešitelnému problému, protože si magii definovali v reziduálních evolučních termínech. Za prvé se jedná o rituál, který není součástí kultu boha

určitého společenství, a dále je to rituál, který má mít automatický efekt. Svým způsobem lze říci, že magie byla pro Hebrejce to, co pro protestanty katolicismus: smysl postrádající rituály, které jsou iracionálně považovány za dostačující, aby samy o sobě přinesly žádaný výsledek, a to bez vnitřní zkušenosti s Bohem.

Robertson Smith ve své inaugurační přednášce poukázal na kontrast ve vztahu k Písmu svatému mezi inteligentním kalvinistickým přístupem a magickým přístupem římských katolíků, kteří zatížili Bibli pověřivými přírůstky. V tom stejném inauguračním projevu dovádí svou argumentaci k tomuto závěru:

Katolická církev od samého počátku opustila apoštolskou tradici a ustavila takové pojetí křesťanství, které je pouhou řadou formulací, které obsahují abstraktní a neměnné principy a jistý intelektuální souhlas, což má být dostačující k formování života lidí, kteří nikdy neměli žádnou zkušenost s osobním vztahem ke Kristu...

Písmo svaté není, jak tvrdí katolíci, božský fenomén, který je tajemně vetkán v každém písmenu a který s sebou nese spásný poklad víry a znalosti.

(Black, Chrystal 1912: 126–127)

Životopisci Robertsona Smithe se domnívají, že ona asociace magie s katolictvím byla chytrým tahem, jak zahanbit své skalní odpůrce protestantismu a povzbudit je k odvážnějšímu intelektuálnímu zacházení s Biblí. Ať už byl jeho skutečný motiv jakýkoliv, historickým faktem zůstává, že komparativní religionistika zdělila prastarý sektářský spor o hodnotu formálního rituálu. Nyní nastala chvíle ukázat, jak tento přístup k rituálu, který byl plný emocí a předsudků, dovedl antropologii k velmi tupé perspektivě: úzké zaměření na problematiku víry v účinnosti rituálů.

To více rozvádím ve 4. kapitole. Přestože Robertson Smith v dějinách křesťanství správně rozpoznal věčně přítomnou tendenci sklouznout k čistě formálnímu a instrumentálnímu užití rituálu, jeho evoluční předpoklad ho dvakrát uvedl v omyl. Praxe magie ve smyslu automaticky účinného rituálu není znakem primitivnosti,

jak ukázal kontrast mezi náboženstvím apoštolů a pozdního katolicismu. Ani vysoká etická úroveň nebo obsah není výsadou rozvinutých náboženství, což bych ráda v následujících kapitolách ukázala.

Vliv, který měl Robertson Smith, lze rozdělit na dva proudy, podle toho, jak Durkheim a Frazer jeho práci zhodnotili. Durkheim se zaměřil na jeho centrální tezi a vyvedl komparativní religionistiku na úrodnou cestu. Frazer se věnoval jeho podružnější tezi a zavedl komparativní religionistiku do slepé uličky.

Durkheimův dluh vůči Robertsonu Smithovi je vyjádřen v jeho díle *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (Elementární formy náboženského života) (Durkheim 1961: 61). Ve své knize rozvíjí stěžejní myšlenku, že primitivní bohové jsou součástí lidského společenství, jejich forma zcela přesně odráží strukturu dané komunity a jejich síly skrze komunitu trestají a odměňují.

Náboženství sestává z dodržování rituálů a celé řady úkonů, jejichž správné zachování je žádoucí a nutné, aby se udržela přízeň bohů, nebo aby došlo k odvrácení jejich hněvu. Každý člen společnosti měl svou úlohu v zachování rituálu, která byla dána buď podle toho, do jaké rodiny a komunity se narodil, nebo na základě postavení, které v dané rodině a komunitě získal. Smyslem náboženství nebyla záchrana duší, ale blahobyt a zachování společnosti. Člověk se do vztahů s určitými bohy už narodil, stejně jako se člověk narodí do vztahů se svými bližními. Jeho náboženství, tedy ta část chování předurčená jeho vztahy k bohům, bylo jen jedním aspektem jeho chování, které mu bylo jako členu společnosti předepsáno. Prastará náboženství jsou jen součástí obecného společenského řádu, který zahrnuje člověka stejně jako bohy.

Takto to napsal Robertson Smith (1889: 29–33). Kdyby nebylo minulého času a jiného literárního stylu, mohl to stejně tak dobře napsat Durkheim. Považuji za důležité porozumět Durkheimovi právě v jeho prvotním období, kdy vedl spor s Angličany, jak na to upozornil Talcott Parsons (1960). Durkheim se věnoval otázce sociální integrace, ke které obrátil svou pozornost kvůli některým nedostatkům

britské politické filosofie. Tu představoval zejména Herbert Spencer. Durkheim nemohl být zastáncem utilitaristické teorie, že psychologie jednotlivce se odráží ve vývoji společnosti. Snažil se ukázat, že je zapotřebí něco jiného, dalšího, společný závazek ke společné skupině hodnot, kolektivní vědomí, máme-li správně porozumět podstatě společnosti. Ve stejné době se další Francouz, Gustav le Bon (1841–1931), snaží o nápravu převažující tradice Jeremyho Benthamy. Přichází s teorií psychologie davu, ze které Durkheim sám volně čerpal. Srovnáme Durkheimův popis emocionální síly totemistických obřadů (s. 241) s popisem le Bona o sugestibilní, emocionálně barbar-ské nebo hrdinské „duši davu“. Nakonec však k Durkheimově záměru přesvědčit Angličany o jejich omylu posloužilo dílo jiného Angličana.

Durkheim zcela přijal Robertson Smithovu definici primitivního náboženství jako etablované církve, která je vyjádřením hodnot dané společnosti. A dále neochvějně následoval Robertsona Smitha v jeho chápání rituálů, které nebyly součástí kultu komunitních bohů. Stejně jako Robertson Smith je označil za magii a magii a kouzelníky definoval jako víru, praxi a lidi, kteří neoperují v rámci společenství církve a často jsou vůči němu nepřátelsky nakloněni. Durkheim se nechal inspirovat Robertsonem Smithem a možná i Frazerem, jehož první svazky *Golden Bough* (Zlatá ratolest) už byly publikovány, když v roce 1912 vyšla jeho kniha *Elementární formy náboženského života*, a i on tvrdil, že magické rituály byly formou primitivní hygieny:

Věci, které podle magika nesmí spolu přijít do kontaktu, jsou ty, jejichž charakteristické vlastnosti jim nedovolují, aby byly spojeny nebo smíšeny bez nebezpečí (...) užitečná maxima, jedna z prvních forem hygienických a medicínských zákazů.
(Durkheim 1961: 338)

Tak se potvrdil rozdíl mezi nákazou a pravým náboženstvím. Pravidla čistoty a nečistoty zůstala mimo hlavní proud jeho zájmu. A stejně jako Robertson Smith jim již nevěnoval pozornost.

Ale jakékoliv náhodně zvolené omezení předmětu zájmu zavede akademika do těžkostí. Ve chvíli, kdy Durkheim vyčlenil jednu třídu

separací a označil je jako primitivní hygienu a druhou třídu jako primitivní náboženství, oslabil vlastní definici náboženství. První kapitoly jeho knihy shrnují a zároveň odmítají neuspokojivé definice náboženství. Pokusy o definici náboženství pomocí ideje mysteria a úžasu Durkheim odmítl, stejně jako Tylorovu definici náboženství jako víry v duchovní bytosti. Pokračuje však tím, že přijímá dvě kritéria, která se podle něj spolu kryjí: prvním kritériem, jak jsme již viděli, je společná organizace člověka ve skupinovém kultu a druhým kritériem je odlišení posvátného a profánního. Posvátné je předmětem skupinového uctívání a lze je rozpoznat podle rituálních pravidel, která vyjadřují jeho v zásadě nakažlivý charakter.

Tím, že Durkheim trvá na úplném protikladu mezi sférou posvátného a profánního, mezi sekulárním a náboženským chováním, nejde ve šlépějích Robertsona Smitha. Ten totiž zastával zcela opačné stanovisko (Robertson Smith 1889: 31), totiž že *neexistuje žádné oddělení oblastí náboženského a běžného života*. Zdá se, že totální protiklad mezi posvátným a profánním byl pro Durkheima nutným krokem v rámci jeho teorie sociální integrace. Vyjadřovala opozici mezi jedincem a společností. Sociální vědomí se promítalo daleko a nad individuálního člena společnosti, na něco jiného, externího a podmanivě silného. Durkheim trvá na tom, že pravidla separace (odloučení, odlišení) jsou právě tím rozlišujícím znamením posvátného, které je naprostým opakem profánního. Na základě své argumentace se dále ptá, proč je posvátné nakažlivé. Na tuto otázku odpovídá odkazem na fiktivní a abstraktní povahu náboženských entit. Jsou to jen ideje oživené zkušeností společnosti, jen projikované kolektivní ideje, pouhá vyjádření morálky. Náboženské entity nemají žádný materiální výchozí bod. I ta vážná zobrazení bohů jsou nakonec jen materiální symboly nemateriálních sil, které jsou vytvářeny sociálními procesy. A tak jsou nakonec nezakořeněné, fluidní a s tendencí ztratit svůj cíl a vplynout do jiných zkušeností. Ze své povahy jsou neustále v ohrožení, že ztratí svůj jedinečný a nutný charakter. Posvátné je třeba neustále omezovat zákazy. K posvátnému je vždy třeba se chovat k jako nakažlivému, protože vztah k němu je vždy

nutně vyjádřen formou rituálu separace a ohraničení a také vírou v nebezpečí, které nám hrozí, překročíme-li zakázané hranice.

Tento přístup má ovšem jeden drobný problém. Je-li typickým rysem posvátného právě nakažlivost, jak se potom liší od nesvaté magie, která je také charakterizována nakažlivostí. Jaké je tedy postavení té druhé formy nakažení, která není výsledkem sociálních procesů. Proč se magická víra nazývá primitivní hygienou a ne primitivním náboženstvím? Tyto otázky však Durkheima nezajímaly. Spolu s Robertsonem Smithem se snažil oddělit magii od morálky a náboženství, a tak nám odkázal změřt idejí o náboženství. Od té doby si akademici lámou hlavu nad uspokojivou definicí magické víry a také nad mentalitou těch, kteří v magii věří.

Není těžké si všimnout, že sociální komunita je v jeho perspektivě příliš jednotná. My můžeme začít tím, že pochopíme, že komunitní život je poněkud komplexnější, než připouštěl Durkheim. Dále zjišťujeme, že Durkheimova idea rituálu jako symbolu sociálních procesů může v sobě zahrnovat obě víry v nákazu, jak náboženskou, tak i magickou. Kdyby předvídal takovou analýzu rituálu, ve které by žádné z těch pravidel, která označil za hygienická, nebylo bez své zátěže sociálního symbolismu, možná by se celé kategorie magie rád zbavil. K tomu se ještě vrátíme později. Předtím je ale potřeba si ujasnit některé prekoncepce, které mají také původ u Robertsona Smitha. Frazerova nezajímaly sociologické implikace Robertson Smithovy práce. Opravdu se zdá, že neměl o stěžejní téma jeho díla vůbec zájem. Namísto toho se upnul na magické reziduum, které náhodou vypadlo z definice pravého náboženství. Poukázal na to, že v magických představách lze nalézt určité pravidelné jevy, které lze kategorizovat. Při bližším hledání se ukázalo, že magie je víc než jen pouhý systém pravidel, jak se vyhnout obkurní nákaze. Některé magické úkony měly získat užitek a jiné naopak odvrátit nebezpečí. Takže sféra chování, kterou Robertson Smith označil jako pověřčivost, v sobě nesla víc než jen pravidla nečistoty. Ale nákaza byla jedním z hlavních principů. Dalším principem byla víra v přenos vlastností sympateticky neboli nápodobou. Podle pravidel magie může

kouzelník změnit události buď mimetickým aktem, nebo tím, že nechá působit nakažlivé síly. Poté, co prozkoumal magii, už Frazer neudělal nic víc, než že jen pojmenoval podmínky, za kterých jedna věc symbolizuje druhou. Kdyby nebyl přesvědčen o tom, že primitivní národy uvažují v jiných intencích než my, pravděpodobně by se spokojil s tím, že by chápal magii jen jako symbolický úkon. A pak by podal ruku Durkheimovi a celé francouzské škole sociologie, a nakonec by i ten dialog přes průplav mohl být pro anglické myšlení 19. století plodnější. Namísto toho posbíral evoluční předpoklady implicitní v díle Robertsona Smitha a lidské kultuře přiřadil tři stupně vývoje.

Magie byla prvním vývojovým stupněm, dále bylo náboženství a nakonec následovala věda. Frazerova argumentace pokračuje s užitím hegelovské dialektiky, když magii označuje za primitivní vědu, která byla poražena vlastní nedostatečností a nahrazena náboženstvím, ve formě kněžské a politické korupce. Z teze o magii vznikla antiteze, náboženství a syntéza, moderní efektivní věda nahradila jak magii, tak náboženství. Tento módní názor však nebyl podpořen žádnými důkazy. Frazerovo evoluční schéma bylo založeno na nezpochybňovaných předpokladech, které převzal z obecného povědomí své doby. Jedním takovým předpokladem bylo, že etická vyspělost je znakem pokročilé civilizace. Druhým takovým předpokladem byla představa, že magie nemá s morálkou a náboženstvím nic společného. Na tomto základě Frazer vytvořil obraz našich předků, jejichž myšlení ovládala magie. Podle nich vesmír ovládají neosobní a mechanické principy. Zatímco pátrali po nějakém zákonu k ovládnutí vesmíru, narazili sice na pár rozumných principů, ale stejně tak často je jejich zmatená mysl dovedla k tomu, že slova a symboly lze používat jako nástroje. Magie byla výsledkem neschopnosti prvních lidí rozlišit mezi vlastními subjektivními asociacemi a externí objektivní realitou. Původ magie je založen na mýlce. Není pochyb o tom, že primitivní člověk byl důvěřivý blázen.

Rituály, které se v mnoha zemích provádějí, aby se uspíšil odchod zimy nebo pozdrželo léto, jsou svým způsobem pokusem o vytvoření světa odz-

nova, pokusem o „přetvoření podle tužeb srdce“. Ale chceme-li se postavit do pozice dávných mudrců, kteří vynalezli tak chabé způsoby k dosažení cílů tak nezměrných, musíme se odpoutat od našeho pojetí vesmíru a jeho nekonečnosti a také od představy, že my lidé v něm máme jen malé a nevýznamné místo. (...) Hory na horizontu a moře, které se s ním setkává, jsou pro divocha koncem světa. Za tyto hranice se jeho nohy nikdy neodvážily. (...) Sotva přemýšlí nad budoucností, a to, co zná o minulosti, mu předali ústně jeho praotcové. Předpokládat, že svět takto ohraničený v čase a prostoru stvořilo úsilí bytosti, jako je on sám, nepředstavuje pro jeho důvěřivost zátěž, ba dokonce si bez problémů umí představit, že on sám každý rok opakuje akt stvoření pomocí kouzel a zaříkávaadel. (Frazer 1933: 109)

Těžko se Frazerovi odpouští jeho určitá samolibost a neskrývané pohrdání primitivní společností. Poslední kapitola knihy *Taboo and the Perils of the Soul* (Tabu a nebezpečí duše) se jmenuje „Náš dluh divochům“. A je pravděpodobně odpovědí těm pisatelům, kteří ho nabádali, aby primitivním kulturám přiznal jejich moudrost a filosofickou hloubku. Frazer v poznámkách pod čarou uvádí zajímavé výňatky z některých těchto dopisů, ale není zcela schopen je v rámci svých předsudků přijmout. V této kapitole má být vzdán hold primitivní filosofii, ale vzhledem k tomu, že Frazer nenabízí žádný důvod, proč si najednou vážít idejí, které předtím označil za dětinské, iracionální a pověřivé, jedná se spíše jen o planá slova. Podobný příklad pompézní povýšenosti lze věru hledat jen stěží:

Vezmeme-li všechno kolem a kolem, je nakonec naše podoba s divochy větší než naše rozdíly. (...) A to, čemu říkáme pravda, je jen hypotéza, která se nejvíce osvědčila. A máme-li tedy hodnotit názory a praxi národů a dob, které byly poněkud surovější, je dobré pohlížet na jejich chyby se shovívavostí a chápat je jako nevyhnutelné uklouznutí v procesu hledání pravdy...

Frazer měl ve své době kritiky a v mnohém jim bylo dopřáno sluchu. Ale v Anglii bezpochyby triumfoval. Nepřinášejí snad nová vydání *Zlaté ratolesti* stále zisky? Nepořádají se snad na jeho počest

vzpomínkové přednášky (Frazer Memorial Lecture)? Úspěch je dán částečně jednoduchostí jeho názorů, částečně nezdolnou energií, se kterou vydával jeden svazek za druhým, ale ze všeho nejvíce jeho úspěch spočíval v jeho velkolepém stylu psaní, díky kterému se jeho dílu dostalo takové pozornosti. Téměř v každé práci o starých civilizacích lze najít zmínky o primitivnosti, jejímž kritériem je magická pověřivost, která není založená na etice. Podívejme se například na Cassirera a jeho popis zoroastrismu, kde můžeme rozpoznat motivy ze *Zlaté ratolesti*:

I sama příroda mění svůj tvar, neboť ji vnímáme jako zrcadlo našeho etického života. Příroda (...) se považuje za sféru práva a spravedlnosti. V zoroastrismu je příroda popisována konceptem Asha. Ta je moudrostí přírody a odráží moudrost svého stvořitele, Ahura Mazda „moudrý Pán“. Tento univerzální, věčný a neporušitelný řád vládne světu a determinuje všechny události: cestu slunce, měsíce, hvězd, růst rostlin a zvířat, cestu větru a mraků. A to všechno je zachováváno ne pouhou fyzickou silou, ale silou dobra (...) etický rozměr nahradil magický význam.

(Cassirer 1944: 100)

Nebo se podívejme na nedávný zdroj, který se zabývá stejnou tematikou, kde si profesor Zaehner posteskl, že nejméně zničené zoroastrijské texty se věnují pouze problematice pravidel čistoty, a nejsou tudíž předmětem našeho zájmu:

...pouze v Zákoně proti děvům (Vidévdát), který obsahuje dlouhé a únavné předpisy ohledně rituální čistoty a také seznamy neuvěřitelných trestů za absurdní zločiny, jedině tam ukázali překladatelé nějaké porozumění textu.

(Zaehner 1961: 25–26)

Tak by na tato pravidla pohlížel jistě Robertson Smith, ale co-pak o rituálních pravidlech neumíme po více než sto letech říci více? Starozákonní studia mnohdy předpokládají, že primitivní národy používají rituály magicky, tedy mechanickým a instrumentálním

způsobem. V raných dobách Izraele téměř neexistuje rozlišení mezi tím, co z pohledu Boha nazýváme vědomý a nevědomý hřích. (Osterley, Box 1907) A dále pokračuje profesor James: pro Židy pátého století před Kristem bylo obětování čistě mechanickým aktem, který spočíval v odstranění materiální nečistoty. (James 1938) Dějiny izraelitů se někdy prezentují jako zápas mezi proroky, kteří požadovali vnitřní jednotu s Bohem, a mezi lidem, který měl tendenci sklouznout zpátky k primitivní magii, k čemuž byl izraelský lid náchylný tehdy, když byl v kontaktu s jinými více primitivními kulturami. Paradoxem je, že se magično nakonec prosazuje právě v kompilaci Kněžského kodexu. Pojmenujeme-li víru v dostatečnou účinnost rituálu jako magii, ať už v její rané nebo pozdější formě, pak nelze magii použít jako měřítko primitivnosti. Člověk by očekával, že samo slovo magie bude ze starozákonních studií vyčleněno. Ale zůstává i nadále, společně s tabu a manou, aby zdůraznilo rozdílnost náboženské zkušenosti izraelitů v kontrastu se semitským pohanstvím. Zejména Eichrodt nakládá s tímto pojmem velmi volně (Eichrodt 1961: 438, 453).

Už jsme zmínili magické působení, které se připisovalo babylonským rituálům a formulím obětování, a to se stane o to zřejmějším, uvědomíme-li si, že vyznání hříchu je součástí obřadu exorcismu a má účinek ex opere operato. (Eichrodt 1961: 166)

Pokračuje citací Žalmu 40:7 a 69:31 jako „odmítnutí tendencí obětního systému, aby odpouštěl hříchy mechanicky“. Na straně 119 opět předpokládá, že koncepce primitivního náboženství jsou materialistické. Velká část této jinak zajímavé knihy spočívá v předpokladu, že rituál, který funguje *ex opere operato*, je primitivní a časově předchází rituálu, který symbolizuje vnitřní stav mysli. Avšak tu a tam se zdá, že nepotvrzená *a priori* povaha tohoto tvrzení autora zneklidňuje:

Nejběžnější výraz pro odpuštění ze všech, kipper, ukazuje tímto směrem, chápeme-li původní význam tohoto slova jako „setřít“, a to na základě

babylonských a asyrských paralel. Jedná se o fundamentální koncept hříchu jako materiální nečistoty a krev je chápána jako posvátná látka, obdařená zázračnými schopnostmi, které odstraňuje automaticky poskvrnění hříchem.

Následuje však informace, která, pokud bychom ji vzali vážně, by měla za následek mnohé korekce textu:

Vzhledem k tomu, že je ale možné odvození významu slova od arabského „přikrýt“, lze tedy říci, že idea přikrytí viny před tím, vůči komu jsme se provinili, spolu s naší snahou o nápravu, by naopak zdůraznila osobní charakter aktu odpuštění. (Eichrodt 1961: 162)

Eichrodt se tedy částečně kloní k babylonskému pojetí odpuštění – a je dost dobře možné, že také něco věděli o pravém vnitřním náboženství, a možná, že náboženská zkušenost izraelitů nakonec nebyla ve svém pohanském okolí tak jedinečně osobitá.

Některé z těchto předpokladů také ovlivnily interpretaci klasické řecké literatury. Například profesor Finley probírá sociální život a víru doby Homérovy a aplikuje na ni etické kritérium, které má rozlišit rané a pozdější formy víry (Finley 1956: 147, 151, 157).

Vzdělaný francouzský klasik Moulinier učinil komplexní studii idejí čistoty a nečistoty v řeckém myšlení. Moulinier nebyl zatížen vlivem Robertsona Smithe a z pohledu dnešních antropologických standardů je jeho studie skvěle empirická. Zdá se, že řecké myšlení bylo prosto rituálů znečištění v době, o které píše Homér (pokud takové dějinné období skutečně existovalo), zatímco později se vynořilo mnoho konceptů znečištění a sám dramatik je ve svém pozdějším díle zmínil. Antropolog, nepřilíš zdatný v klasické filologii, hledá vedení odborníkem, aby věděl, jak moc je možné se spoléhat na tohoto autora, neboť jeho dílo je pro odborníka výzvou a pro laika je přesvědčivé. Anglický kriketik však knihu zcela ztrhal v *Journal of Hellenic Studies*, když o ní prohlásil, že neodpovídá nárokům antropologie devatenáctého století:

...autor knihy se sám zbytečně znevýhodnil. Zdá se, že neví vůbec nic o obrovské mase komparativních studií, které jsou dostupné pro každého, kdo studuje problematiku čistoty, znečištění a očištění (...) a i jen s minimální znalostí antropologie by věděl, že tak stará představa, jakou je ta o poskvrnění z prolité krve, patří do dob, kdy komunita byla člověku celým světem (...) na straně 277 používá termín „tabu“, ale bohužel jenom proto, aby nám ukázal, že vůbec neví, co onen pojem znamená. (Rose 1954)

Zatímco kritik, který nebyl zatížen antropologickými znalostmi, naopak doporučuje Moulinierovo dílo bez výhrad (Whatmough 1955).

A takových náhodných citací by bylo možné uvést celou řadu. Ukazují však, jak rozšířený Frazerův vliv byl. A i v rámci antropologie jeho práce zapustila hluboké kořeny. Zdá se tedy, že jak jednou Frazer vyřkl, že zajímavé otázky v komparativní religionistice odvisí od falešné víry v magickou účinnost, hlavy britských antropologů zůstaly před touto zapeklitou otázkou poslušně skloněné, a to i přesto, že už sami dávno odmítli evoluční hypotézu, která byla přesně tím, díky čemu Frazera tato otázka zajímala. Takže pročítáme mistrovské seznamy poznatků ohledně vztahu mezi magií a vědou, jež teoretická důležitost zůstává nejasná.

Celkem vzato, Frazerův vliv na antropologii byl nešťastný. Od Robertsona Smithe převzal nejokrajovější učení a pokračoval ve špatně pochopeném rozdělení mezi náboženstvím a magií. Také rozšířil chybný předpoklad o primitivním pohledu na svět, který je ovládán mechanickými symboly, a druhým chybným předpokladem bylo, že primitivním náboženstvím je etika cizí. Dříve než se zaměříme na problematiku rituálního znečištění, je potřeba tyto předpoklady uvést na pravou míru. Mnoho neřešitelných problémů se v rámci oboru komparativní religionistiky objevuje právě proto, že lidská zkušenost se takto chybně rozdělila. V této knize se pokusíme tyto oddělené segmenty opět spojit.

Za prvé bychom neměli očekávat, že porozumíme náboženství, omezíme-li se jen na takový druh víry, která je vírou v duchovní bytosti, ať už je naše kritérium sebevíc propracované. Kontexty našeho zkoumání nás mohou donutit shromáždit všechny existující víry v jiné bytosti, zombie, předky, démony nebo víly. Nesmíme se podle Robertsona Smithe domnívat, že katalogizováním celé duchovní populace vesmíru se nám podaří zachytit podstatu náboženství. Spíše než sekat jasné definice bychom se měli pokusit srovnat, jak různé národy vnímají lidský osud a místo člověka ve světě. A za druhé bychom neměli očekávat, že porozumíme idejím o nákaze jiných lidí, posvátné nebo profánní, pokud se nebudeme schopni konfrontovat s našimi vlastními.

svůj význam. Co lze vůbec namítat proti domněnce, že primitivní kultura je charakterizována osobním, antropocentrickým a nedi-ferencovaným světovým názorem. Jediným možným zdrojem námitek může být domněnka, že pojem „primitivní“ v sobě nese pejorativní nádech ve vztahu k náboženství, což ale neplatí u technických a uměleckých oborů. Může na tom něco být v určité části anglicky mluvícího světa.

Představa primitivní ekonomiky je poněkud romantizující. Je sice pravda, že jsme materiálně a technicky nesrovnatelně lépe vybaveni, ale nikdo by přece nezakládal rozlišení kultur na čistě materialistických základech. Problematika relativní chudoby či bohatství teď není zpochybňována. Primitivní ekonomika zachází se zbožím a službami bez intervence peněz. Primitivní lidé mají nad námi tu výhodu, že zažívají ekonomickou realitu přímo, zatímco my jsme vždy od svého cíle odkláněni komplikovaným, nevypočitatelným a nezávislým chováním peněz. Avšak z tohoto pohledu se zdá, že my máme výhodu vůči spirituální ekonomice. Neboť vztah primitivních lidí k vnějšímu prostředí jim zprostředkovávají démoni a duchové, jejichž chování je komplikované a nevyzpytatelné. Zatímco my se setkáváme s naším prostředím jednodušeji a příměji. Za tuto výhodu vděčíme našemu bohatství a materiálnímu vývoji, díky kterému byl možný i vývoj v jiných oblastech. Podle této logiky je primitivní svět vždy v nevýhodě, jak v ekonomické, tak v duchovní oblasti. Ti, kteří tuto dvojitou nadřazenost vnímají, se přirozeně snaží brzdit vyvyšování, a to je podle všeho důvod, proč raději nerozlišují primitivní kulturu vůbec.

Zdá se však, že kontinentální Evropané takovou přecitlivělostí netrpí. *Le primitif* se těší pozornosti na stránkách takových autorů, jako je Leenhardt, Lévi-Strauss, Ricoeur a Eliade. Jediný závěr, který z tohoto mohu činit, je ten, že výše zmínění autoři nejsou skrytě přesvědčeni o své nadřazenosti, a tudíž dokážou ocenit i jiné formy kultury než jen tu svou.

Připustíme-li, že nepořádek kazí vzorec, je vhodné zmínit, že zároveň poskytuje vzorci látku. Řád implikuje omezení. Ze všech možných látek byly vybrány jen některé a ze všech možných konfigurací vztahů se využívá omezený soubor. Nepořádek je implicitně nekončící, není v něm identifikován žádný vzorec. Jeho potenciál k vytváření vzorců je ovšem nejasný. I přes naše úsilí o vytvoření řádu nemůžeme jednoduše nepořádek zatratit. Chápeme, že je vzhledem k existujícím vzorcům destruktivní, ale také v sobě skrývá potenciál. Symbolizuje nebezpečí i moc.

Rituál tuto potenci k nepořádku uznává. V poruchách myslí, ve snech, mdlobách, šilenství rituál zjevuje moc a pravdu, jakých nelze dosáhnout vědomým úsilím. Energie ovládat a zvláštní léčebné účinky se stávají přístupnými těm, kdo se na čas dokážou vzdát racionální kontroly. Andamanský ostrovan občas opustí svou skupinu a jako šílenec se toulá po lesích. Když je pak opět při smyslech a zpátky mezi lidmi, získává okultní moc uzdravovat (Radcliffe-Brown 1933: 139). Toto rozšířené pojetí je hojně doložené. Webster v kapitole „Jak se dělá kouzelník“ v knize *Magic: A Sociological Study* (Magie: Sociologická studie) taktéž uvádí množství příkladů. Jako další mohu uvést kmen Insanzu z centrální Tanzanie. Jedním ze způsobů, jak získat věštecké schopnosti, je zakusit stav šílenství v buši. Virginia Adamová, která zde realizovala výzkum, mi prozradila, že rituální cyklus Insanzů kulminuje za každoročních rituálů deště. Pokud v očekávaný čas přijde déšť, lidé vysloví podezření z kouzelnictví. Aby jeho účinky odvrátili, vyberou ze svého středu osobu mdlého rozumu a vyšlou ji do buše. Takový člověk svým blouděním nevědomky zruší působení čaroděje (Webster 1948).

Tyto představy pracují s nerozlišitelností hned dvojím způsobem. Jedinec se vydává do rozháraných zákoutí mysli a zároveň podniká výpravu za hranice společnosti. Z těchto nepřístupných území se vrací zpátky obdařený mocí, která je těm, již neztratili kontrolu sami nad sebou a kteří neunikli kontrole společnosti, nedostupná.

Rituální hra na artikulované a neartikulované formy je pro porozumění konceptu znečištění zásadní. V rituální formě se s konceptem nakládá, jako kdyby měl moc udržovat sebe sama a přesto stále mohl zaútočit. Moc se připisuje také beztvarosti, některá může být nebezpečná, jiná zase dobrá. Viděli jsme, jak zákony o čistém a nečistém v knize Leviticus klasifikují jako nejasné a nezařaditelné prvky, které nezapadají do řádu vesmíru. Nejsou kompatibilní se svatostí a požehnáním. Hra na formu a beztvarost se vyjevuje ještě jasněji ve společenských rituálech.

Vezměme v úvahu názory na osobu marginálního statusu. Tito lidé nějakým způsobem nezapadají do společenských šablon a nemají přiřazené své místo. Nemuseli nutně spáchat morálně špatný čin, přesto se jejich status může vzpírat zařazení. Vezměme si například nenarozené dítě. Jak jeho současná, tak i budoucí pozice je nejasná, protože nelze říct, jakého pohlaví dítě bude, ani zda se mu podaří překonat nástrahy kojeneckého věku. Zachází se s ním jako se zranitelným a zároveň nebezpečným. Leleové věří, že nenarozené dítě a jeho matka se nacházejí v neustálém stavu nebezpečí. Na druhé straně mu ovšem připisují rozmarnou zlou vůli, která ho činí nebezpečným pro ostatní. Těhotná leleská žena se vyhýbá nemocným, aby jim blízkost dítěte ukrytého v děloze nezpůsobila kašel nebo horečku.

U Nyakyusů je doložena podobná víra. Jsou přesvědčeni, že když se těhotná žena přiblíží k obilí, dojde k poklesu jeho množství, protože ho nenasytný plod uloupí. Nesmí proto hovořit s osobami, které sklízí a vaří pivo, pokud neprovede rituální gesto dobré vůle, jež nebezpečí zruší. Nyakyusové o plodu hovoří jako „se široce rozevřenými čelistmi“, chňapajícím po jídle, což vysvětlují jako osudový boj mezi „semínkem uvnitř“ a „semínkem vně“.

Dítě v břiše (...) je jako čarodějnice. Podobně jako působení čarodějí zničí všechno jídlo, pivo bude zkažené a odporné chuti, plodinám se nebude dařit, stejně tak jako se kováři nebude dařit kout železo a mléko bude nedobré.

Těhotenství ohrožuje dokonce i budoucího otce, pokud se nachází ve válce nebo na lovu (Wilson 1957: 138–139).

Lévy-Bruhl poznamenává, že menstruační krev a potrat někdy vzbuzují stejný druh víry. Pro Maory je menstruační krev výrazem lidského neúspěchu. Pokud by krev neodtekla, přeměnila by se v lidskou bytost. Proto si drží beznadějný status mrtvého, který nikdy nežil. Cítuje rozšířenou víru, že předčasně narozený plod disponuje zlovolným duchem, který pro žijící představuje nebezpečí (Lévy-Bruhl 1936: 390–396). Lévy-Bruhl obecně neformuloval, že se nebezpečí nachází v marginálních stavech, se sociologizujícím přístupem přišel až Van Gennep. Společnost je pro něj domem s pokoji a chodbami. Procházet jimi znamená vystavovat se nebezpečí. Nebezpečí leží v přechodových stavech jednoduše proto, že přechod nelze definovat, není ani jedním ani druhým stavem. Osoba přecházející z jedné místnosti do druhé se ocitá v nebezpečí a znamená nebezpečí i pro ostatní. Nebezpečí upravuje rituál, jenž člověka přesně odděluje od jeho původního statusu, na čas ho vyčleňuje a poté veřejně vyhlásí jeho vstup do statusu nového. Přechod sám o sobě je nebezpečný, a rituály oddělení představují nejnebezpečnější fázi obřadu. Často se můžeme dočíst, že při iniciačních obřadech dochází k úmrtí chlapců nebo že se jejich matky a sestry mají strachovat o jejich bezpečnost. Také že za dávných časů umírali strádáním, hrůzou nebo v důsledku nadpřirozeného trestu za své zlé skutky. Popis aktuálních obřadů, které jsou tak bezpečné, že hrozba nebezpečí vyznívá jako vtip, pak působí poněkud uhlazeně (Vansina 1955).

Jisté ale je, že tato vykonstruovaná nebezpečí vypovídají o marginalitě něco podstatného. Chlapci riskují své životy a tento akt vysílá vzkaz, že vyvázání se z formální struktury a vstup do marginální sféry znamená vystavit se síle, která je může zabít stejně tak jako

z nich učinit muže. Motiv smrti a znovuzrození má samozřejmě ještě jiné symbolické funkce: iniciovaní jsou pro svůj starý život mrtví a rodí se znovu do nového. Všechny ideje týkající se nečistého a očištění jednoznačně označují závažnost události a moc rituálu přetvořit člověka.

V průběhu marginálního období oddělujícího rituální umírání a znovuzrození se adepti iniciace stávají dočasnými vydědenci. Po dobu trvání obřadu nemají ve společnosti místo a někdy dokonce odcházejí žít daleko za její hranice. Jindy se drží dostatečně blízko, aby zůstali ve styku s plně sociálními bytostmi. Chovají se jako nebezpečné kriminální živly – mohou přepadávat, krást, znásilňovat. Takové chování je jim dokonce nařízeno. Protispoločenské vystupování je vhodným vyjádřením jejich marginálního postavení (Webster 1908: kap. 3). Ocitnout se na okraji znamená být v kontaktu s nebezpečím a být u zdroje moci. Tato představa se shoduje s představami formy a beztvorosti, s nimiž se přistupuje k iniciovaným, vracejícím se z odloučení. Ti jako kdyby byli obdařeni mocí, vařící a nebezpečnou, vyžadující odloučení a čas, aby vychladli. Špína, obscénnost a bezpráví jsou pro obřady odloučení stejně symbolicky významné jako jiné rituální vyjádření jejich stavu. Iniciovaní nemají být obviňováni za nesprávné chování o nic víc než plod v děloze za nevráživost a chamtivost.

Jestliže osoba nezaujímá v sociálním systému žádné místo, stává se marginální a ostatní se vůči ní chovají s obezřetností. Samotný člověk ze své abnormální situace nemůže uniknout. Zhruba takto zacházíme s jedinci na okraji v sekulárním nerituálním kontextu. Sociální pracovníci, kteří v naší společnosti spolupracují s propuštěnými vězni, udávají obtížné hledání stálého zaměstnání, jež pramení z celospolečenského postoje. Člověk, který strávil nějaký čas „uvnitř“, je trvale postaven „vně“ běžného společenského systému. Pokud nepodstoupí nějaký obřad začlenění, který by mu s konečnou platností přiřadil novou pozici, zůstává na okraji společně s ostatními lidmi, kteří jsou podobně jako on považováni za nespolehlivé, nevzdělatelné a mající další špatné sociální návyky. Stejně tak osoby,

které podstoupily institucionální léčbu psychických poruch. Pokud zůstávají doma, je jejich zvláštní chování akceptováno. Jakmile jsou ale jednou formálně klasifikováni jako abnormální, stejné chování jim přestává být tolerováno. Ve zprávě kanadského projektu z roku 1951, který si kladl za cíl změnit přístup k lidem s mentálními poruchami, byl identifikován práh tolerance, jímž je vstup do psychiatrického zařízení. Pokud se osoba nikdy nepřesune ze společnosti do tohoto okrajového postavení, její podivínské chování je sousedy bez problémů tolerováno. Chování psychologem označené za patologické se běžně hodnotí jako „Prostě jenom zvláštnost“, nebo „On se z toho dostane“, „Jsme lidé různí“. Jakmile je pacient hospitalizován na psychiatrii, s tolerancí je konec. Chování dříve posuzované jako normální do té míry, že návrhy psychologa se setkaly s tuhým odporem, je najednou abnormální (citováno v Cumming 1957). Pracovníci v oblasti psychických poruch se potýkají s identickými problémy při rehabilitaci propuštěných pacientů jako zaměstnanci organizací pomáhajících propuštěným vězňům. Skutečnost, že široce rozšířené předsudky o propuštěných vězňích a šílencích potvrzují samy sebe, není na tomto místě relevantní. Mnohem zajímavější se zdá skutečnost, že marginální status vzbuzuje po celém světě stejné reakce a ty že jsou vědomě reprezentovány v obřadech, kde se uplatňuje marginalita.

Abychom mohli zdokumentovat moc a nebezpečí v primitivním světě, je nutné podívat se blíže na souhru mezi idejemi formy a beztvorosti. Mnohé představy o moci vycházejí z ideje společnosti jako sady forem obklopených ne-formou. Moc se nachází uvnitř formy a jiná moc zase spočívá v neartikulovaném prostoru, na okrajích, neuspořádaných liniích a za vnějšími hranicemi. Jestliže znečištění tvoří konkrétní třídu nebezpečí, musíme pro jeho zařazení ve světě nebezpečného pořídit soupis všech možných zdrojů moci. V primitivních kulturách není fyzikální působení neštěstí tolik významné jako vysledování osoby, jež je za zásah zodpovědná. Účinky neštěstí jsou všude na světě stejné: sucho je sucho, hlad je hlad, epidemie, dětská práce, nemohoucnost – většina zkušeností je sdílená. Konkrétní

kultura rozeznává specifický soubor pravidel upravujících způsoby, jak tyto pohromy udeří. Hlavním pojítkem mezi osobami a neštěstím jsou osobní vazby. Proto musí být ve výčtu sil zahrnuta klasifikace typů osobních zásahů do osudů druhých.

Spirituální síla uvedená do pohybu lidskou činností může být zhruba rozdělena do dvou tříd – vnitřní a vnější. První z nich sídlí v duši činitele – jejími doklady jsou uhranutí, čarodějnictví, vizionářství a prorocství. Druhou třídu tvoří externí symboly, na nichž musí činitel za plného vědomí pracovat: kouzla, požeňání, kletby, zaklínadla a zaříkávání. Pro aktivaci těchto sil je nutná činnost, během níž dojde k uvolnění duchovní síly.

Rozlišení vnitřních a vnějších zdrojů síly se často dává do souvislosti s jiným typem rozlišení – na síly pod kontrolou a ty, které se kontrole vymykají. Podle rozšířené představy nemusejí být nutně vnitřní psychické síly záměrně spuštěny svým původcem. Ten si nemusí být vůbec vědom, že takovými silami disponuje nebo že jsou aktivní. Tyto představy se místo od místa liší. Jana z Arku například nedokázala dopředu říct, kdy k ní budou promlouvat hlasy, nemohla je přivolat silou vůle a obsah slov ji často vylekal stejně tak jako rozjetý vlak událostí, který následoval poté, co je uposlechla. Azandové věří, že čaroděj nemusí vědět o působení svých kouzel, ačkoliv pokud je varován, může uplatnit kontrolní opatření.

Naproti tomu kouzelník nemůže pronést zaklínadlo omylem. Aby bylo účinné, je konkrétní úmysl podmínkou. Otcovská kletba musí být pronesena nahlas, aby byla účinná.

V jakých případech znečištění kontrastuje mezi nekontrolovaným a kontrolovaným, mezi duší a symbolem? Domnívám se, že znečištění funguje coby zdroj nebezpečí v různých třídách: rozlišení mezi volným a nechtěným, interním a externím nejsou významné. Musí být určeno jinak.

Nejprve se vrátíme k výčtu duchovních sil a provedeme klasifikaci podle sociálního postavení ohrožujících a ohrožených. Některé síly se uplatňují ve jménu sociální struktury. Ochraňují společnost před zločinci, proti kterým je nebezpečí těchto sil namířeno. Jejich

užití musejí schválit všichni muži, kteří zastupují dobro. Jiné síly představují pro společnost riziko a jejich použití je zapovězeno. Tyto síly využívají zločinci vůči nevinným obětem a ostatní muži by měli usilovat o jejich dopadení – jedná se o čaroděje a kouzelníky. Toto členění odpovídá starému rozlišení na bílou a černou magii.

Opravdu spolu tyto dva typy klasifikace vůbec nesouvisí? Zde opatrně naznačím korelaci: tam, kde sociální systém explicitně rozeznává autority, jsou ti, kteří takové posty zastávají, vybaveni výslovnou spirituální silou, kontrolovanou, vědomou, externí a uznávanou – mocí žehnat nebo proklít. Tam, kde sociální systém vyžaduje, aby lidé zastávali nebezpečné a nejasné role, jsou tyto osoby nadány nekontrolovanou, nevědomou, nebezpečnou a neschválenou mocí – jako je čarodějnictví a zlý pohled, v jehož moci je uhranutí člověka.

Jinými slovy, tam, kde je sociální systém srozumitelně formulovaný, pátrám po silách udělených osobám nadaným autoritou. V sociálním systému, který je formulovaný nedostatečně, se pokouším identifikovat neartikulované síly, jimiž disponují jedinci, kteří vystupují coby zdroj nepořádku. Domnívám se, že kontrast mezi formou a ne-formou, jež ji obklopuje, vysvětluje rozdělení symbolických a psychických sil. Externí symbolika prosazuje explicitní sociální strukturu a interní, nezformované psychické síly ji ohrožují z říše ne-struktury.

Dokázat tuto korelaci je úkol nesporně komplikovaný. Za prvé se vynoří obtíže ohledně explicitní sociální struktury. Lidé samozřejmě mají povědomí o sociálním uspořádání. Svě jednání přizpůsobují s ohledem na souměrnosti a hierarchie, které v něm spatřují, a neustále se snaží vstřípit svůj pohled na relevantní část struktury ostatním účinkujícím na scéně. Sociální vědomí velmi dobře demonstroval Goffman (1959), tudíž není nutné zabíhat v tomto bodě do detailů.

Oblečení, jídlo i jiné předměty praktického užití uchopujeme jako divadelní rekvizity, které podtrhují způsob, jímž chceme prezentovat své role a scénu, na níž hrajeme. Všechno, co děláme, má svůj význam, nic neexistuje samo o sobě bez vědomého

symbolického rozměru. Navíc obecenstvo zaregistruje všechno. Goffman využívá divadelního členění s jeho rozdělením na herce a obecenstvo, jeviště a zákulisí jako rámec pro analýzu každodenních situací. Vhodně vytvořená analogie s divadelním prostředím spočívá i v tom, že dramatická struktura existuje v rámci časových segmentů. Má začátek, vrchol a konec. Z tohoto důvodu Turner považoval za vhodné využít myšlenku společenského dramatu k popisu segmentů chování, které každý rozeznává jako utvářející oddělené časové jednotky (Turner 1957). Jsem přesvědčená, že sociologové ještě neskoncovali s představou dramatu jako obrazu sociální struktury. Pro účely této studie už pouze dodávám, že když hovořím o sociální struktuře, obvykle nemám na mysli totální strukturu zahrnující společnost celistvým a vyčerpávajícím způsobem. Mám na mysli konkrétní situace, při kterých si jednotliví herci uvědomují větší či menší rozsah inkluзивity. Chovají se, jako kdyby se pohybovali ve vztahu k ostatním po uspořádaných souřadnicích a volili mezi možnými vzorci chování. Jejich smysl pro formu klade požadavky na jejich chování, ovládá posuzování jejich tužeb, jedny povoluje a jiné převálcuje.

Místní, osobní pohled na celek sociálního systému se nemusí zákonitě shodovat s pohledem sociologa. V následujících odstavcích budu sociální strukturou někdy myslet hlavní obrysy, rodové linie a hierarchii descendenčních skupin nebo náčelnictví a územní členění, vztah mezi vyššími vrstvami a prostými lidmi. Jindy budu mluvit o drobných dílčích strukturách uspořádaných jako čínské krabíčky jedna v druhé, které vyplní základní kostru hlavní struktury. Lidé si uvědomují odpovídající kontexty všech těchto struktur a chápou jejich relativní význam. Nesdílejí všichni stejnou představu, s čím konkrétní stupeň uspořádání v danou chvíli souvisí. Vědí ale, že tento komunikační problém musejí překonat, aby společnost existovala dál. Prostřednictvím obřadu, projevu a gestikulací usilují o vyjádření a souhlas s představou, jak příslušná sociální struktura vypadá. Veškeré prisuzování nebezpečí a moci je součástí snahy komunikovat, a tím vytvářet společenské formy.

Myšlenku korelace mezi explicitní autoritou a kontrolovanou duchovní silou jsem poprvé zaregistrovala v Leachově článku v *Rethinking Anthropology* (Přehodnocení antropologie). Rozvinula jsem ji ovšem jiným směrem. Leach tvrdí, že kontrovaná síla škodit je často svěřena explicitním klíčovými bodům v systému pravomocí a kontrastuje s neúmyslnou silou škodit skrývající se v méně zřetelných, chabě artikulovaných oblastech té samé společnosti. Zaměřil se zejména na protiklad mezi dvěma druhy duchovní síly využívané v paralelních kontrastních sociálních situacích. Některé společnosti označil za soustavu vnitřně strukturovaných systémů, které vstupují do vzájemné interakce. Lidé žijící v takovém systému jsou si jasně vědomi jeho uspořádání. Klíčové body takového systému podepírají přesvědčení v podobě kontrolovaných forem moci souvisejících s pozicemi kontroly. Náčelníci u Nyakyusů mohou na své nepřátele zaútočit kouzlem, které na ně sešle neviditelnou kraju. Patrilineární Tallensiové obdobně přiznávají mužovu otcí řízené právo přístupu k síle předků. Mezi matrilineárními Trobriandany je rozšířena víra, že strýc z matčiny strany posiluje své pravomoci vědomým ovládním kouzel a zaklínadel. Jako kdyby byly mocenské pozice připojeny k vypínačům a ti, kdo na ně dosáhnou, poskytují sílu celému systému.

Zde se můžeme oprýt o Durkheimovo tvrzení. Náboženská víra vyjadřuje vědomí společnosti o sobě samé. Sociální struktura disponuje represivními prostředky, které ji pomáhají udržovat v chodu. Předpokládám, že osobám, které zastávají mocenské pozice v rámci explicitní části struktury, bývá připisována moc ovládaná na vědomé úrovni. Naopak jedincům, jejichž role není tolik explicitní, bývá připisována nevědomá moc mimo dosah kontroly. Tato moc představuje hrozbu pro ty, kdo zastávají jasněji vymezené pozice. Vezměme si za příklad Leachovy kačinské nevěsty. Manželka zaujímá interstrukturální roli, protože spojuje dvě mocenské skupiny, svého manžela a bratra. Je považována za nevědomou a nechtěnou původkyni čarodějnictví. Za nedobrovolný pramen nebezpečí jsou podobně považováni otcové matrilineárních Trobriandů a Ašantů a matčini

bratrové u patrilineárních Tikopiů a Tallensiů. Tito lidé nepředstavují nic z toho bez vlastního místa v celku společnosti. Ovšem z perspektivy jednoho z vnitřních subsystémů, k němuž náleží, ale ve kterém musí fungovat, jsou vetřelci. V rámci vlastního systému nezbuzují podezření a mohou jeho jménem vykonávat moc vědomě, přičemž nechtěná moc škodit nemusí být vůbec aktivovaná. Pokud prožijí mírumilovný život, může dřímat neprobuzená v zákoutí subsystému, kam náleží a ve kterém jsou přesto narušiteli. Hrát tuto roli v reálném světě a zachovat si chladnou hlavu je obtížné. Pokud se něco pokazí, pokud tyto osoby cítí vztek nebo smutek, jejich dvojitá oddanost a nejasný status, který zaujímají v předmětné struktuře, je vypodobňuje coby nebezpečí pro ty, kteří jsou v systému plně integrováni. Samotná přítomnost rozzlobené osoby v mezním postavení představuje nebezpečí. Toto ohrožení ale nemá nic společného se záměry dané osoby.

V těchto případech jsou artikulovaná, vědomá místa v sociální struktuře vyzbrojena artikulovanými vědomými silami, které systém brání. Neartikulované a neuspořádané oblasti generují nevědomé síly podněcující ostatní k požadavkům na snížení této nejednoznačnosti. Pokud jsou takové nešťastné nebo rozzlobené osoby v mezním postavení nařčeny z čarodějnictví, lze toto obvinění interpretovat jako varování, aby se jejich rebelské vystupování uvedlo do souladu s jejich faktickým stavem. Jestliže toto tvrzení shledáme obecně pravdivým, pak čarodějnictví, charakterizované jako domnělá psychická síla, můžeme vymezit také strukturálně. Čarodějnictví by potom bylo protispolečenskou psychickou silou. Disponovali by jí jedinci z relativně nestrukturovaných oblastí společnosti. Obvinění z čarodějnictví by účinkovalo jako způsob kontroly tam, kde jsou praktické způsoby vykonávání kontroly obtížně realizovatelné. Čarodějnictví nalézáme v ne-struktuře. Čarodějové tvoří společenský ekvivalent brouků a pavouků žijících v prasklinách zdí a v obložení. Přitahují obavy a odpor podobně jako ostatní nejednoznačnosti a rozpory přitahují obavy v jiných strukturách myšlení. Typ moci, jenž je jim připisován, symbolizuje jejich dvojnáčný, nejasný status.

Budeme-li dále uvažovat v této linii, můžeme rozlišit několik typů sociální nevyhraněnosti. Dosud jsme se věnovali čarodějům, kteří zastávají v jednom subsystému jasně stanovenou pozici a nejasnou v subsystému jiném, v němž mají nicméně povinnosti. Jsou legitimními vetřelci. Skvělým případem prototypu je Jana z Arku: venkovanka u dvora, žena ve zbroji, cizačka na válečných poradách. Obvinění z čarodějnictví ji jednoznačně řadí do této kategorie.

Čarodějnictví funguje i v jiném druhu nejednoznačného sociálního vztahu. Jako nejlepší příklad poslouží čarodějnické představy Azandů. Pilířem jejich formálního společenského uspořádání byli vládci, jejich dvory, tribunály a vojsko, uspořádané v jasně stanovené hierarchii od zástupců vládce, přes místní vládce až k hlavám jednotlivých rodin. Politický systém umožnil organizovat jednotlivé oblasti, které spolu soupeřily tak, že lidé prostého původu nestáli proti urozeným, chudí proti bohatým, synové proti otcům ani ženy proti mužům. Lidé vznášeli obvinění z čarodějnictví pouze v oblastech, které nebyly politickým systémem nijak uspořádány. Člověk, jenž přemohl soka v boji o úřad, ho může nařknout z uhranutí ze žárlivosti. Manželky jednoho muže se mohou vzájemně obvinít z čarodějnictví. Azandové věřili, že čarodějové jsou nebezpeční, aniž by o tom sami věděli. Jejich čarodějnou sílu probudil vztek a zášť. Obvinění bylo snahou upravit situaci očištěním jednoho a odsouzením rivala. Vládci čarodějové být nemohli, ale přesto obviňovali jeden druhého z kouzelnictví, což je v souladu se schématem, které se pokouším dokázat.

Další typ nevědomé škodící síly vycházející z nejasně definovaných oblastí společenského systému představují Mandariové. Klany Mandariů vlastní půdu a posilují svou sílu prostřednictvím adopce klientů. Klienty představují nešťastníci, kteří ztratili nárok na vlastní území a požádali o ochranu a bezpečnost na území cizím. Stali se bezzemky s nízkým postavením, závislí na svém ochránci, majiteli půdy. Jejich závislost není absolutní. Vliv a status patrona totiž do určité míry závisí na loajalitě jeho klientů. Pokud jich bude příliš mnoho a navíc začnou být troufalí, mohou ohrožovat

patronův rod. Explicitní strukturu společnosti tvoří klany vlastníků půdy. Jejich příslušníci označují bezzemky za pravděpodobné čaroděje. Čarodějnictví tak mimovolně pochází ze žárlivosti ochránců. Čaroděj nad sebou nemá kontrolu, jeho podstatou je být rozzlobený a škodit. Všichni klienti čaroději nejsou, ale uplatňuje se představa obávané dědičné čarodějnické linie. Lidé žijící v meziprostoru mocenské struktury reprezentují pro osoby s lépe vymezeným statusem hrozbu. Nebezpečná a neovladatelná moc, která je jim připisovaná, slouží zároveň jako omluvenka pro jejich potlačení. Obvinění z čarodějnictví opravňuje k násilnému vyexpedování bez dalších formálních kroků a odkladů. Jedna rodina ochránce pouze zapálila velký oheň, přivolala podezřelého, aby ochutnal pokrm z pečeného prasete, bezodkladně ho svázala a vhodila do ohně. Formální struktura rodin vlastníků půdy se uplatnila proti proměnlivé oblasti, v níž klienti bez půdy stáli o ochranu.

V anglické společnosti jsou takovými mandarijskými klienty Židé. Víra v jejich zlovolné, byť nedefinovatelné obchodní schopnosti ospravedlňuje diskriminaci, které jsou vystaveni. Zatímco jejich opravdovým zločinem je skutečnost, že stáli vždy mimo formální struktury křesťanského světa.

Společensky víceznačné nebo nepevně definované statusy, jimž je připisováno mimovolní čarodějnictví, existují v mnoha obměnách. Bylo by jednoduché vršit na sebe jednotlivé příklady. Je zbytečné připomínat, že se nezabývám vírou druhořadé povahy ani krátkodobými idejemi, jež krátce vzplanou a vyhasnou. Pokud by korelace platila obecně pro šíření dominantních, přetrvávajících forem duchovní síly, objasnila by povahu fenoménu nečistoty. Protože jak to chápu já, rituální znečištění také vyrůstá ze souhry formy a jí obklopující beztvorosti. Riziko znečištění se objeví tam, kde je napadena forma. Máme před sebou tedy triádu sil ovládajících štěstí a neštěstí. První jsou formální síly, které ovládají osoby reprezentující formální strukturu a jež jsou vykonávány jejím jménem. Zadruhé beztvoré síly řízené osobami nacházejícími se v meziprostoru. Třetí skupinu tvoří síly, které neovládají lidé, ale jsou vlastní struktury,

jež útočí proti porušení formy. Třístupňové schéma navržené pro potřeby výzkumu primitivních kosmologií bohužel ztroskotá v okamžiku, kdy se dostane na výjimky, jež jsou příliš důležité, než aby mohly být smeteny ze stolu. Jednou z obtíží je fakt, že kouzelnictví jako druh řízené duchovní síly je v mnoha koutech světa připisováno osobám, které by podle mé hypotézy měly být obviněny z provozování nevědomého čarodějnictví. Zlovolné osoby v mezním postavení, protispolečenské, odvržené, škodící nevinným, by neměly využívat vědomou, kontrolovanou symbolickou sílu. Navíc zde máme postavy náčelníků, z nichž tryská nevědomá mimovolní síla schopná odhalit neloajálnost a zničit nepřátele. Podle mé hypotézy by se těchto náčelníků měla týkat explicitní, řízená podoba moci. Korelace, kterou jsem navrhla, se neprokázala. Zatím ji však úplně neodvrhnu, alespoň dokud se zblízka nepodívám na případy negativní.

Jedním z důvodů, proč je provedení korelace mezi společenským uspořádáním a tímto typem mystické síly ne zrovna jednoduchým úkolem, je komplexní povaha obou srovnávaných prvků. Rozpoznat explicitní autoritu nelze vždy jednoduše. Například u Leleů je autorita velmi slabá, jejich sociální systém představuje průsečík dílčích pravomocí, které v sekulárních podmínkách nevykazují velkou efektivitu. Množství jejich formálních statusů podepírá duchovní moc skrze kletbu nebo požehnání, které se projevují v podobě pronesení formulí a plivání. Kletba a požehnání jsou odznaky autority. Otec, matka, matčin bratr, teta, zástavce, náčelník vesnice a další mají moc proklínat. Všichni ovšem nemohou spoléhat na využití kletby a libovolně ji uplatňovat. Syn nemůže proklít svého otce, kletba by v tomto případě nefungovala. Tento vzorec je v souladu s obecným pravidlem, které se pokouším stanovit. Když se ale osoba s pravomocí pronést kletbu rozhodne od jejího vyřčení upustit, nevyplivnuté sliny v jejích ústech mají moc škodit. Místo skrývané nevole by se měl každý, kdo se cítí být pouze rozhořčen, ozvat a požadovat nápravu, jinak sliny zlé vůle budou škodit v utajení. Řízená i neřízená duchovní síla se za stejných okolností připisují jedné a té samé osobě. Tento případ můžeme jen stěží považovat za negativní,

protože vzorec autority je vyjádřený nedostatečně. Naopak nám odkrývá, že autorita je velmi zranitelná forma moci, která se jednoduše smrskne v nic. Na tuto hypotézu bychom se měli podívat zblízka, neboť nám umožní zohlednit rozmanité podoby autority.

Nevyslovená kletba Leleů a víra v čarodějnictví u Mandarijců sdílejí některé podobné rysy. Obě dvě jsou svázané s konkrétním statusem, obě jsou psychické, vnitřní a mimovolní. Nevyřčená kletba je schválenou podobou duchovní síly, zatímco čaroděj neschválenou. Tam, kde se za příčinu škody označí nevyřčená kletba, se její činitel dočká odškodnění. Když je odhaleno čarodějnictví, jeho původce bývá hrubě napaden. Nevyslovená kletba tedy stojí na straně autority, její spojení s klením toto spojení ozřejmuje. Nicméně autorita je v případě Leleů slabá a Mandarijců zase silná. Abychom mohli tuto hypotézu patřičně testovat, musíme načrtnout celou škálu od žádné formální autority na jednom konci až k silné, efektivní sekulární autoritě na konci opačném. Ani v jednom extrému nejsem schopná odhadnout rozšíření duchovních sil, protože tam, kde formální autorita chybí, nelze hypotézu aplikovat. Pevně zakotvená autorita pomocí sekulárních prostředků zase vyžaduje menší duchovní a symbolickou podporu. V primitivních podmínkách je pravděpodobné, že autorita bude vždy stát na vratkých základech. Z tohoto důvodu musíme počítat se selháním osob zastávajících mocenské pozice.

Nejprve zvážíme případ člověka v pozici autority, jenž ve svém úřadu zneužívá sekulární moc. Pokud je zřejmé, že jedná špatně a není v souladu se svou rolí, ztrácí oprávnění využívat duchovní síly, jež mu byly svěřeny. Pro tyto případy by měl existovat prostor pro posun ve vzorci představ, který by tuto odchylku pojal. Takový člověk by se měl zařadit do třídy čarodějů a uplatňovat mimovolní a nespravedlivou moc namísto vědomě řízené moci proti provinilcům. Protože veřejný činitel zneužívající své postavení představuje jednání stejně tak nezákonné jako činy uzurpátora, inkuba a ničitele, zátěž společenského systému. Tento předpokládaný přesun v této takřikajíc nebezpečné síle, kterou má osoba vykonávat, se vyskytuje často.

Knihy Samuelova hovoří o Saulovi jako o vůdci, jehož Bohem mu svěřené síly jsou zneužity. Když se zpronevěří své roli a vede svůj lid do neposlušnosti, jeho osobní kouzlo zanikne a postihne ho ohromná zuřivost, deprese a šílenství. V okamžiku zneužití svého postavení ztrácí Saul vědomou kontrolu a stává se hrozbou dokonce i pro své přátele. S rozumem, kterému už déle nevládne, se vůdce nevědomky stává nebezpečným. Obraz Saula zapadá do představy vědomé duchovní síly vložené do explicitní struktury a nekontrolovaného nevědomého nebezpečí vtěleného do nepřátelské struktury.

Lugbarové mají jiný způsob, kterým přizpůsobují svou víru. Rodovým stařešinům propůjčují zvláštní moc dovolávat se intervence předků proti mladým členům komunity, kteří nejednají v širším zájmu rodové linie. V tomto případě opět vědomé kontrolované síly udržují explicitní strukturu. Pokud ale starší člen upadne v podezření, že je veden osobními, sobeckými zájmy, předkové ho nevyšly ani mu nepropůjčí moc. Takový muž v postavení autority se svěřenou mocí nakládá nepatřičně, jeho legitimita je zpochybněna a on musí být odstraněn. Svými protivníky je nařčen ze zkorumpovanosti a čarodějnictví – tajemné zvrácené síly, která pracuje v noci (Middleton 1960). Obvinění samo o sobě slouží jako zbraň pozvednutá k vyjasnění a posílení struktury. Vínu připínají ke zdroji chaosu a nejednoznačnosti. Tyto dva příklady symetricky rozvíjejí myšlenku, že vědomá moc je vykonávaná z klíčových pozic struktury a jiné nebezpečí je uskutečňováno z jeho temných, zapadlých území.

Kouzelnictví je jiný případ. Jako formu škodlivých sil využívající kouzla, slova, činy a fyzikální látky je možné používat ho pouze vědomě a záměrně. Podle výše zmíněných tvrzení by mělo být praktikované osobami, které ve společenském uspořádání zastávají mocenské pozice, protože se jedná o záměrnou a řízenou formu duchovní síly. Ale není. Kouzelnictví se objevuje v mezerách struktury, kam jsme umístili čarodějnictví, ale zároveň i na pozicích autority. Na první pohled se zdá, že protíná korelaci artikulovaných struktur s vědomím. Při bližším ohledání je ovšem patrné, že toto rozšíření

kouzelnictví je konzistentní se vzorcem autority, který koresponduje s vírou v ně.

V některých společnostech jsou mocenské pozice předmětem soupeření. Legitimita se nastoluje složitě, je těžké ji udržet a může být vždy zvrácena. V podmínkách takto proměnlivých politických systémů by se dala očekávat existence konkrétního typu víry v duchovní moc. Kouzelnictví na rozdíl od proklínání a vyvolávání duchů předků nemá zabudovanou žádnou záchrannou pojistku proti zneužití. Například Lugbarové disponují rozvinutou kosmologií, jejíž centrální ideu tvoří udržování hodnot rodu za pomoci předků. V izraelské kosmologii dominovala představa Jehovy jako nositele spravedlnosti. U obou zdrojů moci se předpokládá, že nemohou být přelstěny ani zneužity. Jestliže osoba zastávající mocenskou pozici tuto zneužije, ztrácí duchovní podporu. Naopak kouzelnictví je z podstaty forma řízené a vědomé síly, která může být zneužita. Kultury v centrální Africe, kde se víře v kouzelnictví velmi daří, rozvíjejí tuto podobu duchovní síly v oblasti léčitelství. Je volně dostupná. Každý kdo podstoupí proces vedoucí k nabytí kouzelné síly, ji může používat. Sama o sobě reprezentuje morálně i sociálně neutrální jev bez existence mechanismů proti zneužití. Pracuje *ex opere operato* se stejnou efektivitou, ať už jsou úmysly strůjce čisté či nečisté. Pokud je v kultuře duchovní síla dominantně vyjádřena prostřednictvím medicíny, pak osoby zneužívající pravomoci a osoby nacházející se ve štěrbinách mimo strukturu mají přístup ke stejným duchovním silám jako hlava rodu nebo vesnice. Z toho vyplývá, že jestliže si kouzelnictví může osvojit každý, lze se domnívat, že posty politické kontroly jsou rovněž dostupné a otevřené politické soutěži. V takovém typu společnosti pak neexistuje příliš jasné rozlišení mezi legitimní mocí, jejím zneužitím a nelegitimní vzpourou.

V regionu centrální Afriky od západu k východu, směrem od Konga k jezeru Nyasa, víra v kouzelnictví předpokládá, že škodlivé duchovní síly jsou všeobecně dostupné. V zásadě těmito silami disponují muži stojící v čele matrilineárních skupin a tito jediní s pravomocemi je využívají proti cizím nepřátelům. Obecně se

dá očekávat, že starý muž může obrátit svou moc proti vlastnímu rodu. Pokud vystupuje nepříjemně a chová se zle, jejich úmrtí mu budou velmi pravděpodobně připsána na vrub. Neustále čelí hrozbě sesazení z vyšší pozice a statusu stařešiny, ponížení, vyhnání nebo nutnosti podstoupit zkoušku jedem (Van Wing 1959: 359–360; Kopytoff 1964: 90). Další uchazeč následně nastoupí na jeho místo a bude postupovat s větší obezřetností. Má studie Leleů ukazuje, jak tato víra odpovídá sociálnímu systému s chabě definovanou autoritou, jejíž faktický vliv je minimální (Douglas 1963a). Podle Marwicka se víra podobného charakteru objevuje u skupiny Cewa, kde je její efekt liberační. Mladý muž může věrohodně obvinít z kouzelnictví zpátečnickou starou osobu v mocenském postavení a její úřad obsadit poté, co je tato překážka odstraněna (Marwick 1952). Pokud víra v kouzelnictví opravdu slouží jako nástroj sebeprosazení, zároveň také garantuje, že tento kariéerní žebřík bude krátký a vratký.

Kouzelnickou moc může vzít do úst každý a navíc ji lze použít ve jménu společnosti i proti ní. Tyto skutečnosti naznačují další klasifikaci duchovní moci. V centrální Africe bývá kouzelnictví často nezbytným doplňkem role autority. Matčín bratr musí být obeznámen s kouzelnictvím, aby mohl bojovat s nepřátelskými kouzelníky a chránit své potomky. Kouzelnictví je dvousečná zbraň, pokud ji používá nerozumně, může sám sebe zničit. Proto se objevuje ta možnost, a někdy dokonce i očekávání, že člověk zastávající určitou oficiální pozici ji nedokáže zastávat úctyhodně. Víra v kouzelnictví působí jako kontrola užívání sekulární moci. Když náčelník u Cewů a Leleů ztratí popularitu, právě tato víra obsahuje únikovou klauzuli, která osobám na něm závislým umožní zbavit se ho. Takto rozumím představám o látce *tsav* příslušníků skupiny Tiv, kontrolujícím a zároveň ověřujícím autoritu stařešiny příslušníků význačného rodu (Bohannan 1957). Kouzelnictví, které je takto volně přístupné, představuje podobu duchovní síly náchylné k selhání. Tato klasifikace hází čarodějnictví a kouzelnictví do jednoho pytle. Čarodějnická víra se také kloní k očekávanému selhání role, s nímž

se vypořádá za pomoci sankcí, jak jsme viděli. Nicméně víra v čarodějnictví počítá se selháním rolí v mezerách struktury, zatímco kouzelnictví očekává selhání v oficiálních rolích. Schéma, v němž jsou duchovní síly dány do souvislosti se strukturou, nabude na soudržnosti, když síly inklinující k selhání postavíme proti silám tendujícím k úspěchu.

Germánské představy o štěstí a některé formy *baraky* a *many* reprezentují představy inklinující ke štěstí. Vytvářejí paralelu s kouzelnickou vírou se sklonem k selhání.

Mana a islámská *baraka* vyvěrají z oficiálních pozic nehledě na záměry osoby ve funkci. Představují buď nebezpečné útočící síly, nebo příznivé síly ve službách dobra. Někteří náčelníci a vládcí uplatňují *manu* nebo *baraku* a pouhý jejich dotek se cení jako požehnání a záruka úspěchu. Jejich přítomnost je potom tím, co rozhoduje o vítězství nebo prohře na bitevním poli. Tyto síly ale nejsou vždy tak pevně ukotveny v sociálním systému. Někdy může být *baraka* volně plovoucí příznivou silou, která funguje nezávisle na formální distribuci moci a loajalitě společnosti.

Pokud hraje v představách lidí zásadní roli taková nezávislá příznivá náhoda, dá se předpokládat slabá nebo nedostatečně vymezená autorita, případně z nějakého důvodu paralyzovaná politická struktura, takže žehnajících síla nemůže vzejít z jejích klíčových pozic.

Dr. Lewis popsal nesakralizovanou sociální strukturu. Obecné ideové oddělení světské a duchovní síly lze pozorovat v Somalilandu (Lewis 1963). Ve světských vztazích vyrůstá moc z bojové síly a Somálci jsou vskutku bojovní a soutěživí. Politická struktura vychází z válečnického systému, v němž ten, kdo má moc, má pravdu. Jako muslimové mají zakořeněno, že boj uvnitř muslimské komunity je špatný. Tyto vžitě představy deritualizují sociální strukturu, takže Somálci nemohou tvrdit, že božské požehnání nebo nebezpečí pochází od jeho zástupců. Náboženství reprezentují nikoliv válečníci, ale muži oddaní Bohu. Tito svatí muži, odborníci na náboženské a právní otázky, působí jako prostředníci mezi lidmi a mezi lidmi a Bohem. Do válečnických struktur jsou zapojeni pouze okrajově a je

jim připisována duchovní moc. Z řečeného plyne, že jejich požehnání (*baraka*) je úměrně tomu ohromné, protože se odvracejí od světského života a žijí v prostotě a chudobě.

Pokud je toto tvrzení pravdivé, mělo by být aplikovatelné na i na ostatní islamizované populace, jejichž sociální organizace vyvěrá z násilného vnitřního konfliktu. Nicméně u marockých Berberů lze sledovat podobné rozložení duchovní moci bez teologického zdůvodnění. Profesor Gellner mi prozradil, že Berberři nemají ponětí o tom, že boj znamená v muslimském společenství něco špatného. Navíc společným rysem kompetitivních politických systémů na bázi segmentarity je skutečnost, že náčelníkům spřízněných sil je připisována menší duchovní moc než osobám nacházejícím se v mezerách struktury politického uspořádání. Somálské svaté muže můžeme vnímat jako protějšek kněží v chrámu Země u Tallensiů a nuerkých Mužů Země. Duchovní síla, jež je svěřena osobám fyzicky slabým, je paradoxem vysvětlitelným spíše způsobem společenského uspořádání než pomocí lokální doktríny, která ho odůvodňuje (Fortes, Evans-Pritchard 1940: 22).

Baraka v této podobě znamená něco jako čarodějnictví naruby. Síla, která nespadá pod formální politickou strukturu, ale pluje mezi jejími segmenty. Podobně jako obvinění z čarodějnictví posiluje strukturu, stejně tak lidé využívají *baraku*. Stejně jako u čarodějnictví a kouzelnictví se její existence a síla prokáže empiricky *post hoc*. Čaroděj a kouzelník je identifikován, teprve když se přihodí neštěstí někomu, ke komu chová zášť. Neštěstí signalizuje čarodějnictví. Rozpoznaná zášť ukazuje k možnému čaroději. Jeho pověst svárlivého člověka má podstatný podíl na obviněních, která jsou proti němu vznesena. *Baraka* se projevuje také empiricky *post hoc*. Její přítomnost provází pozoruhodné štěstí, které se přihodí často neočekávaně (Westermarck 1926: díl I, kap. 2). Pověst bohabojného a vzdělaného svatého muže jej činí centrem pozornosti. Tak jako se s každou další katastrofou, která postihne sousedy, prohlubuje špatná pověst čaroděje, dobré jméno svatých mužů nabývá na síle pokaždé, když o sobě dá vědět štěstěna. Efekt sněhové koule je totožný.

Síly se sklonem způsobit selhání vyvolávají negativní odezvu. Pokud se osoba, která jimi potenciálně disponuje, začne chovat nadřazeně, obvinění ji vrátí zpátky na zem. Strach z obvinění působí na všechny jako pojistka proti vypuknutí sporů. Jedná se o kontrolní mechanismus. Síly se sklonem přivolávat úspěch mohou poskytovat pozitivní zpětnou vazbu. Mohou se postupně kumulovat, dokud neexplodují. Tak jako se čarodějnictví nazývá institucionalizovanou žárlivostí, *baraka* může fungovat jako institucionalizovaný obdiv. Operuje-li ve volně konkurenčním systému, je z tohoto důvodu sebepotvrzující. Stojí na straně silných praporů vojska. Prochází empirickým testem úspěchu, přitahuje vyznavače, a tím si zajistí ještě větší úspěch. „Lidé se ve skutečnosti stávají držitelé *baraky* tím, že se k nim ostatní chovají tak, jako kdyby jimi byli“ (Gellner 1962).

Měla bych ozřejmit, že nevěřím, že *baraka* je soupeřícím stranám sociálního systému vždy dostupná. Jedná se o představu moci, která se v odlišných politických podmínkách různí. V autoritativním systému může vycházet od držitelů autority a ke znepokojení nepřátel potvrzovat jejich status. Zároveň ale v sobě skrývá i potenciál narušit postavení autority a představy o dobrém a špatném, protože jediné svědectví o ní spočívá v jejích úspěších. Držitel *baraky* nepodléhá stejným morálním omezením jako jiné osoby (Westermarck 1926: díl I, s. 198). Stejná fakta platí pro fenomén *many* a pro štěstí. Můžeme je nalézt na straně etablované autority i na straně oportunismu. Raymond Firth dospěl k závěru, že alespoň na ostrově Tikopia *mana* znamená úspěch (Firth 1940). Tikopijská *mana* vyjadřuje autoritu dědičných náčelníků. Firth si položil otázku, zda by se vládnoucí dynastie ocitla v ohrožení v případě, že by náčelníkovu vládnutí nebylo úspěšné. Dospěl k závěru (správnému, jak se později ukázalo), že náčelnictví by mělo být dostatečně silné, aby takový otrěs ustálo. Jedna z velkých výhod provozování sociologie v kostce je možnost klidně rozpoznat vše, co by se na větší ploše jevilo jako matoucí. Nemožnost pozorovat opravdové bouře a otrěsy na malém hřišti se ovšem jeví jako negativum. V jistém smyslu se celá koloniální antropologie odehrává v kostce. Jestliže *mana* znamená úspěch, stává se

vhodným konceptem pro politický oportunismus. Umělý stav koloniálního míru možná zamaskoval tuto možnost konfliktu a vzpoury, kterou síly se sklonem přinášet úspěch implikují. Politická analýza často představovala slabou stránku antropologie. Namísto analýzy politického systému je často předkládán ekvivalent papírové ústavy bez prachu a konfliktu nebo seriózního odhadu poměru sil. Tento přístup musí nevyhnutelně zastržit interpretaci. Proto může být užitečné věnovat pozornost příkladu z prekoloniálního období.

Štěstí znamená pro naše germánské předky něco jako oportunistickou nebo svobodnou formu *many* a *baraky*. Zdá se také, že se uplatňuje svobodně v soupeřivé politické struktuře jako proměnlivé a jen málo související s dědičnou mocí. Takové představy mohou doprovázet rychlé změny v liniích loajality a měnit chápání správného a nesprávného.

Pokusila jsem se v co největší možné šíři načrtnout paralelu mezi těmito silami se sklonem způsobit úspěch a čarodějnictvím a kouzelnictvím, které mají sklon způsobovat selhání a jež mohou operovat nezávisle na distribuci autority. Další paralela s čarodějnictvím spočívá v mimovolní podstatě těchto sil podporujících úspěch. Člověk zjistí, že má *baraku*, až podle jejích účinků. Mnoho lidí může být zbožných a žít mimo válečnický systém, ale ne všichni z nich disponují opravdu významnou *barakou*. *Mana* se může také uplatňovat zcela nevědomě, a to dokonce i v případě antropologa, jak dokládá případ Raymonda Firtha, který s ironií líčí, jak byl jeho velkolepý rybí úlovek připsán na vrub jeho *many*. Severské ságy poskytují přehled příkladů krizí, které se rozřešily v momentě, kdy se na člověka zničehonic usmálo štěstí, nebo ho naopak opustilo (Grönbech 1931: sv. I, kap. 4).

Další vlastností síly štěstí je jeho častá nakažlivost. Přenáší se hmotně. Všechno, co se ocitlo v kontaktu s *barakou*, ji může získat. Štěstí se také částečně předávalo v dědictví a prostřednictvím pokladů. Pokud změnily majitele, přesedlalo i štěstí. V tomto ohledu se tyto síly chovají stejně jako znečištění, které nebezpečí přenáší kontaktem. Avšak potenciálně nahodilé a rozkladné účinky těchto

sil úspěchu stojí v protikladu ke znečištění, jež je přísně předurčené podporovat pilíře stávajícího sociálního systému.

Víra připisující duchovní sílu jednotlivcům není nikdy neutrální nebo prostá dominantních vzorců sociální struktury. Pokud některá víra zdánlivě přisuzuje duchovní síly libovolným způsobem, bližší ohledání prokáže konzistenci. Jedinými okolnostmi, za nichž se duchovním silám daří nezávisle na formálním společenském systému, jsou situace, kdy systém sám o sobě výrazně postrádá formální strukturu, když je legitimní autorita neustále zpochybňována nebo pokud se soupeřící části politického systému bez acefalického vůdce uchýlí k mediaci. Pak se hlavní uchazeči o politickou moc musejí pokusit získat na svou stranu držitele neukotvené duchovní síly. Tudíž se sociální systém bez nejmenších pochybností považuje za plný tvořivých udržujících sil.

Nyní přichází na řadu identifikace znečištění, připustíme-li, že všechny duchovní síly tvoří součást sociálního systému. Jsou jeho vyjádřením a zároveň ustanovují instituce pro zacházení s ním. Síla ve vesmíru je v konečném důsledku pevně svázaná se společností, jelikož mnoho osudových změn je způsobeno lidmi v tom či onom sociálním postavení. Existují ovšem ještě jiná nebezpečí, s nimiž je radno počítat. Tato nebezpečí mohou být vyvolána úmyslně či neúmyslně, některá nejsou součástí psychiky a jiná nelze koupit ani naučit se zasvěcením či výcvikem. Jedná se o síly znečištění, které vězí v samotné ideové struktuře. Trestají symbolické rozbití toho, co má zůstat spojené, nebo spojení toho, co by mělo být oddělené. Znečištění je typ nebezpečí, které se pravděpodobně nevyskytne kromě případů, kdy jsou linie struktury, kosmické nebo sociální, jasně definované.

Znečišťující osoba je vždy tou špatnou. Nachází se v chybném stavu, nebo překročila hranici, která překročena být neměla, a tento posun zapříčiní nebezpečí, jež může dolehnout na další osobu. Být nositelem znečištění je na rozdíl od kouzelnictví a čarodějnickví schopnost, kterou lidé sdílí se zvířaty. Proto také není znečištění vždy dílem lidí. Může být spácháno záměrně, ale záměr je

co do účinku nepodstatný. Mnohem pravděpodobněji se přihodí bezděčně.

Tolik k vymezení konkrétní třídy nebezpečí, která nejsou silami vloženými do lidských bytostí, ale jež mohou být lidským jednáním uvolněny. Síla představující nebezpečí pro neopatrné osoby je velmi zřetelně silou zakotvenou ve struktuře idejí. Jedná se o sílu, jejímž prostřednictvím bude struktura chránit sama sebe.