

předků nemusí vždy existovat ostře vymezený rozdíl. Žijící lidé jsou s příbývající věkem moudřejší, „vysušenější“ a méně pohybliví, a předkové jsou tedy podle stejné logiky vnímáni jako *nesmírně* moudří, suší a nepohybliví lidé. V tomto schématu neexistuje pevně daná hranice mezi životem a smrtí, ale spíše pozvolný přechod k jiné fázi, která začíná dlouho před smrtí.

Úcta vzdávaná předkům má také politicky legitimizující a společensky stabilizující účinek. Pokud je věk kritériem moudrosti a kvalifikací pro politický úřad, což je ve společnostech založených na příbuzenství nezbytné, stává se politika konzervativní. Předkové ukázali cestu, starci jsou jejich prostředníky a mladí musí naslouchat a poslouchat. Jak zdůraznil Robin Horton (1970) a další autoři, velké množství rituálů afrických kmenových společností je vlastně dramatickým ztvárněním minulosti, předváděným s cílem potěšit duchy předků a ukázat jim, že žijící členové kmene jsou věrní hodnotám a postupům, kterým se naučili od starších.

Politické aspekty kultu předků jsou v praxi významné, i když nemohou vysvětlit, proč lidé chovají víru v duchy předků. V obecném smyslu bychom snad mohli prohlásit, že každé náboženství, stejně jako jiné typy ideologie, musí současně legitimovat politický řád a poskytovat svým stoupencům smysluplný světový názor. Mélo by je také smířit s vlastní nevyhnutelnou smrtí. Smrt panovníka, která přináší diskontinuitu, je vždy spojována s krizí a víra v duchy předků může zmírnit důsledky zpřetrhání návaznosti.

Na tomto místě bychom měli poznamenat, že ke Geertzově kulturní definici náboženství jsme přidali ještě politický rozměr. Může se to stát jistou oporou Marxova slavného výroku o tom, že náboženství je opium lidstva. Marx tím myslel, že náboženství působilo jako droga a odvracelo zájem od skutečných politických problémů k pošetilým představám o šťastném posmrtném životě pro zbožné a poslušné věřící. (Náboženství založené nemarkxistě by samozřejmě mohli odsekhnout, že marxismus je opium marxistů.) Nyní se blíže podíváme na vzájemný vztah mezi kulturními aspekty náboženství a jejich sociálními a politickými rozměry.

Rituál: náboženství v praxi

Většina lidí na tomto světě se potýká s různými praktickými problémy ekonomického a společenského charakteru. Některé z nich lze vyřešit jen s pomocí odborníků a v mnoha společnostech jsou takovými odborníky lidé s privilegovaným přístupem k vyšším mocnostem. Jiným typem problémů jsou problémy existenciál-

ní, jež mohou souviset s tajemstvím zrození nebo se strachem ze smrti či jen se smyslem života. Rituály většinou souvisejí s existenciálními otázkami, dramatičtější je a vyjadřují – i když to neznámená, že je řeší.

Rituál je definován jako sociální aspekt náboženství. Pokud definujeme náboženství jako systém představ o nadpřirozeném a posvátném, o životě po smrti a tak dále (se zřejmými politickými důsledky), potom jsou rituály společenské procesy, jež dávají těmto představám konkrétní výraz. Velmi obecně řečeno, můžeme předpokládat, že rituály jsou veřejné události svázané pravidly, jež tím či oním způsobem tematizují vztah mezi pozemským a duchovním světem.

Téma je poněkud složitější, než vyplývá z tohoto výroku, ale je to možná úspěšný první krok na cestě k užitečné definici. Několik největších antropologů 20. století zaslětilo mnoho let snaze porozumět rituálu. První strukturněfunkcionalistické popisy vysvětlovaly rituál jako projev, kdy společnost uctívá sama sebe, a zdůrazňovaly integrující funkci rituálu. S postupem času rozpracovala antropologie poměrně složité teorie o tom, co je to rituál a jak působí. Jedno zásadní hledisko zdůrazňuje, že rituály legitimizují moc, jsou tedy důležitým nositelem ideologie a *současně* poskytují účastníkům silné emoční prožitky. Jiný náhled se zaměřuje na schopnost rituálů dávat lidem možnost přemítat o společnosti a o svém postavení v ní. Victor Turner zdůrazňuje nejednoznačnost rituálních symbolů (1969). Jedna z nejproslulejších analýz rituálů se dokonce ani nezabývá náboženským rituálem, ale kohoutími zápasy (Geertz, 1973), zatímco skupina norských antropologů se v roce 1994 zaměřila na výzkum zimních olympijských her, které považují za obrovský rituál oslavující a legitimizující modernitu.

Jinými slovy řečeno, pohybujeme se ve velmi složité a důležité oblasti, protože rituál lze považovat za syntézu několika důležitých úrovní společenské reality: symbolické a sociální, individuální a kolektivní. Rituál obvykle odkrývá a snaží se vyřešit – na symbolické úrovni – rozpory ve společnosti.

Rituály a integrace

Max Gluckman (1982 [1955]) popsal řadu zajímavých rituálů z jižní Afriky, kde jsou obvyklá pravidla, konvence a hierarchie převrácené vzhůru nohama. Jeden takový rituál se odehrál u Svazijců při korunovaci nového krále. Když se chystala korunovace, od každého občana se čekalo, že se novému králi bude veřejně vysmívat a kritizovat ho, že si bude tropit posměšky z jeho neschopnosti. Otevřená kritika byla povolena i v některých částech Evropy při středověkých karnevalech, ale

ve zbývající části roku nikoli. Skutečné sociální konflikty se mohou přehrávat v podobě divadelních představení. Gluckman popisuje několik dalších „odbojných rituálů“ a dochází k závěru, že „pokud se lidé smějí chovat způsobem, který je za normálních okolností zakázán, vyjadřují obrácenou formou normální správnost určitého typu společenského řádu“ (1982, s. 116). Jiný výklad však uvádí Heusch (2000).

Gluckman tedy spatřuje užitečnost rituálů v tom, že transformují konflikty neškodným směrem. Uvědomuje si ale také, že mají-li být rituály vůbec možné, musí svým účastníkům přinášet silné prožitky. Jinak řečeno, Gluckman vnímá interakci mezi individuální motivací a společenskou „funkcí“. Ve své proslulé studii rituálů kmene Cembaga Maring z novoguinejské vysočiny se Roy Rappaport (1968) zaměřil téměř výhradně na tento funkční aspekt.

Cembaga Maringové jsou hortikulturalisté a chovatelé vepřů žijící ve skupinách o dvou až třech stích členech. Jedinými formálně uznávanými autoritami jejich rovnostářského politického systému je „velký muž“ a šaman. Jsou považováni za bojechtivé a často jsou ve sporu se sousedními skupinami. Rappaport tvrdí, že u Cembagů existuje vnitřní funkční vazba mezi válečnými aktivitami a rituálním cyklem.

Jednou za dvanáct až patnáct let uspořádají Cembagové slavnost *kaiiko*, která trvá celý rok a vyvrcholí vyhlášením války nepřátelům. Předchází jí řada oslav, při nichž je obětováno mnoho vepřů a členové skupiny si slavnostně předávají okázalé dary. Celoroční náboženský rituál začíná, když je „dost prasat“, jak říkají Cembagové. Rappaport však tvrdí, že slavnost *kaiiko* začíná tehdy, když je ve vesnici tolik prasat, že zničí větší hodnoty (úrodu), než kolik vyprodukují (masa). *Kaiiko* lze tedy považovat za regulační odezvu na parazitismus prasat. Pokud je ve vesnici příliš mnoho prasat, populace je méně koncentrovaná. Ženy, které se starají o vepře, musí během dne odcházet dále a dále od vesnice a jsou vystaveny útokům nepřátel.

Násilné aktivity rozpoutané po hromadné porážce vepřů také slouží k rozptýlení populace, protože poražení se musí odstěhovat a založit nové osady. Tím se snižuje tlak na ekosystém.

Ekosystém včetně lidí, kteří v něm žijí, je považován za samoregulační. Rappaport ukazuje, že *kaiiko* začíná a násilí propuká v situaci, kdy počet vepřů a lidí v dané oblasti dosáhl kritické hustoty a ekosystém se dostává na hranici udržitelnosti. Po dokončení rituálního cyklu kritické hodnoty klesnou a systém je stabilizovaný.

O Rappaportově studii se debatovalo ještě několik let po jejím uveřejnění. Kritické poukazovali na to, že systém se nemůže chovat tak „racionálně“, že ekosystém nemůže znát meze své udržitelnosti a spustit rituály a válku ve chvíli, kdy se hodnoty přiblíží kritické mezi. Kritické rovněž zdůrazňovali, že sami lidé jsou příčinou svého jednání, že se rozhodují v rámci svého kulturního světa a že je krajně nepravděpodobné, že by ekologické výkyvy mohly „vytvořit“ rituály. Rappaportovi se ale podařilo prokázat statistickou souvislost mezi ekologickými tlaky a rituálními aktivitami.

Rappaportova analýza v sobě skrývá klasické problémy funkcionalistického vysvětlení. Sám Rappaport (1984) je pojednal důmyslně zpracovaným způsobem. Přestože rituály jsou „funkční“ v tom smyslu, že přispívají k dlouhodobému přežití cembagské společnosti, nevysvětluje se tím, proč vůbec existují. O přežití by se postaraly i jiné instituce a kromě toho je pravda, že i jiné společnosti se mění. Funkcionalistická vysvětlení rituálů zpochybnil Edmund Leach ve své monografii o Kačjinech (1954). V rozporu s tehdejšími konvenčními antropologickými názory Leach zjistil, že nábožensko-rituální komplex u Kačjinů v žádném případě nefungoval hladce; místo toho vyvolával neshody a nerovnováhu.

Ideologické a sociální nejednoznačnosti

Na rozdíl od svých sousedů Šhanů, kteří jsou buddhisté, uctívají Kačjinové své vlastní bohy a duchy (*nat*). Svět duchů vnímají jako pokračování pozemské hierarchie, protože *natové* jsou duchové předků. Analogicky s rozdíly ve společnosti rozlišují Kačjinové mezi duchy aristokratů a prostých lidí.

Leach tvrdí, že společnost Kačjinů není sociálně ani ideologicky stabilní. Existují dva protichůdné názory na to, jak by měla být společnost vedena. *Gumlaio* se vztahuje k rovnostářské ideologii, kde neexistuje různé společenské postavení rodů a naopak se projevují soustavné pokusy vyhnout se hierarchickému členění ve vztazích *mayu-dama* (viz kapitolu 8). *Gumsa* označuje hierarchické pojetí. Leach dokazuje, že Kačjinové kolísají mezi pojetím *gumlaio* a *gumsa*. Každá místní komunita má svého patrona, jemuž se říká *mung nat* a který je uctíván během několika denního rituálu na veřejném prostranství ve vesnici. Během hierarchického období *gumsa* je *mung nat* považován za příslušníka náčelníkovy rodů, kdežto v rámci rovnostářského systému *gumlaio* jej považují za předka všech rodů. Vládce světa duchů je duch nebes Madai, který je jako jediný uznáván i v systému *gumsa*.

Leach argumentuje takto: Duchovní svět je chápán jako zrcadlový obraz společnosti. Rituály – jež se z velké části skládají ze soukromých a veřejných obětí – jsou nepřímým a vyhýbavým způsobem rozprávění o společnosti. Proto je pocho-pitelné, že v rovnostářském období *gumilao* člověk neobětuje „králi“ duchů.

Za druhé existuje vnitřní vztah mezi mýty (náboženstvím nebo kognitivním aspektem náboženství) a rituály, protože rituály dramatisují mýtus. Mýty Kačjínů jsou však nejednoznačné a lze je vyprávět různými způsoby. Některé potvrzují systém *gumsa*, jiné mýty jen v lehce upravené podobě potvrzují ideály *gumilao*. Různí lidé mohou dát stejnému mýtu různé vyznění podle toho, jaký aspekt zdůrazní. Leach ukazuje, že tato nejednoznačnost v mýtech a v provozování rituálů v žádném případě nevytváří společenskou stabilitu. Rozpory kačjinského rituálního systému jsou podle Leachova názoru zásadní a jsou věcným zdrojem napětí ve společnosti. Zcela v rozporu s tím, co tvrdili Durkheim, Malinowski a další, Leach dokazuje, že mýty a rituály jednoznačně podporují nedostatek stability, protože umožňují rozporuplný výklad. Vira a rituály Kačjínů přesto vždy fungují ideologicky, protože ospravedlňují konkrétní mocenskou strukturu. Tato ideologie je nejednoznačná, protože odráží nestabilitu kačjinského společenského uspořádání.

Mnohem později se výzkum rituálů zaměřil na jeden z aspektů, jímž se zabýval i Leach, a sice na to, co označoval jako „symbolické výroky o společenském řádu“. Zajímavou studií v tomto ohledu je Kapfererova analýza vymítání démonů u Sin-hálců na Srí Lance (1984). Nebudu se pouštět do podrobného popisu rituálu, ale spokojím se jen s ujištěním, že tyto rituály jsou velkolepé, hojně navštěvované a nesmírně dramatisované události, které se obvykle konají před domem pacienta (osoby posedlé zlým duchem). Kapferer ve své analýze zdůrazňuje, že rituály umožňují účastníkům vidět svět jasněji než obvykle a uvažovat o svém vlastním postavení ve světě. Má-li to být možné, musí se účastníci umět přesouvat mezi rituálním, duchovním kontextem a každodenním kontextem – jinak by obě sféry zůstaly odděleny. Kapferer píše, že paradoxně ta část obecnosti, která je nejdále od místa děje, se tohoto úkolu dokáže zhostit nejlépe. Pacient, jeho příbuzní a diváci v prvních řadách jsou příliš zataženi do samotné události, než aby o ní dokázali rozjímat, zatímco lidé v zadních řadách usrkávají čaj, tiše si povídají a vnímají rituál s odstupem, proto jej mohou uvědoměle využít při vlastní sebereflexi. Kapferer zde nachází zcela jiný model než Geertz (1973) ve své proslulé analýze kohoutích zápasů na Bali. Geertz tvrdí, že všechny symbolické nuance rituálu (který je přetížěn kulturní symbolikou) plně chápou pouze sázející, kteří stojí v nejbližším kruhu kolem bojujících kohoutů. Pouze oni se zapojují do toho, co

Geertz označuje za „hlubokou hru“, což může být eufemismus pro náboženské přijímání. V Kapfererově případě se ukázalo, že je tomu právě naopak: lidé ve vnitřním kruhu chápali jen málo, protože byli až příliš ponořeni do dramatu.

Je velmi pravděpodobné, že příčinou tohoto rozdílu jsou odlišnosti mezi jednotlivými empirickými zjištěními. Ty ještě více komplikují vytvoření obecné teorie rituálu. Měli bychom si však uvědomit, že ať už se jedná o Rappaportovu ekologii systému, složitou mnohoúrovňovou analýzu Leachovu, nebo hermeneutický přístup zastoupený Kapfererem a Geertzem, všichni se shodují na tom, že rituál je nepřímý způsob vyjádření složitých výroků o společnosti se silným ideologickým nábojem. Victor Turner (1967; 1969) uskutečnil řadu studií o Ndembech na území dnešní Zambie a vypracoval důmyslný model rituálního symbolismu, který shrnuje mnohé okruhy, jimiž se zabývali ostatní teoretikové.

Edmund R. Leach (1910–1989) byl původně inženýrem, ale v pětadvaceti letech se připojil k vybrané skupině studentů Malinowského a přešel k sociální antropologii. Během druhé světové války byl nasazen v Barmě, kde získal materiál pro svou knihu *Political Systems of Highland Burma* (1954), která se stala jednou z nejvýznamnějších monografií k danému tématu. Kniha byla přímým útokem na tehdejší převažující názor, že společnosti jsou obecně integrované a stabilní a že předešlým mýty a ideologie tuto stabilitu posilují. Leach popsal společnost, která v sobě neustále nesla zárodky vlastní transformace a jejíž politický systém se cyklicky měnil. Jeho další monografie, *Pul Eliya* (1960), ze Srí Lanky byla svým charakterem více etnografická. Přibližně v téže době Leach rozpoutal svůj útok na to, čemu říkal etnografický „sběr motýlů“, jenž podle jeho názoru probíhal na úkor teoretického rozvoje (*Rethinking Anthropology*, 1961). Leach byl britským diskutérem a vedl celoživotní dialog s Lévi-Straussem a strukturalismem, na který pohlížel se smělou obdivu a skepsí.