

Clifford Geertz

INTER
PRETACE
KULTUR



Na počátku 70. let představil Clifford Geertz své razantní teoretické stanovisko v článku nazvaném „Zhuštělý popis“, přetištěném v tomto svazku. Tehdy Geertz v této a několika dalších statích, v opozici vůči přívržencům různých teoretických táborů ve společenských vědách, vymezil interpretativní a symbolickou teorii kultury. Představil, že kultura je formou textu, způsobila něco jako revoluci v antropologické teorii a změnila způsob, jak se tato disciplína měla napříště praktikovat. Geertzova interpretativní teorie se od té doby stala součástí hlavního proudu antropologického myšlení, stala se známým postulátem, jenž byl v různé míře přijat i většinou dnešních antropologů. Jeho přístup ovšem silně ovlivnil nejen vývoj americké antropologie po 2. světové válce, ale přesáhl i za hranice této disciplíny a ovlivnil další společenské vědy a humanitní disciplíny. Dva soubory Geertzových esejí *The Interpretation of Cultures* (1973) a *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology* (1983) se dnes nacházejí v knihovnách většiny společenskovědních a humanitních badatelů.

ISBN 80-85850-89-3



9 788085 850895

DOPORUČENÁ CENA
(včetně DPH) 395 Kč

ifford Geertz vystudoval antropologii
Harvardu, jako výzkumník a peda-
g působil během svého života na
několika amerických univerzitách,
včetně deseti let (1960–1970) na Chi-
cagské univerzitě a od roku 1970 až do
konce své akademické dráhy v Institutu
pro pokročilá studia v Princetonu. Svůj
hlavní terénní výzkum prováděl v Indo-
nii, konkrétně na východní Jávě, další
čas na Bali. Z těchto výzkumů čerpá
většina statí obsažených v tomto svazku,
stejně jako další Geertzovy knihy *The
Religion of Java* (1960, disertační práce),
*Agricultural Involvement: The Process of Ecological
Change in Indonesia* (1963), *Peddlers
and Princes* (1963), *The Social History of an
Indonesian Town* (1965), *Negara: The The-
ocratic State in Nineteenth Century Bali*
(1980). V letech 1965–1971 prováděl
Geertz terénní výzkum v Maroku
v rámci jeho dílů založeným na tomto
výzkumu patří *Islam Observed* (1973),
soubor článků C. Geertz, H. Geertz a L. Rosen,
*Meaning and Order in Moroccan Society:
Three Essays in Cultural Analysis* (1979),
stejně jako části několika statí v tomto
svazku.

11. 39 odd.
G 4666
ex.: 1



488044254

Clifford Geertz

INTERPRETACE KULTUR

Vybrané eseje

přeložili

Hana Červinková, Václav Hubinger
a Hedvika Humlíčková

SOCIOLOGICKÉ NAKLADATELSTVÍ

Vydalo **SOCIOLOGICKÉ NAKLADATELSTVÍ (SLON)**, Praha 2000.
Vydání první.

Z anglického originálu *The Interpretation of Cultures. Selected Essays* by Clifford Geertz, vydaného v BasicBooks, a Divison of Perseus Books Group, New York 1973, přeložili Hana Červinková, Václav Hubinger a Hedvika Humlíčková. Odborná revize překladu Václav Hubinger. Doslov Hana Červinková. Rejstřík Roman Lang.

Ediční řada **Studie**, 26. svazek. Redigují Alena Miltová a Jiří Ryba.
Odpovědná redaktorka Alena Miltová.

Návrh obálky Filip Blažek

Sazba Martin Pokorný – REKOSA, Hostouň u Prahy 89

Vytiskl Finidr, s.r.o., Lipová ul., Český Těšín

Městská knihovna
knih. 39 odd. 1

Adresy vydavatelů:

Alena Miltová, Rabyňská 740/12, Praha 4-Kamýk

Jiří Ryba, U Národní galerie 469, Praha 5-Zbraslav

G 4666

Adresa nakladatelství:

SOCIOLOGICKÉ NAKLADATELSTVÍ

Jilská 1, 110 00 Praha 1

ex. : 11

Distribuce pro Slovensko:

AF s.r.o.-distribúcia, Radvanská 1, 811 01 Bratislava



Copyright © 1973 Basic Books, a Divison of Perseus Books Group

All rights reserved.

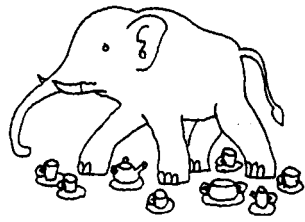
Published by arrangement with Perseus Books Group.

Translation © Hana Červinková, Václav Hubinger

& Hedvika Humlíčková 2000

Afterword © Hana Červinková 2000

ISBN 80-85850-89-3



P R A H A 2000

Obsah

<i>Předmluva</i> (přeložila H.Č.)	7
ČÁST PRVNÍ	
Kapitola první <i>Zhušťený popis: K interpretativní teorii kultury</i> (přeložili H.Č. a V.H.)	13
ČÁST DRUHÁ	
Kapitola druhá <i>Dopad pojetí kultury na pojetí člověka</i> (přeložili H.Č. a V.H.)	45
Kapitola třetí <i>Růst kultury a evoluce mysli</i> (přeložili H.Č. a V.H.)	69
ČÁST TŘETÍ	
Kapitola čtvrtá <i>Náboženství jako kulturní systém</i> (přeložili H.Č. a V.H.)	103
Kapitola pátá <i>Étos, světový názor a analýza posvátných symbolů</i> (přeložili H.Č. a V.H.)	147
Kapitola šestá <i>Rituál a sociální změna: Příklad z Jávy</i> (přeložili H.Č. a V.H.)	165
Kapitola sedmá <i>„Vnitřní konverze“ na současném Bali</i> (přeložila H.H.)	195
ČÁST ČTVRTÁ	
Kapitola osmá <i>Ideologie jako kulturní systém</i> (přeložili H.Č. a V.H.)	219

✳	Kapitola devátá <i>Po revoluci: Osud nacionalismu v nových státech</i> (přeložili H.Č. a V.H.)	263
	Kapitola desátá <i>Integrační revoluce: Primordiální postoje a občanská politika v nových státech</i> (přeložila H.H.)	285
	Kapitola jedenáctá <i>Politika významu</i> (přeložila H.H.)	345
	Kapitola dvanáctá <i>Politika minulosti, politika přítomnosti: Několik poznámek k využití antropologie v chápání nových států</i> (přeložila H.H.)	363
ČÁST PÁTÁ		
	Kapitola třináctá <i>V mysli byl divochem: K dílu Clauda Léviho-Strausse</i> (přeložila H.H.)	381
✳	Kapitola čtrnáctá <i>Osoba, čas a chování na Bali</i> (přeložila H.H.)	399
✳	Kapitola patnáctá <i>Záludná hra: Poznámky ke kohoutím zápasům na Bali</i> (přeložila H.H.)	455
	Třicet let poté: Úvaha o interpretativním programu Clifforda Geertze (Hana Červinková)	503
	<i>Poděkování / Acknowledgments</i>	528
	<i>Ediční poznámka</i>	531
	<i>Rejstřík</i>	533

Předmluva

Když antropolog – na naléhání pozorného vydavatele – začne shromažďovat některé ze svých esejí, aby z nich vytvořil jakousi retrospektivní přehlídku toho, co udělal, nebo se snažil udělat, během patnácti let od ukončení studia, musí učinit dvě složitá rozhodnutí: co do souboru zahrnout a s jakou úctou přistupovat k tomu, co zahrne. My všichni, kdo píšeme příspěvky do sociálněvědních časopisů, v sobě nosíme nenapsanou knihu, a je nás čím dál víc, kdo je publikujeme; všichni si představujeme, že vše, co udělalo naše minulé já, může naše současné udělat lépe, a jsme připraveni spáchat na svých vlastních dílech vylepšení, která bychom nikdy od žádného redaktora nepřijali. Snažit se najít smysl ve svém vlastním díle může být stejně skličující jako snažit se ho najít ve svém vlastním životě; vetkat, *post facto*, do díla smysl – „to jsem tím *chtěl* říci“ – je silné pokušení.

S prvním z těchto rozhodnutí jsem se vyrovnal tak, že jsem do tohoto souboru zahrnul pouze ty ze svých esejí, které se přímo a explicitně týkají pojetí kultury. Většina těchto esejí jsou ve skutečnosti empirické studie spíše než teoretická pojednání, neboť se nerad vzdalují od bezprostřednosti sociálního života. Ale ve všech jde v podstatě o propagování, prostřednictvím jednotlivých přírodních případů, určitého, někdo by dokonce řekl zvláštního, přístupu k tomu, co je kultura, jakou roli hraje v sociálním životě a jak by se měla správně studovat. Přestože tato nová definice kultury představuje možná můj nejtrvalejší antropologický zájem, zabýval jsem se také rozsáhle určitými oblastmi ekonomického vývoje, sociální organizace, srovnávací historie a kulturní ekologie – záležitostmi, které tento soubor neodráží jinak než pouze povrchně. A tak z toho, co je zdánlivě sbírkou esejí se, jak doufám, vyjeví jakési pojednání – pojednání o kulturní teorii, jak se vyvíjela prostřednictvím série konkrétních analýz. Tato kniha nemá být pouze jakýmsi „a potom jsem napsal...“ přehledem poněkud roztěkané

profesionální kariéry; tato kniha má za cíl předložit určité argumenty a důkazy.

Druhé rozhodnutí bylo o něco složitější. K publikovaným pracím zastávám obecně přístup *stare decisis*, ať už třeba jenom proto, že potřebují-li mnoho oprav, neměly by být asi vůbec znovu vytištěny, ale měly by být nahrazeny zcela novými články, které už budou zatraceně správné. Navíc, opravovat vlastní chybné úsudky vpisováním opravených pohledů do dřívějších prací se mi nezdá úplně čestné, a zatemňuje to myšlenkový vývoj, který se člověk snaží v první řadě v takové sbírce esejí ukázat.

Přesto všechno se určité množství zpětných revizí zdá oprávněné v případech, kde tím nedojde k vážnější změně podstaty argumentu a kde by ponechání věci přesně tak, jak byly napsány, znamenalo buď šířit zastaralé informace, nebo poškodit dosud platnou diskusi tím, že ji příliš těsně spojíme s určitým souborem událostí, které si už nikdo nepamatuje.

V následujících esejích jsou dvě místa, kde se mi tato uvážení zdála relevantní a kde jsem tudíž provedl určité opravy toho, co jsem původně napsal. První z nich je ve dvou esejích ve druhé části o kultuře a biologické evoluci, kde jsem datování zkamenělin, uvedené v původních esejích, samozřejmě změnil. Data se celkově posunula zpět v čase, a jelikož tato změna ponechává mé hlavní argumenty v podstatě beze změny, nevidím v uvedení nových odhadů žádné neštěstí. Nezdá se mi příliš smysluplné nadále světu tvrdit, že australopitékové jsou milión let staří, když archeologové nyní nacházejí pozůstatky, jejichž stáří se datuje na čtyři až pět miliónů let. Druhou opravu jsem provedl v souvislosti s desátou kapitolou „Integrační revoluce“ ve čtvrté části. Průběh – je-li to tak nyní možné nazývat – moderní historie státu totiž způsobuje, že některé pasáže tohoto článku, který byl napsán na počátku šedesátých let, nezní správně. Násir je mrtev, Pákistán se rozdělil, Nigérie se defederalizovala a komunistická strana se z indonéské scény vytratila, takže psát, jako kdyby se tyto věci neudály, by celé diskusi dávalo nádech neskutečnosti. Je to diskuse, kterou stále ještě považuji za platnou, i když dnes vede Indii spíše Néhrúova dcera než Néhrú a Malajská republika se rozrostla na Malajsijskou federaci. Proto jsem v této esejí učinil dva druhy změn. Zaprvé jsem v textu změnil časy, zavedl souvětí, přidal několik poznámek a podobně,

aby celý text nevypadal, jako kdyby se za posledních deset let nic nestalo. Nezměnil jsem však nic podstatného, čím bych vylepšil svoji argumentaci. Zadruhé jsem ke každé z případových historií přidal – a od nich zřetelně oddělil – jednodstavcové shrnutí relevantních událostí, k nimž došlo od doby, kdy jsem tuto esej dokončil. Chtěl jsem tím ukázat, že tyto události více než cokoliv jiného dokazují trvajících relevantnost otázek, kterými se tato esej zabývá z hlediska dřívějších událostí, a také jsem se tím chtěl vyhnout Rip Van Winkleově* osudu. Až na drobné typografické a gramatické opravy (a změny ve způsobu odkazování vedené snahou o důslednost) je zbytek knihy ponechán v podstatě beze změny.

Přidal jsem však novou kapitolu, tu první, ve snaze vyjádřit pokud možno co nejobecněji svůj současný postoj. Jelikož se mé názory na záležitosti probírané v kapitolách této knihy za posledních patnáct let vyvíjely, je samozřejmě možné najít jisté rozdíly v tom, jak k určitým věcem přistupuji v úvodní kapitole a jak to činím v těch, které jsou zde otištěny podruhé. Některé z mých dřívějších zájmů – například o funkcionalismus – dnes v mé mysli zabírají mnohem menší místo; některé z pozdějších zájmů – jako je například sémiotika – jsou dnes pro mě důležitější. Ale směr myšlenkového vývoje v těchto esejích – které jsou uspořádány v logickém, nikoliv chronologickém pořádku – se mi zdá poměrně důsledný, a úvodní kapitola představuje snahu o explicitnější a systematictější vyjádření tohoto směru myšlenkového vývoje: pokus říci podrobně to, co jsem dosud říkal.

Vynechal jsem všechna poděkování obsažená v původních ese-

* Rip Van Winkle je hrdinou stejnojmenné populární povídky amerického spisovatele Washingtona Irvinga (1783-1859), napsané na námět německé lidové pohádky. Spisovatel děj přenesl do oblasti údolí řeky Hudson ve státě New York a do období vlády anglického krále Jiřího III. Rip Van Winkle je nepříliš úspěšný, nicméně všeobecně oblíbený holandský starousedlík jedné malé vesnice v horách. Jednoho dne, ve snaze uniknout věčnému láteření své ženy, se vydá se psem na procházku, při níž zabloudí do hvozdu, kde se opije se skupinou podlivně vyhlížejících mužů. Když se probudí, všechno je jinak. Po návratu do vesnice zjistí, že prospal dvacet let, během nichž proběhla válka za nezávislost a bylo nastoleno demokratické zřízení. Ve válce zahynula většina jeho kamarádů, i jeho žena mezitím zemřela a jejich dům se rozpadl. Ujme se ho nyní již dospělá vdaná dcera, u níž šťastně žije až do smrti. (Pozn. překl.)

jích. Ti, kteří mi pomohli, vědí, že a jak moc učinili. Mohu jen doufat, že dnes už vědí, že já to vím také. Než abych je znovu zaplétal do svých omylů, dovolte mi místo toho, abych zde zvolil poněkud neobvyklý přístup a poděkoval třem obdivuhodným akademickým institucím, které mi umožnily pracovat v takovém prostředí pro vědeckou práci, které, jak jsem přesvědčen, je v současné době na světě nepřekonatelné: katedře sociálních vztahů na Harvardově univerzitě, kde jsem získal vzdělání; katedře antropologie na Chicagské univerzitě, kde jsem jedno desetiletí vyučoval; a Institutu pokročilých studií v Princetonu, kde pracuji nyní. Ve chvíli, kdy je americký univerzitní systém napadán coby irelevantní nebo ještě něco horšího, mohu pouze říci, že pro mě byl spásným darem.

C. G.

Princeton 1973

ČÁST PRVNÍ

ZHUŠTĚNÝ POPIS: K INTERPRETATIVNÍ TEORII KULTURY

I

Susanne Langerová poznamenává ve své knize *Philosophy in a New Key*, že určité myšlenky prorazí do intelektuálního světa s nesmírnou silou. Vyřeší tolik základních problémů najednou, že se zdají skýtat také příslib, že vyřeší všechny základní problémy, objasní všechny nejasné otázky. Všichni po nich skočí jako po klíči, který otevře poklad s nějakou novou pozitivní vědou, konceptuální středobod, okolo něhož bude možné vybudovat vyčerpávající analytický systém. Tato náhlá popularita takové *grande idée*, která na čas vytlačí téměř všechno ostatní, pramení ze „skutečnosti, že všechny citlivé a aktivní myslí se ji najednou pokoušejí společně využít. Zkoušíme ji v každém spojení, pro každý účel, experimentujeme s možným rozšířením jejího přesného významu, zobecňujeme a odvozujeme.“

Poté, co se však s touto novou myšlenkou obeznámíme a zařadíme ji do svého celkového inventáře teoretických pojetí, dostanou se naše očekávání do rovnováhy s jejím skutečným užitím a její přehnaná popularita skončí. Několik málo horlivců na ni bude i nadále pohlížet jako na klíč k tajemstvím vesmíru, ale méně zaujatí myslitelé se za čas zklidní a začnou se zabývat těmi problémy, které tato myšlenka opravdu odhalila. Snaží se ji aplikovat a rozšířit tam, kde je možné ji upotřebit a rozšířit, a upustí od ní v případech, kdy ji upotřebit nebo rozšířit nelze. Byla-li zprvu opravdu plodnou ideou, stane se stálou a trvalou součástí naší intelektuální výzbroje. Ale už nemá onen velikášský, všeslibující záběr, onu nekonečnou různorodost zřejmých aplikací, kterou kdysi měla. Ani druhý zákon termodynamiky, ani princip přirozeného výběru, ani myšlenka nevědomé motivace nebo organizace výrobních prostředků nevysvětlují vše, ani vše lidské, ale pořád ještě vysvětlují

něco. A my soustředíme svoji pozornost na vydělení toho, co toto něco je, na to, jak se zbavit spousty pseudovědy, do které jsme se zapletli v prvním zápalu jejich slávy.

Zda všechna významná vědecká pojetí vznikají tímto způsobem, to nemohu říci. Ale tento vzorec rozhodně platí v případě pojetí kultury, okolo kterého celá antropologická disciplína vznikla a které se tato disciplína snaží čím dál tím více omezit, upřesnit, zaměřit a obsáhnout. Právě tomuto odkrývání pojetí kultury se různými způsoby a z různých přístupů věnují následující eseje, a to ne s cílem je oslabit, ale naopak přispět k jeho trvajícím důležitosti. Ve všech esejích v této knize zastávám, někdy explicitně, častěji spíše prostřednictvím určité analýzy, kterou rozvíjím, zúžené, specializované a, podle mého názoru, teoreticky silnější pojetí kultury, které by mělo nahradit slavný Tylorův „komplexní celek“, jenž, bez ohledu na svou plodnost, dosáhl bodu, kdy spíše zatemňuje než odkrývá.

To, k jakému konceptuálnímu marasmu může vést tylorovské *pot-au-feu* („všezahrnující“) teoretizování o kultuře, je patrné na jednom z ještě pořád lepších obecných úvodů do antropologie – *Mirror for Man* od Clyda Kluckhohna. Na zhruba dvacet sedmi stránkách kapitoly věnované tomuto pojetí se Kluckhohnovi podařilo definovat kulturu postupně jako: 1) „celkový způsob života lidí“; 2) „společenské dědictví, které jednotlivec získává od své skupiny“; 3) „způsob myšlení, cítění a víry“; 4) „abstrahování z chování“; 5) antropologova teorie o skutečném způsobu chování skupiny lidí; 6) „zásobárna společných znalostí“; 7) „soubor ustálených orientačních reakcí na opakující se problémy“; 8) „naučené chování“; 9) mechanismus normativní regulace chování; 10) „soubor postupů přizpůsobování se vnějšímu prostředí a ostatním lidem“; 11) „kondenzát historie“; a potom přešel, možná ze zoufalství, k jejímu přirovnání k mapě, k situ, k živné půdě. Tváří v tvář takové teoretické difuzi je pojetí kultury, které je sice poněkud omezené a ne zcela standardní, ale alespoň vnitřně soudržné, a, co je ještě důležitější, schopné formulovat argumenty, pokrokem (čehož si byl Kluckhohn ostatně velice dobře vědom). Eklekticismus máří své vlastní záměry nikoliv proto, že existuje pouze jediný správný směr postupu, ale proto, že je jich tak mnoho a je třeba si vybrat.

Pojetí kultury, které já zastávám a jehož užitečnost se snažím

ukázat v následujících esejích, je v podstatě sémiotického charakteru. Domívaje se, společně s Maxem Weberem, že člověk je zvíře zavěšené do pavučiny významů, kterou si samo upředlo, považují kulturu za tyto pavučiny a její analýzu tudíž nikoliv za experimentální vědu pátrající po zákonu, nýbrž za vědu interpretativní, pátrající po významu. To, co hledám, je vysvětlení, interpretuji sociální projevy, jež jsou na povrchu záhadné. Ale toto prohlášení, teorie vyjádřená jednou větou, samo vyžaduje určité vysvětlení.

II

Operacionalismus jako metodologické dogma nikdy neměl pro sociální vědy příliš velký význam a s výjimkou několika až příliš dokonale prozkoumaných koutů – skinnerovského behaviorismu, inteligenčních testů a podobně – je nyní už téměř mrtvý. Ale přes to přese všechno znamenal důležitý přínos, který, bez ohledu na to, co si myslíme o snaze definovat charisma či odcizení operacionalizovanými pojmy, si nadále uchovává určitou sílu: chcete-li pochopit, co je věda, neměli byste začít u vědeckých teorií či zjištění a už vůbec ne u toho, co o ní tvrdí ti, kteří ji obhajují; měli byste začít u toho, čím se zabývají ti, kdo ji provozují.

V případě antropologie, nebo přinejmenším sociální antropologie, se její provozovatelé zabývají etnografií. A pochopením toho, co to je etnografie, nebo přesněji, *co to je dělat etnografii*, lze začít, chceme-li porozumět, co představuje antropologická analýza jako forma poznání. To, jak je nutno předem říci, není metodologická záležitost. Z jednoho pohledu, toho učebnicového, dělat etnografii znamená zahájit kontakt, vybrat si informátory, přepisovat texty, zapisovat si rodokmeny, mapovat terén, psát si deník atd. Ale tyto věci, způsoby práce a zavedené postupy neurčují podstatu etnografie. Určuje ji to, o jaký druh intelektuálního usilování se jedná: neúnavná snaha o „zhuštěný popis“, abych si vypůjčil myšlenku Gilberta Ryla.

Rylovo pojednání o „zhuštěném popisu“ se objevuje ve dvou z jeho nedávných esejí (nyní znovu otištěných ve druhém svazku jeho *Sebraných spisů*), které se zabývají obecnou otázkou (řečeno jeho slovy), čím se zabývá „*Le Penseur*“ (*Myslitel*): „přemýšlením

a uvažováním“ a „přemýšlením o myšlenkách“. Představte si, říká, dva chlapce, kteří rychle zavírají a otevírají víčka pravého oka. U jednoho z nich se jedná o neúmyslný tik; u druhého je to spiklenecké znamení příteli. Tyto dva pohyby jsou, coby pohyby, zcela identické; z fotografického, „jevového“ pozorování by nebylo možné říci, co byl tik a co mrknutí, nebo dokonce ani to, zda oba či jeden z nich nebyly mrknutí nebo tiky. Přesto je rozdíl mezi tikem a mrknutím, byť nezachytitelný fotografií, obrovský, jak může potvrdit každý, kdo si kdy první spletl s druhým. Ten, kdo mrká, komunikuje, a to dokonce přesným a specifickým způsobem: 1) úmyslně, 2) s někým určitým, 3) aby předal určitou zprávu, 4) podle společensky uznávaného kódu a 5) bez vědomí dalších přítomných. Jak Ryle poznamenává, ten, kdo mrknul, učinil dvě věci – přivřel oko a mrknul, zatímco ten, kdo měl tik, učinil jenom jednu věc – přivřel oko. Úmyslné přivírání oka v situaci, pro kterou platí veřejný kód, podle něhož se jedná o spiklenecké znamení, je mrknutí. A to je všechno: kapka chování, zrnko kultury a – *voilà!* – gesto.

To je však pouze začátek. Představte si, že existuje třetí chlapec, který – „pro zlomyslné potěšení svých kamarádů“ – karikuje mrknutí prvního z chlapců jako amatérské, neohrabané, příliš nápadné a podobně. Činí to samozřejmě stejným způsobem jako druhý z chlapců, který mrknul, a jako první, který měl tik – zavřením pravého víčka. Rozdíl je v tom, že tento chlapec ani nemrkal, ani neměl tik, pouze parodoval gesto někoho jiného, které považoval za směšný pokus o mrknutí. Zde rovněž platí společensky zavedený kód („mrkne“ usilovně, příliš nápadně, možná přidá i grimasu – běžné pomůcky klauna); a také zde jde o sdělení. Jediný rozdíl spočívá v tom, že nyní se nejedná o spiklenectví, ale o výsměch. Když se ostatní domnívají, že vlastně mrká, celý jeho pokus selže tak dokonale (přestože možná s jinými výsledky), jako kdyby se domnívali, že má tik. A můžeme jít ještě o krok dále: nejistý si svými napodobovacími schopnostmi, nacvičuje si náš rádoby satirik své grimasy doma před zrcadlem, přičemž v tomto případě nemá tik, nemrká, ani neparoduje, ale připravuje se na představení; i když kamera, radikální behaviorista či člověk věřící v protokolární věty by toto chování zaznamenali stejně jako v ostatních případech – jako rychlé zavření a otevření pravého oka. A tak je mož-

né situaci komplikovat do nekonečna – alespoň logicky, když už ne prakticky. Ten, kdo původně mrkal, mohl mrkání například pouze předstírat, aby přesvědčil přihlížející, že plánuje spikleneckou akci, zatímco ve skutečnosti nic takového neplánoval, v kterémžto případě se odpovídajícím způsobem mění naše popisy toho, co paroduje parodista a co zkouší nacvičující. Ale jde o to, že mezi tím, co Ryle nazývá „zředěným popisem“ toho, co nacvičující (parodista, mrkající, tikem trpící...) dělá („rychle zavírá a otevírá pravé oko“), a „zhuštěným popisem“ toho, co dělá („dělá si legraci z kamaráda tím, že předstírá mrknutí, aby přesvědčil nic netušící přihlížející, že se připravuje spiklenecká akce“), spočívá cíl etnografie: rozvrstvená hierarchie významových struktur, v jejímž rámci dochází k produkci, vnímání a interpretování tiků, mrknutí, falešných mrknutí, parodií, nacvičování parodií a bez níž by tyto jevy vlastně neexistovaly (ani neutrální tiky, které, jako kulturní kategorie, nejsou mrknutí – stejně jako mrknutí nejsou tiky), a to bez ohledu na to, co by kdo činil se svými očními víčky.

Stejně jako spousta drobných příběhů, které si pro sebe vymysleli oxfordští filosofové, se i celé toto mrkání, předstírané mrkání, výsměšné předstírané mrkání, nacvičované výsměšné předstírané mrkání, může zdát jako příklad poněkud umělý. Abych případ doložil empirickým příkladem, uvádím zde poměrně typický výťah ze svého terénního deníku, kterým bych rád ilustroval, že bez ohledu na svou podobu upravenou pro didaktické účely, vystihuje Rylův příklad až příliš přesně ono nahromadění struktur usuzování a z něho vyplývajících tvrzení, kterými se etnograf neustále musí probírat:

Francouzi právě dorazili [řekl informátor]. Vybudovali okolo dvaceti malých opevnění mezi městem a oblastí Marmuša uprostřed hor, a umístili je na výběžcích, aby mohli dobře pozorovat okolí. Ale přesto přese všechno nemohli zajistit bezpečnost, a to zejména v noci, takže ačkoliv byl systém *mezragu*, obchodní smlouvy, legálně zrušen, probíhal i nadále jako dřív.

Jednou v noci, když byl Cohen (který mluví plyně berbersky) zrovna nahoře v Marmuši, přišli k němu dva další Židé, obchodníci z vedlejšího kmene, aby si od něho zakoupili nějaké zboží. Nějací Berbeři, zase z jiného sousedního kmene, se pokusili vloupat do Cohenova domu, ten ale vystřelil do vzduchu. (Tradičně bylo Židům zakázáno nosit pušku, ale v těch-



to nejistých dobách jich mnoho tento zákaz porušovalo.) Tento výstřel upoutal pozornost Francouzů a záškodníci uprchli.

Příští noc se však vrátili. Jeden z nich se přestrojil za ženu a zaklepal na dveře s jakousi vymyšlenou historkou. Cohen měl podezření a nechtěl „jí“ pustit dál, ale ostatní Židé mu řekli, „to je dobrý, to je jenom ženská“. A tak otevřeli dveře a dovnitř se vrhla celá horda. Zabili dva Židy, kteří byli u Cohena na návštěvě, zatímco Cohen se úspěšně zabarikádoval ve vedlejší místnosti. Potom uslyšel, jak lupiči plánují upálit ho v domě zaživa poté, co mu vezmou všechno zboží. Otevřel proto dveře a mávaje okolo sebe zuřivě palicí, podařilo se mu uniknout oknem.

Potom šel nahoru k opevnění nechat si ošetřit rány a podal stížnost místnímu veliteli, jakémusi kapitánu Dumariovi, v tom smyslu, že žádá své 'ar – tzn. čtyř nebo pětinašobek hodnoty zboží, které mu bylo ukradeno. Lupiči byli z kmene, který se ještě nepoddal francouzské nadvládě a aktivně proti ní bojoval, a Cohen žádal povolení k tomu, aby si mohl jít se svým držitelem *mezragu*, marmušským kmenovým *šajchem*, vybrat odškodné, které mu podle tradičních pravidel náleželo. Kapitán Dumari mu k tomu nemohl udělit oficiální povolení, jelikož Francouzi vztah *mezrag* zakázali, ale dal mu ústní svolení, když mu řekl: „Když tě zabijí, je to tvůj problém.“

A tak *šajch*, Žid a malá skupina ozbrojených Marmušanů společně odpochovali nějakých deset či patnáct kilometrů do oblastí rebelií, kde samozřejmě nebyli žádní Francouzi, potajmu tam zajali pastýře zlodějského kmene a ukradli mu celé stádo. Příslušníci tohoto kmene je brzy na koních dohonili, ozbrojeni puškami a připraveni k útoku. Když ale viděli, kdo jsou ti „zloději ovcí“, rozmysleli si to a řekli: „Tak dobře, promluvíme si.“ Nemohli dost dobře popřít, co se stalo – že někteří z jejich mužů okradli Cohena a zabili jeho dva návštěvníky – a nechtěli si začít vážný rozbroj s Marmuši, který by šarvátka s nájezdníky vyvolala. A tak tyto dvě skupiny mluvily a mluvily a mluvily, tam na planině uprostřed tisícíhlavých ovčích stád, a dohodly se nakonec na odškodném ve výši pěti set ovcí. Dvě ozbrojené berberské skupiny se potom rozmístily na koních po opačných koncích planiny a shromáždily stádo mezi sebou. A Cohen, v černém pláští, kloubouku a pleskajících pantoflích, svým vlastním pohodlným tempem procházel mezi ovce a vybíral z nich jednu po druhé ty nejlepší jako své odškodné.

A tak Cohen dostal své ovce a přihnal je zpět do oblastí Marmuša. Francouzi, kteří byli nahoře ve své pevnosti, je slyšeli přicházet („Ba, ba, ba“ řekl Cohen šťastně, když na to vzpomínal) a zeptali se ho: „Co to má k sakru znamenat?“ A Cohen řekl: „To je můj 'ar.“ Francouzi nemohli uvěřit, že skutečně udělal, co tvrdil, a obvinili ho ze špionáže pro odbojné

Berbery, vsadili do vězení a vzali mu jeho ovce. Když o něm jeho rodina ve městě dlouho neslyšela, myslela si, že je mrtvý. Ale za nějaký čas ho Francouzi propustili a on se vrátil domů, ale bez ovcí. A tak si šel stěžovat k plukovníkovi ve městě, Francouzi odpovědnému za celou oblast. Ale plukovník mu řekl: „V této věci nemohu nic podniknout. To není můj problém.“

V surovém stavu, jako nějaká zpráva v láhvi, tato ukázka vyjevu je, stejně jako by tomu bylo v případě jakékoliv podobné ukázky, obdobně prezentované, jak náročný je i ten nejzákladnější etnografický popis – jak je nesmírně „zhuštěný“. Ve výsledném antropologickém popisu, včetně těch, které obsahuje tato kniha, je tato skutečnost – že to, co nazýváme našimi daty, jsou ve skutečnosti naše vlastní interpretace interpretací jiných lidí týkajících se toho, co si myslí, že oni sami a jejich spoluobčané činí – zastíněna, neboť většina toho, co potřebujeme k pochopení určité události, rituálu, zvyku, myšlenky nebo čehokoliv jiného, je nám podávána jako doprovodná informace, která nás má připravit ke studiu věci samé. (Dokonce i mé sdělení, že toto malé drama se odehrálo na vysočině středního Maroka v roce 1912 – a bylo převyprávěno tamtéž v roce 1968 –, do značné míry předurčí čtenářovo chápání tohoto příběhu.) Na tom není nic vyloženě špatného a v každém případě je to nevyhnutelné. Ale vede to k představě antropologického výzkumu jako mnohem více pozorovací než interpretační činnosti, jakou ve skutečnosti je. Již v samém faktografickém základu, u samé podstaty celé disciplíny, jestliže něco takového vůbec existuje, již vysvětlujeme: a co je horší, vysvětlujeme vysvětlení. Jedno mrknutí za druhým.

Analýza tedy spočívá v třídění významových struktur – které Ryle nazýval ustavenými kódy, což je trochu zavádějící výraz, neboť navozuje představu, že práce antropologa se podobá práci šifřanta, zatímco se mnohem více podobá práci literárního kritika – a v určování jejich sociálních příčin a významu. Zde, v našem textu, by toto třídění začalo rozlišením tří odlišných interpretačních rámců, které daná situace obsahuje – židovského, berberského a francouzského. Poté bychom se snažili ukázat, jak (a proč) v daném čase a místě vyvolala jejich společná přítomnost situaci, v níž systematické neporozumění vedlo k degradaci tradiční formy na společenskou frašku. To, co způsobilo Cohenův neúspěch

a s ním i selhání celého dávného vzorce sociálních a ekonomických vztahů, v jejichž rámci žil, bylo zmatení jazyků.

K tomuto příliš zhuštěnému aforismu se vrátím později, stejně jako k detailům samotného textu. Nyní jde jenom o to, že etnografie je zhuštěný popis. Před etnografem stojí – s výjimkou situací, kdy se zabývá (a zabývat se musí) rutinním sběrem dat – mnohvrstevný soubor pojmových struktur, z nichž mnohé se navzájem překrývají a proplétají, které jsou současně neznámé, nezvyklé a explicitně nevyjádřené a které je třeba nejprve pochopit a poté vyjádřit. A toto platí na té nejpřízemnější, nejsurovější úrovni terénního výzkumu: dotazování informátorů, pozorování rituálů, odvozování příbuzenské terminologie, sledování vlastnických vztahů, sčítání domácností... psaní deníku. Dělat etnografii je jako číst (ve smyslu „konstruovat čtení“) rukopis – cizí, vybledlý, plný nejasností, nesrozumitelností, podezřelých oprav a tendenčních poznámek, ale psaný nikoliv konvenčními grafickými symboly fonémů, nýbrž letnými příklady utvářeného chování.

III

Kultura, tento hraný dokument, je tedy veřejná, jako karikující mrknutí nebo předstíraná krádež ovčího stáda. Přestože je ideační, neexistuje v něčím mozku; přestože je nefyzická, není tajuplnou entitou. Nekonečná a nikdy nekončící antropologická diskuse o tom, je-li kultura „subjektivní“ nebo „objektivní“, stejně jako vzájemná výměna intelektuálních nadávek („idealisto!“ – „materialisto!“; „mentalisto!“ – „behavioristo!“; „impresionisto!“ – „pozitivist!“), která ji doprovází, jsou zcela špatně chápány. Jakmile se k lidskému chování přistupuje jako k symbolickému jednání (neboť ve většině případů *jsou* tiky skutečné) – jednání, které, jako fonace v mluvě, barva v malbě, čára v psaní či zvuk v hudbě, něco znamená –, ztratí smysl otázka, je-li kultura vzorem se řídící chování, či rámec myšlení nebo dokonce tyto dvě věci navzájem propletené. To, na co se má člověk ptát ohledně karikujícího mrknutí či předstírané krádeže ovčího stáda, není to, jaký je jejich ontologický status. Ten je stejný jako v případě skal na jedné straně a snů na straně druhé – jsou to věci z našeho světa. To, na co je třeba se

ptát, je, v čem spočívá jejich důležitost: co je jejich prostřednictvím sdělováno – zda výsměch či výzva, ironie či zloba, snobství či pýcha.

Toto se může zdát jako banální pravda, ale existuje několik způsobů, jak ji zatemnit. Jeden z nich spočívá v představě kultury jako soběstačné „nadorganické“ reality s vlastními silami a účely; to znamená jejím zhmotněním. Jiný způsob zase spočívá v tvrzení, že se jedná o hrubý vzorec pozorovaného chování objevující se v té či oné identifikovatelné komunitě; to znamená její redukci. Ale přestože obě tato zmatení stále ještě existují, a bezesporu budou existovat i nadále, hlavním zdrojem teoretických nejasností v současné antropologii je přístup, který se vyvinul v reakci na ně a je v současné době velice rozšířen – jmenovitě, abych citoval jeho zřejmě hlavního propagátora Warda Goodenougha, že „kultura [se nachází] v myšlení a srdcích lidí“.

Pod různými názvy – etnověda, komponentní analýza či kognitivní antropologie (terminologická rozkolísanost odráží hlubší nejistotu) – tato škola zastává názor, že kultura se skládá z psychologických struktur, jejichž prostřednictvím jedinci či skupiny jedinců řídí své chování. „Kultura společnosti,“ abych opět citoval Goodenougha, tentokrát pasáž, která je *locus classicus* celého hnutí, „se skládá z toho, co člověk musí vědět nebo v co musí věřit, aby mohl jednat způsobem přijatelným pro členy své společnosti.“ A z tohoto názoru na to, co je kultura, pramení také názor, stejně tak přesvědčený, na to, co znamená její popis – zaznamenávání systematických pravidel, etnografický algoritmus, který, řídí-li se jím, umožní člověku vydávat se za domorodce (bez ohledu na fyzické vzezření). Tímto způsobem dochází ke sloučení krajního subjektivismu a krajního formalismu, a to s předpokládaným výsledkem: explozí diskuse o tom, zdali jednotlivé analýzy (které se objevují ve formě taxonomií, souhrnu pohledů, tabulek, rodokmenů a podobných duchaplností) odráží to, co si domorodci „skutečně“ myslí, či zda se jedná pouze o důmyslné napodobeniny, které jsou sice logicky ekvivalentní, ale substantivně odlišné od toho, co si myslí.

Jelikož na první pohled by se tento přístup mohl zdát natolik blízký tomu, který rozvíjíme zde, že by mohlo dojít k jejich záměně, neuškodí uvést, v čem se liší. Ponecháme prozatím stranou naše mrknutí a ovce a vezmeme jako, připusťme, zvláštní, ale pro na-

še účely ilustrativní vzorek kultury například Beethovenův kvartet. Nikdo jej, myslím, nebude ztotožňovat s jeho partiturou, se schopnostmi a znalostmi potřebnými pro jeho zahrání, s porozuměním, s nímž k němu přistupují jeho interpreti a obecenstvo, ani, abychom zahrnuli *en passant* ty, kteří mají tendenci věci redukovat nebo konkretizovat, s určitým představením či s nějakou záhadnou entitou, jež přesahuje materiální existenci. Možná, že „nikdo“ je pro tento případ příliš silné slovo, neboť se vždy najdou lidé nepoučitelní. Ale to, že Beethovenův kvartet je struktura tónů rozvinutá v určitém tempu, promyšlená posloupnost modelovaného zvuku – tedy hudba – a ne něčí znalosti či víra, včetně toho, jak ji hrát, to je tvrzení, s nímž snad bude většina lidí po úvaze souhlasit.

K tomu, aby člověk mohl hrát na housle, potřebuje mít určité návyky, schopnosti, znalosti a talent, potřebuje mít náladu na hraní a (jak praví starý známý vtip) také potřebuje housle. Ale hraní na housle nejsou ani tyto návyky, schopnosti, znalosti atd., ani nálada, ani (jak se ti, kdož vyznávají „materiální kulturu“, očividně domnívají) housle. Aby člověk uzavřel v Maroku obchodní smlouvu, musí dělat určité věci určitým způsobem (mezi jiným také podřezat krk jehněti a recitovat u toho v koránové arabštině v přítomnosti shromážděných nedeformovaných dospělých mužských příslušníků svého kmene) a mít určité psychické charakteristiky (mezi jiným touhu po vzdálených věcech). Ale obchodní smlouva není ani toto podřezávání krku, ani tato touha, přestože je dost opravdová, jak poznalo sedm soukmenovců našeho marmušského šajcha, kteří jím byli popraveni poté, co Cohenovi ukradli jednu ošuntělou, v podstatě bezcennou ovčí kůži.

Kultura je veřejná, protože význam je veřejný. Nemůžete mrknout (ani parodovat mrkání), aniž byste věděli, co se pokládá za mrknutí nebo jak fyzicky zavřít a otevřít víčka. Stejně tak nemůžete uloupit ovčí stádo (ani krádež předstírat), aniž byste věděli, co to znamená ukradnout ovci a jak to prakticky provést. Ale odvozovat z těchto skutečností závěr, že vědět, jak mrkat, je mrkání a vědět, jak ukrást ovci, je krádež ovčího stáda, prokazuje stejně hluboké neporozumění, jako kdybychom ztotožňovali mrkání se zavíráním očních víček a krádež ovčích stád s odháněním chlupatých zvířat z pastvin. Kognitivistický omyl – že kultura se skládá (abych

citoval dalšího mluvčího tohoto hnutí, Stephena Tylera) „z mentálních jevů, které mohou [míni „měly by“] být analyzovány pomocí formálních metod podobných těm, které se používají v matematice a logice“ – může mít na efektivní použití tohoto konceptu stejně tak ničivý účinek jako mají behavioristické a idealistické omyly, které se neúspěšně snaží napravit. Možná, že vzhledem k větší rafinovanosti chyb a subtilnosti deformací je ještě ničivější.

Všeobecný útok na teorie o privátnosti významu je již od rané fáze tvorby Edmunda Husserla a pozdní fáze tvorby Ludwiga Wittgensteina natolik součástí moderního myšlení, že jej zde nemusíme znovu rozvíjet. Je ale potřeba soustředit se na to, aby se jejich sdělení doneslo k antropologům; zejména je důležité vysvětlit, že říci o kultuře, že se skládá ze sociálně ustavených významových struktur, v jejichž rámci lidé dělají takové věci, jako že signalizují spiklenectví a přidávají se k němu, či vnímají urážky a reagují na ně, neznamena říci, že se jedná o psychologický jev, charakteristiku něčí mysli, osobnost, kognitivní strukturu atd. o nic více, než řekneme-li to o tantrismu, genetice, průběhovém tvaru slovesa, klasifikaci vín, zvykovém právu či myšlence „podmíněného prokletí“ (jak Westermarck definoval koncept ‘ar, na nějž se odvolával Cohen, když požadoval své odškodné). To, co nám, kdo jsme vyrostli mrkajíce jinak a pasouce jiné ovce, znemožňuje v místech, jako je Maroko, pochopit, co lidé dělají, není nedostatek znalostí o tom, jak poznávání funguje (i když, vezmeme-li v úvahu, že funguje stejně u nich jako u nás, neškodilo by nám o tom vědět více), nýbrž nedostatek obeznámenosti se světem představ, v němž jsou jejich činy znaky. A když už jsem se zmínil o Wittgensteinovi, můžu ho rovnou i ocitovat:

Říkáme... o nějakém člověku, že je pro nás průhledný. Ale pro tento způsob uvažování je důležité, že nějaký člověk může být pro druhého úplnou hádankou. To je zakoušeno, když se přijde do nějaké cizí země se zcela cizími tradicemi; a sice i tehdy, když člověk řeč této země ovládá. *Nerozumíme* těm lidem. (A ne proto, že neví, co říkají sami k sobě.) Nemůžeme se v nich vyznat.*

* Citováno v překladu Jiřího Pechara. L. Wittgenstein, *Filosofická zkoumání*. (Praha, 1993), s. 284.

Etnografický výzkum jako osobní zkušenost spočívá ve schopnosti vyznat se v nové situaci, což je vyčerpávající záležitost, která je vždy úspěšná pouze částečně; antropologické psaní jako vědecké snažení spočívá ve snaze formulovat to základní, o čem se člověk domnívá, vždy přehnaně, že to odhalil. Nechceme se, alespoň já ne, stát domorodci (což je stejně zkompromitované slovo) nebo je napodobovat. Pouze romantici nebo špioni by v tom mohli vidět svůj cíl. My se s nimi snažíme v širokém smyslu slova, které zahrnuje mnohem více než pouze mluvení, konverzovat, což je mnohem obtížnější záležitost, než se všeobecně soudí, a to nejenom v případě cizinců. Jak řekl Stanley Cavell: „Mluvit za někoho jiného se zdá být tak záhadnou záležitostí možná proto, že mluvit *k* někomu se nezdá být tak záhadné.“

Budeme-li k věci přistupovat takto, bude cílem antropologie rozšíření prostoru lidských jazykových projevů. To samozřejmě není její jediný cíl – dalšími jsou vzdělávání, zábava, praktické rady, morální růst a objevování přirozeného řádu v lidském chování; antropologie navíc není jediná disciplína, která se o to snaží. Ale je to cíl, pro nějž se sémiotické pojetí kultury obzvláště dobře hodí. Jako vzájemně působící systémy interpretovatelných znaků (které bych bez ohledu na omezené užití toho slova nazval symboly) není kultura síla, které by se daly příčinným způsobem přisoudit sociální události, chování, instituce či procesy; je to kontext, v jehož rámci mohou být srozumitelně – to znamená hustě – popsány.

Proslulé antropologické zaujetí (pro nás) exotickými jevy – berberskými jezdci, židovskými překupníky, francouzskými legionáři – je tedy v podstatě prostředkem odstranění znečitlivujícího pocitu obeznámenosti, který před námi zatajuje záhadnost naší vlastní schopnosti přistupovat k sobě navzájem vnímavě. Pozorování obyčejných věcí tam, kde se objevují v nezvyklé formě, neukazuje na libovolnost lidského chování, jak se často tvrdí (na tom, že krádež ovcí se v Maroku považuje za drzost, není nic libovolného), ale na míru, v níž se jeho význam mění podle životního vzorce, jímž se řídí. Porozumět kultuře jiných lidí znamená odhalit jejich normálnost, aniž bychom umenšovali jejich jedinečnost. (Čím více se mi daří pochopit, co Maročané dělají, tím logičtější a jedinečnej-

ší se mi zdají být.) Stávají se tak přístupní: zasadíme-li je do rámce jejich vlastních banálností, ztratí svou neprůhlednost.

Je to tento manévr, označovaný obyčejně příliš neurčitě jako „vidění věcí z pohledu aktéra“, příliš knižně pak jako „*verstehen* přístup“ nebo příliš technicistně jako „emická analýza“, který tak často vede k názoru, že antropologie je jakýsi druh čtení myšlenek na dálku nebo fantazírování o ostrovech kanibalů, a který ten, kdo chce bezpečně proplout okolo vraků několika potopených filosofických přístupů, musí provést s velkou opatrností. Pro pochopení toho, co je antropologická interpretace a do jaké míry je to interpretace, není nic důležitějšího než přesně pochopit, co to znamená – a co to neznámá – říci, že naše vyjádření symbolických systémů druhých lidí musí být orientována na aktéra.¹

To znamená, že popisy berberské, židovské či francouzské kultury musí být podány z hlediska významů, které podle naší představy Berbeři, Židé či Francouzi přikládají tomu, co prožívají, z hlediska formulací, pomocí kterých definují to, co se jim děje. Neznámá to, že tyto popisy jsou samy berberské, židovské nebo francouzské – že jsou součástí reality, kterou údajně popisují; jsou antropologické – to znamená součástí vyvíjejícího se systému vědecké analýzy. Musí být podány z hlediska interpretací, kterým příslušníci určité skupiny podrobují své zkušenosti, neboť to je to, o čem tvrdí, že jsou to popisy; jsou antropologické, neboť to jsou antropologové, kteří to tvrdí. Obyčejně není nutné tak obsírně vysvětlovat, že předmět studia je jedna věc a jeho studium věc druhá. Je dost jasné, že fyzický svět není fyzika a pomocný klíč ke čtení knihy *Plačky nad Finneganem (Finnegan's Wake)* není kniha *Plačky nad Finneganem*. Ale jelikož při studiu kultury analýza proniká až do samotného jádra předmětu – to znamená, že začínáme s našimi vlastními interpretacemi toho, co naši informátoři dělají nebo co si myslí, že dělají, a ty potom systematizujeme –, stávají se hranice mezi (marockou) kulturou coby přirozenou skutečností a (marockou) kulturou coby teoretickou entitou nejasnější. A to o to více pro-

¹ A nejenom druhých lidí: antropologii se lze naučit na té kultuře, již je sama součástí, což se také ve stále rostoucí míře děje. Toto je nesmírně důležitá skutečnost, kterou ale prozatím ponechám stranou, neboť vyvolává několik ožehavých a poněkud speciálních druhotných problémů.

to, že (marocká) kultura coby teoretická entita je podána ve formě popisu očima aktéra (marockého) pojetí všeho, počínaje násilím, ctí, božstvím a spravedlností po kmen, majetek, patronát a náčelnictví.

Stručně řečeno, antropologické spisy jsou samy o sobě interpretace, a to ještě druhého a třetího řádu. (Samozřejmě, že pouze „domorodec“ činí interpretace prvního řádu: je to *jeho* kultura.)² Jsou to tedy fikce; fikce v tom smyslu, že jsou „něco udělaného“, „něco vytvořeného“ – v původním významu slova *fictiō* – ne, že by byly něco falešného, neoprávněného nebo pouze „jakoby“ myšlenkové experimenty. Vytváření popisu z pohledu aktéra o vzájemných sporech mezi berberským náčelníkem, židovským obchodníkem a francouzským vojákem v Maroku v roce 1912 spočívá samozřejmě ve vymyšlení si, které se tolik neliší od vytváření podobných popisů například vzájemných vztahů mezi provinčním francouzským lékařem, jeho hloupou nevěrnou ženou a jejím neschopným milencem ve Francii devatenáctého století. V tomto druhém případě jsou aktéři prezentováni tak, jako by nikdy neexistovali, a události tak, jakoby se nikdy neudály, zatímco v prvním případě jsou aktéři podáni tak, jako kdyby byli skuteční, a události tak, jako by se skutečně staly. Toto není zanedbatelný rozdíl; je to právě ten rozdíl, s jehož pochopením měla paní Bovaryová takové potíže. Ale důležité není to, že její příběh byl vytvořen, zatímco Cohenův pouze zaznamenán. V čem se liší, jsou podmínky, v nichž byly vytvořeny, a jejich smysl (pominu-li jejich styl a kvalitu). Ale oba jsou ve stejné míře *fictiō* – „výtvoři“.

Ne vždy si antropologové tento fakt dostatečně uvědomovali: že zatímco kultura existuje v obchodní stanici, horské pevnosti nebo ovčím stádu, antropologie existuje v knize, článku, přednášce, muzejní výstavě nebo někdy ve filmu. Uvědomit si toto znamená po-

² Problém řádu je opět komplikovaný. Antropologická díla založená na jiných antropologických dílech (například díla Léviho-Strausse) mohou být samozřejmě čtvrtého či ještě vyššího řádu a informátoři také často, dokonce obvykle, činí interpretace druhého řádu – známé jako „domorodé interpretace“. V kulturách, v nichž existuje písmo, a kde tedy „domorodé“ interpretace mohou pokročit na vyšší úroveň – ve spojitosti s Maghrebem musíme uvést jméno Ibn Chaldúna, v případě Spojených států Margaretu Meadovou – se tato záležitost ještě více zkomplikuje.

chopit, že reprezentaci a substantivní obsah nelze v případě kulturní analýzy oddělit, stejně jako to nelze učinit v případě malby; a tato skutečnost se zase naopak zdá ohrožovat objektivní status antropologického poznání, neboť naznačuje, že jeho zdrojem není sociální realita, ale vědecká vynalézavost.

Ohrožuje ji, ale tato hrozba je planá. Pozornost, jakou si vynutí určitý etnografický záznam, nezávisí na autorově schopnosti zachytit primitivní fakta o dalekých krajích a přivést je domů jako masku nebo řezbářské dílo, nýbrž na tom, do jaké míry je schopen objasnit, co se v takových krajích děje, snížit záhadnost otázky – co je to za lidi? –, kterou neznámé činnosti vycházející z neznámého prostředí přirozeně vyvolávají. To vede k určitým závažným problémům, jak verifikovat nebo – je-li „verifikace“ příliš silné slovo pro tak měkkou vědu (já sám bych dal přednost termínu „ohodnocení“) – co je dobrý popis a co popis špatný. Ale to je právě její výhoda. Je-li etnografie zhuštěný popis a etnografové ti, kdo popisují, potom je pro kterýkoliv její příklad rozhodující otázka – ať už se jedná o narychlo napsaný článek v časopise nebo o monografii velikosti děl Bronislawa Malinowského –, rozlišuje-li mrkání od tiků a skutečná mrkání od parodických. Přesvědčivost našich vysvětlení neposuzujeme na základě srovnání s masou neinterpretovaných dat, radikálně rozředených popisů, nýbrž na základě síly vědecké představitivosti umožnit nám pochopit životy cizích lidí. Jak říká Thoreau, nestojí za to obeplout svět, abychom spočítali kočky v Zanzibaru.

V

Toto tvrzení, že není v našem zájmu očistit lidské chování právě od těchto vlastností, které nás zajímají, ještě předtím, než je začneme zkoumat, bylo někdy vystupňováno do širšího tvrzení: totiž tvrzení, že jelikož nás stejně zajímají právě jenom tyto vlastnosti, nepotřebujeme se chováním více než zběžně vůbec zabývat. Ke kultuře, jak tvrdí tento přístup, je nejlépe přistupovat čistě jako k symbolickému systému (chyták spočívá ve slovním obratu „samému o sobě“) tak, že izolujeme jeho prvky a potom charakterizujeme celý systém nějakým obecným způsobem – na základě klíčových symbolů, okolo nichž je organizován, fundamentálních struktur, je-

jichž je povrchním výrazem, nebo ideologických principů, na nichž spočívá. Přestože se jedná o značné vylepšení od pojetí kultury co by „naučeného chování“ a „mentálních jevů“ a o zdroj několika velice vlivných teoretických myšlenek v současné antropologii, hrozí tomuto hermetickému přístupu k věcem, jak se domnívám, nebezpečí (které jej čím dál více pohlcuje), že oddělí kulturní analýzu od vlastních předmětů jejího zkoumání, od neformální logiky skutečného života. Nezdá se příliš užitečné zbavit nějaké pojetí nedostatků psychologismu jenom proto, abychom je okamžitě vystavili chybám schematismu.

Chování je třeba věnovat pozornost, a to poměrně detailní, neboť právě v toku chování – či přesněji, sociálního jednání, – nacházejí kulturní formy své vyjádření. Nacházejí je také samozřejmě v různých typech artefaktů a v různých stavech vědomí; ty ale čerpají svůj význam z role, kterou hrají (Wittgenstein by řekl ze svého „použití“) v pokračujícím vzorci života, nikoliv z nějakých vnitřních vztahů, které mezi nimi existují. To, co Cohen, šajch a „kapitán Dumari“ dělali, když se jejich cíle navzájem střetly – když obchodovali, hájili čest, ustanovovali nadvládu – vytvořilo toto pastýřské drama. A „o tom“ také toto drama je. Ať už jsou symbolické systémy „samy o sobě“ cokoliv či kdekoliv, dostaneme se k nim empiricky zkoumáním událostí, nikoliv uspořádáváním vyabstrahovaných entit do jednotných vzorců.

Dalším důsledkem této skutečnosti je, že soudržnost nemůže být hlavním testem validity kulturního popisu. Kulturní systémy musí mít nějakou minimální míru soudržnosti, jinak bychom je nenazývali systémy; a pozorujeme-li je, mají jí obvykle mnohem více. Ale nic není tak koherentní jako prelud paranoika či příběh podvodníka. Síla našich interpretací nemůže spočívat, jak se příliš často předpokládá, na tom, jak pevně drží pohromadě, nebo na tom, jak přesvědčivě je obhajujeme. Nic, myslím si, nepřispělo k diskreditování kulturní analýzy více než dokonalé vykreslení formálního řádu, v jehož reálnou existenci nemůže opravdu nikdo věřit.

Je-li antropologická interpretace konstruováním výkladu toho, co se děje, potom oddělit ji od toho, co se děje – od toho, co v určitou chvíli a na určitém místě určití lidé říkají, dělají, co se jim děje, od celého velkého dění života – znamená oddělit ji od její aplikace a učinit ji prázdnou. Dobrá interpretace čehokoliv – básně,

člověka, historie, rituálu, instituce, společnosti – nás zavede do jádra toho, čeho je interpretací. Když se tak nestane a zavede nás místo toho někam jinam – k obdivování své vlastní elegance, autorovy chytrosti či krás euklidovského řádu –, může to mít své vnitřní kouzlo; ale je to něco jiného, než co je jejím úkolem – snažit se pochopit, co celá ta záležitost s ovceci vlastně znamená.

Ta záležitost s ovceci – jejich předstíraná krádež, jejich reparativní přesun, jejich politická konfiskace – je (či byla) v podstatě sociální rozmluva. A to přesto, že, jak jsem dříve navrhl, probíhala v mnoha jazycích a spočívala stejně tak v činech jako ve slovech.

Vyžadováním svého *'ar* Cohen vyvolal obchodní smlouvu; šajch, po uznání Cohena nároku, požadoval od útočícího kmene odškodné; útočící kmen se přiznal k zodpovědnosti a zaplatil odškodné; Francouzi, kteří chtěli ukázat šajchům i obchodníkům, kdo je tady pánem, provedli imperialistický zákrok. Stejně jako v každé rozmluvě, zákony neurčují chování, a co bylo ve skutečnosti řečeno, řečeno být nemuselo. Cohen se mohl rozhodnout své *'ar* nevyžadovat, vezmeme-li v úvahu, že v očích Protektorátu se stejně jednalo o nezákonný krok. Šajch jej mohl ze stejného důvodu odmítnout. Útočící kmen, který neuznával francouzskou nadvládu, se mohl rozhodnout považovat celý útok za „skutečný“ a místo vyjednávání bojovat. Francouzi, kdyby byli více *habile* /obratní/ a méně *dur* /přísní/ (jakými se také později pod feudálním vedením maršála Lyauteye opravdu stali), mohli Cohenovi dovolit, aby si své ovce ponechal, mohli přimhouřit oko – jak se říká – nad přetrváváním obchodního vzorce a spokojit se s jeho podmaněním pod svou nadvládu. A existují ještě další možnosti: Marmuši mohli považovat krok Francouzů za příliš velkou urážku, než aby ji mohli přijmout, a mohli sami vyjádřit otevřeně nesouhlas; Francouzi se mohli pokusit zakročit nejenom proti Cohenovi, ale i proti samotnému šajchovi; a Cohen mohl dojít k závěru, že mezi zrádnými Berbery a vojáky z Beau Geste už obchod ve výšinách Atlasu nestojí za námahu, a odejít do lépe spravovaných částí města. To se ve skutečnosti stalo o něco později, když Protektorát postupně získal větší samostatnost. Ale naším cílem zde není popsat, co se stalo či nestalo v Maroku. (Od tohoto jednoduchého incidentu se člověk může dostat k nesmírně složitým otázkám sociální zkušenosti.) Jde o to ukázat, z čeho se skládá část antropologické interpretace:

z hledání průběhu sociální rozmluvy; z jejího ustálení do podoby, v níž je možné ji prozkoumat.

Etnograf „píše“ sociální rozmluvu; *zapisuje ji*. Tím z pomíjivé události, která existuje pouze v okamžiku, kdy probíhá, činí záznam, který existuje v podobě svého zápisu a je možné se k němu znovu vracet. Šajch je už dávno mrtev, zabit v procesu „pacifikace“, jak to nazývají Francouzi; „kapitán Dumari,“ jeho pacifikátor, je stále naživu a tráví svůj důchod, obklopen suvenýry, na jihu Francie; a Cohen odešel loni – částečně jako uprchlík, částečně jako poutník, částečně jako umírající patriarcha – „domů“ do Izraele. Ale to, co si před šedesáti lety na atlaské plošině navzájem „řekli“, je – zdaleka ne dokonale – zachováno pro vědecké bádání. „Co,“ táže se Paul Ricoeur, od něhož jsem si celou tuto myšleku zapisování činů vypůjčil a poněkud ji překroutil, „co psaní fixuje?“

Nikoliv samu událost mluvení, ale to, co se mluvením „říká“, přičemž tím, co se „říká“, myslíme záměrnou exteriorizaci podstatnou pro dosažení cíle rozmluvy, díky níž se *sagen* – řečené – stává *Aus-sage* – výrokem, prohlášením. Stručně řečeno, to, co zapisujeme, je *noema* [„myšlenka“, „obsah“, „podstata“] mluvení. Je to význam události mluvení, nikoliv událost jako událost.

Toto není přesně „řečeno“ – jestliže oxfordští filosofové zabíhají do krátkých příběhů, fenomenologové do dlouhých vět; ale přivádí nás to k přesnější odpovědi na naši základní otázku: „Co dělá etnograf?“ – píše.³ To se také může zdát jako nepřilíš překvapivý objev, a pro někoho obeznámeného se současnou „literaturou“ objev nepřijatelný. Na tuto otázku jsme sice standardně odpovídali: „Pozoruje, zaznamenává, analyzuje“ – jistý druh *veni, vidi, vici* pojetí věci –, ale tato odpověď může mít hlubší následky, než by se zprvu mohlo zdát, v neposlední řadě ten, že rozlišení těchto tří fází hledání poznání nemusí být normálně možné; a že možná ve skutečnosti jako samostatné „úkony“ ani neexistují.

³ Nebo, opět přesněji, „zapisuje“. Většina etnografie se vlastně nachází ve formě knih a článků spíše než filmů, záznamů, muzejních výstav nebo čehokoliv jiného; ale i v nich jsou samozřejmě fotografie, kresby, diagramy, tabulky atd. Uvědomění si různých způsobů reprezentace (nemluvě o experimentování s nimi) v antropologii velice chybí.

Situace je dokonce ještě delikátnější, protože, jak již bylo poznamenáno, to, co zapisujeme (nebo co se snažíme zapisovat), není syrová sociální rozmluva, k níž nemáme přímý přístup, neboť v ní nejsme až na jisté veliké výjimky přímými aktéry, nýbrž pouze její velice malá část, k jejímuž porozumění nás naši informátoři dovedou.⁴ Není to tak fatální, jak to zní, neboť všichni Kréťané nejsou lháři, a není třeba znát všechno, aby člověk pochopil něco. Ale vede to k názoru, že antropologická analýza jako konceptuální manipulace s objevenými fakty, logická rekonstrukce pouhé reality, se zdá jaksi nepřesvědčivá. Předložit symetrické krystaly významu, očištěné od materiální složitosti, v níž byly zasazeny, a poté přisoudit jejich existenci autogennímu principu řádu, univerzálním vlastnostem lidského myšlení nebo obsáhlým apriorním *Weltanschauungen* (světonázorům), znamená předstírat vědu, která neexistuje, a vymýšlet si realitu, kterou nelze nalézt. Kulturní analýza spočívá (nebo by měla spočívat) v odhadování významů, vyhodnocování těchto odhadů a vytváření vysvětlujících závěrů z těch lepších z těchto odhadů, nikoliv v objevování Kontinentu Významu a mapování jeho netělesné krajiny.

VI

Etnografický popis má tedy tři charakteristické rysy: je interpretativní; to, co interpretuje, je proud sociální rozmluvy; a toto interpretování spočívá ve snaze zachránit to, co se v této rozmluvě „říká“, před zánikem v okamžiku vyřčení a fixovat to v takové formě, abychom se k tomu mohli později znovu vrátit. *Kula* už neexistuje nebo se proměnil; ale ať je tomu jakkoliv, kniha *The Argonauts of the Western Pacific* nám zůstává. Ale existuje ještě čtvrtý rys takového popisu, alespoň v té formě, v níž jej provádím já: je mikroskopický.

⁴ Myšlenka „zúčastněného pozorování“ byla užitečná do té míry, že posílila tendenci antropologů navázat se svými informátory kontakt jako s osobami spíše než s objekty. Ale tím, že vedla antropology k tomu, že přestali vidět velice zvláštní, kulturně vymezenou podstatu své vlastní role a že se začali považovat za více než zaujaté (v obou smyslech slova) dočasně pobývající osoby, byla naším největším zdrojem problémů.

To neznamená, že by neexistovaly žádné rozsáhlé antropologické interpretace celých společností, civilizací, světových událostí a tak dále. Právě takové rozšíření našich analýz na širší kontexty jim, společně s jejich teoretickými závěry, získává pozornost širšího publika a ospravedlňuje, že je vůbec provádíme. Nikomu už nezáleží, ani Cohenovi (no... Cohenovi možná ano), na těch ovcích jako takových. Historie má své nenápadné body zvratu, „chvíle velkého hřmění v malém prostoru“; ale tato malá historika rozhodně nebyla jednou z nich.

Znamená to jenom to, že antropolog se obvykle k takovým širším interpretacím a abstraktnějším analýzám dostává prostřednictvím čím dál lepší obeznámenosti s nesmírně drobnými záležitostmi. Potýká se se stejnými velkými skutečnostmi, s nimiž se ostatní – historici, ekonomové, politologové, sociologové – potýkají na zlověstnějších dějištích: Moc, Změna, Víra, Útlak, Práce, Vášeň, Autorita, Krása, Násilí, Láska, Prestiž; ale potýká se s nimi v kontextech natolik obyčejných – jako je Marmuša a Cohenův život –, že je může psát s malým písmenem. Tyto všelidské konstanty, „ta velká slova, která nás všechny děsí“, získávají v tak domáckých kontextech domácky prostou podobu. Ale to je právě výhoda. Na světě je už dost hlubokých myšlenek.

Ale přesto problém, jak se dostat od souboru etnografických miniatur toho řádu, jako jsou ty, které obsahuje náš příběh o ovcích, – problém vytrídění poznámek a příběhů – k rozsáhlým kulturním panoramatům národa, epochy, kontinentu nebo civilizace, nelze tak lehce přejít neurčitou zmínkou o výhodách konkrétnosti a realistického uvažování. Pro vědu zrozenou v indiánských kmenech, na tichomořských ostrovech a v afrických rodech a posléze zachvácenou většími ambicemi toto musí představovat velký metodologický problém, který je většinou velice špatně zvládnut. Modely, které antropologové sami vypracovali, aby ospravedlnili svůj přechod od místních pravd k obecným představám, přispěly ve skutečnosti k neúspěchu jejich snah stejně jako to, co proti nim vymysleli jejich kritici – sociologové posedlí velikostmi vzorků, psychologové posedlí měřením nebo ekonomové posedlí agregovanými veličinami.

Z těchto modelů byly nejdůležitější dva: model „mikrokosmu“ – „Jonesville jsou Spojené státy“; a model „experimentu v příroze-

ném prostředí“ – „Velikonoční ostrov je zkušební příklad“. Bud' vesmír v zrnku písku, nebo vzdálené břehy možností.

„Jonesville je Amerika ve zmenšeném měřítku“ (nebo Amerika je Jonesville ve zvětšeném měřítku) je tak evidentní omyl, že jediná věc vyžadující vysvětlení je, jak tomu lidé mohli věřit a očekávat totéž od ostatních. Představa, že podstatu národních společností, civilizací, velkých náboženství nebo čehokoliv jiného lze najít v souhrnné a zjednodušené podobě v tzv. „typických“ malých městech a vesnicích, je hmatatelný nesmysl. Kdyby větší relevance mikroskopických studií zaměřených na jedno místo skutečně závisela na takovém předpokladu – že zachytily velký svět v malém –, nebyly by vůbec relevantní.

Ale tak tomu samozřejmě není. Místo zkoumání není předmětem zkoumání. Antropologové nezkoumají vesnice (kmeny, města, městské čtvrti...); zkoumají *ve* vesnicích. V různých místech můžete zkoumat různé věci, a některé věci – například jakými způsoby koloniální nadvláda ustanovuje rámce morálního očekávání – lze nejlépe zkoumat v uzavřených lokalitách. Ale to nečiní z místa to, co zkoumáte. Ve vzdálenějších provinciích Maroka a Indonésie jsem se potýkal se stejnými otázkami, s nimiž se potýkali ostatní sociální vědci v méně vzdálených lokalitách (a to se zhruba stejnou přesvědčivostí) – například, jak to, že lidé se nejnaléhavěji domáhají uznání své lidskosti tak, že zdůrazňují skupinovou hrdost? Mohli bychom přidat další rozměr – který by byl hodně zapotřebí v současném klimatu, kdy sociální vědy pracují metodou odhadování řešení; ale to je vše. Když se chystáte široce pojednat o vykořisťování mas, bude mít pro vás určitou hodnotu pozorování toho, jak javánský pachtýř obrací půdu v tropickém lijáku nebo jak marocký krejčí vyšívá kaftany při světle dvacetiwattové žárovky. Ale představa, že tento zážitek vám umožní promyslet celý problém (a povýšit vás na úroveň takové morální výhody, z jejíž výše můžete shlížet dolů na ty eticky méně privilegované), by mohla napadnout pouze toho, kdo byl příliš dlouho v buši.

Myšlenka „přirozené laboratoře“ je stejně tak zhoubná, a to nejenom proto, že se jedná o chybnou analogii – co je to za laboratoř, v níž neexistuje *ani jeden* manipulovatelný parametr? –, ale proto, že vede k názoru, že data odvozená z etnografických studií jsou čistší nebo podstatnější nebo solidnější nebo méně podmíněná

(nejoblíbenější slovo je „základní“) než ta, která jsou odvozena z jiných typů sociálního bádání. Obrovská přirozená různorodost kulturních forem je samozřejmě pro antropologii nejenom jedním z velikých (a mizejících) zdrojů, ale je také základem jejího nehlubšího dilematu: Jak lze sloučit takovou různorodost s biologickou jednotou lidského druhu? Ale nejedná se, ani metaforicky, o experimentální různorodost, neboť kontext, v němž se objevuje, se také současně mění, a není možné (přestože někteří se o to snaží) izolovat y od x , aby bylo možné zapsat správnou funkci.

Slavné studie, které se snažily dokázat, že oidipovský komplex funguje na Trobriandských ostrovech opačně, že pohlavní role u kmene Čambuli jsou převrácené a že Pueblané postrádají sklon k agresi (je charakteristické, že všechny byly negativní – „ale nikoliv na Jihu“), nejsou, bez ohledu na svou možnou empirickou platnost, „vědecky ověřené a potvrzené“ hypotézy. Jsou to interpretace nebo chybné interpretace, jako každé jiné, k nimž se dospělo stejně jako ke každé jiné, a stejně tak nepřesvědčivé, a pokus dát jim autoritu fyzikálního experimentu je pouze metodologický trik. Etnografická zjištění nejsou privilegovaná, jsou pouze konkrétní: zase jedna nová země. Považovat je za něco více (*nebo méně*) než toto by znamenalo zkreslit jak je, tak jejich důsledky (které jsou mnohem závažnější než samotná zjištění) pro sociální teorii.

Zase jedna nová země: důvodem, proč jsou zdouhavé popisy krádeží dalekých ovčích stád (a skutečně dobrý etnograf by se ještě zabýval tím, o jaké ovce se jednalo) obecně důležité, je to, že dodávají sociologickému myšlení hutnou potravu. Podstatným rysem antropologických zjištění je jejich spleť specifických, jejich podrobnost. Právě materiál získaný z dlouhodobých, hlavně (i když ne výhradně) kvalitativních, vysoce zúčastněných a téměř poseďle detailních terénních výzkumů v omezených kontextech, umožňuje poskytnout megakonceptům, jimiž je postižena současná sociální věda – legitimita, modernizace, integrace, konflikt, charisma, struktura, ... význam – určitý druh rozumné skutečnosti. Díky ní je možné nejenom *o nich* realisticky a konkrétně přemýšlet, ale, co je důležitější, tvořivě a představitivě myslet *s nimi*.

Metodologický problém mikroskopického charakteru etnografie je reálný a závažný. Ale nevyřeší se tím, že budeme považovat vzdálenou lokalitu za svět na dlani nebo za sociologickou obdobu

Wilsonovy mlžné komory. Vyřeší se tak – nebo se tak alespoň částečně udrží v určitých mezích –, že si uvědomíme, že sociální jednání komentuje něco více než samo sebe; že to, odkud interpretace pochází, neurčuje, kam až je možné s ní dojít. Malá fakta potvrzují velké otázky, mrkání epistemologii či krádeže ovčích stád revoluci, protože je to v jejich přirozenosti.

VII

A tím se konečně dostáváme k teorii. Zakořeněný hřích interpretativních přístupů k čemukoliv – literatuře, snům, symptomům, kultuře – spočívá v tom, že mají tendenci odolávat, nebo že je jim dovoleno odolávat, pojmovému vyjádření, a tak unikají systematickým způsobům vyhodnocení. Buď interpretaci pochopíte, nebo nikoliv, porozumíte jejímu účelu, či nikoliv, přijmete ji, či nikoliv. Je uvězněna v bezprostřednosti svého vlastního detailu, a je proto prezentována jako sebestvrzující, nebo, v horším případě, je potvrzena údajně vysoce vyvinutou citlivostí toho, kdo ji prezentuje; jakýkoliv pokus formulovat to, co říká, jinými slovy, je považován za zesměšnění – za něco, co antropologové označují termínem nejhrubšího morálního zneužití – etnocentrismus.

V případě oboru, který se prohlašuje, třebaže nesměle (i když já sám v této záležitosti vůbec nesmělý nejsem) za vědu, toto jednoduše neobstojí. Neexistuje žádný důvod, proč by pojmová struktura kulturní interpretace měla být hůře formulovatelná, a proto méně připouštějící explicitní kritéria hodnocení než například biologické pozorování nebo fyzikální experiment, – žádný důvod až na to, že neexistují žádné nebo téměř žádné pojmy, jimiž by takové formulace bylo možno vyjádřit. Jsme degradováni na to, že teorie pouze naznačujeme, protože postrádáme schopnost je vyjádřit.

Na druhou stranu je třeba přiznat, že kulturní interpretace má určité znaky, které činí rozpracování teorií složitým. Prvním z nich je potřeba, aby se teorie držela při zemi více, než je tomu v případě věd, které se mohou více oddat imaginativní abstrakci. V antropologii se jako účinné prokázaly pouze krátké tahy logických soudů, ty delší mají tendenci odbočovat do logických snů či akademického blouznění vyznačujících se pouze formální symetrií. Veškerým

cílem sémiotického přístupu ke kultuře je, jak jsem řekl, pomocí získat nám přístup ke konceptuálnímu světu, v němž žijí naše subjekty, abychom s nimi mohli, v jakémisi rozšířeném smyslu slova, konverzovat. Napětí v teorii kultury – mezi potřebou proniknout do neznámého světa symbolického jednání a požadavky technického pokroku, mezi potřebou pochopit a potřebou analyzovat – je tedy nutně obrovské a v podstatě nepřekonatelné. Skutečně, s pokračujícím vývojem teorie se toto napětí ještě prohlubuje. Toto je první podmínka kulturní teorie: není svým vlastním pánem. Jelikož je neoddělitelná od bezprostřednosti, které prezentuje zhuštěný popis, je její svoboda vytvářet se podle své vlastní vnitřní logiky poněkud omezená. Ta zobecnění, která se jí podaří učinit, vycházejí z jemnosti rozlišení, která činí, nikoliv z rozletů abstraktního uvažování.

A z toho pramení zvláštní způsob, kterým narůstá naše znalost kultury... kultur... jako prostého empirického faktu: v náhlých vzplanutích. Nedochozí k postupnému nárůstu kumulativních zjištění, kulturní analýza se tříští do nespojitě, ale logicky souvislé posloupnosti čím dál tím odvážnějších výpadů. Nové studie se budují na základě předcházejících studií, ale nikoliv tak, že by začaly tam, kde ty předchozí skončily, ale tak, že se díky lepším znalostem a lepší schopnosti konceptualizovat ponoří hlouběji do stejných věcí. Každá seriózní kulturní analýza začíná od naprostého počátku a končí tam, kam se jí podaří dostat, než vyčerpá svůj intelektuální impuls. Dříve objevená fakta jsou mobilizována, dříve vyvinuté koncepty jsou použity, dříve formulované hypotézy vyzkoušeny; ale pohyb nepostupuje od již dokázaných teorémů k teorémům nově dokázaným, nýbrž od neohrabaného pátrání po tom nejzákladnějším. porozumění k podepřenému tvrzení, že toho člověk dosáhl a překonal to. Studie je považována za pokrok, je-li pronikavější – ať už to znamená cokoliv – než ty, které jí předcházely; nestojí ale na jejich ramenou, nýbrž běží vedle nich, neustále zpochybňovaná a sama vznášející pochybnosti.

A mimo jiné také z tohoto důvodu se esej, ať už o třiceti nebo tři sta stranách, zdála být přirozeným žánrem pro prezentaci kulturních interpretací a jejich podpůrných teorií, a proto také, hledá-li člověk v tomto oboru systematická pojednání, dojde brzy ke zklamání, a to o to většímu, nalezne-li je. Dokonce i přehledové články jsou zde vzácné a jsou zajímavé jen pro bibliografické informace.

Závažné teoretické příspěvky je možné najít ve zvláštních studiích – to je pravdou téměř v každém oboru –, ale navíc je velmi těžké je z takových studií vyabstrahovat a spojit do podoby, kterou by bylo možné nazvat „kulturní teorií“ jako takovou. Teoretické formulace se vznášejí tak nízko nad interpretacemi, které si podrobují, že jsou-li od nich odděleny, ztrácejí hodně na svém smyslu i zajímavosti. Není to proto, že nejsou obecné (nejsou-li obecné, nejsou teoretické), ale proto, že jsou-li vyřčeny nezávisle na svých aplikacích, zdají se buď samozřejmé, nebo prázdné. Člověk může, a tak se skutečně obor konceptuálně vyvíjí, vzít určitou linii teoretické kritiky vyvinuté v souvislosti s určitou etnografickou interpretací a použít ji v jiné, usiluje přitom o větší přesnost a širší platnost; ale nemůže napsat „obecnou teorii kulturní interpretace“. Nebo možná může, ale nezdá se to příliš přínosné, neboť základním cílem budování teorie v tomto případě není kodifikovat abstraktní pravidelnosti, ale umožnit zhuštěný popis; ne zobecňovat napříč příklady, nýbrž zobecňovat přímo v nich.

Zobecňováním v příkladech se většinou nazývá, alespoň v medicíně a hlubinné psychologii, klinický úsudek. Takový úsudek nepostupuje od souboru pozorování a pokusů o jejich zahrnutí pod řídicí zákon, nýbrž od souboru (předpokládaných) signifiantů a pokusů umístit je do srozumitelného rámce. Výsledky měření se srovnávají s teoretickými predikcemi, ale symptomy (i když je měříme) jsou prozkoumány kvůli teoretickým zvláštnostem – to znamená, že jsou diagnostikovány. Při zkoumání kultury nejsou označujícím (signifiantem) symptomy nebo shluky symptomů, nýbrž symbolické činy nebo shluky symbolických činů; a cílem není terapie, ale analýza sociální rozmluvy. Ale způsob používání teorie – k vyhledání neviditelného významu věcí – je stejný.

A tím se dostáváme k druhé podmínce kulturní teorie: není, přinejmenším v přísném smyslu slova, prediktivní. Diagnostik nepředpovídá spalničky; rozhodne, že je někdo má, či v krajním případě *předvidá*, že je někdo možná brzy dostane. Ale toto omezení je přes svou skutečnost často jak nepochopeno, tak zveličeno, neboť se jím míní, že kulturní interpretace je možná pouze post facto: že tak jako vesničané v oné známé povídce nejprve vystřelíme díry do plotu a potom kolem nich namalujeme terč. Nelze popřít, že taková věc se často děje, někdy i na významných místech. Je ale

třeba popřít, že se jedná o nevyhnutelný výsledek klinického přístupu k využití teorie.

Je pravda, že v případě klinického stylu formulování teorie je úkolem konceptualizace vytvářet interpretace materiálu, který už máme k dispozici, nikoliv zobrazovat výsledky experimentálních manipulací nebo vyvozovat budoucí stavy nějakého determinovaného systému. Ale to neznamená, že teorie se musí hodit pouze k minulým skutečnostem (nebo, opatrněji řečeno, vytvářet jejich přesvědčivé interpretace); musí také přežít – intelektuálně přežít – skutečnosti budoucí. Přestože své interpretace náhlého záchvatu mrkání nebo případu krádeže ovcí formulujeme potom, co se stanou, někdy dokonce dlouho potom, teoretický rámec takovéto interpretace musí být schopen neustále produkovat obhajitelné interpretace, tak jak na světlo vycházejí nové společenské jevy. Přestože člověk zahájí jakýkoliv pokus o zhuštěný popis ve stavu všeobecného úžasu nad tím, co se to k sakru děje (což se netýká věcí zcela zřejmých a povrchních) – snaží se v tom zkrátka vyznat –, nezahájí ho (nebo by jej neměl zahajovat) s intelektuálně prázdnýma rukama. Teoretické myšlenky nejsou v každé nové studii vytvořeny pokaždé znovu; jak jsem již řekl, jsou převzaty z jiných, příbuzných studií, a jsou vylepšovány v procesu aplikace na nové problémy interpretace. Když ve vztahu k těmto problémům přestanou být užitečné, přestanou se používat a jsou víceméně opuštěny. Jestliže jsou i nadále užitečné a vedou-li k novému pochopení věcí, jsou nadále rozpracovávány a používány.⁵

Podle takového pohledu na fungování teorie v interpretativní vědě je rozdíl (jenž je vždy relativní), který se v případě experi-

⁵ Přiznávám, že toto je do jisté míry ideallzace. Protože teorie jsou zřídka, jestli vůbec někdy, v klinickém užití rozhodně vyvráceny, jsou pouze shledány více a více neohrabanými, neproduktivními, omezenými nebo prázdnými, často se ale udržují při životě ještě dlouho poté, co o ně všichni, až na hrstku lidí (přestože ti jsou často nejvášnivější), ztratí zájem. V případě antropologie je skutečně skoro těžší dostat vyčerpané myšlenky z literatury pryč než ji obohatit o myšlenky nové a produktivní, a tak je až příliš mnoho teoretických diskusí kritických namísto konstruktivních a celé kariéry jsou zasvěcovány urychlování zániku skomírajících myšlenek. Lze doufat, že s postupem disciplíny bude toto intelektuální pletí zaujímat čím dál tím menší část naší činnosti. Ale prozatím je pravdou, že staré teorie jen málokdy umírají dříve, než vyjdou ve druhém vydání.

mentálních či observačních věd vyjevuje jako rozdíl mezi „popisem“ a „vysvětlením“, rozdílem (ještě relativnějším) mezi „psaním“ („zhuštěným popisem“) a „specifikací“ („diagnózou“) – mezi zjišťováním, jaký význam má určité sociální jednání pro aktéry, kteří je vykonávají, a co nejexplicitnějším určováním toho, co takto získaná znalost ukazuje o společnosti, v níž se toto jednání zjišťovalo, a o sociálním životě vůbec. Naším dvojčinným úkolem je odhalit pojmové struktury, jimiž se řídí jednání těch, které zkoumáme, to, co se „říká“ v sociální rozmluvě, a vybudovat takový analytický systém, pomocí něhož vynikne to, co je druhovým znakem těchto struktur, co k nim náleží proto, že jsou to, co jsou, na rozdíl od ostatních určujících činitelů lidského chování. V etnografii je úkolem teorie dodat slovní zásobu, jejímž prostřednictvím může být vyjádřeno to, co chce o sobě říci symbolické jednání – tedy vypovědět o roli kultury v lidském životě.

Takto, až na několik vzácných případů oblastí zabývajících se podstatnějšími záležitostmi, funguje teorie v esejích, které jsou obsaženy v této knize. Repertoár velmi obecných konceptů a konceptuálních systémů vzniklých v akademickém prostředí – „integrace“, „racionalizace“, „symbol“, „ideologie“, „étos“, „revoluce“, „identita“, „metafora“, „struktura“, „rituál“, „světový názor“, „aktér“, „funkce“, „posvátné“ a samozřejmě sama „kultura“ – je vtáknán do zhuštěného etnografického popisu v naději, že učiní pouhé události vědecky výmluvnými.⁶ Cílem je vyvodit rozsáhlé závěry z drobných, ale velmi hustě uspořádaných faktů; podpořit široká tvrzení o roli kultury ve vytváření kolektivního života tak, že přesně zapadnou do celku.

A tak to není jenom interpretace, co schází až dolů na tu nejbezprostřednější úroveň pozorování: teorie, na níž taková interpretace konceptuálně závisí, činí totéž. Můj zájem o Cohenův příběh, stejně jako Rylův zájem o mrkání, skutečně pocházel z určitých velice obecných představ. Model „zmatení jazyků“ – tedy po-

⁶ Valná většina následujících kapitol se týká Indonésie, ne Maroka, neboť teprve v nedávné době jsem byl nucen začít se zabývat svým materiálem ze Severní Afriky, z něhož většinu jsem získal později. Terénní výzkum v Indonésii jsem prováděl v letech 1952-1954, 1957-1958 a 1971; v Maroku v letech 1964, 1965-1966, 1968-1969 a 1972.

hled, podle něhož sociální konflikt nevzniká tehdy, když – z důvodu slabosti, neurčitosti, zastarání nebo zanedbání – přestanou fungovat kulturní formy, nýbrž spíše tehdy, kdy, jako v případě karikujícího mrkání, jsou tyto formy pod tlakem neobvyklých situací nebo neobvyklých záměrů nuceny fungovat neobvyklými způsoby – není myšlenka, která mě napadla až na základě Cohena příběhu. Tu jsem se naučil od svých kolegů, studentů a předchůdců a do příběhu přinesl.

Naše nevinně vypadající „zpráva v láhvi“ je více než vykreslení významových rámců židovských překupníků, berberských válečníků a francouzských prokonzulů či dokonce jejich vzájemného propletení. Je to argument, podle něhož přepracovat vzorce sociálních vztahů znamená nově uspořádat souřadnice zakoušeného světa. Podoby společnosti jsou podstatou kultury.

VIII

Jeden indický příběh – alespoň mně byl podán jako indický příběh – vypráví o Angličanovi, který se poté, co mu řekli, že svět stojí na plošině, která stojí na zádech slona, který zase stojí na zádech želvy, zeptal (možná, že to byl etnograf; ti se tak chovají), na čem stojí ta želva. Na další želvě. A ta želva? „Ach, sahibe, potom jsou to až dolů samé želvy.“

Takový už je stav věcí. Nevím, jak dlouho by stálo za to meditovat o setkání Cohena, šajcha a „Dumariho“ (ten čas jsem už asi vyčerpal); ale vím, že bez ohledu na to, jak dlouhý čas bych tím strávil, nedostal bych se nikdy k podstatě věci. K podstatě věci jsem se nedostal ani v jednom z případů, o nichž jsem kdy psal, ať už šlo o eseje, které následují v této knize, nebo nějaké jiné. Kulturní analýza je nutně nedokončená. A co je ještě horší, čím hlouběji postupujeme, tím je neúplnější. Je to divná věda, jejíž nejpoučnější tvrzení spočívají na těch nejvrťkavějších základech a v níž, chceme-li se zkoumanou věcí nějak pohnout, ještě zvýšíme podezření, jak své vlastní, tak i ostatních, že nepostupujeme úplně správně. Ale to, společně s otravováním chytrých lidí tupými dotazy, znamená být etnografem.

Existuje několik způsobů, jak tomu uniknout – převedením kul-

tury na folklor a sběrem folklorního materiálu, jejím převedením na znaky a jejich sčítáním, jejím převedením na instituce a jejich klasifikováním, jejím převedením na struktury a hraním si s nimi. Ale to jsou úniky. Faktem zůstává, že přistoupit na sémiotické pojetí kultury a interpretativní přístup k jejímu studiu znamená přistoupit na to, že etnografické tvrzení je, abych si vypůjčil nyní již slavnou frázi W. B. Gallieho, „v podstatě sporné“. Antropologie, nebo alespoň interpretativní antropologie, je věda, jejíž postup je charakterizován spíše tříbením diskuse než zdokonalováním konsensu. To, co se zlepšuje, je přesnost, s níž se navzájem rozčilujeme.

Toto je velmi těžké vidět, když naši pozornost monopolně upoutává jedna strana sporu. Monology zde nemají velkou cenu, protože neexistují závěry, o nichž lze referovat; existuje pouze diskuse, kterou je třeba udržet. Mají-li eseje v této knize nějaký význam, nespočívá ani tak v tom, co říkají, jako v tom, čeho jsou svědky: obrovského nárůstu zájmu, nikoliv pouze v antropologii, ale obecně v sociálních studiích, o roli symbolických forem v lidském životě. Význam, ta nezachytitelná a špatně definovaná pseudoentita, kterou jsme kdysi více než rádi přenechávali filosofům a literárním kritikům, se nyní navrátila do srdce naší disciplíny. Dokonce i marxisté citují Ernesta Cassirera; a dokonce i pozitivisté Kennetha Burka.

Moje vlastní pozice uprostřed toho všeho spočívala ve snaze nepoddát se subjektivismu na jedné straně a kabalismu na straně druhé, čili udržet analýzu symbolických forem pokud možno co nejpevněji spjatou s konkrétními sociálními událostmi a záležitostmi, veřejným světem každodenního života, a organizovat ji takovým způsobem, aby spojitosti mezi teoretickými formulacemi a popisnými interpretacemi nebyly zatemněny odvoláváním se na tajemné vědy. Nikdy mi neimponoval argument, že jelikož naprostá objektivita není v těchto záležitostech možná (což je samozřejmě pravda), může se člověk nespoutaně oddat svým pocitům. Jak po znamenal Robert Solow, to je jako říci, že jelikož je nedosažitelné naprosto sterilní prostředí, můžeme klidně provádět chirurgickou operaci v kanále. Na druhou stranu mě zase nepřesvědčují ani tvrzení, že strukturální lingvistika, počítačové inženýrství nebo nějaká jiná pokročilá forma myšlení nám umožní pochopit lidi, aniž bychom je znali. Nic nezdiskredituje sémiotický přístup ke kulturě

rychleji, než když připustíme, aby upadl do kombinace intuitivismu a alchymie, bez ohledu na to, jak elegantně jsou tyto intuice vyjádřeny nebo jak je moderní alchymie prezentována.

Nebezpečí, že kulturní analýza při hledání příliš hluboko ležících želv ztratí kontakt s pevným povrchem, na němž probíhá život – s politickými, ekonomickými, stratifikačními realitami, v nichž jsou lidé všude zakotveni, a s biologickými a fyzickými potřebami, na nichž tento povrch spočívá, – je všudypřítomné. Jedinou možnou obranou proti němu, i proti převádění kulturní analýzy do jakéhosi sociologického estetismu, je především zdokonalovat tuto analýzu na takovýchto realitách a takovýchto potřebách. A právě takto píšu o nacionalismu, násilí, identitě, lidské přirozenosti, legitimitě, revoluci, etnicitě, urbanizaci, statusu, smrti, čase a nejvíc ze všeho o konkrétních pokusech konkrétních lidí umístit tyto věci do jakéhosi srozumitelného, smysluplného rámce.

Zaměřit se na symbolické dimenze sociálního jednání – umění, náboženství, ideologii, vědu, právo, morálku, zdravý rozum – znamená odvrátit pozornost od existenciálních dilemat života k nebeskému království znečitlivělých forem; znamená to vrhnout se přímo do jejich středu. Základním úkolem interpretativní antropologie není zodpovědět naše nejhlubší otázky, ale umožnit nám přístup k odpovědím, jež podali druzí, kteří hlídali jiné ovce v jiných údolích, a tak je zahrnout do záznamů, co lidé řekli a ke kterým se lze vracet.

ČÁST DRUHÁ

DOPAD POJETÍ KULTURY NA POJETÍ ČLOVĚKA

I

V závěru své nedávno vydané knihy o myšlení lidí žijících v kmenových společnostech nazvané *La Pensée Sauvage** francouzský antropolog Lévi-Strauss poznamenává, že vědecké vysvětlení nespočívá, jak jsme se učili, v redukování složitého na jednoduché. Spočívá spíše v nahrazení méně srozumitelné složitosti složitostí srozumitelnější. Pokud jde o zkoumání člověka, mohli bychom jít myslím ještě o krok dále a tvrdit, že vysvětlení často spočívá v nahrazování jednoduchých obrazů obrazy složitějšími a ve snaze nějakým způsobem přitom zachovat srozumitelnost, jež byla vlastní těm jednoduchým.

Předpokládám, že elegance zůstává nadále obecným vědeckým ideálem; ale v sociálních vědách dochází k tvořivému vývoji často právě při odchýlení se od tohoto ideálu. Vědecký pokrok často spočívá v postupném komplikování toho, co se kdysi zdálo být nádherně jednoduchým souborem myšlenek, který se však nyní zdá být nesnesitelně zjednodušující. Lévi-Strauss hovoří právě o takové deziluzi, po níž dojde k tomu, že srozumitelnost, a tím také schopnost vysvětlit, začne záležet na schopnosti nahradit to, co je komplikované a nesrozumitelné, tím, co je sice komplikované, ale přitom srozumitelné. Whitehead kdysi pravil o přírodních vědách: „Hledej jednoduchost a nedůvěřuj jí“; o sociálních vědách by býval mohl klidně říci: „Hledej složitost a uspořádej jí“.

Samozřejmě, že se studium kultury vyvinulo tak, jako by se tímto pravidlem řídilo. Vznik vědeckého pojetí kultury představoval, nebo s ním byl přinejmenším spojen, vyvrácení toho přístupu k lid-

* Česky *Myšlení přírodních národů*. (Praha, 1971 a Liberec, 1996).

ské přirozenosti, jež převládal v době osvícenství – přístupu, který byl, přes své další klady a zápory, srozumitelný i jednoduchý – a jeho nahrazení přístupem, který byl nejenom komplikovanější, ale také mnohem méně srozumitelný. Pokus ho vyjasnit, znovu vytvořit srozumitelný popis toho, co je člověk, byl od té doby nedílnou součástí vědeckého zkoumání kultury. Antropologové, kteří pátrali po složitosti, ji našli v mnohem větší míře, než si kdy dokázali představit, a zapletli se tak do mučivé snahy o její uspořádání. A konec jejich snažení je zatím v nedohlednu.

Podle osvícenského pohledu je člověk v plné míře součástí přírody, s níž sdílí obecnou skladebnou jednotu, kterou v ní přírodní vědy na naléhání Bacona a pod vedením Newtona objevily. Řečeno stručně, lidská přirozenost je stejně tak pravidelně uspořádaná, tak dokonale stálá a nádherně jednoduchá jako Newtonův vesmír. Možná, že se liší v některých svých zákonech, ale zákony má; možná, že část její neměnnosti je zatemněna matoucími okrasami místní módy, ale je neměnná.

Úryvek, který Lovejoy (jehož autoritativní analýzou se zde řídím) cituje z díla osvícenského historika Mascoua, podává tento názor s užitečnou neuhlazeností, kterou lze často najít v dílech méně známých spisovatelů:

Kulisy se [v různých dobách a na různých místech] skutečně mění, herci mění převleky a vzhled; ale jejich vnitřní hnutí vycházejí ze stejných lidských tužeb a vášní a projevují se v proměnlivosti království a národů.¹

Tento pohled nelze přejít bez povšimnutí; ani nelze říci, a to přesto, že jsem před chvílí lehkomyšlně hovořil o jeho „vyvrácení“, že by se ze současného antropologického myšlení vytratil. Názor, že lidé jsou lidmi v jakémkoliv převleku a v jakémkoliv prostředí, nebyl nahrazen teorií, podle níž by „jiný mrav“ nutně označoval „jiného tvora“.

Přesto však osvícenské pojetí podstaty lidské přirozenosti mělo některé méně přijatelné implikace. Hlavní z nich byl názor, abych tentokrát citoval Lovejoye samotného, že „jestliže jsou srozumitelnost, ověřitelnost či potvrzení určitého jevu omezeny na lidi urči-

¹ A. O. Lovejoy, *Essays in the History of Ideas* (New York, 1960), s. 173.

tého věku, rasy, temperamentu, tradice či stavu, je tento jev [sám o sobě] bezcenný a nepravdivý nebo alespoň v každém případě pro rozumného člověka nepodstatný“.² Ona obrovská, nezměrná paleta rozdílů mezi lidmi, projevující se ve vírách a hodnotách, zvycích a institucích, mění se s časem a lokalitou, je v podstatě bezvýznamná pro definování lidské přirozenosti. Jedná se o pouhé nárůstky, dokonce snad znetvoření, která zakrývají a zatemňují to, co je na člověku skutečně lidské – stálé, obecné, celosvětové.

A tak v dnes již notoricky známém úryvku dr. Johnson tvrdí, že Shakespearova genialita spočívala ve skutečnosti, že jeho „postavy nejsou postiženy zvyky určitých míst, které se neobjevují nikde jinde na světě; zvláštnostmi oborů či profesí, kterými se zabývá pouze několik málo lidí; nebo nahodilostmi přechodné módy či chvilkových názorů“.³ A Racine považoval úspěch svých divadelních her s klasickými tématy za důkaz toho, že „vkus Paříže... je stejný jako vkus Atén; moji diváci jsou pohnuti stejnými věcmi, které v dřívějších dobách vháněly slzy do očí příslušníkům těch nejkultivovanějších tříd v Řecku“.⁴

Pomineme-li komičnost tohoto pohledu, pramenící ze skutečnosti, že jeho autorem je někdo tak velice anglický jako Johnson a tak velice francouzský jako Racine, spočívá jeho problém v tom, že obraz konstantní lidské přirozenosti, nezávislé na čase, místě či na okolnostech, na oboru či profesi, na přechodné módě a chvilkových názorech, je možná iluzí; že to, co člověk je, je možná natolik propleteno s tím, kde je, kým je a v co věří, že je nelze oddělit. A právě uvažování o této možnosti vedlo ke vzniku pojetí kultury a vyvrácení uniformního pohledu na člověka. Ať už moderní antropologie tvrdí cokoliv – a zdá se, že v různých dobách tvrdila skoro všechno –, je pevná ve svém přesvědčení, že lidé neovlivnění zvyky určitých míst skutečně neexistují, nikdy neexistovali a, co je nejdůležitější, nemohou zákonitě existovat. Neexistuje, nemůže existovat, žádné zákulisí, kde bychom mohli zahlédnout Mascouovy herce jako „skutečné lidi“, kteří, posedávajíc ve všedním oblečení a oddělení od své profese, s prostou otevřeností vystavují své spontánní touhy a samovolné vášně. Mohou změnit role, styl hra-

² Ibid., s. 80.

³ „Preface to Shakespeare“, *Johnson on Shakespeare* (London, 1931), s. 11-12.

⁴ Z předmluvy k dílu *Ifigenie*.

ni, dokonce i dramata, v nichž se objevují, ale – jak poznamenal samozřejmě sám Shakespeare – vždy hrají.

Vzhledem k této okolnosti je nesmírně těžké udělat dělicí čáru mezi tím, co je na člověku přirozené, univerzální a trvalé a co je konvenční, místní a proměnlivé. Zdá se vlastně, že udělat takovou čáru by znamenalo zkreslit lidskou situaci nebo ji přinejmenším mylně interpretovat.

Vezměme si například balijský trans. Balijské upadají do stavů krajní rozštěpenosti, v nichž provádějí všemožné velkolepé činy – ukusují hlavy živým kuřatům, bodají se dýkou, divoce sebou mlátí, vydávají extatické výkřiky, provádějí úžasné provazolecké cviky, napodobují pohlavní styk, pojídají výkaly atd. – nepoměrně snáze a v kratším čase, než většina z nás potřebuje k tomu, abychom usnuli. Stav transu jsou klíčovou součástí každého obřadu. Při některých může do transu jeden po druhém upadnout padesát až šedesát lidí (jako série výbušných žabek, jak to vyjádřil jeden pozorovatel), kteří se posléze začnou po pěti minutách až několika hodinách probouzet, naprosto nevědouce, co dělali, ale přes svou hlubokou amnézii přesvědčeni, že právě měli ten nejúžasnější a nejspokojivější zážitek, kterého je člověk schopen dosáhnout. Co může člověku taková věc říci o lidské přirozenosti, stejně jako tisíce podobně zvláštních věcí, které antropologové objevují, zkoumají a popisují? Že Balijsci jsou zvláštní bytosti, jihomořští Marťané? Že jsou v podstatě stejní jako my, jenom mají některé zvláštní, ale v podstatě vedlejší zvyky, které jsme si my náhodou nevybrali? Že jsou přirozeně nadáni nebo dokonce instinktivně puzeni určitými směry a ne jinými? Nebo že lidská přirozenost neexistuje a lidé jsou čistě a jednoduše to, co z nich udělá jejich kultura?

Mezi takovými interpretacemi, z nichž žádná není uspokojivá, se antropologie snaží najít si svou cestu k životaschopnějšímu pojetí člověka, které by bralo v úvahu kulturu a její proměnlivost, neodsužovalo ji jako rozmar a předsudek, a které by současně z hlavního principu disciplíny, jenž hlásá „základní jednotu lidstva“, neučinilo prázdnu frázi. Opustit uniformní pohled na lidskou přirozenost je, pokud se týče zkoumání člověka, jako opustit ráj. Oddat se myšlence, že různorodost zvyků v závislosti na čase a prostoru není pouze záležitostí převleků a vzhledu, jevištních kulis a komediálních masek, znamená také přijmout, že lidstvo je ve své pod-

statě stejně různorodé jako ve svém projevu. A touto úvahou dojde k odpoutání od některých pevně zakotvených filosofických předpokladů a začne nesnadná plavba do nebezpečných vod.

Nebezpečných proto, že odmítneme-li názor, že člověka s velkým „Č“ je třeba hledat „za“, „pod“ a „mimo“ jeho zvyky, a nahradíme-li jej myšlenkou, že člověka s malým „č“ máme hledat „v“ nich, hrozí nám nebezpečí, že jej zcela ztratíme z dohledu. Buď se beze zbytku rozplyne do svého času a prostoru, dítě a dokonalý zajatec svého času, nebo se stane odvedencem v obrovské tolstojovské armádě, pohlcen některým ze strašlivých historických determinismů, které nás moří již od Hegela. Obě tyto úchylinky jsme v sociálních vědách měli, a do určité míry dosud máme – jednu nazýváme kulturním relativismem a druhou kulturní evolucí. Ale rovněž jsme měli, a to častěji, pokusy vyhnout se jim prostřednictvím hledání takových určujících prvků lidské existence v samotných kulturních vzorcích, které – ačkoliv postrádají stálost projevu – mají rozlišovací charakter.

II

Pokusy umístit člověka do soustavy jeho zvyků se ubíraly různými směry a používaly rozmanité taktiky; ale všechny, nebo téměř všechny, se ve svém postupu řídily jedinou obecnou intelektuální strategií: nazvu ji, abych měl hůl, kterou ji budu mlátit, „stratigrafickým“ pojetím vztahů mezi biologickými, psychologickými, sociálními a kulturními faktory v lidském životě. Podle tohoto pojetí je člověk složenina „úrovní“, z nichž každá překrývá ty, které jsou pod ní, a podpírá ty, které jsou nad ní. Při analýze člověka postupně odlepujeme jednu po druhé vrstvy, z nichž každá je sama o sobě kompletní a neredukovatelná, odkrývající vždy nový a zcela odlišný druh vrstvy, jež je pod ní. Odstraníme-li pestré kulturní formy, nalezneme strukturální a funkční pravidelnosti sociální organizace. Odloupneme-li tyto, nalezneme zásadní psychologické faktory – „základní potřeby“, chcete-li –, které podporují a umožňují jejich existenci. Odloupneme-li psychologické faktory, zůstanou nám biologické základy – anatomické, fyziologické, neurologické – celé stavby lidského života.

Atraktivnost tohoto druhu konceptualizace, kromě toho, že zavedeným akademickým disciplínám zaručovala nezávislost a samostatnost, spočívala v tom, že se zdála umožňovat, abychom měli obojí: nemuseli jsme nutně tvrdit, že člověk je totéž co kultura, abychom přitom zastávali názor, že je esenciální a neredukovatelnou, dokonce svrchovanou součástí jeho přirozenosti. Kulturní fakta mohla být interpretována na základě faktů nekulturních, aniž se v nich přitom musela ztratit, či naopak, aniž se nekulturní fakta musela ztratit ve faktech kulturních. Člověk byl hierarchicky uspořádané zvíře, jakýsi typ evoluční usazeniny, v jejímž rámci měla každá úroveň – organická, psychologická, sociální a kulturní – své určené a nepopíratelné místo. Abychom se dozvěděli, co člověk skutečně je, museli jsme na sebe vrstvit zjištění učiněná v rámci různých relevantních věd – antropologie, sociologie, psychologie, biologie – jako vzory v *moiré*; a když jsme to dokončili, vyšla samozřejmě najevo jednak kardinální důležitost kulturní úrovně, která jako jediná ze všech je vlastní pouze člověku, jednak také to, co nám mohla říci o tom, jaký člověk opravdu je. Antropologie konce devatenáctého a počátku dvacátého století nahradila osvícenský obraz člověka jako nahého myslitele, objevivšího se poté, co sňal své kulturní kostýmy, obrazem člověka jako proměněného zvířete, které se objevilo, když si je oblékl.

Na úrovni konkrétního výzkumu a specifické analýzy byla tato strategie nejprve štvanicí za všeobecně platnými znaky kultury, empiricky zjištěnou stejnorodostí, za znaky, které bylo přes prostorovou a časovou rozmanitost zvyků možno najít kdekoliv ve zhruba stejné formě, a následně snahou o uvedení těchto univerzálií do vztahu se zavedenými konstantami lidské biologie, psychologie a sociální organizace. Kdyby bylo možné v neuspořádaném katalogu světové kultury vypátrat určité zvyky společné všem místním variantám a kdyby je bylo možné pevně spojit s určitými stálými referenčními body na subkulturních úrovních, potom by bylo možné učinit alespoň částečný pokrok v určení, které kulturní znaky jsou pro lidskou existenci základní a které jsou pouze náhodné, okrajové nebo ornamentální. Takovým způsobem mohla antropologie určit kulturní dimenze pojetí člověka souměřitelné s těmi, jež podobným způsobem dodala biologie, psychologie nebo sociologie.

V podstatě se vůbec nejedná o nový nápad. *Consensus gentium* (názorová shoda veškerého lidstva) – myšlenka, podle níž existují určité věci, o kterých se všichni lidé shodnou, že jsou pravdivé, skutečné, spravedlivé nebo atraktivní, a že proto musí být ve skutečnosti pravdivé, skutečné, spravedlivé nebo atraktivní – existovala již v době osvícenství a pravděpodobně v té či oné formě také ve všech ostatních dobách a krajích. Je to jedna z těch myšlenek, které dříve či později napadnou skoro každého. Její vývoj v rámci antropologie – počínaje ve dvacátých letech dílem Clarka Wisslera, který vypracoval takzvaný „univerzální kulturní vzorec“, přes Bronislawa Malinowského, který na počátku čtyřicátých let zavedl seznam „univerzálních typů institucí“, až po G. P. Murdocka, který v době druhé světové války a po jejím skončení vypracoval soubor „společných kulturních jmenovatelů“ – však přidal něco nového. Tím je myšlenka, podle níž, abych citoval Clyda Kluckhohna, snad nejpřesvědčivějšího ze zastánců teorie *consensus gentium*, „některé aspekty kultury dostávají svou specifickou formu výhradně následkem historických náhod; jiné jsou vytvořeny silami, které lze oprávněně označit za univerzální“.⁵ Tím dochází k rozdělení lidského kulturního života: jedna část je, stejně jako převlek Mascouova herce, nezávislá na newtonovských „vnitřních hnutích“ lidí; druhá je emanací těchto hnutí samotných. Otázka, která vyvstává, zní: Může tento dům, postavený někde na púlce cesty mezi osmnáctým a devatenáctým stoletím, skutečně stát?

Zda může či nemůže, to záleží na tom, je-li možné prosadit a udržet dualismus mezi empiricky univerzálními aspekty kultury zakořeněnými v subkulturních realitách a empiricky proměnnými aspekty, které tak zakořeněné nejsou. To zase vyžaduje, aby 1) navrhované univerzálie byly skutečně podstatné, nikoliv pouze prázdné kategorie; 2) byly specificky založeny na určitých biologických, psychologických či sociologických procesech, nikoliv pouze nejasně spojeny se „zásadními skutečnostmi“; a 3) je bylo možné přesvědčivě obhájit coby klíčové prvky pro definování lidskosti, ve srovnání s nimiž jsou jiné, mnohem početnější kulturní zvláštnosti, pouze druhořadé. Zdá se mi, že přístup *consensus gentium*

⁵ A. L. Kroeber, ed., *Anthropology Today* (Chicago, 1953), s. 516.

nesplňuje ani jeden z těchto požadavků; než aby se pohyboval směrem k základům lidské situace, tak se od nich spíše vzdaluje.

První z těchto požadavků – aby navrhované univerzálie byly podstatné a nikoliv pouze prázdné nebo téměř prázdné kategorie – nebyl splněn, protože splněn být nemůže. Mezi tvrzením, že, dejme tomu, „náboženství“, „manželství“ nebo „majetek“ jsou empiricky univerzální jevy, a tím, že jim přisuzujeme něco jako specifický obsah, existuje logický rozpor. Řekneme-li totiž, že se jedná o empiricky univerzální jevy, znamená to, že mají stejný obsah, a řekneme-li, že mají stejný obsah, dostaneme se do přímého rozporu s nepopíratelným faktem, že ho nemají. Definujeme-li náboženství obecně a neurčitě – například jako nejzákladnější lidskou vztáženost k realitě –, nemůžeme potom současně této vztáženosti přiřknout vysoce podmíněný obsah; neboť to, co tvoří nejzákladnější lidskou vztáženost k realitě pro uchvácené Aztéky při vyzdvihování pulzujících srdcí vytržených z těl živých lidských obětí k nebi, není totéž, co je v ní obsaženo u flegmatických Zuňiů, tančících velkou mši pokorné prosby k bohům deště. Posedlý ritualismus a vášnivý polyteismus hinduistů vyjadřuje poněkud jiný pohled na to, jaké je to, co je „opravdu skutečné“, než nekompromisní monoteismus a přísný legalismus sunnitských muslimů. I když se člověk bude snažit dostat na méně abstraktní úroveň a tvrdit společně s Kluckhohnem, že pojetí posmrtného života je univerzální, nebo společně s Malinowským, že smysl božské Prozřetelnosti je univerzální, bude nás pronásledovat stejný rozpor. Aby zobecnění o posmrtném životě platilo stejně tak pro konfuciány jako pro kalvinisty, pro zenbuddhisty jako pro tibetské buddhisty, je třeba je definovat co nejobecněji – skutečně tak obecně, že veškerá síla, kterou se takové zobecnění zdá mít, se z něj prakticky vypaří. Stejně tak je tomu v případě každého pojetí významu Prozřetelnosti, který může pod svá křídla ukrýt jak navažské, tak i trobriandské pojetí vztahů mezi bohy a lidmi. A to, co platí o náboženství, platí i o „manželství“, „obchodu“ a všem ostatním, co Kroeber trefně nazval „falešnými univerzáliemi“, včetně zdánlivě tak hmatatelné věci, jako je „přístřeší“. To, že všude se lidé párují a produkují děti, mají určité chápání toho, co je mé a co tvé, a chrání se nějakým způsobem před deštěm a sluncem, není ani mylné ani, z některých hledisek, nepodstatné; ale jen těžko nám to pomůže k vykreslení pravdivého a ne-

falšovaného obrazu člověka, takového, který nebude komiksovou postavou „muže z ulice“.

(Mým cílem, který, není-li jasný teď, bude doufám jasnější za okamžik, není dokázat, že o člověku jako takovém nelze říci něco obecného, kromě toho, že je tím nejrůznorodějším zvířetem, nebo že studium kultury nepředstavuje žádný přínos pro odhalení takových zobecnění. Chci dokázat, že k takovýmto zobecněním nelze dojít baconovským pátráním po kulturních univerzáliích, jakýmsi všelidským výzkumem veřejného mínění s cílem najít *consensus gentium*, který ve skutečnosti neexistuje, a navíc, že pokus o to vede přesně k tomu typu relativismu, kterému se chtěl vyhnout. „Kultura Zuňiů ctí zdrženlivost,“ píše Kluckhohn; „kultura Kwakiutlů podporuje exhibicionismus jednotlivců. Toto jsou protikladné hodnoty, ale jejich dodržováním dokazují Zuňiové a Kwakiutlové svou loajálnost univerzální hodnotě; úctu k příznačným normám své vlastní kultury.“⁶ Toto je čistá vytáčka, která je ale pouze zjevnější, nikoliv uhýbavější, než je tomu obecně při diskusi o kulturních univerzáliích. Co nám to pomůže, když společně s Herskovitsem řekneme, že „morálka je univerzální, stejně jako obdivování krásy a určité měřítko pravdy,“ když hned v další větě musíme stejně jako on dodat, že „různé formy, které na sebe tyto pojmy berou, jsou pouze produkty daných historických okolností těch společností, ve kterých se objevují“?⁷ Jakmile se vzdáme uniformismu, třebaže stejně jako teoretici *consensūs gentiū* pouze částečně, objeví se opravdové nebezpečí relativismu; jediný způsob, jak mu čelit, je pohlížet přímo a otevřeně na různorodost lidské kultury, na zdrženlivost Zuňiů a exhibicionismus Kwakiutlů, zahrnovat je do našeho pojetí člověka, a ne je obcházet nejasnými tautologiemi a chabými banalitami.

Samozřejmě, že obtíže s definováním kulturních univerzálií, které jsou současně také reálné, znemožňují i splnění druhého požadavku, před nímž stojí přístup *consensus gentium* – dát těmto univerzáliím základy v určitých biologických, psychologických nebo sociologických procesech. Ale nejde jenom o to: „stratigrafická“ konceptualizace vztahů mezi kulturními a nekulturními faktory to

⁶ C. Kluckhohn, *Culture and Behavior* (New York, 1962), s. 280.

⁷ M. J. Herskovits, *Cultural Anthropology* (New York, 1955), s. 364.

znemožňuje ještě efektivněji. Jakmile jsou kultura, psychika, společnost a organismus přeměněny na oddělené vědecké „úrovně“, samy o sobě kompletní a autonomní, je velice těžké je zase znovu spojit.

Nejběžnější způsob, jak se o to pokusit, je prostřednictvím takzvaných „neměnných referenčních bodů“. Tyto body lze nalézt, abych ocitoval jedno z nejslavnějších tvrzení této strategie – memorandum „Toward a Common Language for the Areas of Social Sciences“ sepsané T. Parsonsem, C. Kluckhohnem, O. H. Taylorem a dalšími autory na počátku čtyřicátých let –

v podstatě sociálních systémů, v biologické a psychologické podstatě jednotlivců, ve vnějších okolnostech, v nichž žijí a jednají, v nutnosti koordinovat sociální systémy. V [kultuře] ... nejsou tato „ohniska“ nikdy opomíjena. Je třeba se jim nějakým způsobem „přizpůsobit“ nebo „je vzít v úvahu“.

Kulturní univerzálie jsou považovány za krystalické odpovědi na tyto nevyhnutelné skutečnosti, za institucionalizované způsoby smířování se s nimi.

Analýza tedy spočívá v propojování předpokládaných univerzálií a předpokládaných zásadních potřeb ve snaze ukázat, že jejich spojení je k něčemu dobré. Na sociální úrovni se odkazuje na taková nezvratná fakta, jako že všechny společnosti, aby přežily, musí reprodukovat své členy a rozdělovat produkty a služby, z čehož údajně pramení univerzálnost nějaké formy rodiny nebo obchodu. Na psychologické úrovni se odvoláváme na základní potřeby, jako je osobní růst – z toho pramení všeobecné rozšíření vzdělávacích institucí –, nebo na všelidské problémy, jako je oidipovský komplex – z čehož pramení všeobecná rozšířenost trestajících bohů a pečujících bohyň. Biologicky vzato máme metabolismus a zdraví; kulturně vzato máme zvyklosti spojené s konzumací jídla a léčebnými procedurami. A tak dále. Čili je třeba se podívat na ty či ony zásadní lidské potřeby a potom se pokusit ukázat, že ty aspekty kultury, které jsou univerzální, jsou, abych znovu použil Kluckhohnovu formulaci, „uzpůsobeny“ těmito potřebám.

Problémem zde opět není ani tak to, zda obecně tento druh shody existuje, ale zda se jedná o více než o pouhou volnou a indeterminovanou shodu. Není obtížné spojit některé lidské instituce s tím, co jsou podle tvrzení vědy (nebo obecného mínění) nezbyt-

né potřeby lidské existence, ale je mnohem obtížnější stanovit tento vztah v nějaké jednoznačné podobě. Nejen, že téměř každá instituce slouží mnohonásobným sociálním, psychickým a tělesným potřebám (takže říci, že manželství je pouze odrazem potřeby sociální reprodukce nebo že zvyky spojené s konzumací jídla odrážejí potřeby metabolických pochodů, znamená koledovat si o posměch), ale neexistuje ani způsob, jak přesně a prokazatelně určit meziúrovňové vztahy, které je mají spojovat. Přes první zdání nedošlo k žádnému vážnému pokusu aplikovat pojmy a teorie z biologie, psychologie nebo dokonce sociologie na analýzu kultury (a pochopitelně, že nikdy nepadl návrh ani na opačnou výměnu), předpokládaná fakta z kulturních a subkulturních úrovní byla pouze umístěna vedle sebe tak, aby vyvolala nejasný pocit, že mezi nimi existuje nějaký vztah – jakýsi zvláštní druh „přízpůsobení“. Neexistuje zde žádná integrace v podobě teorie, nýbrž pouhá korelace, ještě ke všemu intuitivní, mezi oddělenými zjištěními. Pomocí úrovňového přístupu, a to ani s použitím „neměnných referenčních bodů“, nemůžeme nikdy vybudovat skutečná funkční propojení mezi kulturními a nekulturními faktory; můžeme pouze dojít k více či méně přesvědčivým analogiím, paralelám, souvislostem a příbuznostem.

I kdybych neměl pravdu (což si bude asi myslet hodně antropologů), když tvrdím, že přístup *consensus gentium* nemůže vést ani k objevení podstatných kulturních univerzálií, ani specifických spojení mezi kulturními a nekulturními jevy, která by je vysvětlovala, stále ještě zůstává otázka, zda máme tyto univerzálie považovat za ústřední prvky při definování člověka, a zda vůbec je pohled na lidstvo, založený na principu nejnižšího společného jmenovatele, to, co vlastně chceme. To je samozřejmě otázka filosofická, nikoliv vědecká; ale myšlenka, že podstata toho, co to znamená být člověkem, se nejjasněji projevuje v těch rysech lidské kultury, které jsou univerzální, spíše než v těch, které jsou typické pro tu či onu populaci, je předsudek, který nemusíme nutně sdílet. Je to díky pochopení takových obecných faktů – že člověk má všude nějaké „náboženství“ – nebo díky pochopení bohatosti určitého náboženského jevu – balijského transu nebo indického ritualismu, aztéckého obětování lidí nebo zuňijského tance na přivolání deště –, že chápeme člověka? Je skutečnost, že „manželství“ je univerzální.

ní (pokud je), natolik pronikavé tvrzení o tom, kdo jsme, jako jsou skutečnosti týkající se himálajské polyandrie, podivuhodných australských sňatkových pravidel nebo složitých systémů výkupného za nevěstu v bantuské Africe? Poznámka, že Cromwell byl nejtypičtější Angličan své doby právě proto, že byl nejpodivnější, může být v této souvislosti rovněž relevantní: možná, že ta nejpoučňivější zjištění o tom, co to znamená patřit k lidskému druhu, lze najít právě v kulturních zvláštностech lidí – v jejich podivnostech – a hlavní přínos antropologie při vytváření – nebo přetváření – pojetí člověka možná spočívá v tom, že nám ukazuje, jak je nacházet.

III

Hlavním důvodem, proč se antropologové v otázce definice člověka vyhýbají kulturním zvláštностem a utíkají se místo toho k bezkrevným univerzáliím, je to, že jsou tváří v tvář obrovské rozmanitosti lidského chování pronásledováni strachem z historicismu a z toho, že se ztratí ve víru natolik křečovitého kulturního relativismu, až přitom přijdou i o ty poslední stálé opěrné body. A nedá se říci, že by tento strach byl neopodstatněný: *Patterns of Culture** od Ruth Benedictové, pravděpodobně nejpoučňivější antropologická kniha, která kdy byla v této zemi vydána, je se svým zvláštním závěrem, že cokoliv, co určitá skupina lidí dělá, si zaslouží respekt ostatních, snad nejnápadnějším příkladem trapné pozice, do jaké se člověk může dostat, když se příliš oddá tomu, co Marc Bloch nazval „vzrušení z poznávání mimořádných věcí“. Přesto ale je takový strach pouhým příznakem. Myšlenka, že není-li kulturní jev empiricky univerzální, nemůže vyjadřovat nic o lidské podstatě, je asi stejně logický jako názor, že jelikož srpkovitá chudokrevnost není naštěstí univerzální, nemá nám co říci o lidských genetických procesech. Ve vědě nejde o to, zda jsou určité jevy empiricky běžné – proč by potom mělo Becquerela tak zajímat neobvyklé chování uranu? –, ale o to, zda nám mohou pomoci odhalit trvalé přirozené procesy, které jsou jejich základem. Vidět nebe v zrnku písku není trik, kterého by byli schopni pouze básníci.

* Český *Kulturní vzorce* (Praha, 1999).

Stručně řečeno, potřebujeme hledat systematické vztahy mezi různorodými jevy, nikoliv totožnosti mezi jevy podobnými. A abychom to mohli udělat alespoň s částečným úspěchem, potřebujeme nahradit „stratigrafické“ pojetí vztahů mezi různými aspekty lidské existence pojetím syntetickým; to znamená takovým, v jehož rámci je možné k biologickým, psychologickým, sociologickým a kulturním faktorům přistupovat jako k proměnným v jednotných systémech analýzy. Ustanovení společného jazyka v sociálních vědách není záležitostí pouhé koordinace terminologií nebo, což by bylo ještě horší, zavádění nových umělých terminologií; ani to není otázkou zavedení jediného souboru kategorií pro celou oblast jako takovou. Jde o integraci různých typů teorií a pojmů tak, aby bylo možné formulovat smysluplné návrhy obsahující zjištění, která nyní spadají pod oddělené obory.

Ve snaze zahájit takovou integraci ze strany antropologie a dosáhnout tak přesnějšího obrazu člověka bych chtěl navrhnout dvě myšlenky. První z nich je, že na kulturu je nejlépe pohlížet nikoliv jako na komplexy konkrétních vzorců chování – zvyků, obyčejů, tradic, soustav chování –, jak tomu dosud převážně bylo, ale jako na soubory řídicích mechanismů – plánů, návodů, pravidel, instrukcí (toho, co počítačovní inženýři nazývají „programy“) – pro řízení chování. Druhou myšlenkou je, že právě člověk je zvíře nejzoufaleji závislé na takovýchto negenetických, vnějších řídicích mechanismech, takovýchto kulturních programech pro uspořádávání jeho chování.

Ani jedna z těchto myšlenek není úplně nová, ale několik nedávných zjištění jak v antropologii, tak i v dalších vědách (kybernetice, teorii informací, neurologii, molekulární genetice) vedlo k jejich upřesnění a dodalo jim určitou míru empirického opodstatnění, kterou dříve postrádaly. A z takového přeformulování pojetí kultury a její role v lidském životě vychází pak definice člověka, která klade důraz nikoliv na empirické všednosti v jeho chování na různých místech a v různých dobách, ale spíše na ty mechanismy, jejichž prostřednictvím je rozsah a indeterminovanost jeho vnitřních schopností redukována na podrobnosti a zvláštnosti jeho skutečných výkonů. Jednou z nejdůležitějších skutečností o nás je nakonec možná to, že všichni začínáme s přirozenou výbavou k tisícům různých životů, ale nakonec žijeme jenom jeden.

Pohled na kulturu jako na soubor „řídících mechanismů“ vychází z předpokladu, že lidské myšlení je v podstatě jak sociální, tak veřejné – že jeho přirozeným prostředím je domovní dvůr, tržiště nebo náměstí. Myšlení nespočívá v tom, „co se děje v hlavě“ (i když je potřeba, aby se tu či onde něco odehrálo, aby k myšlení vůbec došlo), nýbrž v obchodování s tím, co G. H. Mead a jiní nazvali významovými symboly – hlavně se slovy, ale také gesty, kresbami, hudebními zvuky, s mechanickými zařízeními, jako jsou hodiny, nebo s přírodními předměty, jako jsou například šperky – se vším, co je odděleno od své pouhé jevové podstaty a používá se k udělování významu zkušenostem. Z pohledu jakéhokoliv určitého jednotlivce jsou takové symboly většinou předem dány. Nalezne je jako už existující v komunitě, do níž se narodí a v níž tyto symboly zůstanou i po jeho smrti, s nějakými dodatky, o něco zmenšeny nebo s částečnými změnami, na nichž se mohl, ale nemusel nutně podílet. Za svého života je (nebo alespoň některé z nich) používá, někdy pečlivě a opatrně, častěji však spontánně a nenuceně, ale vždy se stejným cílem: dát událostem, které prožívá, určitou konstrukci, orientovat se v „probíhajícím procesu zakoušených věcí“, abych převzal působivou formulaci Johna Deweyho.

Člověk potřebuje tyto symbolické zdroje osvětlení pro svou orientaci ve světě tak nutně proto, že zdroje nesymbolické, které jsou konstitučně součástí jeho těla, vydávají tak rozptýlené světlo. Nižším druhům živočichů jsou vzorce chování dány, přinejmenším podstatně větší měrou, společně s jejich fyzickou strukturou; genetické zdroje informací uspořádávají jejich chování v rámci mnohem užšího rozmezí variací, tím užšího a kompletnějšího, čím nižší je druh daného živočicha. Člověku jsou dány mimořádně rozsáhlé schopnosti reagovat, které, přestože umožňují mnohem větší plastičnost, komplexnost a – při těch náhodných příležitostech, kdy všechno funguje tak, jak má – také efektivnost chování, jsou také s mnohem menší přesností regulovány. To je tedy druhá stránka našeho argumentu: bez kulturních vzorců – uspořádaných do systémů významových symbolů – by lidské chování bylo doslova nekontrolovatelné, bylo by pouhým chaosem bezúčelných činů a výbušných emocí, a lidská zkušenost by tak byla zcela beztvářá. Kultura, akumulovaný celek takových vzorců, není pouhou ozdo-

bou lidského bytí, nýbrž – jsouc hlavním základem jeho specičnosti – jeho základní podmínkou.)

V rámci antropologie pochází nejvýmluvnější důkaz na podporu tohoto stanoviska z nedávných objevů na cestě k pochopení toho, co jsme nazývali původ člověka: vynoření se *Homo sapiens* z jeho obecných primátích základů. Tři z těchto objevů jsou naprosto zásadního významu: 1) popření posloupného pohledu na vztahy mezi fyzickou evolucí a kulturním vývojem člověka a jeho nahrazení pohledem zdůrazňujícím překrývání či vzájemné působení; 2) objev, že velká část biologických změn, které vedly ke vzniku moderního člověka z jeho nejbližších předchůdců, se odehrála v centrálním nervovém systému a především v mozku; 3) uvědomění si, že člověk je po fyzické stránce nehotovým, nedokončeným zvířetem; že to co jej nejmarkantněji odděluje od nelidí, není ani tak samotná jeho schopnost učit se (i když to je skvělá schopnost), nýbrž kolik a co přesně se *musí* naučit, než je vůbec schopen fungovat. Dovolte mi, abych se nyní postupně zabýval každým z těchto bodů zvlášť.

Tradiční názor na vztah mezi biologickým a kulturním rozvojem člověka byl takový, že ten první – biologický – byl ve všech ohledech dokončen před tím, než začal onen druhý – kulturní. To znamená, že to byl opět názor stratigrafický: Člověk jako fyzická bytost se vyvinul, prostřednictvím normálního mechanismu genetické variace a přirozeného výběru, až k bodu, kdy jeho anatomická struktura dosáhla víceméně toho stavu, v jakém se nachází dnes; a pak začal kulturní vývoj. V určitém stadiu jeho fylogenetického vývoje došlo k okrajové genetické změně, která člověka učinila schopným vytvářet a být nositelem kultury. Od té chvíle byla jeho adaptivní odpověď na tlaky okolního prostředí téměř výhradně kulturní, spíše než genetická. Při svém rozšiřování po zeměkouli nosil kožešiny ve studeném podnebí a bederní zástěrku (nebo ani tu ne) v podnebí teplém; nezměnil svůj vrozený způsob reagování na vnější teplotu. Vyráběl zbraně, aby rozšířil své zděděné schopnosti dravce, a vařil potravu, aby rozšířil spektrum stravitelných surovin. Podle tohoto příběhu se člověk stal člověkem, když – poté co překročil jakýsi mentální Rubikon – získal schopnost předávat „znalosti, víru, zákony, morálku, zvyky“ (abych citoval položky klasické definice kultury od sira Edwarda Tylora) svým potomkům a bližním prostřednictvím učení a nabývat je učením od svých

předků a bližních. Od tohoto magického okamžiku začal pokrok hominidů téměř úplně záviset na kulturní akumulaci, na pomalém přibývání konvenčních, opakujících se činností, místo, jako po předcházející věky, na fyzické změně organismu.

Jediným problémem je, že takový okamžik asi neexistoval. Podle nejnovějších odhadů trval rodu *Homo* přechod na kulturní způsob života několik miliónů let; a za takovou dlouhou dobu došlo ne k jedné nebo několika okrajovým genetickým změnám, nýbrž k dlouhé, složité a pevně uspořádané řadě takových změn.

Podle současného názoru začala evoluce druhu *Homo sapiens* – moderního člověka – z jeho bezprostředních předsapientních předků skoro před čtyřmi milióny let vznikem nyní již slavných australopitéků – takzvaných opičích lidí z jižní a východní Afriky – a vyvrcholila vznikem *sapienta* samotného před nějakými sto, dvěma či třemi sty tisíci lety. Jelikož přinejmenším základní formy kulturní nebo, chcete-li, protokulturní činnosti (výroba jednoduchých nástrojů, lov atd.) existovaly podle všeho už u některých z těchto australopitéků, existovalo i období, jak já tvrdím, více než jednoho miliónu let mezi počátky kultury a objevením se člověka, jak ho známe dnes. Konkrétní data – která jsou přibližná a budoucí výzkum je může posunout tím či oním směrem – nejsou to hlavní; hlavní je, že došlo k tomuto překrývání, a to velmi dlouhému. Závěrečné fáze (závěrečné alespoň podle toho, co víme dnes) fylogenetického vývoje člověka se odehrály v tomtéž velkém geologickém období – takzvané době ledové – jako počáteční fáze jeho kulturních dějin. Lidé mají narozeniny, ale člověk nikoliv.

To znamená, že kultura, místo aby byla takřikajíc přidána k dokončenému nebo téměř dokončenému zvířeti, byla přiměsí, a to ústřední přiměsí, při samotné produkci tohoto zvířete. Pomalý, stálý, téměř ledovcový růst kultury v průběhu doby ledové změnil rovnováhu tlaků přirozeného výběru na vyvíjejícího se *Homo* takovým způsobem, že kultura začala hrát v jeho vývoji hlavní řídicí roli. Zdokonalení nástrojů, počátek organizovaného lovu a sběračství, začátek skutečného rodinného uspořádání, objevení ohně, a v první řadě, i když je to zatím nesmírně obtížné podrobně vystopovat, rostoucí spoléhání se na systémy významových symbolů (jazyk, umění, mýtus, rituál) za účelem orientace, komunikace a sebeovládání – to vše pro člověka vytvořilo nové prostředí, kterému

se musel přizpůsobovat. Při tom, jak se kultura pomaličku akumulovala a vyvíjela, dostali selektivní výhodu ti jedinci z dané populace, kteří ji dokázali nejlépe využít – úspěšný lovec, vytrvalý sběrač, šikovný výrobce nástrojů, schopný vůdce –, až se to, co bývalo pralidský *Australopithecus* s malým mozkem, stalo plně lidským *Homo sapiens* s velkým mozkem. Mezi kulturním vzorcem, tělem a mozkem vznikl systém pozitivní zpětné vazby, v jehož rámci každá z těchto součástí přispívala k vývoji ostatních, systém, ve kterém interakce mezi rostoucím užíváním nástrojů, měnící se anatomii ruky a zvětšujícím se místem v mozkové kůře, které řídí činnost palce, je pouze jedním z nejvýraznějších příkladů. Tím, že se člověk poddal řízení prostřednictvím symbolicky zprostředkovaných programů na výrobu předmětů, organizaci sociálního života či vyjadřování emocí, určil si, byť bezděky, vrcholová stadia svého vlastního biologického osudu. Doslovně, třebaže docela neúmyslně, stvořil sám sebe.

Třebaže, jak jsem již řekl, došlo v tomto jeho krystalizačním období v celkové anatomii rodu *Homo* k několika důležitým změnám – ve tvaru lebky, zubů, velikosti palce atd. –, zdaleka nejdůležitější a nejdramatičtější byly ty změny, které se zjevně odehrály v centrálním nervovém systému; neboť právě v tomto období se lidský mozek a zejména potom přední mozek, zvětšil do svých současných rozměrů. Technické problémy jsou komplikované a kontroverzní; hlavní ale je, že přestože v uspořádání trupu a horních končetin se od nás australopitékové nijak dramaticky nelišili a tvar pánve a dolních končetin se už začínal podobat našim, jejich mozková kapacita výrazně nepřevyšovala kapacitu dnešních lidoopů – to znamená, že odpovídala zhruba třetině až polovině kapacity naší. To, co nejvýrazněji odlišuje skutečné lidi od předlidí, evidentně není jejich celková tělesná podoba, ale komplexnost nervového uspořádání. Období překrývání kulturní a biologické změny asi spočívalo v intenzivním soustředění na nervový vývoj a možná také na s tím související vylepšování různého chování – pohyblivost rukou, chůze po dvou atd. –, k nimž již byly bezpečně dány potřebné anatomické základy – pohyblivá ramena a zápěstí, rozšířené kyčelní kosti atd. Možná to samo o sobě není tak překvapující, ale když si to spojíme s tím, co jsem již řekl, ukazuje se, že určité závěry o tom, co je člověk vlastně za zvíře, jsou myslím poměrně

vzdálené nejenom těm z osmnáctého století, ale i těm, které antropologie zastávala jen před nějakými deseti či patnácti lety.

Řečeno neomaleněji, vede nás to k závěru, že neexistuje žádná lidská přirozenost, která by byla nezávislá na kultuře. Lidé bez kultury by nebyli chytří divoši z Goldingovy knihy *Pán much (Lord of the Flies)*, vržení zpět ke kruté moudrosti svých zvířecích instinktů; ani „urození divoši“ v představách osvícenského primitivismu, ba ani, jak předpokládá klasická antropologická teorie, niterně talentovaní lidoopi, kteří jaksi nedokázali najít sami sebe. Byly by to nefungující zrůdy s několika málo užitečnými instinkty, s ještě menším počtem rozpoznatelných pocitů a bez jakéhokoliv intelektu; úplně k ničemu. Jak náš centrální nervový systém – a zejména jeho vrcholná sláva i prokletí, šedá kůra mozková – vyrůstal většinou v interakci s kulturou, stal se nezpůsobilým řídit naše chování nebo organizovat naše zkušenosti bez vedení poskytovaného systému významových symbolů. V době ledové došlo k tomu, že jsme se museli vzdát pravidelnosti a přesnosti detailní genetické kontroly našeho jednání ve prospěch pružnosti a přizpůsobivosti všeobecnější, i když samozřejmě neméně skutečné, genetické kontroly. Abychom získali další informace potřebné k našemu jednání, byli jsme pro změnu nuceni spoléhat se čím dál tím více na kulturní zdroje – akumulovanou zásobu významových symbolů. Takové symboly nejsou tudíž pouhé výrazy, soubory prostředků nebo koreláty naší biologické, psychologické a sociální existence; jsou jejími předpoklady. Bez lidí by samozřejmě nebylo kultury; ale stejně platí, a to je ještě důležitější, že bez kultury by nebylo lidí.

Jsme tedy nedokonalá a nedokončená zvířata, která se dokončují a finalizují prostřednictvím kultury – nikoliv prostřednictvím nějaké obecné kultury, ale jejich zcela specifických podob: dobuánské a javánské, hopijské a italské, kultury vyšších a nižších tříd, akademické a komerční. O lidské schopnosti učit se, o plastičnosti člověka, toho bylo už hodně řečeno, ale co je ještě podstatnější, to je jeho krajní závislost na určitém druhu učení: znalost pojmů, pochopení a používání specifických soustav symbolických významů. Bobři stavějí hráze, ptáci budují hnízda, včely hledají potravu, paviáni se organizují do sociálních skupin a myši se párují na základě takových forem učení, které se v hlavní míře opírají o instrukce zakódované v jejich genech a vyvolané odpovídajícími

vzorci vnějších podnětů: fyzické klíče vsunuté do organických zámků. Ale lidé stavějí přehradu nebo obydlí, hledají potravu, organizují se do sociálních skupin či nacházejí sexuální partnery řízení instrukcemi zakódovanými v postupových diagramech a podrobných plánech, loveckých tradicích, morálních systémech a estetických soudech: pojmové struktury, kterými jsou hněteny bez tvaré talenty.

Žijeme, jak to pěkně řekl jeden autor, v „informační mezeře“. Mezi tím, co nám naše tělo říká a co musíme vědět, abychom fungovali, existuje vakuum, které musíme vyplnit my sami a vyplňujeme je informacemi (nebo dezinformacemi), poskytovanými naší kulturou. Hranice mezi tím, co je v lidském chování řízeno vrozenými mechanismy a co kulturně, je nejasně vymezená a neurčitá. Některé věci jsou, pokud víme, řízeny naprosto vrozeně: k tomu, abychom se naučili dýchat, nepotřebujeme o nic více kulturního vedení než ryba k tomu, aby se naučila plavat. Jiné jsou zase téměř určitě především kulturní; nesnažíme se geneticky objasnit, proč někteří lidé důvěřují centralizovanému plánování a jiní volnému trhu, i když by to mohlo být docela zábavné. Téměř veškeré komplexní lidské chování je samozřejmě interaktivním, neadaptivním výsledkem obou z nich. Naše schopnost mluvit je rozhodně vrozená; naše schopnost mluvit anglicky je určitě kulturní. To, že se usmíváme na příjemné podněty a mračíme na podněty nepříjemné, je rozhodně do určité míry geneticky předurčeno (i opice se šklebí, když cítí nepříjemný zápach); ale sardonický úsměv a parodující mračením jsou se stejnou určitostí především kulturní, jak je možná dobře vidět na příkladu balijské definice blázna jakožto někoho, kdo se, stejně jako Američan, směje, i když není čemu. Mezi základním půdorysem našeho života, nakresleným našimi geny – schopností mluvit nebo se usmívat – a tím, jak se ve skutečnosti chováme – mluvíme anglicky v určité hlasové tónině, neurčitě se usmíváme v delikátních společenských situacích –, leží celý složitý soubor významových symbolů, pod jejichž vedením přetváříme první v druhé, plány v činnost.

Naše myšlenky, hodnoty, činy, dokonce i naše emoce, jsou, tak jako sám náš nervový systém, kulturními produkty – produkty sice vyrobenými z tendencí, schopností a předpokladů, s nimiž jsme se narodili, ale přece jenom vyrobenými. Katedrála v Chartres je z ka-

mene a ze skla. Ale není to jenom kamení a sklo; je to katedrála, a nejenom katedrála, ale určitá katedrála, postavená v určité době určitými členy určité společnosti. Abychom pochopili, co znamená, abychom ji skutečně viděli takovou, jaká je, potřebujeme vědět o mnoho více než pouze to, jaké jsou obecné vlastnosti kamene a skla, a mnohem více, než co je společné všem katedrálám. Potřebujeme také pochopit – a to je podle mého názoru rozhodující – specifické pojetí vztahů mezi bohem, člověkem a architekturou, které, protože řídilo její stavbu, je v ní ztělesněno. U lidí tomu není jinak: ti jsou také, až do posledního jedince, kulturními výtvoři.

IV

Přes veškeré možné rozdíly mají přístupy k definici lidské přirozenosti, používané v osvícenství a v klasické antropologii, jednu věc společnou: oba jsou v podstatě typologické. Snaží se vytvořit obraz člověka jako modelu, archetypu, platónské ideje nebo aristoteltské formy, vzhledem k níž skuteční lidé – ty, já, Churchill, Hitler a lovec lebek z Bornea – jsou pouhé odrazy, zkreslení, přibližnosti! V případě osvícenství měly být prvky tohoto základního typu objeveny odlupováním kulturních příkras ze skutečných lidí a to, co zbylo, měl být přírodní člověk. V klasické antropologii měl být člověk objeven vyfaktorováním společných kulturních znaků a to, co se pak objevilo, měl být konsensuální člověk. Výsledek je v obou případech stejný jako ve všech typologických přístupech k vědeckým problémům: rozdíly mezi jednotlivci a mezi skupinami jednotlivců jsou považovány za druhořadé. Individualita je považována za výstřednost, rozdílnost za náhodnou úchylku od jediného právoplatného cíle zkoumání skutečného vědce: tím je základní, neměnný, normativní typ. V takovém přístupu, bez ohledu na to, jak podrobně je formulován a jak dobře je podložen, utone živý detail v mrtvém stereotypu: pátráme po metafyzické jednotce, Člověku s velkým „Č“, a v zájmu tohoto pátrání obětujeme empirickou bytost, na kterou ve skutečnosti narážíme, člověka s malým „č“.

Tato oběť je však stejně tak nepotřebná jako bezúčelná. Mezi obecným teoretickým porozuměním a porozuměním podmíněným okolnostmi, mezi synoptickým viděním a viděním se smys-

lem pro detail, není žádný rozpor. Vědecká teorie – a vlastně věda vůbec – by měla být ve skutečnosti posuzována na základě své schopnosti dojít k obecným tvrzením ze zkoumání jednotlivých jevů. Chceme-li zjistit, co je to člověk, můžeme to najít jenom v tom, co jsou lidé, a co jsou lidé, to je především velice různé. Pochopením této různosti – jejího rozsahu, povahy, základu a implikací – dojdeme k vytvoření takového pojetí lidské přirozenosti, které, více než statistický odraz a méně než primitivistický sen, má jak podstatu, tak i pravdivost.

A právě zde, abych se konečně vrátil k názvu své eseje, má pojetí kultury dopad na pojetí člověka. Pohlížíme-li na kulturu jako na soubor symbolických prostředků k řízení chování, mimosomatických zdrojů informací, pak představuje spojení mezi tím, čím jsou lidé od své přirozenosti schopni se stát a čím se ve skutečnosti, jeden vedle druhého, stávají. Stávat se člověkem je stávat se jednotlivcem, a jednotlivci se stáváme pod vedením kulturních vzorců, historicky vytvořených systémů významů, jejichž prostřednictvím dáváme podobu, řád, cíl a směr našim životům. A tyto kulturní vzorce nejsou obecné, ale specifické – nejenom „manželství“, ale určitý soubor představ o tom, co jsou muži a ženy, jak by se k sobě manželé měli chovat nebo kdo by si měl správně koho brát; nejenom „náboženství“, ale víra v koloběh karmy, dodržování měsíčního půstu nebo obětování dobytka. Člověk by neměl být definován výlučně na základě svých vrozených schopností, jak se o to pokoušelo osvícenství, ani výlučně na základě svého skutečného chování, jak se o to snaží většina současných sociálních věd, ale spíše na základě spojení mezi nimi, na základě způsobu, kterým se první přetváří v druhé, jak se jeho přirozené sklony koncentrují do jeho specifických výkonů. V *životní dráze* člověka, v jejím určitém průběhu, rozpoznáváme, třebaže nejasně, jeho přirozenost, a přestože je kultura pouze jedním z prvků v určování jejího průběhu, není zdaleka tím nejméně důležitým. Tak, jako z nás kultura vytvořila – a bezpochyby z nás nadále vytváří – jediný druh, tak z nás také vytváří samostatné jednotlivce. Toto, a nikoliv neměnné subkulturní já či zavedený mezikulturní konsensus, je to, co máme skutečně společné.

Je zvláštní – ale když o tom přemýšlím, tak to možná zase tak zvláštní není –, že mnohé objekty našeho zkoumání to asi chápou

lépe než my antropologové. Například na Jávě, kde jsem dělal většinu své práce, lidé docela prostě říkají: „Být člověkem znamená být Javáncem“. Malým dětem, nevychovančům, prosťáčkům, duševně chorým a těm, kteří jsou křiklavě nemorální, se říká *ndurung djawa*, „ještě ne Javánci“. „Normální“ dospělý člověk, který je schopen chovat se podle dokonale propracovaného systému etikety, má vytríbenou estetickou schopnost vnímat hudbu, tanec, divadlo a textilní vzory, který dovede reagovat na jemné podněty božství, jež sídlí v nehybnosti vnitřního vědomí každého jednotlivce, ten je *sampun djawa*, „už Javáncem“, čili už je člověk. Být člověkem není jenom dýchat; je to také řídit vlastní dýchání technikou podobající se jógínské tak, aby člověk při každém výdechu a nádechu doslova slyšel hlas Boha vyslovovat Jeho jméno – „hu Allah“. Není to jenom mluvit, je to vyslovovat správná slova a fráze ve správných sociálních situacích v té správné hlasové tónině a se správnou vyhybavou neurčitostí. Není to jenom jíst; je to dávat přednost určitým pokrmům vařeným určitým způsobem a při jejich konzumaci dodržovat přísnou etiketu stolování. Není to dokonce ani pouze vnímat, ale vnímat určité, zcela specificky javánské (a v podstatě nepřeložitelné) emoce – „trpělivost“, „lhostejnost“, „rezignaci“, „úctu“.

Být člověkem neznámá být Každým či Kýmkoliv; znamená to být určitým druhem člověka, a lidé se samozřejmě liší: „Jiná pole,“ říkají Javánci, „jiné kobylinky“. V rámci společnosti se také uznávají rozdíly – způsob, jak se zemědělec pěstující rýži stane člověkem a Javáncem se liší od způsobu, jak se jím stane státní úředník. Není to záležitost tolerance a etického relativismu, neboť všechny způsoby toho, jak být člověkem, nejsou ani zdaleka považovány za hodné stejného obdivu: způsobem, kterým to činí místní Činané, se například silně pohrdá. Jde o to, že existují různé způsoby; a abych nyní přešel k antropologické perspektivě, v systematickém zkoumání a analýze těchto způsobů – odvahy prérijních Indiánů, posedlosti hinduistů, racionality Francouzů, anarchismu Berberů, optimismu Američanů (abych uvedl seznam přívlastků, které bych nerad musel obhajovat) – nalezneme to, co to znamená, nebo co to může znamenat, být člověkem.

Chceme-li stanout tváří tvář lidskosti, musíme prostě sestoupit k detailům, minout zavádějící nálepky, přejít metafyzické typy

a prázdné podobnosti, abychom mohli pevně uchopit základní charakter nejenom různých kultur, ale různých druhů jednotlivců uvnitř každé kultury. V této oblasti vede cesta k obecným, odhalovaným jednoduchostem vědy přes zájem o věci jednotlivé, podmíněné okolnostmi, konkrétní. Tento zájem však musí být organizován a nasměrován ve smyslu těch teoretických analýz, o kterých jsem se už zmínil – analýz fyzického vývoje, fungování nervového systému, sociální organizace, psychického procesu, utváření kulturních vzorců atd. – a, co je hlavní, ve smyslu jejich vzájemného působení. To znamená, že cesta vede, jako při každém opravdovém Hledání, skrze odstrašující složitosti.

„Ponechte ho na okamžik o samotě,“ píše Robert Lowell, nikoliv, jak bychom se mohli domnívat, o antropologovi, ale o jiném výstředním pátrači po tajemstvích lidské přirozenosti, Nathanielu Hawthornovi.

Ponechte ho na okamžik o samotě,
a uvidíte ho s hlavou
sklopenou, přemítajícího, přemítajícího,
s očima upřenýma na jakýsi úlomek,
jakýsi kámen, jakousi obyčejnou rostlinu,
tu nejobyčejnější věc,
jako kdyby to byl klíč k řešení.
Znepokojené oči se zvednou,
kradmé, zastřené, neuspokojené
z meditace o pravém
a bezvýznamném.⁸

Antropolog, skláněje se nad svými úlomky, kameny a obyčejnými rostlinami, také přemítá o pravém a bezvýznamném, v němž občas letmo a nejistě zahlédne, jak se alespoň domnívá, znepokojující, proměnlivý obraz sebe sama.

⁸ Otištěno se svolením nakladatelství Farrar, Straus & Giroux, Inc., a Faber & Faber, Ltd., z „Hawthorne“, in *For the Union Dead*, s. 39. Copyright ©1964 by Robert Lowell.



RŮST KULTURY A EVOLUCE MYSLI

Tvrzení, že „mysl je místo samo o sobě“, jak by asi řekli teoretikové, není pravdivé, neboť mysl není ani metaforické „místo“. Naopak, šachovnice, jeviště, psací stůl badatele, lavice soudce, sedadlo řidiče nákladního vozu, ateliér a fotbalové hřiště mezi taková místa patří. Na těchto místech lidé hloupě či inteligentně pracují nebo se baví. „Mysl“ není jméno druhé osoby, která pracuje nebo se baví za neproniknutelnou zástěnou; není to název nějakého jiného místa, kde se pracuje či dovádí; a není to ani název nějakého nástroje používaného k práci či zábavě.

GILBERT RYLE

I

V intelektuální historii behaviorálních věd sehrál pojem „mysl“ podivnou dvojakou úlohu. Ti, kteří považovali rozvoj těchto věd za výsledek přímého rozšíření metod fyzikálních věd do organické sféry, jej používali jako ďábelský výraz označující všechny ty metody a teorie, které neuspěly ve snaze dosáhnout jakéhosi heroického ideálu „objektivismu“. Výrazy jako pochopení, porozumění, konceptuální myšlení, představa, myšlenka, pocit, odraz, fantazie atd. byly stigmatizovány coby mentalistické, „to jest, kontaminované subjektivností vědomí“, a jakékoliv odvolávání na ně bylo ostře kritizováno jako politováníhodné selhání vědecké odvahy.¹ Ale ti, kteří zase naopak považovali tento přechod od fyzikálního k organickému a zejména k lidskému za znak dalekosáhlých změn v teoretickém přístupu a vědeckých metodách, používali slovo „mysl“ jako varovný pojem, jehož úkolem bylo spíše ukázat na chyby v chápání než je napravit, spíše zdůraznit meze pozitivní vědy než je rozšířit. Pro tyto myslitele bylo hlavní funkcí tohoto po-

¹ M. Scheerer, „Cognitive Theory“, v *Handbook of Social Psychology* (Reading, Mass., 1954).

jmu dát nejasně definovaný, ale intuitivně platný výraz jejich pevnému přesvědčení, že lidská zkušenost má významné rozměry v řádu, který fyzikální teorie (a *pari passu* rovněž psychologické a sociální teorie založené na fyzikální teorii) nebere v úvahu. Sherringtonův obraz „nahé myslí“ – „všechno, o co v životě jde. Touha, potěšení, pravda, láska, vědění, hodnoty“ – pohybující se „v našem prostorovém světě přízračněji nežli přízrak“, je typickým příkladem tohoto přístupu, zatímco údajný Pavlovův zvyk udělovat pokuty svým žákům za pouhé vyslovení mentalistického slova v jeho laboratoři je prototypem přístupu opačného.²

Až na určité výjimky nebyl výraz „mysl“ vůbec užíván ve smyslu vědeckého pojmu, ale jako řečnická pomůcka, a to dokonce i tehdy, když bylo jeho používání zakázáno. Přesněji řečeno, jeho úkolem bylo přenášet – a někdy využívat – strach, spíše než definovat proces, strach ze subjektivismu na straně jedné a z mechanismismu na straně druhé. „Dokonce i když si je plně vědom podstaty antropomorfního subjektivismu a jeho nebezpečí, může se i ten nejpečlivější a nejzkušenější myslitel stát obětí jeho svodů,“ varuje nás okázale Clark Hull a jako „profylaxi“ doporučuje strategii nazírat veškeré chování, jako by je konal pes, bílá myš nebo, což je vůbec nejbezpečnější, robot.³ Gordon Allport se zase na druhé straně hlásí k názoru, že takový přístup ohrožuje lidskou důstojnost a stěžuje si, že „modely, kterými jsme se doposud řídili, postrádají dlouhodobou orientaci, která je jádrem morálky... Závislost na strojích, krysách či kojencích nás vede k tomu, že přeceňujeme ty rysy lidského chování, které jsou okrajové, orientované na podněty nebo genetické, [a] podceňujeme ty rysy, které jsou ústřední, orientované na budoucnost nebo symbolické.“⁴ Tváří v tvář tak rozporuplným popisům přízraku, který straší ve studiu člověka, není vůbec divu, že jedna současná skupina psychologů, rozpolcených mezi touhou podat přesvědčivou analýzu cílevědo-

² C. Sherrington, *Man on His Nature*, 2. vydání (New York, 1953), s. 161; L. S. Kubie, „Psychiatric and Psychoanalytic Considerations of the Problem of Consciousness“, v *Brain Mechanisms and Consciousness*, ed. E. Adrian et al. (Oxford, England, 1954), s. 444-467.

³ C. L. Hull, *Principles of Behavior* (New York, 1943).

⁴ G. W. Allport, „Scientific Models and Human Morals“, *Psychol. Rev.* 54 (1947): 182-192.

mých aspektů lidského chování a splnit přitom požadavky vědecké objektivnosti, propadla pokušení nazvat se – poněkud zoufale – „subjektivními behavioristy“.⁵

Tento stav věci je, pokud se týče pojetí mysli, nesmírně nešťastný, neboť dochází k zprofanování mimořádně užitečného pojmu, pro který navíc neexistuje žádný přesný ekvivalent, možná až na archaický výraz „psýché“. Je to o to větší škoda, že obavy, které tak znehodnotily tento výraz, jsou z velké většiny nepodložené, jsou to skomírající ozvěny velké směšné války mezi materialismem a dualismem, vyvolané newtonovskou revolucí. Mechanismus, jak řekl Ryle, je příznak, protože strach, který vyvolává, je založen na předpokladu, že je jaksi protimluv říci, že jeden a tentýž jev je řízen zákony mechaniky a morálními principy, jako kdyby hráč golfu nemohl současně podléhat zákonům balistiky, dodržovat pravidla hry a hrát elegantně.⁶ Ale subjektivismus je také příznak, neboť strach z něj se opírá o stejně podivný předpoklad, že protože nevím, o čem se vám včera v noci zdálo, na co jste mysleli, když jste se učili nazpaměť sérii nesmyslných hlásek, nebo jaké jsou vaše pocity ohledně dogmatu o nemožnosti spasení nekřtěňátek, aniž byste mi to sami řekli, jakékoliv mé teoretizování o roli, kterou takové mentální fakty hrají ve vašem chování, se musí zakládat na chybné „antropomorfní“ analogii vycházející z toho, co vím, nebo co si myslím, že vím o tom, jako roli hrají v chování mém. Lashleyho kousavá poznámka, že „metafyzici a teologové už strávili tolik let spřádáním pohádek o [mysli], že začali navzájem věřit svým fantaziím“, je nepřesná pouze v tom, že opomíjí uvést skutečnost, že mnoho behaviorálních vědců se oddává stejnému druhu kolektivního autismu.⁷

Jednou z nejčastěji navrhovaných metod, jak rehabilitovat mysl jako užitečný vědecký pojem, je přeměnit ji na sloveso nebo přechodník: „Mysl myslí, reakce celku organismu jako soudržné jednotky ... [názor, který] nás uvolňuje z verbálních pout sterilní

⁵ G. A. Miller, E. H. Galanter a K. H. Pribram, *Plans and the Structure of Behavior* (New York, 1960).

⁶ G. Ryle, *The Concept of Mind* (New York, 1949).

⁷ K. S. Lashley, „Cerebral Organization and Behavior“, v *The Brain and Human Behavior*, ed. H. Solomon et al. (Baltimore, 1958).

a ochromující metafyziky a osvobozuje nás k tomu, abychom zase-
li a obdělávali pole, které ponese ovoce.“⁸ Ale tato „léčba“ nás ta-
ké žene do pasti školní poučky, že „podstatné jméno je slovo, kte-
ré označuje osobu, místo nebo věc“, která je od počátku chybná.
Používání podstatných jmen jako dispozičních výrazů – tzn. jako
slov označujících schopnosti a vlastnosti spíše než entity či činnos-
ti – je ve skutečnosti v anglickém jazyce běžné a nezbytné, a to jak
v každodenním, tak vědeckém užití.⁹ Má-li výraz „mysl“ zaniknout,
musí s ním zaniknout také „víra“, „naděje“ a „dobročinnost“, stej-
ně jako „příčina“, „síla“ a „gravitace“ a „motiv“, „role“ a „kultura“.
„Mysl myslí“ je možná v pořádku, „věda vědátoruje“ alespoň
únosné.¹⁰ Ale „nadjá nadjájuje“ je poněkud neohrabané. Co je však
důležitější, je to, že přestože je pravda, že ona mlha zmatků, která
se snesla okolo pojmu mysl, je výsledkem chybné analogie s pod-
statnými jmény, která pojmenovávají osoby, místa či věci, její ko-
řeny jsou z větší části hlubší než pouze lingvistické. Proto také udě-
lat z ní sloveso nepředstavuje žádnou skutečnou obranu proti „ste-
rilní a ochromující metafyzice“. Podobně jako mechanisté jsou
i subjektivisté lidé nekonečných možností, a skrytá entita bude
možná nahrazena skrytou činností, jako například v případě „sebe-
pozorování“.

Z vědeckého hlediska znamená ztotožnění myslí s chováním,
s „reakcí organismu jako celku“, učinit ji stejně nadbytečnou, jako
kdybychom ji ztotožnili s entitou „přízračnější nežli přízrak“. Mys-
lenka, že přetvořit realitu v jinou realitu je obhajitelnější než pře-
tvořit ji v nerealitu, je chybná: králik se ztratí stejně dokonale, když
ho kouzlem přeměníme v koně, jako když ho přeměníme v kentau-
ra. „Mysl“ je výraz označující určitou třídu dovedností, předpokla-
dů, schopností, sklonů, návyků; označuje, abych použil Deweyho
obrat, „aktivní a dychtivé pozadí, které vyčkává a angažuje se ve
všem, co zabloudí jeho směrem“.¹¹ A jako takové není ani činností
ani věcí, nýbrž uspořádaným systémem dispozic, který se projeví
v určitých činnostech a určitých věcech. Jak poukázal Ryle, zakop-

⁸ L. A. White, *The Science of Culture* (New York, 1949).

⁹ Ryle, *The Concept of Mind*.

¹⁰ White, *The Science of Culture*.

¹¹ J. Dewey, *Art as Experience* (New York, 1934).

ne-li nemotorný člověk o kámen, nepovažujeme za správné přičíst jeho jednání činnosti jeho mysli; zakopne-li však úmyslně klaun, považujeme za oprávněné říci:

Klaunova důmyslnost se projevuje v tom, jak umí zakopávat a dělat kotrmelce. Zakopává a válí se po zemi stejně jako nemotora, pouze s tím rozdílem, že on to dělá schválně, po mnohém nacvičování, ve vrcholném okamžiku, tam, kde ho uvidí děti, a tak, aby se nezranil. Diváci tleskají tomu, jak si umí hrát na nemotora, netleskají však žádnému neviditelnému zvláštnímu představení probíhajícímu „v klaunově hlavě“. Obdivují jeho viditelné představení, ale nikoliv proto, že se jedná o účinek nějakých skrytých vnitřních příčin, ale proto, že je předvedením dovednosti. Dovednost však není čin. Není to tedy dosvědčitelný či nedosvědčitelný čin. Rozpoznat, že představení je předvedením dovednosti, opravdu znamená ocenit ho ve světle činitele, který by nemohl být odděleně nafilmován kamerou. Ale důvod, proč dovednost provedená v rámci představení nemůže být odděleně nafilmována kamerou, není, že by se jednalo o tajemné nebo přízračné dění, ale že se vůbec o dění nejedná. Je to dispozice, či soubor dispozic, a dispozice je činitel nesprávného logického typu k tomu, aby mohl být zpozorován či nezpozorován, nafilmován či nenafilmován. Stejně jako zvyk mluvit hlasitě není sám o sobě hlasitý či tichý, jelikož to není výraz, z něhož by mohly být predikovány výrazy „hlasitý“ nebo „tichý“, stejně jako náchylnost k bolestem hlavy není sama o sobě nesnesitelná či snesitelná, tak ani dovednosti, chutě či sklony, které se projevují ve veřejných či vnitřních úkonech, nejsou samy o sobě veřejné či vnitřní, dosvědčitelné či nedosvědčitelné.¹²

Podobný argument platí v případě předmětů; neoznačili bychom za „pečené“ (jinak než metaforicky) legendární spálené prase, které vytvořil jeden Číňan tím, že nešťastnou náhodou zapálil svůj dům, a to přesto, že je snědl, neboť nebylo výsledkem uplatnění duševní schopnosti nazývané „znalost vaření“. Ale označili bychom tak už druhé prase, které nyní již poučený Číňan vyprodukoval úmyslným zapálením domu, neboť v tomto případě se jednalo o výsledek takové schopnosti, třebaže dosud ne zcela vytríbené. Takové soudy, jelikož jsou empirické, mohou být chybné; člověk

¹² Ryle, *The Concept of Mind*, s. 33. Citováno se svolením Barnes & Noble Books a Hutchinson Publishing Group Ltd.

mohl opravdu zakopnout, když si myslel, že jenom dělá klauna, nebo se prase mohlo skutečně upéci, zatímco my jsme si mysleli, že se jenom spálilo. Ale jde o to, že přičítáme-li organismu mysl, nehovoříme o činnosti tohoto organismu ani o jeho výtvořích jako takových, ale o jeho schopnosti a o jeho sklonu, jeho dispozici provést takovou činnost a vytvořit určité druhy výtvořů; schopnosti a sklony, které samozřejmě odvozujeme ze skutečnosti, že někdy takové činnosti provádí a takové produkty vytváří. Na tom není nic nepochopitelného; pouze to naznačuje, že by bylo nesmírně obtížné provádět vědecký popis a analýzu lidského chování v jazyce postrádajícím dispoziční výrazy. Navíc by to ochromovalo pojmový vývoj jazyka, stejně jako například arapeština, v níž se počítá tak, že „jeden, dva, dva a jeden, jeden pes (tj. ‚čtyři‘), jeden pes a jeden, jeden pes a dva, jeden pes a dva a jeden, dva psi... atd.“, ochromuje vývoj matematiky tím, že činí počítání tak obtížné, že lidé raději při počítání všechno nad dva psy a dva psy a dva psy (tzn. „dvacet čtyři“) označují jako „hodně“.¹³

Kromě toho je možné v tak obecném konceptuálním rámci současně probírat biologické, sociologické a kulturní determinanty duševního života člověka, aniž bychom vznášeli jakékoliv redukcionistické hypotézy. Je to proto, že jelikož schopnost k něčemu či sklon něco dělat nejsou entity ani představení, nejsou ani náchylné k redukování. V případě Rylova klauna bych mohl říci, určitě chybně, že jeho válení se po zemi by se dalo zredukovat na řetěz podmíněných reflexů. Nemohl bych však říci, že by se takto dala zredukovat jeho dovednost, protože dovedností myslím pouze to, že se umí válet. Výraz „klaun se umí válet“ je možné, i když zjednodušující, nahradit výrazem „(tento organismus) umí (vyvinout výše popsané série reflexů)“. Ale výraz „umí“ je možné z věty vynechat pouze tehdy, nahradíme-li jej výrazem „je schopen“, „má schopnost“ atd., což není redukce, nýbrž pouze nemateriální přechod ze slovesného k adjektivnímu nebo substantivnímu tvaru. Jediné, co člověk může udělat při analýze dovedností, je ukázat, jak závisejí (nebo také ne) na různých faktorech, jako například na komplexnosti nervového systému, na potlačené touze se předvá-

¹³ M. Mead, „Comment“, v *Discussions in Child Development*, ed. J. Tanner a B. Inhelder (New York, nedat.), 1:480-503.

dět, na existenci takových sociálních institucí, jako jsou cirkusy, nebo na přítomnosti kulturní tradice napodobování nemotornosti ze satirických důvodů. Jakkmile připustíme, aby se dispoziční predikáty staly součástí vědeckého popisu, nezbavíme se jich přechodem na jinou „úroveň“ popisu. A jakmile jsme si vědomi této skutečnosti, můžeme jednoduše odložit stranou celou škálu pseudoproblémů, mylných témat a nerealistických obav.

Možná, že takové vyhýbání se vymyšleným paradoxům je vůbec nejužitečnější při zkoumání mentálního vývoje. Tím, že minulost tohoto oboru je zatížena téměř všemi klasickými antropologickými omyly – etnocentrismem, přílišným soustředěním na lidskou jedinečnost, obrazotvorně rekonstruovanou historií, nadorganickým pojetím kultury, a priori předpokládanými stadii evoluční změny –, získalo veškeré pátrání po zdrojích lidské mentality špatnou pověst, či bylo přinejmenším zanedbáváno. Ale legitimní otázky – jak člověk přišel k tomu, že má mysl, je legitimní otázka – nemohou být znehodnoceny mylnými odpověďmi. Alespoň pokud se týče antropologie, jednou z největších výhod dispoziční odpovědi na otázku „Co je mysl?“ je, že nám umožňuje znovu otevřít klasické téma, aniž přitom oživíme klasické spory.

II

V posledním půlstoletí byly běžné dva pohledy na evoluci lidské mysli, oba neadekvátní. Prvním z nich je tvrzení, že typ lidských myšlenkových procesů, které Freud nazýval „primárními“ – nahrazení, přesunutí, zhuštění atd. –, fylogeneticky předcházeli těm, které označil za „sekundární“ – cílené, logicky uspořádané, rozumné uvažování a podobně.¹⁴ V rámci antropologie se toto tvrzení za-

¹⁴ S. Freud, „The Interpretation of Dreams“, v *The Basic Writings of Sigmund Freud*, ed. A. A. Brill (New York, 1938), s. 179-548. [Něm. originál *Die Traumdeutung, Über den Traum, Gesammelte Werke*, Band 2/3 (London, 1942). Česky *Výklad snů, O snu, Sebrané spisy Sigmunda Freuda*, 2. a 3. kniha (Praha, 1998).] S. Freud, „Formulations Regarding Two Principles in Mental Functioning“, v *Collected Papers of Sigmund Freud* (London, 1946), 4:13-27. [Něm. originál *Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens, Gesammelte Werke*, Band 8.]

kládalo na předpokladu, že je prostě možné ztotožnit vzorce kultury se způsoby myšlení.¹⁵ Podle tohoto předpokladu ty skupiny lidí, jež nedisponují kulturními zdroji moderní vědy, které byly na Západě (alespoň v určitých kontextech) efektivně využity v cíleném uvažování, postrádají z tohoto důvodu i samu schopnost přemýšlet, které tyto zdroje slouží; jako kdyby omezení arapešského jazyka na kombinování výrazů „jeden“, „dva“ a „pes“ bylo výsledkem, nikoliv příčinou, nedostatku jejich matematických schopností. Když k tomuto argumentu přidáme chybné empirické zobecnění, že lidé žijící v kmenových společenstvích používají své omezené kulturní zdroje k přemýšlení méně často, s menší vytrvalostí a uvážlivostí než lidé ze západních společností, potom k názoru, že primární myšlenkové procesy fylogeneticky předcházely sekundárním, chybí už jen dodat poslední chybu – nazírat kmenová společenství jako primitivní formy lidství, jako „živé zkameněliny“.¹⁶

Jako odezva na tuto spleť chyb se objevil druhý názor na mentální vývoj lidstva, podle něhož je existence lidské mysli v její v podstatě současné formě nejenom předpokladem pro získání kultury, ale růst kultury samotné neměl pro mentální vývoj žádný význam:

Pták se vzdal páru končetin schopných chůze, aby dostal křídla. Získal tak novou schopnost přeměněním části staré... Letadlo naproti tomu přidalo lidem novou schopnost, aniž ubralo či dokonce oslabilo některou z těch, které již měli. Nemělo za následek žádné viditelné tělesné změny, žádné pozměnění duševních schopností.¹⁷

¹⁵ L. Lévy-Bruhl, *Primitive Mentality* (London, 1923). [Franc. originál *La mentalité primitive* (1922). Český *Myšlení člověka primitivního* (Praha, 1999).]

¹⁶ Jak poukázal Hallowell (A. I. Hallowell, „The Recapitulation Theory and Culture“, přetištěno v *Culture and Experience*, A. I. Hallowell /Philadelphia, 1939/, s. 14-31), toto tvrzení bylo podpořeno nekritickou aplikací Haeckelova, nyní již odmítnutého, „rekapitulačního [biogenetického] zákona“, který používal předpokládané paralely v myšlení dětí, psychotiků a divochů jako důkazy fylogenetické primárnosti autismu. K názorům, že primární procesy ani ontogeneticky nepředcházejí procesům sekundárním, viz H. Hartmann, „Ego Psychology and the Problem of Adaptation“, přeloženo a upraveno v *Organization and Pathology of Thought*, ed. D. Rappaport (New York, 1951), s. 362-396; a H. Hartmann, E. Kris a R. Lowenstein, „Comments on the Formation of Psychic Structure“, v *The Psychoanalytic Study of the Child* (New York, 1946), 2:11-38.

¹⁷ A. L. Kroeber, *Anthropology* (New York, 1948).

Tato argumentace ale implikuje dva důsledky. Jedním byla teorie psychické jednoty lidstva, která nacházela sílící empirické opodstatnění v pokračujícím antropologickém výzkumu, zatímco druhým z nich byla teorie „kritického bodu“ objevení se kultury, která postupně ztrácela na významu. Učení o psychické jednotě lidstva, kterou, pokud vím, dnes žádný uznávaný antropolog nezpochybňuje, není ničím jiným než přímým protikladem teorie primitivní mentality; tvrdí, že mezi příslušníky různých existujících ras neexistují žádné podstatné rozdíly co do základní povahy myšlenkových procesů. Jestliže je existence moderního typu myšlení považována za předpoklad pro získání kultury, potom univerzální přítomnost kultury ve všech současných lidských skupinách samozřejmě činí z teorie psychické jednoty pouhou tautologií. Ale ať už je opravdu tautologický či nikoliv, je to názor, jehož empirická platnost je podpořena naprosto zdrcující většinou etnografických a psychologických důkazů.¹⁸

Pokud se týče teorie kritického bodu vzniku kultury, ta tvrdí, že rozvoj schopnosti získání kultury byla ve fylogenickém vývoji primátů náhlá událost typu „všichni nebo nikdo“.¹⁹ V určitém okamžiku nyní už bezezbytku nerekonstruovatelných dějin hominidizace došlo podle všeho ve struktuře mozkové kůry k ohromné, ale v genovém či anatomickém měřítku poměrně malé organické změně: zvíře, jehož rodiče neměli schopnost „komunikovat, učit se a učit, zobecňovat z nekonečného řetězce jednotlivých pocitů a postojů“, tuto dispozici získalo, a „tudíž začalo být schopno účinkovat jako příjemce i šířitel a zahájit tak akumulaci, kterou je kultura“.²⁰ S ním se zrodila kultura, která, jakmile už byla jednou na světě, vydala se svou cestou, aby se nadále vyvíjela zcela nezávisle na dalším organickém vývoji člověka. Celý proces vytvoření schopnosti moderního člověka vytvářet a používat kulturu, jeho nejvýraznější duševní atribut, je pojímán jako jedna z okrajových kvantitativních změn, která vyústila v radikální kvalitativní rozdíl, jako když se stupeň po stupni snižuje teplota vody, aniž ztrácí na tekutosti, až zmrz-

¹⁸ C. Kluckhohn, „Universal Categories of Culture“, v *Anthropology Today*, ed. A. L. Kroeber (Chicago, 1953), s. 507-523; viz také, Kroeber, *Anthropology*, s. 573.

¹⁹ A. L. Kroeber, *Anthropology*, s. 71-72.

²⁰ *Ibid.*

ne v bodě 0°C, nebo jako když rolující letadlo získává dostatečnou rychlost, aby se vzneslo.²¹

Ale my nemluvíme ani o vodě, ani o letadlech, a otázka, kterou si klademe je: Můžeme skutečně tak jasně odlišit zkulturněného člověka od nezkulturněného nečlověka, jak tvrdí tento přístup? Nebo, když už musíme používat analogii, nebylo by vhodnější použít historičtějšího příkladu, jako je například nepřetržitý postupný vývoj moderní Anglie ze středověké? Ve fyzické antropologii současně s tím, jak jsou zkameněliny australopitéků, původně nalézané v Jižní Africe a nyní objevené i v mnoha dalších oblastech, zařazovány do vývojové linie hominidů,²² rostou pochybnosti o tom, je-li vůbec možné hovořit o vzniku člověka tak, „jako kdyby byl najednou povýšen z plukovníka na brigádního generála a znal přesné datum svého povýšení“. Tyto zkameněliny, které se datují do období pozdního pliocénu a raného pleistocénu před zhruba třemi až čtyřmi milióny let, ukazují neuvěřitelnou mozaiku primitivních a pokročilých morfologických znaků. Nejnápadnější z nich je to, že stavba pánve a dolních končetin je velmi podobná jako u dnešních lidí, zatímco lebeční kapacita je stěží větší než u současných lidoopů.²³ Přestože vědci považovali původně toto spojení „člověčího“ dvounohého pohybového systému a „opičího“ mozku za znak toho, že australopitékové představují odchylnou a nešťastnou vývojovou linii oddělenou jak od hominidů, tak od pongidů, dnešní konsensus se drží Howellsova závěru, že „první hominidi byli protoaustralopitéci s malými mozky a nedávno získanou schopností pohybovat se po dvou končetinách. A to, co jsme vždy minili ‚člověkem‘, představuje pozdější formy této skupiny se sekundárními adaptacemi směřujícími k většímu mozku a pozměněné kostře stejného tvaru.“²⁴

²¹ Ibid.; White, *The Science of Culture*, s. 33.

²² W. W. Howells, „Concluding Remarks of the Chairman“, v *Cold Spring Harbor Symposia on Quantitative Biology* 15 (1950):79-86.

²³ Původní objevy australopitéků, viz R. A. Dart, *Adventures with the Missing Link* (New York, 1959) [česky *Dobrodružství s „chybějícím článkem“* (Praha, 1963)]; nedávno publikovaný přehled viz P. V. Tobias, „The Taxonomy and Phylogeny of the Australopithecines“, v *Taxonomy and Phylogeny of Old World Primates with Reference to the Origin of Man*, ed. B. Chiarelli (Turin, 1968), s. 277-315.

²⁴ „Hominoidy“ se myslí nadrodina zvířat, žijících a vyhynulých, do které patří jak člověk, tak i pongidní lidoopi (gorila, orangutan, šimpanz a gibbon), za-

Tito, nyní už víceméně vzpřímení hominidi s malými mozky a rukama, které již nemuseli používat k pohybu, začali vyrábět nástroje a pravděpodobně lovili malá zvířata. Ale není pravděpodobné, že by se svými 500 kubickými centimetry mozkové kapacity vyvinuli kulturu srovnatelnou s kulturou, řekněme, australských domorodců nebo disponovali jazykem v moderním smyslu slova.²⁵ Zdá se, že v australopitécích máme zvláštní druh „člověka“, který byl již evidentně schopen získat některé prvky kultury – výroba jednoduchých nástrojů, občasný „lov“ a možná určitý systém komunikace pokročilejší než u současných lidoopů a méně vyvinutý než skutečná lidská mluva –, ale ne ostatní prvky; tato skutečnost pak poměrně vážně zpochybňuje platnost teorie „kritického bodu“.²⁶ Jelikož mozek druhu *Homo sapiens* je přibližně třikrát větší než mozek australopitéka, větší část zvětšování kůry lidského mozku následovala, nikoliv předcházela, „počátek“ kultury. Toto je poněkud nevysvětlitelná okolnost, pokud je schopnost mít kulturu považována za ojedinělý výsledek kvantitativně drobné, ale kvalitativně metastatické změny podobné mrznutí vody.²⁷ Nejenom, že je dnes již zavádějící používat pro ilustraci vzniku člověka obraz vojenského povýšení, ale „je stejně tak pochybné, můžeme-li vůbec ještě hovořit o ‚objevení se kultury‘, jako kdyby

tímco „hominidy“ rodina zvířat, žijících a vyhynulých, do které patří člověk, ale ne lidoopi. Teorie „úchylky“ viz E. Hooton, *Up From the Ape*, rev. vydání (New York, 1949); ke konsensu viz Howells, „Concluding Remarks of the Chairman“. Tvrzení, že australopitékové byli „první hominidi“, by dnes mým bylo nutné pozměnit.

²⁵ Obecný přehled viz A. I. Hallowell, „Self, Society and Culture in Phylogenetic Perspective“, v *The Evolution of Man*, ed. S. Tax (Chicago, 1960), s. 309-372. V posledních deseti letech nabrala celá diskuse na tempu a přesnosti. Série odkazů viz v přehledovém článku R. L. Holloway a Elizabeth Szinyei-Merse, „Human Biology: A Catholic Review“, v *Biennial Review of Anthropology, 1971*, ed. B. J. Siegel (Stanford, 1972), s. 83-166.

²⁶ Obecná diskuse o teorii „kritického bodu“ ve světle současného antropologického výzkumu viz C. Geertz, „The Transition to Humanity“, v *Horizons of Anthropology*, ed. S. Tax (Chicago, 1964), s. 37-48.

²⁷ S. L. Washburn, „Speculations on the Interrelations of Tools and Biological Evolution“, v *The Evolution of Man's Capacity for Culture*, ed. J. M. Spuhler (Detroit, 1959), s. 21-31.

se kultura společně s ‚člověkem‘ najednou objevili jako existující“.²⁸

Protože paradox je známkou předcházejícího omylu, skutečnosti, že jeden z důsledků se zdá být platný a druhý ne, znamená to, že je nesprávná sama teze považující mentální vývoj a kulturní akumulaci za dva zcela oddělené procesy – první z nich v podstatě za ukončený dříve, než ten druhý začal. A je-li tomu tak, je nutné najít nějaký způsob, jak se takového tvrzení zbavit, aniž bychom přitom ohrozili teorii psychické jednoty. Bez té „bychom museli vyhodit většinu historie, antropologie a sociologie do sběru a začít znovu s psychosomatickou genetickou interpretací člověka a jeho rozmanitých typů“.²⁹ Musíme být schopni zároveň odmítnout jakýkoliv podstatný vztah mezi (skupinovým) kulturním vývojem a vrozenou schopností v současnosti a potvrdit takový vztah v minulosti.

Prostředek k dosažení tohoto podivně dvojakého úkolu spočívá v něčem, co může vypadat jako jednoduchý technický trik, ale co ve skutečnosti představuje důležitou metodologickou reorientaci, přijetí jemněji odstupňované časové přímky, na níž by bylo možné rozlišit stadia evoluční změny, která vedla ke vzniku *Homo sapiens* z eocénního protohominoida. Jestli budeme objevení se schopnosti k vytvoření kultury považovat za víceméně náhlou, okamžitou událost, nebo za pomalý nepřetržitý vývoj, záleží samozřejmě alespoň částečně na velikosti základních jednotek na dané časové přímce; pro geologa, měřícího v eonech, se celá evoluce primátů může zdát jako nediferencovaný kvalitativní zlom. Argument proti teorii kritického bodu by se dal přesněji vyjádřit jako námitka, že vlastně vychází z nesprávného výběru časové přímky, jejíž základní intervaly jsou příliš velké pro podrobnou analýzu nedávné evoluční historie. Je to podobné, jako kdyby nějaký biolog pošetile zkoumal lidské dospívání v desetiletých intervalech – dospělost by mu připadala jako náhlá transformace dětství a pubertu by zcela vynechal.

²⁸ A. I. Hallowell, „Culture, Personality and Society“, v *Anthropology Today*, ed. A. L. Kroeber (Chicago, 1953), s. 597-620. Srov. A. I. Hallowell, „Behavioral Evolution and the Emergence of the Self“, v *Evolution and Anthropology: A Centennial Appraisal*, ed. B. J. Meggers (Washington, D.C., 1959), s. 36-60.

²⁹ Kroeber, *Anthropology*, s. 573.

Dobrý příklad takového velkorysého přístupu k činiteli času je obsažen v těch vědeckých datech, která jsou nejčastěji citována v souvislosti s přístupem k lidské kultuře zdůrazňujícím „rozdíl v typu spíše než v míře“; srovnání člověka s jeho nejbližšími žijícími příbuznými, pongidy, a zejména potom šimpanzi. Podle tohoto názoru člověk umí mluvit, symbolizovat, získávat kulturu, zatímco šimpanzi (a tím i všechna méně vybavená zvířata) to neumí. Člověk je proto v tomto smyslu jedinečný, a pokud se týče duševních schopností, „stojíme před sérií skoků, nikoliv před narůstající kontinuitou“.³⁰ Ale to opomíjí skutečnost, že i když jsou pongidi možná nejbližšími příbuznými člověka, „blízký“ je pružný výraz, a vezme-li z evolučního pohledu v úvahu realistickou časovou stupnici, nejsou zase vůbec tak blízko, jestliže jejich poslední společný předek – lidoop – spadá minimálně do doby pozdního pliocénu (a maximálně do doby pozdního oligocénu) a když druhové odlišování od té doby postupovalo se zvyšující se rychlostí. Skutečnost, že šimpanzi nemluví, je zajímavá i důležitá, ale odvozovat z toho závěr, že řeč je jediný rozhodující jev, znamená shrnout rozpětí jednoho až čtyřiceti miliónů let do jediného okamžiku a ztratit tak celou *předsapientní* hominidní linii, podobně jako onen biolog ztratil období puberty. Mezidruhové srovnávání žijících zvířat je, pokud se k němu přistupuje obezřetně, legitimní a dokonce nepostradatelný prostředek k vyvozování obecných evolučních trendů. Ale stejně jako konečná vlnová délka světla omezuje míru rozlišitelnosti u fyzikálních měření, skutečnost, že nejbližší žijící příbuzní člověka jsou v nejlepším případě poměrně vzdálení bratrance a sestřenice (*nikoliv* předkové), omezuje míru přesnosti v měření evoluční změny ve vývojové linii hominoidů, pokud se omezíme výhradně na rozdíly mezi vzdálenými formami.³¹

Když ale naopak fylogenezi hominidů rozprostřeme po přiměřenější časové přímce a soustředíme-li přitom pozornost na to, co se stalo v „lidské“ linii od počátku rozšiřování hominoidů a zejména

³⁰ L. A. White, „Four Stages in the Evolution of Minding“, v *The Evolution of Man*, ed. S. Tax (Chicago, 1960), s. 239-253; tento argument je velmi běžný.

³¹ Obecná diskuse o nebezpečích nekritického používání srovnání mezi současnými formami života k vyvození historických hypotéz viz G. Simpson, „Some Principles of Historical Biology Bearing on Human Organisms“, v *Cold Spring Harbor Symposia on Quantitative Biology* 15 (1950):55-66.

pak od vzniku australopitéka na konci pliocénu, budeme moci provést přesnější analýzu evolučního růstu mysli. Nejdůležitější je, že potom bude zřejmé, že kulturní akumulace nejenom začala dávno předtím, než skončil organický vývoj, ale že taková akumulace velice pravděpodobně hrála aktivní roli v utváření konečných stadií tohoto vývoje. Zatímco je naprosto zřejmé, že vynález letadla nevedl k žádným viditelným tělesným změnám, ani ke změnám ve (vrozených) duševních schopnostech, nebylo tomu tak nutně v případě pazourkového nástroje nebo hrubého sekáče, jejichž vynález měl za následek nejenom vzpřímenější držení těla, zmenšení zubů a dominantnější postavení palce na rukách, nýbrž také zvětšení mozku na jeho současnou velikost.³² Protože výroba nástrojů vyžaduje především manuální zručnost a předvídavost, její počátek musel vést k přenesení tlaků přirozeného výběru tak, že začaly zvýhodňovat rychlý růst předního mozku. K tomu skoro jistě stejně přispíval pokrok v sociální organizaci, komunikaci a regulaci morálky, k nimž také, jak se právem můžeme domnívat, došlo v tomto období překrývání kulturní a biologické změny. Ale tyto změny v nervovém systému nebyly pouze kvantitativní; změny ve vzájemném propojení neuronů a způsobu jejich fungování možná byly ještě důležitější než pouhé zvýšení jejich počtu. Ponecháme-li však stranou podrobnosti – z nichž většinu je ještě třeba přesně určit –, je podstatné, že vrozená, druhová konstituce moderního člověka (které se dříve, v jednodušších dobách, říkalo „lidská přirozenost“) se nyní zdá být jak kulturním, tak biologickým produktem v tom smyslu, že „je pravděpodobně správnější považovat většinu naší struktury za výsledek kultury než si představovat, že lidé, kteří byli anatomicky stejní jako my, pomalu objevovali kulturu“.³³

Období pleistocénu, se svými rychlými a radikálními změnami klimatu, utváření krajiny a vegetace, se již dlouho považuje za ideální pro rychlý a efektivní evoluční rozvoj člověka; nyní se navíc zdá být obdobím, ve kterém kulturní prostředí více a více doplňovalo prostředí přírodní v jeho působení na proces výběru, a tím se ještě urychlilo tempo hominidní evoluce na předtím nevídanou rychlost. Doba ledová se zdá být nejenom obdobím, v němž došlo

³² Washburn, „Speculations on the Interrelations“.

³³ Ibid.

ke zmenšování nadočnicového oblouku a zmenšování čelistí, ale také dobou, ve které se utvářely téměř všechny ty rysy lidské existence, které jsou nejvýrazněji člověčí: jeho zcela encefalický nervový systém, sociální struktura založená na incestním tabu a schopnost vytvářet a používat symboly. Skutečnost, že se tyto charakteristické rysy lidstva objevily současně v komplexní interakci a nikoliv postupně, jak se vědci dlouho domnívali, má nesmírný význam pro interpretaci duševních schopností člověka. Může to totiž znamenat, že nervový systém člověku neumožňuje pouze získat kulturu, nýbrž že ho k tomu vlastně nutí, aby byl vůbec schopen fungovat. Kultura tedy pouze nedoplňuje, nerozvíjí a nerozšiřuje organicky založené schopnosti, které jí logicky a geneticky předcházejí, nýbrž se zdá být součástí těchto schopností samotných. Lidská bytost bez kultury by pravděpodobně nebyla vnitřně talentovaný, ale životně nenaplněný lidoop, nýbrž zcela bezduchá a nefungující příšera. Stejně jako hlávka zelí, které se tak podobá, by mozek druhu *Homo sapiens*, který se vyvinul v rámci lidské kultury, bez ní nemohl existovat.³⁴

Tento druh vzájemně tvořivého vztahu mezi somatickými a mimosomatickými jevy se zdá být klíčový pro celé období vývoje primátů. Samozřejmě je třeba silně pochybovat o tom, zda můžeme o jakýchkoli (žijících či vyhynulých) infrahominidních primátech prohlásit, že mají opravdovou kulturu – v užším smyslu „uspořádaného systému významů a symbolů...“, kterými jednotlivci definují svůj svět, vyjadřují své pocity a utvářejí si úsudky“.³⁵ Ale celkem všeobecně se dnes uznává, že lidoopi a opice jsou tvorové natolik společenští, že by v izolaci nikdy emocionálně nedospěli, nezískali by většinu svých nejdůležitějších funkčních schopností, které získávají napodobováním, a nerozvinuli by specifické vnitrodruhové kolektivní sociální tradice, které jsou jako nebiologické dědictví předávány z generace na generaci.³⁶ Jak DeVore poznamená-

³⁴ Pokud se týče „vlčích dětí“ a podobných divokých fantazií, viz. K. Lorenz, „Comment“, v *Discussions on Child Development*, ed. J. Tanner a B. Inhelder (New York, nedat.), 1:95-96.

³⁵ Viz kapitola 6 v této knize, s. 168–169.

³⁶ O izolovanosti viz H. Harlow, „Basic Social Capacity of Primates“, v *The Evolution of Man's Capacity for Culture*, ed. J. Spuhler (Detroit, 1959), s. 40-52; o na-

vá jako shrnutí dostupného materiálu, „primáti mají doslova ‚sociální mozek‘“.³⁷ A tak evoluce toho, co se nakonec vyvinulo v lidský nervový systém, byla prokazatelně utvářena sociálními silami dlouho předtím, než byla ovlivněna kulturními silami jako takovými.³⁸

Naproti tomu ale popření prosté nezávislosti sociokulturních a biologických procesů u před*sapien*tních lidí neznamená odmítnutí teorie psychické jednoty, neboť druhová diferenciacie v rámci hominidní linie se zastavila v období pleistocénu s konečným rozšířením *Homo sapiens* téměř po celém světě a se současným vyhynutím všech ostatních druhů *Homo*, které v té době existovaly. Takže i když jistě došlo od počátku vývoje moderního člověka k menším evolučním změnám, všichni žijící lidé tvoří součást jediného vícetytového druhu a jako takoví se od sebe anatomicky a fyziologicky liší velice nepatrně.³⁹ Kombinací oslabených mechanismů reprodukční izolace, prodlouženého období sexuální nedospělosti jedince a takovou akumulací kultury, že její důležitost jako adaptačního faktoru začala téměř zcela převládat nad její rolí faktoru selekčního, došlo k tak mimořádnému zpomalení postupu hominidní evoluce, že vývoj jakékoliv podstatné variace ve vrozených duševních schopnostech různých lidských podskupin se zdá být vyloučen. Jednoznačný triumf *Homo sapiens* a ústup zalednění přinejmenším silně oslabily, jestli ne úplně přerušily, vazbu mezi organickou a kulturní změnou. Od této chvíle se rychlost organické evoluce v lidské linii zpomalila na rychlost chůze, zatímco růst kultury pokračoval s neustále narůstající rychlostí. Chceme-li udržet empiricky zavedené zobecnění, že „pokud se týče jejich

podobivém chování viz. H. W. Nissen, „Problems of Mental Evolution in the Primates“, v *The Non-Human Primates and Human Evolution*, ed. J. Gavan (Detroit, 1955), s. 99-109.

³⁷ B. I. DeVore, „Primate Behavior and Social Evolution“ (nepublikováno, nedat.).

³⁸ Někteří podprimáti savci určitě také vedou společenský způsob života, takže celý tento proces pravděpodobně daleko předchází primáty. Sociální chování některých ptáků a hmyzu však není tak relevantní, protože tyto řady jsou s lidskou vývojovou linií spojeny jen velice okrajově.

³⁹ M. F. A. Montagu, „A Consideration of the Concept of Race“, v *Cold Spring Harbor Symposia on Quantitative Biology* 15 (1950):315-334.

[vrozené] schopnosti učit se, udržovat, předávat a přetvářet kulturu, musí být různé skupiny *Homo sapiens* považovány za rovnocenné⁴⁰, je nutné předpokládat buď přetržitý vzorec lidské evoluce založený na předpokladu „rozdílu v druhu“, nebo neselektivní roli kultury během všech fází hominidního vývoje. Psychická jednota už možná není tautologií, ale je i nadále skutečností.

III

Jednou z povzbudivějších – přestože podivně opožděných – etap vývoje v behaviorálních vědách je současný pokus fyziologické psychologie probudit se ze svého dlouhého okouzlení divy reflexního oblouku. Běžně používaný obraz smyslového podnětu prodírajícího se množstvím synapsí až ke své kulminaci v motrickém nervu bude nyní třeba pozměnit – čtvrt století po tom, co jeho nejproslulejší zastánce poukázal na jeho neadekvátnost pro vysvětlení integračních aspektů chování vrabce či ovčáckého psa, natož pak člověka.⁴¹ Sherringtonovým řešením bylo spektrální myšlení, které mělo vše spojit dohromady (stejně jako Hullova neméně záhadná automatická centrála).⁴² Dnes se zdůrazňuje mnohem ověřitelnější konstrukce: koncept rytmického, spontánního, centrálně probíhajícího vzorce nervové činnosti, na němž spočívají konfigurace okrajových podnětů a z něhož vycházejí autoritativní příkazy efektorů. Tento nový názor, postupující pod praporem „aktivního organismu“ a podporovaný tím, co Cayal a de Nó podrobně rozebírají jako uzavřený okruh,⁴³ zdůrazňuje způsoby, kte-

⁴⁰ M. Mead, „Cultural Determinants of Behavior“, v *Culture and Behavior*, ed. A. Roe a G. Simpson (New Haven, 1958).

⁴¹ C. Sherrington, *Man*.

⁴² C. L. Hull, *Principles*.

⁴³ L. de Nó, „Cerebral Cortex Architecture“, v *The Physiology of the Nervous System*, ed. J. F. Fulton (New York, 1943); J. S. Bruner, „Neural Mechanisms in Perception“, v *The Brain and Human Behavior*, ed. H. Solomon et al. (Baltimore, 1958), s. 118-143; R. W. Gerard, „Becoming: The Residue of Change“, v *The Evolution of Man*, ed. S. Tax (Chicago, 1960), s. 255-268; K. S. Lashley, „The Problem of Serial Order in Behavior“, v *Cerebral Mechanisms and Behavior*, ed. L. A. Jeffress (New York, 1951), s. 112-136.

rými procesy probíhající v mozku i v agregátech neuronů vybírají podněty, upevňují zkušenosti a uspořádávají reakce tak, aby vytvářely jemně vyladěný vzorec chování:

Fungování centrálního nervového systému je hierarchickou záležitostí, v níž se funkce vyšších úrovní nezabývají přímo konečnými strukturálními jednotkami, jakými jsou neurony nebo motorické jednotky, nýbrž fungují tak, že aktivují nižší vzorce, které mají svou vlastní relativně autonomní strukturální jednotu. Totéž platí pro smyslovou vstupní informaci, která se sama nepromítá až do koncových výběžků motorických neuronů, ale funguje tak, že ovlivňuje, zkresluje a určitým způsobem upravuje dřívější, předem utvořené vzorce centrální koordinace, které zase přenášejí své vlastní zkreslení na nižší vzorce efekce a tak dále. Konečný výstup je tedy výsledkem hierarchického předávání zkreslení a úprav vnitřně uskutečňovaných vzorců excitace, které nejsou v žádném případě replikami vstupů. Struktura vstupů nevytváří strukturu výstupů, nýbrž pouze upravuje vnitřní nervové činnosti, které mají své vlastní strukturální uspořádání.⁴⁴

Další vývoj této teorie autonomně excitovaného, hierarchicky uspořádaného centrálního nervového systému nejenom slibuje, že z čilé obratnosti, s níž Sherringtonův ovčácký pes shání ovce z hor do stáda, ubere část fyziologického tajemna. Měla by být přínosná také v dodání věrohodného neurologického opodstatnění pro soustavu dovedností a předpokladů, které tvoří lidskou mysl; schopnost vymýšlet logické důkazy nebo sklon znervóznět, jsme-li požádáni, abychom promluvili, vyžaduje lepší biologické vysvětlení, než je reflexní oblouk, ať už podmíněný, či nikoliv. A jak upozornil Hebb, samotná myšlenka „vyšších“ a „nižších“ vývojových úrovní duševních schopností se zdá předpokládat srovnatelné stupňování úrovně autonomie centrálního nervového systému:

Doufám, že nebudu šokovat biology, řeknu-li, že jedním z rysů fylogenetického vývoje jsou narůstající důkazy pro to, čemu se v některých kruzích říká svobodná vůle; co se za mých studentských let rovněž nazývalo harvardským zákonem, podle kterého si každé dobře vycvičené pokusné

⁴⁴ P. Weiss, „Comment on dr. Lashley's Paper“, v *Cerebral Mechanisms and Behavior*, ed. L. A. Jeffress (New York, 1951), s. 140-142.

zvíře bude za řízené stimulace dělat úplně co chce. Vědecktější formulace praví, že vyšší živočichové jsou méně závislí na podnětech. Mozková činnost je méně kontrolována přívodnými vstupy, a chování je tedy méně předvídatelné ze situace, do které je zvíře umístěno. Větší úloha myšlenkové aktivity je patrná jednak ze schopnosti zvířete „udržovat“ různé druhy podnětů po určitou dobu, než na ně zareaguje, a také z účelového chování. Vyšší mozková činnost je samostatnější a selektivnější s ohledem na to, kterou přívodnou činnost zahrne do „proudu myšlení“ – hlavní, nepřetržité činnosti v řízení chování. Tradičně říkáme, že někoho „zajímá“ určitá část prostředí a ne část jiná; z tohoto hlediska má zvíře vyššího řádu širší škálu zájmů a jeho momentální zájem hraje v chování větší roli, což znamená větší nepředvídatelnost v tom, na který podnět bude reagovat a jakým způsobem.⁴⁵

Tyto obecné evoluční trendy – vzrůstající schopnost soustředit pozornost, odkládat reakci, odstupňovat svůj zájem, držet se cíle, a obecně vyrovnávat se kladně se složitostmi dané stimulace – kulminují v člověku a činí z něj neaktivnější a také nejméně předvídatelný ze všech aktivních organismů. Nesmírná komplikovanost, pružnost a rozsáhlost toho, co Kluckhohn a Murray trefně nazvali vládnoucími procesy v lidském mozku – procesy, které činí tyto schopnosti fyzicky uskutečnitelnými –, jsou pouze výsledkem vymezitelného fylogenetického vývoje, který je možné sledovat zpět až k láčkovcům.⁴⁶ Ačkoliv tyto skromné medúzy, mořské sasanky a podobní živočichové postrádají ústřední nervovou zauzlinu – mozek –, a proto různé části živočicha fungují relativně nezávisle na sobě, každá se svou vlastní sadou smyslových, nervových a motorických prvků, vykazují překvapivě vysoký stupeň vnitřní modula ce nervové činnosti: na silný podnět obdrženy ve dne mohou za reagovat pohybem následující noc; některé korály experimentálně vystavené velmi silné stimulaci reagovaly pak několikaminutovým

⁴⁵ D. O. Hebb, „The Problem of Consciousness and Introspection“, v *Brain Mechanisms and Consciousness*, ed. E. Adrian et al. (Oxford, 1954), s. 402-417. Odkazy vynechány.

⁴⁶ C. Kluckhohn a H. Murray, eds., *Personality in Nature, Society and Culture* (New York, 1948); T. H. Bullock, „Evolution of Neurophysiological Mechanisms“, v *Behavior and Evolution*, ed. A. Roe a G. Simpson (New Haven, 1958), s. 165-177.

světélkováním se spontánní horečnatostí připomínající „zběsilost“; a regulovaná stimulace může vést, přes nějaký druh dosud nejasného druhu „paměti“, ke koordinaci aktivity v různých svalech a k zopakování už uspořádané činnosti po nějakém čase.⁴⁷ U vyšších bezobratlých (korýši apod.) se objevují mnohočetné průchodové cesty, odstupňovaná synoptická napětí a reagování na podněty, což umožňuje přesnou synchronizaci vnitřních funkcí, jako je tomu například u srdce langusty. U nižších obratlovců jsou už však periferní smyslové a efektorní prvky a neuronová vedení mezi nimi – tzn. onen oslavovaný reflexní oblouk – dovedeny v podstatě k dokonalosti.⁴⁸ A konečně, hlavní část podstatných inovací v řešení nervových obvodů – tzn. uzavřené obvody, navrstvení vyšších obvodů na nižší atd. – byla pravděpodobně dokončena s nástupem savců, přičemž ve stejnou dobu asi došlo také k základní diferenciaci předního mozku.⁴⁹ Z funkčního hlediska se celý proces zdá spočívat v relativně pravidelném rozšiřování a diverzifikaci endogenní nervové činnosti a následné rostoucí centralizaci dříve izolovanějších a nezávisle jednajících dílčích procesů.

K jakému druhu neurální evoluce však došlo při kmenové diferenciaci savců – tzn. především při pokroku primátů a hominidů –, je však evidentně méně jasné a podstatně kontroverznější. Gerard na jedné straně tvrdí, že změny, k nimž došlo, byly téměř úplně kvantitativní, že šlo o pouhý nárůst počtu neuronů, což se odrazilo v rychlém zvětšování mozku:

Další zvětšování kapacity, které se nejvýrazněji projevuje ve vývojové linii primátů a vrcholí v člověku, je výsledkem prostého zvyšování počtu, nikoliv zlepšování jednotek či vzorců. To, že rostoucí velikost mozku jde ruku v ruce s větší škálou vykonávaných činností, je samozřejmé, a to i v případě určitých oblastí a funkcí (např. motorická oblast jazyka a řeči); ale jak k tomu dochází, to už tak jasné není. Mohlo by se zdát, že pouhé zvyšování počtu, bez druhotné specifikace (k níž také dochází), nemůže vytvořit nové schopnosti, nýbrž pouze zesílit schopnosti stávající, ale ne-

⁴⁷ Bullock, „Evolution“.

⁴⁸ Ibid.; Gerard, „Becoming“.

⁴⁹ Bullock, „Evolution“; K. H. Pribram, „Comparative Neurology and the Evolution of Behavior“, v *Behavior and Evolution*, ed. A. Roe a G. Simpson (New Haven, 1958), s. 140-164.

ní tomu tak... Zvýšení populace neuronů v mozku zvyšuje hranici fyziologické neuronové zásoby, a tak umožňuje větší možnost výběru a bohatší analýzu a kombinaci vyjadřované v přizpůsobitelném a rozumném chování.⁵⁰

Ale přestože Bullock souhlasí, že nervové systémy vyšších zvířat a člověka nevykazují žádné podstatné rozdíly z hlediska známých neurofyziologických mechanismů či architektury, ostře napadá tento názor a tvrdí, že nutně potřebujeme hledat dosud neobjevené parametry fungování nervového systému, „nově se objevující úrovně fyziologických vztahů uvnitř masy neuronů“, abychom mohli objasnit detaily v chování pokročilých organismů:

Přestože nemůžeme určit zcela nové prvky neuronových mechanismů ve vyšších centrech, je stále ještě těžké věřit, že jejich výrazně zvýšené výkony je možné připsat pouze velkému zvýšení počtu neuronů a jejich propojení, aniž by zvýšení s sebou přineslo nové vlastnosti a mechanismy. Mnoho vědců se evidentně domnívá, že hlavním faktorem v evolučním zvyšování komplexnosti chování je počet neuronů – odvolávají se dokonce na jakési kritické množství, které umožňuje nové úrovně chování ... [ale] zdá se být zřejmé, že počet neuronů tak chabě odpovídá komplexnosti chování, že toho tudíž mnoho nevysvětlí bez toho, že bychom dodali jako skutečně podstatný faktor to, že určité druhy neuronů, které dosud nemůžeme určit, nebo – což je totéž – určité druhy novějších vlastností účinků nebo neuronové stavby, jsou důležitými základy vývoje... Nevěřím, že extrapolováním naší současné fyziologie neuronů můžeme objasnit chování. Hlavním faktorem evolučního vývoje není pouze počet buněk a spojení... Naše naděje spočívá v objevení nových parametrů nervových systémů.⁵¹

Nezúčastněného pozorovatele na tomto sporu možná nejvíc zarazí, jak nejistě a poněkud nespokojeně obě strany přistupují k svým verzím svého vlastního tvrzení, míra, do jaké se i jim samotným zdá být ne úplně přijatelné. Na jedné straně se připouští, že přesná podstata vztahu mezi velikostí mozku a komplexností cho-

⁵⁰ Gerard, „Becoming“; viz také R. W. Gerard, „Brains and Behavior“, v *The Evolution of Man's Capacity for Culture*, ed. J. Spuhler (Detroit, 1959), s. 14-20.

⁵¹ Bullock, „Evolution“.

vání je skutečně nejasná, a s tím se *sotto voce* pronáší pochybnosti o „druhotné specifikaci“; na druhé straně se objevuje upřímný údiv nad zjevnou absencí nových mechanismů v pokročilém nervovém systému a nadějně šeptání o „nově se objevujících vlastnostech“. Existuje dokonce jakýsi konsensus, že přičítat pomalý nárůst duševních schopností savců prostě a jednoduše mohutnému nárůstu počtu neuronů není příliš věrohodné. Rozdíl je v tom, že v jednom případě jsou pochybnosti utišeny zdůrazňováním skutečnosti, že opravdu existují paralely mezi zvětšováním mozku a bohatší škálou prováděných činností; naproti tomu v druhém případě jsou pochybnosti ještě zvyšovány zdůrazňováním skutečnosti, že k uspokojivému objasnění těchto paralel nejspíš něco chybí.

Tato záležitost bude možná jednou objasněna, jak tvrdí Gerard, díky pokroku v práci s počítačovými obvody, kde je větší výkonosti dosaženo jednoduchým znásobením stejných jednotek; nebo, jak navrhuje Bullock, dalším vylepšováním analýzy chemických rozdílů mezi nervovými buňkami.⁵² Ještě pravděpodobnější však je, že hlavní cesta k řešení spočívá v opuštění zcela nativistické konceptualizace fungování nervového systému vyšších savců, která se zdá být obsažena v obou těchto přístupech. Současně probíhající zvětšování předního mozku, počátek rozvinutých forem sociální organizace a (přinejmenším poté, co se australopitékové chopili nástrojů) institucionalizované vzorce kultury naznačují, že standardní postup, podle něhož se k biologickým, sociálním a kulturním parametřům přistupuje jako k posloupnosti – tak, že první má předcházet druhému a druhý třetímu – je nežádoucí. Naopak, tyto takzvané úrovně by měly být považovány za recipročně souvztažné a mělo by se k nim přistupovat společně. Nový typ vlastností, které budeme hledat v centrálním nervovém systému, abychom je mohli označit za fyzický základ pro překvapivý rozvoj autonomních oblastí opakované nervové excitace u primátů obecně a u člověka zvlášť, se bude radikálně lišit od těch vlastností, které bychom hledali, kdybychom tyto oblasti považovali za „logicky a geneticky předcházející“ společnosti a kultuře, a proto vyžadující plné předurčení ve smyslu samotných vnitřních fyziolo-

⁵² R. W. Gerard, „Brains and Behavior“; Bullock, „Evolution“.

gických parametrů. Možná, že jsme toho od neuronů chtěli trochu moc; anebo když ne moc, tak alespoň nesprávné věci.

Vlastně pokud se týká člověka, jedním z nejzvláštnějších znaků jeho centrálního nervového systému je relativní nedokonalost, se kterou je schopen, pouze v rámci autogenních parametrů, specifikovat chování. Vesměs se dá říci, že čím nižší řád zvířete, tím větší má tendenci reagovat na „ohrožení“ vrozeně propojenou sérií úkonů, které dohromady vytváří poměrně stereotypní – což *neznamaná* nenaučenou – reakci spočívající buď v „úťeku“, nebo v „úto-ku“.⁵³ Vrozená reakce člověka na takový podnět však většinou sestává z nejasné, různě intenzivní excitace v podobě „strachu“ nebo „zuřivosti“, doprovázené pouze několika, pokud vůbec nějakými, předem automaticky ustavenými a jasně definovanými sekvencemi chování.⁵⁴ Stejně jako vystrašené zvíře, vystrašený člověk možná začne utíkat, schovávat se, řvát, simulovat, uklidňovat se, nebo, zoufalý strachem, zaútočí; ale v jeho případě se přesný vzorec takové vnější činnosti řídí především kulturními spíše než genetickými šablonami. Ve stále sledované oblasti sexu, kde kontrola chování fylogeneticky náležela nejprve gonádovému systému, poté systému hypofýznímu a nakonec centrálnímu nervovému systému, je zjevný trend spočívající v ustupování od stálé posloupnosti činností směrem k obecnému vzrušení a „rostoucí flexibilitě a přizpů-

⁵³ K. Lorenz, *King Solomon's Ring* (London, 1952).

⁵⁴ D. O. Hebb a W. R. Thompson, „The Social Significance of Animal Studies“, v *Handbook of Psychology* (Reading, Mass., 1954), s. 532-561. Nekritické užívání výrazu „instinkt“, nerozlišující mezi třemi různými a rozdílnými (nikoliv však nesouvisejícími) vzorci chování – mezi vzorci chování, které jsou založeny na učení, a těmi, které na učení založeny nejsou; mezi vzorci chování, které jsou vrozené (tzn. jsou výsledkem geneticky programovaných fyzických procesů), a těmi, které vrozené nejsou (tzn. jsou výsledkem negeneticky programovaných fyzických procesů); a mezi vzorci chování, které jsou neměnné (stereotypní), a těmi, které jsou flexibilní (proměnlivé) – vedlo k nesprávnému předpokladu, že řekneme-li, že určitý vzorec chování je vrozený, znamená to, že jeho projev je neměnný. (Viz K. H. Pribram, „Comparative Neurology and Evolution“; a F. A. Beach, „The De-scent of Instinct“, *Psychol. Rev.* 62 /1955/:401-410.) Zde používám výraz „vnitřní“ coby opak výrazu „vnější“ k označení chování, které, na základě srovnání, je hlavně, či přinejmenším převážně, založeno na vrozených dispozicích, nezávisle na otázce učení či flexibility jako takové.

sobitelnosti sexuálního chování“; zdá se, že oprávněně proslulá kulturní pestrost sexuálních zvyklostí u lidí představuje logické pokračování tohoto trendu.⁵⁵ A tak se zdá, že paradoxně jdou ruku v ruce narůstající autonomie, hierarchická komplexnost a nadvláda nepřetržité činnosti centrálního nervového systému s méně přesnou předurčeností takové činnosti strukturou centrálního nervového systému samotného; tzn. vnitřně. To vše naznačuje, že některé důležité vývojové změny v evoluci nervového systému, k nimž došlo v období překrývání biologické a sociokulturní změny, možná spočívaly ve vývoji vlastností, které sice vedly ke zvýšení výkonnosti centrálního nervového systému, ale snížily jeho funkční soběstačnost.

Z tohoto hlediska se zdá být naprosto mylný běžně přijímaný názor, že duševní činnost je v podstatě proces probíhající uvnitř mozku, který může být pouze druhotně doplněn či zesílen různými umělými pomůckami, které díky tomuto procesu člověk vynalezl. Naopak, jelikož plně specifikovaná, adaptačně soběstačná definice vládnoucích nervových procesů z hlediska vnitřních parametrů je nemožná, samotné fungování lidského mozku plně závisí na kulturních zdrojích; a tyto zdroje nejsou tedy pouhé přídatky, nýbrž součástí duševní činnosti. Myšlení coby vnější, veřejný čin, spočívající v účelové manipulaci objektivními věcmi, je pravděpodobně pro lidi zcela podstatné; a myšlení jako vnitřní, soukromý čin, bez použití takových prvků, je odvozená, třebaže ne neužitečná, schopnost. Jak ukazuje pozorování dětí, které se učí počítat, sčítá-

⁵⁵ F. A. Beach, „Evolutionary Aspects of Psycho-Endocrinology,“ v *Culture and Behavior*, ed. A. Roe a G. Simpson (New Haven, 1958), s. 81-102; C. S. Ford a F. A. Beach, *Patterns of Sexual Behavior* (New York, 1951). Ale znovu platí, že se tento trend zdá být dobře ustanoven už u nižších primátů: „Někteří /samci/ šimpanzů se musí naučit, jak kopulovat. Bylo již pozorováno, že sexuálně dospělí, ale nezkušení samci se v kontaktu s receptivní samičí silně vzruší, ale výsledné pokusy o kopulaci jsou obvykle neúspěšné. Nezkušený samec se zdá být neschopný provést svou část pohlavního aktu, a jak se ukazuje, u tohoto druhu vyžaduje biologicky účinný koitus mnoho zkušeností a učení. Dospělí samci hlodavců vychovávaní v izolaci kopulují normálně hned při prvním kontaktu s říjnou samičí.“ /F. A. Beach, „Evolutionary Changes in the Physiological Control of Mating Behavior in Mammals“, *Psychol. Rev.* 54 (1947):293-315./ Živé poplasy nediferencovaného strachu a zuřivosti u šimpanzů, viz Hebb a Thompson, „Social Significance“.

ní čísel v hlavě je ve skutečnosti mnohem náročnější duševní výkon než sčítání tužkou na papíře, na počítadle nebo počítáním na prstech. Čtení nahlas je základnější úkon než čtení potichu pro sebe, které se vlastně vyvinulo až ve středověku.⁵⁶ A podobná věc již byla pozorována mnohokrát u řeči; až na chvíle výjimečné prozřetelnosti jsme všichni jako Foresterova „malá stařenka“ – nevíme, co si myslíme, dokud nepochopíme, co říkáme.

Občas se proti tomuto poslednímu bodu namítá, že „srovnávací důkazy, stejně jako literatura o afázii, jasně dokazují, že myšlení předchází řeči, nikoliv že na ní závisí“.⁵⁷ Ale přestože toto samo o sobě je pravda, nepopírá to obecný názor, který zde zastáváme – konkrétně, že lidská kultura je součástí, nikoliv dodatkem lidského myšlení –, a to z několika důvodů. Za prvé, skutečnost, že zvířata z vývojových úrovní pod člověkem se naučí někdy až překvapivě efektivně myslet, aniž by se u toho naučila mluvit, nedokazuje, že lidé to mohou udělat také, o nic více než ta skutečnost, že krysa dokáže kopulovat bez zprostředkování učením nápodobou. dokazuje, že to šimpanz svede také. Za druhé, lidé trpící afázií jsou lidé, kteří se naučili mluvit a řeč interiorizovali, a až potom tuto dřívější schopnost ztratili (nebo častěji částečně ztratili), nikoliv lidé, kteří se nikdy mluvit nenaučili. Za třetí, a to je nejdůležitější, řeč ve specifickém smyslu vokalizovaného mluvení není zdaleka jediným veřejným prostředkem, který mají k dispozici lidé ocitnuvši se v předem vytvořeném kulturním prostředí. Helen Kellerová* se například naučila mluvit tak, že manipulovala takovými kulturními objekty, jako jsou hrnky a vodovodní kohoutky, a slečna Sullivanová jí kreslila vzorce na dlani. Dítě zase pozná koncept řadové číslovky, ještě než se naučí mluvit, tak, že začne sestavovat dvě paralelní řa-

⁵⁶ Ryle, *The Concept of Mind*, s. 27.

⁵⁷ Hebb, „Problem of Consciousness and Introspection“.

* Helen Adams Kellerová (1880-1968) byla slepá a hluchoněmá Američanka, jejíž výchova a vzdělání se považují za jeden z největších úspěchů, jakého kdy bylo dosaženo při vzdělávání lidí takto postižených. Po těžké nemoci v 19 měsících věku oslepla a ohluchla a poté brzy oněměla. Rodiče jí zajistili vzdělání u Anne Mansfield Sullivanové, tehdy dvacetileté učitelky, která sama byla původně slepá, ale jejíž slepotu se podařilo částečně vyléčit. Díky výuce A. Sullivanové se H. Kellerová nejen naučila číst a psát, ale byla mimořádně úspěšná i v dalších studiu. O svém životě napsala řadu knih a článků. (Pozn. red.)

dy stejných kostek. Tyto jevy ukazují, že podstatná je existence jakéhokoliv vnějšího symbolického systému.⁵⁸ Považovat myšlení, zejména u člověka, v podstatě za soukromý proces, znamená téměř úplně pominout to, co lidé vlastně dělají, když myslí:

Obrazné myšlení není nic jiného než vytváření obrazu okolního prostředí, promítnutí tohoto modelu rychleji, než kdyby to bylo prostředí, a předpovědět, že prostředí se zachová jako model... První krok k řešení problému spočívá ve vytvoření modelu nebo obrazu „podstatných rysů“ daného [prostředí]. Tyto modely mohou být vytvořeny z mnoha věcí, včetně částí organické tkáně těla, a člověkem pomocí papíru a tužky či skutečných předmětů. Jakmile je model vytvořen, můžeme s ním manipulovat a vystavovat ho různým hypotetickým podmínkám a omezením. Organismus potom může „pozorovat“ výsledek těchto manipulací a promítnout je na prostředí tak, aby mohl předpovídat výsledky. Takto myslí letecký inženýr, když řídí model nového letadla v aerodynamickém tunelu. Řidič myslí, když sleduje silnici prstem na mapě, přičemž prst mu slouží jako model podstatných aspektů automobilu a mapa jako model silnice. Vnější modely tohoto druhu se často používají při přemýšlení o komplexních [prostředích]. Obrazy používané ve skrytu myšlení závisí na dostupnosti fyzicko-chemických událostí v organismu, které je třeba k vytváření modelů použít.⁵⁹

Širší implikací tohoto přístupu k reflexivnímu myšlení, který je nepovažuje za děje probíhající v hlavě, ale za porovnávání stavů a procesů symbolických modelů se stavy a procesy okolního světa, je myšlenka, že duševní činnost vyvolává nedostatek podnětů, zatímco jejich „objevení“ tuto činnost ukončí.⁶⁰ Řidič jezdí prstem po mapě proto, že mu chybí informace o tom, jak se dostat tam, kam chce, a přestane to dělat, jakmile potřebnou informaci získá. In-

⁵⁸ O řadových číslovkách viz K. S. Lashley, „Persistent Problems in the Evolution of Mind“, *Quart. Rev.* 24 (1949):28-42. Je možná žádoucí jasně zdůraznit, že názor, že lidé se obvykle naučí inteligentně hovořit nahlas a s ostatními lidmi předtím, než se naučí „mluvit“ sami se sebou, potichu, se netýká motorické teorie myšlení ani tvrzení, že veškerá skrytá duševní činnost probíhá prostřednictvím představovaných slov.

⁵⁹ E. Galanter a M. Gerstenhaber, „On Thought: The Extrinsic Theory“, *Psychol. Rev.* 63 (1956):218-227.

⁶⁰ J. A. Deutsch, „A New Type of Behavior Theory“, *British Journal of Psychology* 44 (1953):304-317.

ženýr provádí své experimenty v aerodynamickém tunelu proto aby zjistil, jak se jeho model letadla zachová za různých uměle vytvořených aerodynamických podmínek, a přestane to dělat, jestliže a jakmile to zjistí. Člověk hledající minci v kapse to dělá proto, že mu mince chybí v dlani, a přestane ji hledat, jakmile ji nahmátne nebo, samozřejmě, když dojde k závěru, že celá věc nemá smysl protože žádnou minci v kapse nemá nebo protože je to neekonomické, jelikož námaha vynaložená na takové hledání „za to nestojí“.⁶¹ Pomineme-li motivační problémy (které zahrnují jiný smysl „protože“), cílené uvažování začíná otázkou a končí tím, že se buď vzdáme hledání odpovědi, nebo že otázku vyřešíme: „Funkcí reflexivního myšlení je... přetvořit situaci obsahující určitou nejasnost na situaci, která je jasná, srozumitelná, vyřešená, harmonická.“⁶²

Zkrátka, lidské užívání rozumu ve specifickém smyslu cíleného uvažování závisí na manipulaci určitými druhy kulturních zdrojů tak, abychom vytvořili (objevili, vybrali) podněty z prostředí, které organismus – za jakýmkoliv účelem – potřebuje; je to hledání informací. A toto hledání je o to naléhavější, že informace dostupné organismu z jeho genetických zdrojů se vyznačují vysokým stupněm obecnosti. Čím nižší řád zvířete, tím méně podrobností potřebuje zjistit z prostředí, než se nějak zachová; ptáci nepotřebují budovat tunely, aby prozkoumali principy aerodynamiky, než se naučí létat – už je „znají“. „Jedinečnost“ člověka se často vyjadřuje pomocí toho, kolik různých věcí a do jaké hloubky je schopen se naučit. A přestože nás opice, holubi a dokonce i chobotnice občas překvapí, jaké „lidské“ věci se dokáží naučit, obecně toto tvrzení zůstává pravdivé. Ale možná, že je teoreticky podstatnější zdůraznit, jak dovedonálně a kolik věcí se člověk *musí* naučit. Už bylo mnohokrát řečeno, že vzhledem k míře své „zárodečnosti“, „zdomácnělosti“ a celkové neodolnosti by byl člověk bez kultury po fyzické stránce zcela neživotaschopným zvířetem.⁶³ Už méně často se připomíná, že by byl neživotaschopný také po stránce duševní.⁶⁴

⁶¹ Ibid.

⁶² J. Dewey, *Intelligence and the Modern World*, ed. J. Ratner (New York, 1939) s. 851.

⁶³ Například W. La Barre, *The Human Animal* (Chicago, 1954).

⁶⁴ Ale viz J. Dewey, „The Need for a Social Psychology“, *Psychol. Rev.* 2 (1917):266-277; A. I. Hallowell, „Culture, Personality and Society“.

Pro emoční stránku lidského myšlení to neplatí o nic méně než pro stránku rozumovou. Hebb v řadě knih a článků vytvořil nesmírně zajímavou teorii, podle které lidský nervový systém (a v menší míře také systémy u nižších zvířat) vyžaduje vcelku nepřetržitý přísun optimálních podnětů z prostředí, aby mohl podávat přiměřené výkony.⁶⁵ Na jednu stranu lidský mozek „není jako počítačací přístroj ovládaný elektrickým motorem, který může zůstat neomezeně dlouho v nečinnosti bez příkonu; naopak, má-li účinně fungovat, musí být alespoň po dobu bdělosti udržován zahřátý a fungující prostřednictvím neustále se měnícího příkonu“.⁶⁶ Na druhou stranu, vezme-li v úvahu obrovskou vnitřní emoční vnímavost člověka, nesmí být takový příkon příliš intenzivní, různorodý či rozrušující, protože potom by došlo k emočnímu kolapsu a naprostému zhroucení procesu myšlení. Jak nuda, tak hysterie jsou nepřáteli rozumu.⁶⁷

Protože „člověk je nejemocionálnějším a současně nejracionalnějším zvířetem“, je nezbytná velmi pečlivá kulturní kontrola podnětů, které způsobují strach, zuřivost, stavy nabuzení a podobně. Musí se předcházet ustavičné citové nestabilitě, neustálému kolísání mezi extrémními vášněmi, což se děje prostřednictvím tabu, homogenizací chování, rychlou „racionalizací“ podivných podnětů pomocí důvěrně známých pojmů a tak dále.⁶⁸ Ale jelikož člověk nemůže efektivně fungovat bez poměrně vysokého stupně přiměřeně trvalé emoční aktivace, jsou stejně tak důležité ty kulturní mechanismy, které zajišťují okamžitou dostupnost neustále se měnících druhů smyslových zkušeností, které mohou takové činnosti podpořit. Institucionalizovaná opatření proti veřejnému vystavování mrtvol mimo přesně vymezené kontexty (pohřby apod.) ochraňují po-

⁶⁵ D. O. Hebb, „Emotion in Man and Animal: An Analysis of the Intuitive Process of Recognition“, *Psychol. Rev.* 53 (1946):88-106; D. O. Hebb, *The Organization of Behavior* (New York, 1949); D. O. Hebb, „Problem of Consciousness and Introspection“; D. O. Hebb a W. R. Thompson, „Social Significance of Animal Studies“.

⁶⁶ D. O. Hebb, „Problem of Consciousness and Introspection“.

⁶⁷ P. Solomon et al., „Sensory Deprivation: A Review“, *American Journal of Psychiatry*, 114 (1957):357-363; L. F. Chapman, „Highest Integrative Functions of Man During Stress“, v *The Brain and Human Behavior*, ed. H. Solomon (Baltimore, 1958), s. 491-534.

⁶⁸ D. O. Hebb a W. R. Thompson, „Social Significance of Animal Studies“.

divně přecitlivělé zvíře před strachem ze smrti a zničení těla; sledování automobilových závodů nebo účast na nich (ne všechny se konají na dráze) vyvolává stejný strach příjemným způsobem. Souboj o ceny vyvolává nepřátelské pocity; pevně institucionalizovaná mezilidská přívětivost je umírňuje. Erotické impulsy jsou vzrušovány řadou úchylných vynalézavostí, které zjevně neberou konce; ale jsou drženy pod kontrolou trváním na tom, že explicitně sexuální aktivity jsou prováděny v soukromí.

Ale, navzdory tomu, co naznačují tyto vcelku zjednodušené příklady, není dosažení fungujícího, uspořádaného, jasně vyjádřeného citového života u člověka nějakou jednoduchou záležitostí důmyslné instrumentální kontroly, jakéhosi důmyslného hydraulického inženýrství citů. Je spíše otázkou poskytování specifické, explicitní, pevné formy obecnému, rozptýlenému, nepřetržitému proudění tělesných počitků; otázkou udělování srozumitelného, smysluplného řádu neustálým změnám citění, kterým všichni nutně podléháme, abychom nejenom cítili, ale věděli, co cítíme, a mohli podle toho jednat:

[Je to] duševní činnost... [která] především určuje, jakým způsobem se člověk vyrovná s okolním světem. Ryzí počitky – jednou bolest, podruhé slast – by neměly žádnou spojitost a měnily by receptivitu těla vůči budoucí bolesti a slasti pouze velice elementárním způsobem. Pro lidský život je podstatný počitek, který si pamatujeme nebo který očekáváme, kterého se obáváme nebo který vyhledáváme, nebo který si jenom představujeme a vyhýbáme se mu. Okolní svět, který známe, je nám dán prostřednictvím vnímání přetvořeného představivosti. A kontinuita myšlení systematizuje naše citové reakce do postojů s určitými pocitovými odstíny a určuje jistý rozsah jedincových vášní. Jinými slovy: díky našemu myšlení a představivosti máme nejenom pocity, ale také *citový život*.⁶⁹

Náš duševní úkol se v tomto kontextu přesouvá od sbírání informací o vzorci událostí ve vnějším světě k určování citového významu, emocionálního přínosu tohoto vzorce událostí. Nejde nám o řešení problémů, nýbrž o vyjasnění pocitů. Existence kulturních zdrojů, adekvátního systému veřejných symbolů, je nicméně pro tento druh procesu stejně nezbytná, jako je pro cílené uvažování.

⁶⁹ S. Langer, *Feeling and Form* (New York, 1953), s. 372; kurziva v originále.

A proto rozvoj, udržování a rozklad „nálad“, „postojů“, „citů“ apod. – což jsou „pocity“ ve smyslu stavů nebo podmínek, nikoliv počitků nebo motivů – nepředstavuje u lidí o nic soukromější činnost než cílené „myšlení“. Použití automapy nám umožňuje dostat se bez zajižďky ze San Franciska do New Yorku; čtení Kafkových románů nám umožňuje vytvořit si charakteristický a jasně definovaný vztah k moderní byrokracii. Získáme schopnost projektovat letadla v aerodynamických tunelech; vypěstujeme si schopnost pociťovat v kostele skutečnou bázeň. Dítě začne počítat na prstech dříve, než začne počítat „v hlavě“; pociťuje lásku na povrchu svého těla dříve, než ji pocítí „v srdci“. Nejenom myšlenky, ale i emoce jsou lidskými kulturními výtvoři.⁷⁰

Vzhledem k nedostatku specifičnosti vnitřních citů v člověku je dosažení optimálního toku podnětů do jeho nervového systému mnohem složitější záležitostí než pouhá opatrná plavba mezi dvěma krajnostmi – „příliš mnoho“ a „příliš málo“. Spíše se jedná o velice jemnou kvalitativní regulaci toho, co přichází ze smyslového aparátu; je to zase spíše záležitost aktivního vyhledávání požadovaných podnětů než pouhého ostražitého vyčkávání na ně. Z neurologického hlediska vzato se této regulace dosahuje prostřednictvím vývodných impulsů z centrálního nervového systému, které upravují činnost receptorů.⁷¹ Psychologicky je možné tentýž proces vyjádřit v pojmech subjektivní kontroly vnímání.⁷² Hlavní ale je, že u člověka nelze s dostatečnou přesností vytvořit ani řídicí oblast, ani duševní soustavy, pokud schází vedení ze strany symbolických modelů citů. Abychom se mohli o něčem rozhodnout, musíme vědět, jaké jsou naše pocity ohledně dané věci; a k tomu, abychom věděli, jaké jsou naše pocity v této věci, potřebujeme veřejné zobrazení citů, a ty nám může poskytnout pouze rituál, mýtus a umění.

⁷⁰ Druhy kulturních symbolů, které slouží intelektuální a citové stránce lidské duševní schopnosti, se obvykle liší – jazyk logiky, experimentální postupy, matematika atd. na straně jedné; mýtus, rituál a umění na straně druhé. Ale protiklad mezi těmito kategoriemi by neměl být chápán jako příliš ostrý: matematika má své citové využití, poezie je intelektuální; a rozdíl mezi nimi je v každém případě pouze funkční, nikoliv substantivní.

⁷¹ R. Granit, *Receptors and Sensory Perception* (New Haven, 1955).

⁷² J. S. Bruner a L. Postman, „Emotional Selectivity in Perception and Reaction“, *J. Personality* 16 (1947):69-77.

Výraz „mysl“ označuje určitou soustavu dispozic organismu. Schopnost počítat je duševní charakteristika, stejně jako chronická veselost; totéž platí – i když jsme zde nemohli probrat problém motivace – o chamtivosti. Problém evoluce mysli tedy není falešnou otázkou pramenící z nesprávně pochopené metafyziky, není ani otázkou zjišťování, ve kterém okamžiku v dějinách života byla k organické hmotě přidána neviditelná „anima“. Je to otázka sledování vývoje určitých druhů možností, schopností, sklonů a předpokladů v organismech a podrobného popisu faktorů nebo typů faktorů, na nichž existence takových rysů závisí.

Současné antropologické výzkumy ukazují na správnost převládajícího názoru, že duševní dispozice člověka geneticky předcházejí kultuře a že vlastní schopnosti člověka představují zvětšení nebo rozšíření těchto už dříve existujících dispozic kulturními prostředky.⁷³ Zjevný fakt, že konečná stadia biologického vývoje člověka proběhla až poté, co skončila počáteční stadia růstu kultury, naznačuje, že „základní“, „ryzí“ nebo „nepodmíněná“ lidská přirozenost, ve smyslu vrozené konstituce člověka, je funkčně natolik nedokonalá, že není možná. Nástroje, lov, rodinná organizace a později umění, náboženství a „věda“ utvářely člověka po somatické stránce; jsou tedy nezbytné nejen pro jeho přežití, ale i pro uskutečnění jeho existence.

Aplikace tohoto revidovaného přístupu k lidské evoluci vede k hypotéze, že kulturní zdroje jsou součástí, nikoliv dodatkem, lidského myšlení. Postupujeme-li fylogeneticky od nižších zvířat

⁷³ Rozhodnutí, jak daleko do fylogenetické minulosti můžeme posunout tak proměnlivě užívané výrazy jako „mysl“ a „kultura“ – tzn. jak široce je můžeme definovat –, je z velké části jenom otázkou zvyku, zásad a vkusu. V tomto textu se možná trochu nekonzistentně, ale v souladu s tím, co se zdá být obecně přijímané, chápou mysl a kultura opačně, než je obvyklé: mysl byla definována široce, aby zahrнула naučenou schopnost opic komunikovat a krys najít východ z bludiště; kultura byla definována úzce, aby zahrнула pouze ty symbolické vzorce, které se vztahují k etapě po začátku výroby nástrojů. K názoru, že kultura by měla být definována jako „naučený vzorec významu signálů a znaků“ a vztahena tak na celý svět žijících organismů, viz T. Parsons, „An Approach to Psychological Theory in Terms of the Theory of Action“, v *Psychology: A Study of a Science*, ed. S. Koch (New York, 1959), 3:612-711.

k vyšším, vyznačuje se chování rostoucí aktivní nepředvídatelností vzhledem k souběžným podnětům, což je zřejmě trend fyziologicky podporovaný rostoucí komplexností a řídicí úlohou centrálně probíhajících vzorců nervové činnosti. Až po úroveň nižších savců je přinejmenším větší část tohoto růstu autonomních ústředních oblastí důsledkem vývoje nových nervových mechanismů. Ale u vyšších savců takové nové mechanismy nebyly dosud nalezeny. I když je možné si představit, že pouhý vzrůst počtu neuronů mohl sám o sobě vést k rozkvětu duševních schopností, skutečnost, že se velký lidský mozek a lidská kultura objevily souběžně, nikoliv po sobě, naznačuje, že ty současnosti nejbližší výsledky evoluce nervové struktury spočívají v objevení se mechanismů, které jednak umožňují udržování komplexnějších řídicích oblastí, jednak čím dál tím více znemožňují předurčenost těchto oblastí z hlediska vnitřních (vrozených) parametrů. Lidský nervový systém nevyhnutelně závisí na dostupnosti veřejných symbolických struktur, aby si jejich prostřednictvím vybudoval své autonomní, trvalé vzorce činnosti.

To znamená, že lidské myšlení je především zjevný akt prováděný v mezích objektivních prvků společné kultury, a pouze druhotně je to záležitost soukromá. Lidské duševní procesy se skutečně odehrávají na psacím stole badatele nebo na fotbalovém hřišti, v ateliéru nebo na sedadle řidiče nákladního vozu, na jevišti, na šachovnici, na lavici soudce, a to jak ve smyslu cíleného uvažování a vyjadřování citů, tak i ve smyslu jejich integrace do motivů. Bez ohledu na opačná tvrzení izolacionistů o tom, že kultura, sociální organizace, individuální chování či fyziologie nervů jsou ve své podstatě uzavřené systémy, pokrok ve vědecké analýze lidské mysli vyžaduje spojený útok prakticky od všech behaviorálních věd; zjištění každé z nich tak budou nutit všechny ostatní k trvalému přehodnocování teorií.

ČÁST TŘETÍ

NÁBOŽENSTVÍ JAKO KULTURNÍ SYSTÉM

Pokus mluvit a neužívat při tom určité zvláštní řeči, není beznadějnější než pokus o náboženství, které by nebylo náboženstvím zvláštním. ... Tak každé živé a zdravé náboženství má pozoruhodné své citění. Jeho moc záleží ve zvláštním a překvapujícím poslání a ve spádu, který dává toto zjevení životu. Vidění, která odhaluje, a tajemství, která přináší, jsou jiným světem, ve kterém se má žít; a jiný svět pro život – ať očekáváme, že v něj docela vejdemo či nikoli – to je to, čemu říkáme, mítí náboženství.

SANTAYANA, *Reason in Religion**

I

Jestliže porovnáám antropologické práce o náboženství, vydané od konce druhé světové války, s výzkumy prováděnými v období těsně před a po první světové válce, okamžitě mne překvapí dva nápadné rysy. Jedním je, že se nedosáhlo žádného významného teoretického pokroku; žije se z pojmového kapitálu po předcích, ke kterému bylo přidáno jen velmi málo, když se nepočítá určité empirické obohacení. Druhým je, že užívané pojmy pocházejí z velice úzce definované intelektuální tradice. Jsou to Durkheim, Weber, Freud či Malinowski, a kterákoliv z prací se řídí přístupem jedné či dvou z těchto nadčasových postav, obvykle jen s okrajovými doplňky, které si vynucuje přirozený sklon těchto průkopnických myslitelů k přehánění nebo narůstající množství spolehlivých popisných údajů. Ale prakticky nikoho ani nenapadlo hledat analytické myšlenky jinde – ve filosofii, historii, právu, literatuře či „tvrdších“ vědách –, jak to tito muži sami činili. A také se mi zdá, že tyto dva zvláštní rysy spolu nějakým způsobem souvisejí.

* Citováno podle českého překladu Jaroslava Šimsy G. Santayana, *Essaye o filosofii, náboženství a umění* (Praha, 1932), s. 81-83.

Je-li antropologické zkoumání náboženství skutečně ve stavu celkové stagnace, pochybuji, že je rozhybeme produkováním dalších drobných variací na klasická teoretická témata. Možná, že ještě jeden pečlivě zpracovaný případ natolik všeobecně přijímaných tvrzení typu, že uctívání předků podporuje právní autoritu stařešinů, že prostřednictvím iniciačních obřadů se ustavuje sexuální identita a status dospělosti, že rituální seskupení odrážejí politické protiklady nebo že mýty vysvětlují a ospravedlňují existenci sociálních institucí a sociálních privilegií, nakonec přece jenom přesvědčí dostatek lidí, v oboru i mimo něj, že antropologové jsou, stejně jako teologové, pevně oddáni úkolu dokázat nezpochybnitelné. V umění se takové vážné reduplikaci výkonů uznávaných umělců říká akademismus; domnívám se, že je to správné označení i pro naši nemoc. Pouze když se vzdáme, slovy Lea Steinberga, onoho sladkého pocitu úspěchu, pramenícího z předvádění navyklých dovedností, a obrátíme svou pozornost na nedostatečně objasněné problémy, které nám umožní něco objevit, můžeme doufat, že docílíme výsledků, které nebudou jen převtělením prací velkých postav první čtvrtiny tohoto století, ale které se jim vyrovnají.¹

Způsob, jakým toho dosáhnout, nespočívá v opuštění zavedených tradic sociální antropologie v této oblasti, nýbrž v jejich rozšíření. Přinejmenším čtyři z příspěvků mužů, kteří, jak říkám, vládnou našemu myšlení do té míry, že je činí provinčním, mi připadají jako nevyhnutelná východiska pro jakoukoliv užitečnou antropologickou teorii náboženství: Durkheimův rozbor podstaty posvátného, Weberova *verstehenden* metodologie, Freudova paralela mezi osobními a kolektivními rituály a Malinowského výzkum rozdílu mezi náboženstvím a praktickým rozumem. Ale to jsou jenom východiska. Abychom se od nich dostali dále, musíme je umístit do mnohem širšího kontextu současného myšlení, než jaký samy o sobě zahrnují. Nebezpečí, které takový postup představuje, jsou zjevná: namátkový eklekticismus, povrchní šíření teorií a naprostý intelektuální zmatek. Ale přinejmenším já nevidím žádný jiný způsob, jak uniknout z toho, co Janowitz nazval (s odkazem na antropologii obecně) mrtvou rukou kompetentnosti.²

¹ L. Steinberg, „The Eye Is Part of the Mind“, *Partisan Review* 70 (1953):194-212.

² M. Janowitz, „Anthropology and the Social Sciences“, *Current Anthropology* 4 (1963):139, 146-154.

Ve snaze dosáhnout takového rozšíření konceptuálního rámce našich výzkumů se můžeme samozřejmě ubírat mnoha směry; možná, že tím největším počátečním problémem bude nevyrazit, jako policajt Stephena Leacocka, všemi směry najednou. Pokud jde o mě, omezím se ve svém úsilí na to, čemu po vzoru Parsonse a Shilse říkám kulturní rozměr analýzy náboženství.³ Termín „kultura“ získal v kruzích sociálních antropologů poněkud špatnou pověst v důsledku vysokého počtu odkazů na něj a neurčitosti, s níž se až příliš často užívá. (I když úplně nechápu, proč by měl být z těchto důvodů zavrhován více než „sociální struktura“ nebo „osobnost“.) Ať je tomu jak chce, pojem kultura, kterého se držím já, ani neoznačuje rozmanité předměty, ani, pokud vím, nemá žádnou neobvyklou dvojznačnost: označuje historicky předávaný vzorec významů obsažených v symbolech, systém zděděných pojetí vyjádřených v symbolické formě prostředky, kterými lidé komunikují, zachovávají a rozvíjejí svou znalost života a postoj k němu. Samozřejmě, že termíny jako „význam“, „symbol“ a „pojetí“ volají po vysvětlení. Ale to je přesně to, v čem spočívá úloha tohoto rozšiřování, prohlubování a rozpínání. Má-li Langerová pravdu v tom, že „pojem významu, ve všech jeho podobách, je převládajícím filosofickým pojmem naší doby“ a že „znak, symbol, označování, význam, komunikace... jsou naším [intelektuálním] zbožím“, potom možná nastal čas, aby sociální antropologie, a zejména ta její část, která se zabývá studiem náboženství, vzala tuto skutečnost na vědomí.⁴

II

Jelikož se máme zabývat významem, začněme příkladem: totiž, že posvátné symboly fungují tak, že syntetizují étos lidí – základní rys, charakter a podobu jejich života, jejich morální a estetický styl a náladu – a jejich světový názor –, jak si představují, že se věci skutečně mají, jejich nejkompexnější představy o řádu. V oblasti

³ T. Parsons a E. Shils, *Toward a General Theory of Action* (Cambridge, Mass., 1951).

⁴ S. Langer, *Philosophical Sketches* (Baltimore, 1962).

náboženské víry a jednání je skupinový étos vyjádřen jako intelektuálně přijatelný tak, že je ukazován jako způsob života ideálně přizpůsobený skutečnému stavu věcí, které světový názor popisuje. Světový názor je zase vyjádřen emocionálně přesvědčivým způsobem tak, že je podán jako obraz skutečného stavu věcí obdivuhodně dobře uspořádaných tak, aby vyhovovaly takovému způsobu života. Tato konfrontace a vzájemné potvrzování mají dva základní účinky. Na jedné straně objektivizují morální a estetické preference tak, že je podávají, jako by se jednalo o dané životní podmínky, tvořící součást světa s určitou strukturou, jako výsledky praktického rozumu s ohledem na nezměnitelnou podobu reality. Na druhé straně podporují tyto přijímané názory na svět tím, že se odvolávají na hluboce pocítované morální a estetické city jako na empirické důkazy jejich pravdivosti. Náboženské symboly vytvářejí základní soulad mezi určitým způsobem života a určitou (přestože nejčastěji implicitní) metafyzikou, a udržují tak obojí při životě prostřednictvím navzájem propůjčované autority.

Pomineme-li, že je to floskule, je snad možné tento názor přijmout. Myšlenka, že náboženství sladuje jednání lidí s představovaným kosmickým řádem a promítá obrazy kosmického řádu na úroveň lidské zkušenosti, není zdaleka nová. Ale není ani dobře prozkoumaná, takže víme velice málo o tom, jak se tento zázrak z empirického hlediska udál. Víme jenom tolik, že k němu dochází, jednou za rok, za týden, každý den, pro některé lidi téměř každou hodinu; a máme obrovské množství etnografické literatury, která to dokazuje. Ale neexistuje teoretický rámec, který by nám umožnil podat analytický popis tohoto děje, popis takového druhu, jaký umíme podat v případě členění rodů, politického nastupnictví, vzájemné výměny prací a služeb nebo socializace dětí.

Zredukujme tedy náš příklad na definici, protože i když je obecně známo, že definice nic neustavují, samy o sobě poskytují, když jsou dostatečně obezřetně formulované, užitečnou orientaci nebo reorientaci myšlení, takže jejich důkladný rozbor může být účinným způsobem rozvíjení a řízení nového směru zkoumání. Definice jsou užitečné v tom, že jsou explicitní: podstupují riziko způsobem, kterým to nečiní diskurzivní próza, která zejména v tomto oboru mívá tendenci nahrazovat argument rétorikou. Takže bez dalších průtahů, *náboženství* je:

1) systém symbolů, které 2) v lidech ustavují silné, pronikavé a dlouhotrvající nálady a motivace tím, že 3) formulují pojmy obecného řádu bytí a 4) obdařují tyto pojmy takovým nádechem skutečnosti, že 5) se tyto nálady a motivace zdají jedinečně realistické.

Na výraz „symbol“ se zde klade taková váha, že se nejprve musíme poměrně přesně rozhodnout, co tím myslíme. To vůbec není jednoduchý úkol, neboť podobně jako „kultura“ se také „symbol“ používá k označení nejrůznějších věcí, často i několika současně.

Někdo jej používá k čemukoliv, co pro někoho značí něco jiného: černé mraky jsou symbolickými předchůdci nadcházejícího deště. Někdo jej používá pouze k vyjádření explicitně zavedených znaků toho či onoho druhu: červený prapor je symbolem nebezpečí, bílý symbolem kapitulace. Ostatní jej omezují na něco, co nepřímou a obrazně vyjadřuje to, co nemůže být vyjádřeno přesně a doslovně, takže symboly sice existují v poezii, ale ne ve vědě, a symbolická logika je nesprávně pojmenovaná. Jiní jej zase používají k označení jakéhokoliv objektu, činu, události, vlastnosti nebo vztahu, který slouží jako nositel pojmu – tento pojem je „významem“ symbolu – a to je přístup, kterého se zde budu držet já.⁵ Číslo 6, napsané, představené, vyložené jako řádka kamenů nebo dokonce vyděrované do dřevěné pásky, je symbol. Ale stejně tak je symbolem kříž, o kterém lidé mluví, který si představují, bázlívě kreslí do vzduchu nebo který s oblibou nosí na krku, obrovské pomalované plátno nazvané „Guernica“ nebo kousek pomalovaného kamene nazvaného čuringa, slovo „realita“ nebo dokonce morfém „ing“. Jsou to všechno symboly, nebo alespoň symbolické prvky, neboť jsou to hmatatelná vyjádření myšlenek, abstrakce ze zkušenosti zachované ve vnímatelné formě, konkrétní ztělesnění myšlenek, postojů, soudů, tužeb nebo věr. Zkoumat kulturní činnost – činnost, v níž symbolizování vytváří pozitivní obsah – tak neznamená opustit sociální analýzu kvůli platónské jeskyni stínů, vstoupit do mentalistického světa introspektivní psychologie nebo, ještě hůře, spekulativní filosofie, a bloudit tam navždy v mlze „Poznání“, „Pocitů“, „Usilování“ a dalších prchavých entit. Kulturní činnosti, vytváření, pochopení a využívání symbolických forem, jsou sociál-

⁵ S. Langer, *Philosophy in a New Key*, 4. vydání (Cambridge, Mass., 1960).

ní události jako každé jiné; jsou stejně veřejné jako manželství a stejně pozorovatelné jako zemědělství.

Není to ale úplně totéž, lépe řečeno, ze sociálních událostí coby empirických celků se dá teoreticky abstrahovat jejich symbolický rozměr, stejně jako jejich rozměr psychologický. Pořád ještě existuje rozdíl, abych parafrázoval poznámku Kennetha Burka, mezi stavěním domu a kreslením plánu pro stavbu domu; a číst báseň o tom, jaké to je vyženit děti, není totéž jako vyženit děti.⁶ Přestože stavba domu může postupovat podle nakresleného plánu nebo – což už nebývá tak časté – rozhodnutí mít děti může být motivováno přečtením básně, má něco do sebe upozornění na to, abychom si nepletli naše zacházení se symboly se zacházením s předměty nebo lidskými bytostmi, neboť ty samy o sobě nejsou symboly, i když tak mohou často fungovat.⁷ Bez ohledu na to, jak hluboce mohou být v každodenním životě domů, farem, básní a manželství propleteny kulturní, sociální a psychologické aspekty, je užitečné je v analýze rozlišovat a tím izolovat rodové znaky každého z nich od normalizovaného pozadí zbývajících dvou.

Pokud se týče kulturních vzorců, to znamená systémů nebo soustav symbolů, pro nás nejdůležitějším rodovým znakem je skutečnost, že jsou vnějšími zdroji informací. „Vnějšími“ myslím pouze to, že – například na rozdíl od genů – leží mimo hranice individuálního organismu jako takového, v intersubjektivním světě běžného chápání, do něhož se rodí všichni lidští jedinci, v němž uskutečňují své kariéry a který natrvalo opouštějí, když zemřou. „Zdroji informací“ myslím pouze to, že symboly – stejně jako geny – dodávají plán nebo šablonu, jejichž prostřednictvím získávají konečnou podobu procesy, jež jsou vůči nim vnější. Podobně jako pořadí bází řetězce DNA tvoří kódovaný program, sadu instrukcí nebo re-

⁶ K. Burke, *The Philosophy of Literary Form* (Baton Rouge, La.: Louisiana State University Press, 1941), s. 9.

⁷ Stejně nebezpečná je opačná chyba, běžná především u neokantovců, jako je například Cassirer, která spočívá v tom, že symboly jsou považovány za totožné nebo „tvořící součást“ toho, na co odkazují. /Srov. E. Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms* (New Haven: 1953-1957), 3 svazky/ [Česky *Filosofie symbolických forem I, II* (Praha, 1996).] „Člověk může ukázat prstem na Měsíc,“ řekl prý nějaký nejspíš dobře vymyšlený učitel zenu, „ale považovat vlastní prst za Měsíc může jenom blázen.“

cept pro syntézu strukturálně komplexních proteinů, které utvářejí fungování organismu, kulturní vzorce poskytují takové programy pro ustavení sociálních a psychických procesů utvářejících veřejné chování. Přestože se v obou těchto případech výrazně liší druh informace a způsob jejího přenosu, je takové srovnání genu a symbolu více než jenom přehnaná analogie typu známé „sociální dědičnosti“. Je to vlastně substantivní vztah, protože právě proto, že geneticky programované procesy jsou u člověka tak vysoce nediferencované (ve srovnání s nižšími řády zvířat), jsou kulturně programované procesy tak důležité; pouze proto, že lidské chování je tak slabě předurčeno vnitřními zdroji informací, jsou vnější zdroje tak životně důležité. Bobr potřebuje k postavení hráze pouze vhodné místo a vhodné materiály – jeho pracovní postup je určen jeho fyziologií. Ale člověk, jehož geny mu o stavebnictví neříkají nic, potřebuje také nějakou představu o tom, co to znamená postavit hráz, a to je něco, co může získat pouze z nějakého symbolického zdroje – z plánu, učebnice nebo z výroků někoho, kdo už ví, jak se staví hráz – a samozřejmě také z manipulování grafickými nebo lingvistickými prvky tak, aby získal představu o tom, co to jsou hráz a jak se staví.

Tento závěr se často podává ve formě tvrzení, že kulturní vzorce jsou „modely“, že jsou to sady symbolů, jejichž vzájemné vztahy „modelují“ vztahy mezi entitami, procesy nebo čímkoliv dalším ve fyzických, organických, sociálních nebo psychických systémech tím, že je „srovnávají“, „imitují“ nebo „simulují“.⁸ Termín „model“ má ale dvojí smysl – být modelem *něčeho* a být modelem *pro něco* –, a přestože se jedná pouze o aspekty stejného základního pojmu, stojí za to je pro analytické účely rozlišovat. V prvním případě se zdůrazňuje manipulace symbolickými strukturami tak, aby se staly víceméně blízce paralelní s dřívějším nesymbolickým systémem, asi jako když pochopíme, jak fungují hráz, tak, že vytvoříme teorii hydrauliky nebo sestavíme postupový diagram. Teorie nebo diagram modelují fyzické vztahy – tím, že vyjadřují jejich strukturu v přehledné formě – tak, že je činí srozumitelnými; jsou modelem *něčeho*, modelem „reality“. V druhém případě se zdůrazňuje manipulace nesymbolickými systémy ve smyslu vztahů vy-

⁸ K. Craik, *The Nature of Explanation* (Cambridge, 1952).

jádřených v symbolické podobě, jako když postavíme hráze podle specifikací obsažených v teorii hydrauliky nebo podle závěrů vyvozených z postupového diagramu. V tomto případě je teorie modelem, pod jehož vedením jsou organizovány fyzické vztahy; je modelem *pro* „realitu“. V případě psychických a sociálních systémů a těch kulturních modelů, o kterých bychom normálně nemluvíli jako o „teoriích“, ale spíše jako o „doktrínách“, „melodiích“ nebo „obřadech“, se nejedná o nic jiného. Na rozdíl od genů a dalších nesymbolických zdrojů informací, které jsou pouze modely *pro něco*, nikoliv modely *něčeho*, mají kulturní vzorce dvojí vnitřní aspekt: dávají sociální a psychologické realitě význam, to znamená objektivní konceptuální formu, jak tím, že se podle ní utvářejí, tak tím, že ji přetvářejí podle sebe.

Je to vlastně tento dvojí aspekt, který skutečné symboly odlišuje od jiných druhů signifikativních forem, tj. forem sloužících k označování. Modely *pro něco* existují, jak ukazuje příklad genu, v celém řádu přírody; takové programy jsou totiž zkrátka potřebné všude tam, kde dochází k předávání vzorce. Možná nejnapadnějším příkladem ve světě zvířat je vtiskání jako forma učení spočívající v automatickém převádění odpovídajícího sledu chování modelovým zvířetem v přítomnosti zvířete, které se učí, jež slouží k tomu, aby v učícím se zvířeti, zcela automaticky, vyvolalo a stabilizovalo určitou sadu geneticky zabudovaných reakcí.⁹ Komunikační tanec dvou včel, z nichž jedna našla nektar a druhá jej hledá, je další, i když poněkud odlišný a komplexnější zakódovaný příklad.¹⁰ Craik dokonce prohlásil, že slabý čůrek vody, který jako první našel cestu od horského pramene až do moře a vyhladil tak malý kanálek pro větší proud vody, který po něm následoval, plní funkci modelu *pro něco*.¹¹ Ale modely *něčeho* – lingvistické, grafické, mechanické, přírodní atd., procesy, které nemají za úkol zajišťovat zdroje informací, podle nichž mohou být uspořádány další procesy, ale reprezentovat tyto uspořádané procesy jako takové a vyjadřovat jejich struktury prostřednictvím alternativního média – jsou mnohem vzácnější

⁹ K. Lorenz, *King Solomon's Ring* (London, 1952).

¹⁰ K. von Frisch, „Dialects in the Language of the Bees“, *Scientific American*, August 1962.

¹¹ Craik, *Nature of Explanation*.

a možná, že se, alespoň pokud jde o živočichy, omezují na člověka. Vnímání strukturálního souladu mezi jednou sadou procesů, činností, vztahů, entit apod. a další sadou, pro niž je ta první programem, který může být považován za reprezentaci nebo pojem – symbol – toho, co je naprogramováno, je jádrem lidského myšlení. Vzájemná zaměnitelnost modelů *něčeho* a modelů *pro něco*, kterou nám symbolické vyjádření umožňuje, je význačnou charakteristikou našich duševních schopností.

...v lidech ustavují silné, pronikavé a dlouhotrvající nálady a motivace tím, že...

Pokud se týče náboženských symbolů a symbolických systémů, je tato vzájemná zaměnitelnost zřejmá. Odolnost, odvaha, nezávislost, výdrž a vášnivá tvrdohlavost, které musí prokázat préríjní Indián při pátrání po vidinách, jsou ty skvělé schopnosti, podle kterých se snaží žít; při dosahování pocitu zjevení si upevňuje svůj smysl pro to, kam směřuje.¹² Vědomí odkládané povinnosti, utajovaný pocit viny a, dostane-li se mu odpuštění, veřejná ostuda, na kterou příslušníka manuské společnosti připravuje shromáždění, jsou stejné city, jež jsou základem etiky povinnosti, která udržuje v chodu na vlastnictví založenou manuskou společnost: získat odpuštění současně znamená zpevnění svědomí.¹³ A tatáž sebekázeň, která odměňuje javánského mystika hledícího upřeně do plamene lampy tím, o čem se domnívá, že je náznakem božství, ho cvičí v přísné kontrole projevoování citů, která je nezbytná pro muže žijícího kvietistickým životem.¹⁴ Jestli člověk považuje pojetí osobního strážného ducha, rodinného ochranného božstva nebo imanentního boha za názorné vyjádření charakteru reality nebo za šablony pro vytváření reality s takovým charakterem, to se zdá být víceméně libovolnou záležitostí, otázkou toho, který aspekt – model *něčeho* nebo model *pro něco* – chce v daném momentě zdůraznit. Konkrétní symboly, o které se jedná – ta či ona mytologická postava objevující se v divočině, lebka zesulé hlavy rodiny autorita-

¹² R. H. Lowie, *Primitive Religion* (New York, 1924).

¹³ R. F. Fortune, *Manus Religion* (Philadelphia, 1935).

¹⁴ C. Geertz, *The Religion of Java* (Glencoe, Ill., 1960).

tivně zavěšená na trámu nebo odhmotnělý „hlas v tichu“ nezvučně přeříkávající tajemnou klasickou poezii – ukazují oběma směry. Současne vyjadřují podnebí světa a utvářejí je.

Utvářejí je tím, že ve svých vyznavačích vyvolávají určitý zvláštní soubor dispozic (sklonů, schopností, předpokladů, dovedností, zvyků, pocitů zodpovědnosti, náchylností), které průběhu jejich činností a hodnotě jejich zkušeností propůjčují jakýsi trvalý charakter. Dispozice nepopisuje činnost nebo událost, ale pravděpodobnost činnosti, která možná bude vykonávána, nebo události, která se možná za určitých okolností stane: „Říkáme-li, že kráva je přežvýkavec nebo že někdo je kuřák, neznámá to, že kráva právě v tomto okamžiku přežvykuje nebo že kuřák právě nyní kouří. Být přežvýkavcem znamená občas přežvykovat a být kuřákem znamená občas kouřit.“¹⁵ Podobně být zbožný neznámá vykonávat něco, co bychom nazvali zbožnou činností, ale mít povinnost takovou činnost vykonávat. Stejně je to v případě odvahy přerijních Indiánů, výčitek Manusanů nebo kvietismu Javánců, které ve svých vlastních kontextech vytvářejí podstatu zbožnosti. Síla takového přístupu k tomu, čemu se většinou říká „duševní rysy“ nebo, nechceme-li se přiznat ke karteziánství, „psychické síly“ (oba výrazy jsou samy o sobě dostatečně neškodné), spočívá v tom, že je přenáší z temné a nepřístupné sféry soukromých citů do téhož dobře osvětleného světa pozorovatelného, ve kterém existuje křehkost skla, hořlavost papíru a, abychom se navrátili k metafoře, vlhké klima Anglie.

Pokud se týče náboženských činností (a učit se nazpaměť předříkávat mýtus je činnost stejně náboženská jako useknout si článek prstu), ty vyvolávají dva poněkud odlišné druhy dispozic: nálady a motivace.

Motivace je přetrvávající tendence, trvalý sklon k vykonávání určitých druhů činností a k prožívání určitých druhů pocitů v určitých situacích. Tyto „druhy“ přitom obyčejně ve všech třech případech bývají velice heterogenní a poměrně špatně definované třídy:

Dozvíme-li se o někom, že je ješitný [tzn. motivovaný ješitností], předpokládáme, že se bude chovat určitým způsobem, zejména, že bude hod-

¹⁵ G. Ryle, *The Concept of Mind* (London a New York, 1949).

ně mluvit o sobě, přidržovat se společnosti významných lidí, odmítat kritiku, vyhledávat světla ramp a že se nebude účastnit hovorů o zásluhách ostatních. Předpokládáme, že se bude oddávat růžovému snění o vlastních úspěších a vyhýbat se tak vzpomínkám na neúspěchy a že bude plánovat svůj společenský postup. Být ješitný znamená mít sklon k tomu chovat se tímto a mnoha dalšími podobnými způsoby. Samozřejmě, že také očekáváme, že se ješitný člověk bude v určitých situacích cítit bezradný a v koncích; očekáváme, že pocítí náhlé zklamání, když si významná osoba nevzpomene na jeho jméno, a že bude nadšen, když uslyší o neúspěchu svých konkurentů. Ale pocity dotčenosti a radosti nejsou o nic více znaky ješitnosti než veřejné vychloubání nebo soukromé snění.¹⁶

Podobně je tomu u všech motivací. Coby motiv, spočívá „skvělá odvaha“ v tak vytrvalých sklonech, jako je hladovění v divočině, samotářské nájezdy na nepřátelské tábory a pocíťování radosti při pomyšlení na počítání trofejí. „Morální obezřetnost“ spočívá v tak zakořeněných sklonech, jako jsou plnění obtížných slibů, přiznání se k tajným hříchům přes nebezpečí přísného veřejného pokárání a pocíťování viny při neurčitých a všeobecných obviněních pronesených při shromážděních. A „střízlivý klid“ spočívá v takových trvalých sklonech, jako jsou zachovávání klidu, ať se třeba čertí žení, pocit odporu v přítomnosti třeba i mírných citových projevů a oddávání se prázdným úvahám o jednotvárných věcech. Motivy tak nejsou ani činy (to znamená záměrné chování), ani pocity, ale povinnost vykonávat určité kategorie činů nebo mít určité kategorie pocitů. A to máme na mysli (alespoň zčásti), řekneme-li o někom, že je zbožný, to znamená nábožensky motivovaný.

Další část toho, co máme na mysli je, že tento člověk, je-li správně stimulován, je náchylný propadat určitým náladám, které někdy shrnujeme pod takovými zastřešujícími termíny jako „uctivý“, „vážný“ nebo „uctívající“. Taková zobecňující označení ale ve skutečnosti zakrývají obrovskou empirickou různorodost dispozic, o které se jedná, a mají tendenci je přizpůsobovat neobvykle pochmurnému tónu, kterým se vyznačuje velká většina našeho náboženského života. Náklady, které posvátné symboly na různých mís-

¹⁶ Ibid., s. 86. Citováno se svolením Barnes & Noble Books a Hutchinson Publishing Group Ltd.

tech a v různých dobách vyvolávají, sahají od nadšení k melancholii, od sebevědomí k sebelítosti, od nenapravitelné hravosti ke znužené apatičnosti – nemluvě o erogenní moci mnoha světových mýtů a rituálů. Stejně jako neexistuje jenom jediný druh motivace, který by se dal nazvat zbožností, neexistuje ani jen jeden typ nálady, který bychom mohli nazvat uctívající.

Hlavní rozdíl mezi náladami a motivacemi je v tom, že motivace jsou, abych tak řekl, vektorové povahy, zatímco nálady jsou pouze skalární. Motivy mají směrovou povahu, popisují určitý celkový směr, tíhnou k určitým, obvykle dočasným, uspokojením. Ale nálady se liší pouze intenzitou: nikam nesměřují. Pramení z určitých okolností, ale nemají žádný cíl. Jenom stoupají a klesají jako mlha; šíří se a vypařují jako vůně. Jsou-li přítomné, jsou totalistické: když je člověk smutný, všechno a všichni mu připadají chmurní; má-li radost, všechno a všichni se mu zdají skvělí. Proto může být člověk současně ješitný, statečný, svéhlavý a nezávislý, ale nemůže být dost dobře současně hravý a apatický nebo nadšený a melancholický.¹⁷ Navíc, zatímco motivy přetrvávají po více či méně dlouhou dobu, nálady se objevují pouze více či méně často, přicházejí a odcházejí často z nepochopitelných důvodů. Ale pro nás vůbec nejdůležitější rozdíl mezi náladami a motivacemi je v tom, že motivace „získávají význam“ vzhledem k cílům, o nichž se domníváme, že k nim směřují, zatímco nálady „získávají význam“ vzhledem k podmínkám, z nichž podle našich domněnek vycházejí. Motivy vysvětlujeme s ohledem na jejich naplnění, zatímco nálady s ohledem na jejich zdroje. Říkáme o člověku, že je pracovitý, protože chce mít úspěch; říkáme o něm, že má strach, protože si je vědom stávajícího nebezpečí nukleárního holocaustu. A totéž platí v těch případech, když jsou vysvětlení konečná. Dobročinnost se stane křesťanskou dobročinností, je-li součástí pojetí božího záměru; optimismus je křesťanský optimismus, je-li založen na určitém pojetí povahy Boha. Píle Navahů nalézá své odůvodnění ve víře, že jelikož „realita“ funguje mechanicky, je vynutitelná; jejich chronická ustrašenost nalézá své odůvodnění v přesvědčení, že bez ohledu na to, jak „realita“ funguje, je nesmírně mocná a hrozně nebezpečná.¹⁸

¹⁷ Ibid., s. 99.

¹⁸ C. Kluckhohn, „The Philosophy of the Navaho Indians“, v *Ideological Differences and World Order*, ed. F. S. C. Northrop (New Haven, 1949), s. 356-384.

To, že symboly nebo symbolické systémy, které vyvolávají a určují ty dispozice, jež označujeme za náboženské, a ty, které tyto dispozice umisťují do kosmického rámce, jsou jedny a tytéž, by nemělo vyvolat žádné překvapení. Neboť co jiného myslíme tím, že určítá bázeň je náboženská a ne světská, než že prameni z uvažování o pojmu všudypřítomné životní síly, jako je například mana, a ne z návštěvy Velkého kaňonu? Nebo tím, že určitý případ asketismu je příkladem náboženské motivace, než že je zaměřen k dosažení nepodmíněného cíle, jako je nirvána, a ne podmíněného cíle, jako je zhubnutí? Kdyby posvátné symboly současně v lidech nevyvolávaly dispozice a neformulovaly, třebaže nejasně, nesrozumitelně nebo nesystematicky, obecné myšlenky řádu, potom by neexistovaly empirické charakteristiky náboženské činnosti nebo náboženské zkušenosti. Můžeme skutečně říci, že člověk „nábožensky“ vyznává golf, ale ne jenom tak, že se o něj vášnivě zajímá a občas ho v neděli hraje: musí ho rovněž považovat za symbol nějaké nadčasové pravdy. A pubertální chlapec, který upřeně hledí do očí pubertální dívky v kresleném vtipu Williama Steiga a šeptá „Ethel, v tobě je něco, co ve mně vyvolává jakýsi náboženský pocit“, je zmatený stejně jako většina dospívajících. To, co jakékoliv dané náboženství povrzuje o podstatě skutečnosti, je možná nejasné, povrchní nebo, až příliš často, zkomolené; ale nemá-li být pouhou sbírkou přijímaných zvyků a konvenčních citů, které obyčejně označujeme za moralistické, musí něco potvrzovat. Kdybychom se dnes měli pokusit o minimální definici náboženství, nebyla by to asi Tylorova slavná „víra v duchovní bytosti“, k níž se podle Goodyho, unaveného teoretickými jemnůstkami, máme vrátit, ale spíše něco, co Salvador de Madariaga označil jako „poměrně skromné dogma, že Bůh není šílený“.¹⁹

Náboženství samozřejmě obvykle potvrzují mnohem více: jak poznamenal James, věříme všemu, čemu můžeme, a věřili bychom úplně všemu, jen kdybychom mohli.²⁰ Zdá se, že nejméně jsme schopni tolerovat ohrožení své schopnosti utvářet pojmy,

¹⁹ J. Goody, „Religion and Ritual: The Definition Problem“, *British Journal of Psychology* 12 (1961):143-164.

²⁰ W. James, *The Principles of Psychology*, 2 svazky (New York, 1904).

možnost, že by mohla selhat naše schopnost vytvářet, chápat a používat symboly. Neboť kdyby k tomu došlo, byli bychom, jak jsem již řekl, bezmocnější než bobři. Extrémní nediferencovanost, rozptýlenost a proměnlivost vrozených (to znamená geneticky naprogramovaných) schopností člověka reagovat znamená, že bez pomoci kulturních vzorců by byl funkčně neúplný. Nebyl by jenom talentovanou opicí, která jako nějaké znevýhodněné dítě nedostala možnost plně realizovat svůj potenciál, ale jakousi beztvarou přišerou bez cíle a sebekontroly, změtí křečovitých impulsů a nejasných emocí. Závislost člověka na symbolech a symbolických systémech je natolik silná, že je naprosto rozhodující pro jeho životaschopnost. Citlivost člověka na byť i jen nejslabší náznak, že by se tyto symboly a symbolické systémy mohly ukázat jako nedostačující k tomu, aby mu pomohly vyrovnat se s tím či oním aspektem zkušenosti, v něm vyvolává ty nejhorší obavy:

[Člověk] se umí přizpůsobit čemukoliv, s čím se vyrovná jeho představitivost; ale nedokáže si poradit s chaosem. Jelikož jeho charakteristickou funkcí a nejcennějším darem je schopnost myslet v pojmech, jeho největší obavou je, že se setká s něčím, co nebude schopen interpretovat – s něčím „záhadným“, jak se tomu běžně říká. Nemusí to nutně být nová věc; setkáváme se s novými věcmi, a je-li naše myšlení v tu chvíli v pořádku, rychle je „pochopíme“, byť jen přibližně, pomocí nejbližší analogie; ale prožíváme-li duševní stres, mohou nám dokonce i zcela známé věci najednou připadat neuspořádané a děsivé. Proto jsou našim nejcennějším bohatstvím vždycky symboly naší obecné *orientace* v přírodě, na Zemi, ve společnosti a v tom, co děláme: symboly našeho *Weltanschauung* a *Lebensanschauung*. V primitivní společnosti je proto do každodenních činností, do konzumace jídla, umývání, rozdělávání ohně atd., začleněn denní rituál, a je také součástí činností čistě obřadních; to proto, že je neustále pocítována potřeba znovupotvrzení kmenové morálky a pochopení jejich kosmických okolností. V křesťanské Evropě církev nutila lidi každý den (v některých řádech dokonce každou hodinu) pokleknout a ukázat tak (když už ne o ní rozjímat) oddanost nejvyšším principům.²¹

Chaos – shluk událostí, kterému nejen schází vysvětlení, ale který je *nevysvětlitelný* – hrozí člověku přinejmenším ve třech mo-

²¹ Langer, *Philosophy in a New Key*, s. 287. Kurziva v originále.

mentech: na hranici jeho analytických schopností, na hranici jeho výdrže a na hranici jeho mravního náhledu. Zmar, utrpení a pocit neřešitelného etického dilematu, pokud jsou dost silné a trvají dostatečně dlouho, jsou radikální výzvy názoru, že je život srozumitelný a že se v něm, když přemýšlíme, úspěšně orientujeme. Je to výzva, se kterou se musí pokusit vyrovnat každé náboženství, sebevíc „primitivní“, pokud má mít naději na přetrvání.

Pokud se týče těchto tří záležitostí, moderní sociální antropologové se nejméně věnovali první z nich (významnou výjimkou je klasické pojednání Evanse-Pritcharda o tom, proč na některé Zandy sýpky padají a na jiné nikoliv).²² Dokonce i kdybychom náboženské víry považovali za pouhé pokusy o přenesení nezvyklých událostí nebo zkušeností – smrti, snu, duševní poruchy, sopečného výbuchu či manželské nevěry – do okruhu alespoň potenciálně vysvětlitelných jevů, už by to zavánělo tylorovinou nebo něčím ještě horším. Ale zdá se, že přinejmenším někteří lidé – s veškerou pravděpodobností většina lidí – nedovedou nechat neobjasněné problémy prostě neobjasněné, jenom s přihloupným údivem či apaticky zírat na zvláštní úkazy kolem sebe, aniž se pokusí přijít na nějaký třebaš fantastický, rozporuplný nebo prostoduchý nápad, jak by se takové úkazy daly uvést do souladu s běžnějšími zkušenostmi. Jakékoliv chronické selhání vysvětlovacího aparátu, oné soustavy přijatých kulturních vzorců (praktický rozum, věda, filosofická spekulace, mýtus), které nám slouží k mapování empirického světa, k vysvětlení věcí, které volají po vysvětlení, většinou vyústí v hluboké znepokojení – a to se děje mnohem častěji a se znepokojením mnohem hlubším, než si někdy myslíme, neboť pseudovědecké chápání náboženské víry bylo zcela právem zdiskreditováno. Konec konců i velekněz hrdinského ateismu – lord Russell – jednou poznamenal, že i když mu existence boha nikdy nedělala starosti, dvojznačnost určitých matematických axiomů ho doháněla k šílenství. A Einsteinova hluboká nespokojenost s kvantovou mechanikou byla založena na – bezpochyby náboženské – neschopnosti uvěřit, že, jak říkal, bůh hraje s vesmírem v kostky.

²² E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande* (Oxford, 1937).

Ale toto hledání průhlednosti a nával metafyzické úzkosti, ke kterému dochází, hrozí-li nebezpečí, že empirický jev zůstane neprostopupně záhadný, probíhá na mnohem skromnějších intelektuálních úrovních. Samozřejmě, že jsem byl při své vlastní práci nad očekávání překvapen, do jaké míry se mí animističtější informátoři chovali jako opravdoví tylorovci. Vypadalo to, že ustavičně používají svou víru k „vysvětlení“ jevů: nebo lépe řečeno, k přesvědčování sebe samých, že dané jevy jsou vysvětlitelné v rámci akceptovaného uspořádání věcí, protože obvykle vykazovali jen minimální oddanost té hypotéze o posedlosti duše, citové nevyrovnanosti, porušení tabu nebo uhranutí, se kterou zrovna přišli; bez velkých okolků se jí vzdávali a začali vyznávat jinou, ve stejné oblasti, která jim pro daný případ připadala vhodnější. Co však *nebyli* ochotni učinit, bylo vzdát se jí bez náhrady, nepřejít k žádnému jinému vysvětlení – nechat věci, jak byly.

Navíc přijali tento nepokojný kognitivní přístup i vůči jevům, které nemají žádný okamžitý dopad na jejich vlastní životy, nebo vlastně na ničí život. Jednou, když v tesařově domě vyrostla během několika dnů (či, jak někteří tvrdili, během několika hodin) velká a podivně tvarovaná muchomůrka, přišli se na ni podívat lidé z širokého okolí a každý měl nějaké vysvětlení – někteří animistické, někteří animatistické, někteří ani jedno z nich. Přesto by se těžko dalo tvrdit, že muchomůrka měla nějakou sociální hodnotu ve smyslu názorů Radcliffe-Browna, nebo že by měla jakýkoliv vztah k něčemu, co takovou hodnotu má a kterou by tak zastupovala, jako cikáda u Andamanců.²³ Muchomůrky hrají v životě javánské společnosti zhruba stejnou úlohu jako v naší a obvykle se o ně Javánci zajímají asi tolik jako my. Šlo jenom o to, že tato muchomůrka byla „divná“, „zvláštní“ a „záhadná“ – *aneh*. A to, co je divné, zvláštní a záhadné, musí jednoduše být objasněno – nebo musí být alespoň zachováno převědčení, že *by objasněno být mohlo*. Nelze jenom tak mávnout rukou nad muchomůrkou, která roste pětkrát rychleji, než má normální muchomůrka růst. V nejširším smyslu slova tato „zvláštní“ muchomůrka měla důsledky, a to neblahé, pro ty, kteří o ní uslyšeli. Ohrožovala jejich obecnou schopnost rozumět světu,

²³ A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society* (Glencoe, Ill., 1952).

vznášela znepokojující otázku, zda se naplňuje jejich víra v to, jak funguje příroda, zda jsou platná užívaná kritéria pravdy.

Tím nechci říci, že se onen zneklidňující pocit nedostatečnosti našich kognitivních zdrojů dostavuje pouze nebo dokonce hlavně při náhlých erupcích neobyčejných událostí, nebo že se tato intuíce vyskytuje pouze ve své akutní formě. Mnohem častěji to je vytrvalá, opakovaně zakoušená potíže s chápáním určitých aspektů přírody, sebe a společnosti, s převáděním určitých neuchopitelných jevů do sféry kulturně formulovatelných skutečností, která člověku způsobuje trvalé znepokojení a k níž následně směřuje vyrovnanější proud diagnostických symbolů, symbolů, které pomáhají dát jim jméno, řád a místo v systému. To, co leží za relativně pevně stanovenou hranicí obecně přijímaných znalostí a co je trvalým pozadím každodenního chodu praktického života, staví běžnou lidskou zkušenost do permanentního kontextu metafyzických starostí a vyvolává v koutku duše nejasné podezření, že jsme možná vydáni napospas absurdnímu světu:

Dalším předmětem, který je součástí tohoto charakteristického intelektuálního bádání [u iatmulů], je podstata čeření a vlnění na povrchu vody. Tak se říká, že lidé, prasata, stromy, tráva – všechny věci na světě – jsou pouze vzorce vlnění. Opravdu se zdá, že v této věci panuje poměrná shoda přestože to možná odporuje teorii převtělování, podle které je duch zemřelého odvanut v podobě mlhy Východním Větrům proti proudu řeky do dělohy manželky syna zemřelého. Ať už je to jakkoliv – pořád ještě zůstává otázka, jak dochází k čeření a vlnění. Rod, který považuje Východní Větr za svůj totem, v tom má jasno: Východní Větr způsobil vlnění svým vějířem na odhánění komárů. Jiné rody však personifikovaly samotné vlny a říkaly o nich, že jsou to lidské bytosti (Kontum-mali) nezávislé na větru. Ostatní rody mají zase jiné teorie. Jednou jsem s sebou vzal několik iatmulských informátorů na pobřeží; jednoho z nich jsem našel osamoceného sedět s pohledem upřeným na moře. Ten den bylo bezvětrí, ale na pláž dorážely malé vlny. Jeho rod řadil mezi své totemické předky personifikovaný šterbinový gong, který odplul po řece do moře a který údajně způsoboval vlny. Můj informátor zíral na vlny, které se vzdouvaly a narážely na pobřeží, aniž by vál vítr, a dokazovaly pravdivost mýtu jeho rodu.²⁴

²⁴ G. Bateson, *Naven*, 2. vydání (Stanford, 1958). Z Batesonova popisu je také patrné, že chronické a akutní formy tohoto druhu kognitivního zájmu jsou

Druhý zkušenostní problém, v jehož světle se smysluplnost určitého vzorce života hrozí rozplynout v chaosu bezvěcných jmen a bezejmenných věcí, – problém utrpení – je prozkoumán nebo alespoň popsán mnohem lépe, a to zejména proto, že v pracích o kmenových náboženstvích je hlavní pozornost věnována dvěma zřejmě hlavním oblastem: onemocnění a smutku. Přes veškerý fascinovaný zájem o emocionální doprovod těchto extrémních situací však až na několik výjimek, jako je například Lienhardtův rozbor věštění u Dinků, došlo jen k slabému konceptuálnímu překonání takových nepropracovaných a důvěru vyžadujících teorií, jako je ta, se kterou přišel Malinowski: a to sice, že náboženství člověku pomáhá překonat „situace citového stresu“ tím, že „nabízí únik z těch situací a slepých uliček, ze kterých neexistuje jiné empirické východisko než rituál a víra v nadpřirozeno“.²⁵ Neadekvátnost této „teologie optimismu“, jak ji celkem suše nazval Nadel, je samozřejmě značná.²⁶ Za dobu své existence způsobilo náboženství lidem pravděpodobně stejně tolik starostí jako radostí; nutilo je do přímé nekompromisní konfrontace se skutečností, že se narodili do problémů, stejně jako jim umožňovalo vyhnout se takovým konfrontacím tím, že je promítalo do jakýchsi infantilních pohádkových světů, ve kterých – opět podle Malinowského – „naděje neumírá a touha neklame“.²⁷ Možná pouze s výjimkou Křesťanské vědy není mnoho náboženských tradic, „velkých“ nebo „malých“ (pokud vůbec takové existují), které by usilovně neupevňovaly a některé doslova neoslavovaly přesvědčení, že život je plný bolesti:

úzce spjaty a že reakce na méně obvyklé události většinou vycházejí z reakcí na běžnější případy: „Při jiné příležitosti jsem zase pozval jednoho ze svých informátorů, aby se zúčastnil vyvolávání fotografických desek. Nejprve jsem snížil citlivost desek a potom jsem je vyvolal v otevřené nádobě při mírném osvětlení, aby můj informátor mohl sledovat postupně se objevující obrazy. Moc ho to zajímalo a o několik dnů později mne přiměl ke slibu, že tento proces nikdy neukáží příslušníkům jiných rodů. Jedním z jeho předků byl Kontum-mali a on v procesu vyvolávání fotografií spatřoval skutečné vtělování čerení do obrazů, a považoval to za projev rodového tajemství.“

²⁵ G. Lienhardt, *Divinity and Experience* (Oxford, 1961), s. 151n.; B. Malinowski, *Magic, Science and Religion* (Boston, 1948), s. 67.

²⁶ S. F. Nadel, „Malinowski on Magic and Religion“, v *Man and Culture*, ed. R. Firth (London, 1957), s. 189-208.

²⁷ Malinowski, *Magic, Science and Religion* (Boston, 1948), s. 67.

Byla to stará [Ba-lla] žena z rodiny s dlouhým rodokmenem. Leza „Neodbytný“ vztáhl ruku na její rodinu. Zabil její rodiče, když byla ještě dítě, a během dalších let zahynuli všichni její blízcí. Řekla si tedy: „Alespoň mi zůstanou ti, které držím na klíně.“ Ale ne, dokonce i děti svých dětí ztratila... Pak se ve svém srdci rozhodla pro zoufalé řešení, najít boha a zeptat se ho na smysl toho všeho... A tak začala putovat, ze země do země, stále se stejnou myšlenkou: „Dojdu až na konec světa, tam najdu cestu, která vede k bohu, a zeptám se ho: Co jsem Ti učinila, že mě takto trestáš?“ Nikdy konec světa nenašla, a i když byla zklamaná, nepřestávala hledat, a jak procházela různými zeměmi, lidé se jí ptali: Proč jsi přišla, stařenko? Na to odpovídala: „Hledám Lezu.“ „Hledáš Lezu! A k čemu?“ „Bratři moji, že se ptáte! Je na světě jiný člověk, který by vytrpěl tolik co já?“ A oni se zase zeptali: „Jak jsi trpěla?“ „Takto. Jsem sama. Jak mě vidíte, osamělá stará žena; tak jsem na tom!“ A oni odpověděli: „Ano, to vidíme. Takhle jsi na tom! Truchlíš po přátelích a po manželovi? A v čem se lišíš od ostatních? Neodbytný sedí na zádech každému z nás a nemůžeme ho setřást.“ Nikdy nedosáhla svého cíle; zemřela, puklo jí srdce.²⁸

Utrpení jako náboženský problém paradoxně nespočívá v tom, jak se vyhnout utrpení, ale v tom, jak trpět, jak učinit snesitelnou fyzickou bolest, osobní ztrátu, pozemskou porážku či bezmocné uvažování o utrpení ostatních. Právě v tomto snažení ba-llská žena – možná nevyhnutelně, možná nikoliv – selhala, a doslova proto, že nevěděla, co má cítit vůči tomu, co ji potkalo, jak má trpět, zemřela ve zmatku a zoufalství. Zatímco intelektuálnější aspekty toho, co Weber nazýval problémem významu, jsou otázkou potvrzování konečné vysvětlitelnosti zkušenosti, jeho citovější aspekty jsou otázkou potvrzování jeho krajní snesitelnosti. Náboženství na jedné straně zakotvuje schopnost našich symbolických zdrojů vyjadřovat analytické myšlenky v autoritativním pojetí celkového tvaru reality; na druhé straně zase zakotvuje schopnost našich, rovněž symbolických, zdrojů vyjadřovat emoce – nálady, city, vášně, náklonnosti, pocity – v podobném pojetí svého trvalého záměru, vnitřního tónu a charakteru. Těm, kteří jim uvěří, a tak dlouho, dokud jim věří, skýtají náboženské symboly bezmeznou záruku nejenom jejich schop-

²⁸ C. W. Smith a A. M. Dale, *The Ila-Speaking Peoples of Northern Rhodesia* (London, 1920), s. 197n.; citováno v P. Radin, *Primitive Man as a Philosopher* (New York, 1957), s. 100-101.

nosti porozumět světu, ale umožňují jim přitom také upřesnit si své pocity, definovat své emoce, což jim pomáhá, chmurně či radostně, ustaraně či přezíravě, přežít v tomto světě.

Vezměme si v tomto kontextu například dobře známé navažské léčebné obřady běžně nazývané „zpěvy“.²⁹ Zpěv – Navahové jich mají asi šedesát pro různé účely, ale prakticky všechny jsou určeny k odstraňování nějakého druhu fyzické nebo duševní nemoci – je jakési náboženské psychodrama se třemi hlavními aktéry: „zpěvák“ či léčitel, pacient a – jako jakýsi antifonátní sbor – pacientova rodina a přátelé. Struktura všech těchto zpěvů, děj dramatu, je u všech podobná. Skládá se ze tří hlavních jednání: očištění pacienta a obecenstva; vyslovení, prostřednictvím opakujících se nápěvů a rituálních manipulací, přání obnovit v pacientovi zdraví („harmonii“); ztotožnění pacienta se svatými osobami a jeho následné „uzdravení“. Očistné obřady spočívají ve vynuceném pocení, vyprovokovaném zvracení a podobně, jejichž cílem je fyzické vypuzení nemoci z pacientova těla. Nápěvy, jichž je nepočítaně, se skládají hlavně z jednoduchých optativních frází („nechť je pacientovi dobře“, „už se cítím lépe po celém těle“ atd.). Nakonec je dosaženo ztotožnění pacienta se svatými osobami a tudíž obecně s kosmickým řádem prostřednictvím kresby v písku znázorňující svaté osoby v tom či onom vhodném mytickém prostředí. Zpěvák položí pacienta na kresbu, postupně se dotýká nohou, rukou, kolenou, ramen, hrudi, zad a hlavy božských postav a poté odpovídajících částí pacientova těla, čímž v podstatě předvádí tělesné ztotožnění lidského a božského.³⁰

To je vyvrcholení zpěvu: celý léčebný proces lze, jak říká Reichard, přirovnat k duchovní osmóze, při níž onemocnění pacienta a moc božstva pronikají proti sobě obřadní membránou, přičemž moc neutralizuje chorobu. Nemoc je vylučována potem, zvracením a dalšími očistnými obřady; zdraví se vsakuje tím, jak se navažský pacient prostřednictvím zpěváka dotýká posvátné kresby v písku. Je zřejmé, že symbolika zpěvu se soustřeďuje na problém lidského utrpení a snaží se s ním vyrovnat tak, že je klade do

²⁹ C. Kluckhohn a D. Leighton, *The Navaho* (Cambridge, Mass., 1946); G. Reichard, *Navaho Religion*, 2 svazky (New York, 1950).

³⁰ Reichard, *Navaho Religion*.

smysluplného kontextu a současně poskytuje takový způsob jednání, jehož prostřednictvím může být problém vyjádřen, a je-li vyjádřen, může být pochopen, a je-li pochopen, dá se překonat. Posilující účinek zpěvu (a jelikož nejčastějším onemocněním je tuberkulóza, může být ve většině případů pouze posilující) závisí nako- nec na jeho schopnosti dát postiženému člověku slovní zásobu, je- jímž prostřednictvím může pochopit podstatu svých potíží a sdělit je okolnímu světu. Podobně jako v případě křížové cesty, recitová- ní příběhu Buddhova odchodu z otcovského paláce nebo předsta- vení *Oidipa tyranna* v jiných náboženských tradicích, je hlavním úkolem zpěvu podání specifického a konkrétního obrazu skutečně lidského a proto vytrvalého utrpení, jež je tak silné, že odolává i hrozbě zbezvýznamnění emocí vyvolaného přítomností intenziv- ní a neodstranitelné kruté bolesti.

Problém utrpení snadno přechází v problém zla, neboť je-li ut- rpení dostatečně velké, zdá se také obyčejně, i když ne vždy, morál- ně nezasloužené – přinejmenším tomu, kdo trpí. Ale utrpení a zlo nejsou úplně totéž, což je skutečnost, kterou asi Weber, příliš ovliv- něný předpojatostí monoteistické tradice, podle níž musí různé aspekty lidské zkušenosti nutně vycházet z jediného, voluntaristic- kého zdroje, a lidská bolest proto musí přímo odrážet laskavost bo- ha, ve své generalizaci dilemat křesťanské teodiceje směrem na vý- chod, nepochopil. Neboť zatímco v případě problému utrpení jde o hrozbu naší schopnosti zorganizovat náš „nevycvičený tým emo- cí“ podle jakéhosi vojenského řádu, v případě problému zla jde o ohrožení naší schopnosti přijímat zdravé mravní soudy. V přípa- dě problému zla nejde o dostatečnost našich symbolických zdrojů k ovládnutí našeho citového života, ale o dostatečnost těchto zdro- jů k poskytnutí funkční soustavy etických měřítek, normativních vodítek pro řízení našeho jednání. Naše znepokojení je způsobeno propastí mezi tím, jaké věci jsou a jaké by měly být, pokud naše po- jetí toho, co je dobré a špatné, dává smysl, propastí mezi tím, co se domníváme, že si různí jednotlivci zaslouží, a co vidíme, že dostá- vají – což je jev dobře shrnutý v následujícím čtyřverší:

Déšť padá na spravedlivého
i na toho nespravedlivého;
Ale hlavně na toho spravedlivého,
protože ten nespravedlivý má jeho deštník.

Pokud se čtenáři zdá takové vyjádření tématu, jež v poněkud jiné formě oživuje Kniha Jobova a Bhagavadgíta – nesrovnalost mezi morálními pravidly a materiální odměnou, zdánlivá rozporuplnost toho, co „je“, a toho, co by „mělo být“, – příliš prostořeké, potom následující klasická javánská báseň, kterou zná, přednáší a opakovaně cituje každý Javánec starší šesti let, je snad podává v poněkud uhlazenějším vyjádření:

Dožili jsme se doby bez řádu
kdy je každý v myslí zmatený.
Nechceme se přidat k tomuto šílenství,
ale neučiníme-li tak,
nedostaneme nic z kořisti
a zemřeme hladem.
Ano, bože, zlo je špatné:
Šťastní jsou ti, kdo zapomenou,
ještě šťastnější ti, kdo si pamatují a mají hluboké pochopení.

Aby si člověk uvědomoval náboženství, nemusí nutně být znalý teologie. Zájem o neřešitelný etický paradox, zneklidňující pocit, že naše mravní porozumění je nedostačující pro naši mravní zkušenost, je stejně živý na úrovni náboženství takzvaně primitivního jako na úrovni náboženství takzvaně civilizovaného. V této souvislosti je užitečný soubor názorů na „rozdělení světa“, jak jej Lienhardt uvádí u Dinků.³¹ Stejně jako mnoho dalších etnik Dinkové věří, že obloha, kde sídlí „božství“, a země, na které sídlí člověk, byly kdysi spojené. Nebe tehdy spočívalo těsně nad zemí a bylo s ní spojeno provazem, takže lidé se mohli mezi oběma prostory volně pohybovat. Neexistovala smrt a první muž a žena směli požívat jen jedno jediné zrnko prosa denně, protože víc v tu dobu ani nepotřebovali. Jednoho dne se žena – samozřejmě – z chamtivosti rozhodla, že zasije více prosa, než bylo dovoleno. Ve svém nenasytém spěchu a pracovitosti nechtěně uhodila božstvo násadou motyky. Božstvo se rozlobilo, odváзло provaz, uchýlilo se do dnešní vzdálené oblohy a nechalo člověka, ať pracuje na své živobytí, trpí nemocemi a smrtí a prožívá odloučení od zdroje svého

³¹ Ibid., s. 28-55.

bytí, svého Tvůrce. Pro Dinky však význam tohoto podivně známého příběhu není homiletický, ale popisný, stejný, jaký má kniha Genesis pro židy a křesťany.

Ti [Dinkové], kteří se k těmto příběhům vyjadřovali, dávali občas jasně najevo, že za takových okolností sympatizují s člověkem, a zdůrazňovali, za jak malou chybu mu božstvo odepřelo svou blízkost. Představa, jak člověk uhodil božstvo motykou,... často vyvolává určité pobavení, téměř jako by příběh shovívavě považovali za příliš dětinský, než aby mohl vysvětlit důsledky připisované oné události. Ale je zřejmé, že cílem příběhu o tom, jak božstvo opustilo lidi, není zlepšit morální posouzení lidského chování, ale předvést celkovou situaci, jak ji dnes Dinkové znají. Dnešní lidé jsou – jako se posléze stali první muž a žena – aktivní, sebevědomí, zvědaví, nenasytní. Zároveň ale podléhají utrpení a smrti, jsou bezmocní, nevědomí a chudí. Život je nejistý; lidské výpočty se často ukážou jako chybné a lidé se často musí ze zkušenosti naučit, že důsledky jejich konání jsou zcela jiné, než by se čekalo nebo považovalo za spravedlivé. Opuštění člověka božstvem, kvůli podle lidských měřítek celkem nepatrnému přestupku, představuje kontrast mezi spravedlivými lidskými soudy a konáním Moci, které nakonec společně kontrolují dění v životě Dinků... Pro Dinky je mravní řád v posledku sestaven v souladu s principy, které lidem často unikají, které jsou částečně odhalovány zkušeností a tradicí, ale které lidská činnost nemůže změnit... Mýtus o tom, jak božstvo opustilo lidstvo, tedy odráží skutečnosti existence tak, jak jsou známy. Dinkové se nacházejí ve světě, který je z velké části mimo jejich kontrolu a ve kterém mohou události odporovat i těm nejrozumnějším lidským očekáváním.³²

A tak problém zla, nebo bychom možná měli říci problém o zlu, je v podstatě stejného druhu jako problém zmatení nebo o zmatení a jako problém utrpení nebo o utrpení. Podivná neprůhlednost určitých empirických událostí, tupá nesmyslnost intenzivní nebo nesnesitelné bolesti a záhadná nevysvětlitelnost velkého zločinu vyvolávají nepříjemné podezření, že svět, a tím také život člověka ve světě, možná nemá žádný opravdový řád – žádnou empirickou pravidelnost, žádnou citovou formu, žádnou mravní soudržnost. A náboženská reakce na toto podezření je ve všech případech stejná: formulování, prostřednictvím symbolů, obrazu takového

³² Ibid.

opravdového řádu světa, který objasňuje nebo dokonce oslavuje vnímané dvojznačnosti, hádanky a paradoxy lidské zkušenosti. Snahou není popřít nepopíratelné – že existují nevysvětlené události, že život bolí nebo že prší na spravedlivé –, ale popřít to, že existují nevysvětlitelné události, že život je nesnesitelný, že spravedlnost je přelud. Principy, ze kterých se skládá mravní řád, mohou lidem skutečně často unikat, jak říká Lienhardt, stejně jako jim často unikají skutečně uspokojujivá vysvětlení výjimečných událostí nebo účinné způsoby vyjadřování pocitů. Co je důležité, alespoň pro náboženského člověka, je, aby tato nepolapitelnost byla vysvětlena, aby nebyla výsledkem skutečnosti, že žádné takové principy, vysvětlení či způsoby neexistují, že život je absurdní a že pokus o pochopení mravní, intelektuální či emoční podstaty zkušenosti je zbytečný. Dinkové mohou přiznat, dokonce trvat na mravních dvojznačnostech a rozporech života tak, jak ho žijí, protože tyto dvojznačnosti a rozpory nepovažují za konečné, ale za „racionální“, „přirozený“, „logický“ (každý si může vybrat přídavné jméno, jaké chce, protože žádné není adekvátní) výsledek mravní struktury reality, kterou popisuje nebo, jak říká Lienhardt, „zobrazuje“, mýtus o tom, jak „božstvo“ opustilo člověka.

Problém Významu v každém z aspektů jeho přechodových stupňů (jak tyto aspekty ve skutečnosti v každém daném případě postupně přecházejí jeden v druhý, jaký druh vzájemné souhry existuje mezi smyslem analytické, citové a mravní impotence, to považují za jeden z nejvýznamnějších a – s výjimkou Webera – nedotčených problémů srovnávacího výzkumu v celém oboru) je záležitostí potvrzení nebo alespoň přiznání nevyhnutelné přítomnosti neznalosti, bolesti a nespravedlnosti na lidské úrovni a současného popření, že tyto iracionálnosti jsou charakteristické pro svět jako celek. A potvrzení i popření se činí ve smyslu náboženské symbolizace, symbolizace, která dává sféru lidského bytí do vztahu se širší sférou, v níž se údajně nalézá.³³

³³ Tím však *nechci říct*, že tak činí všichni v každé společnosti; neboť jak jednou poznamenal nesmrtelný Don Marquis, nemusíte mít duši, jediné že ji opravdu chcete mít. Často uváděné zobecnění, že náboženství je lidskou univerzálií, je založeno na záměně toho, co je patrně pravdivý (i když dostupnými důkazy neprokazatelný) názor, že na světě neexistuje žádná lidská

Naskýtá se hlubší otázka: jak je možné, že se tomuto popírání věří? Jak je možné, že náboženský člověk přechází od utrápeného vnímání zakoušeného nepořádku k víceméně pevnému přesvědčení o základním řádu? Co přesně v náboženském kontextu znamená „víra“? Ze všech problémů spojených s pokusy o antropologickou analýzu náboženství je tento pravděpodobně nejobtížnější, a proto se mu také antropologové nejčastěji vyhýbají. Většinou jej přenechávají psychologii, ubohé vyděděné disciplíně, již sociální antropologové neustále předávají jevy, s nimiž si v mezích svého deformovaného durkheimismu nevědí rady. Ale tím se problému nezbavíme, není „pouze“ psychologický (ostatně jako nic sociálního), a žádná antropologická teorie náboženství, která se na něj nezaměří, si nezaslouží své označení. Už dost dlouho se pokoušíme zahrát Hamleta bez královny.

Zdá se mi, že jakýkoliv přístup k tomuto tématu je nejlépe začít upřímným přiznáním, že náboženská víra nespočívá v baconovské indukci z každodenní zkušenosti – potom bychom všichni museli být agnostici –, ale spíše v apriorním přijetí autority, která tuto skutečnost přetváří. Existence zmatení, bolesti a mravního paradoxu – Problém Významu – je jednou z věcí, které lidi dohání k víře v bohy, ďábly, duchy, totemické principy nebo ve spirituální účinnost kanibalismu (dalšími jsou svíravý pocit krásna nebo oslnivé vnímání moci), ale nejedná se o základ, na němž tyto víry spočívají, jako spíše o nejdůležitější oblast jejich aplikace:

Poukážeme na stav světa jako na ilustraci doktríny, nikoliv jako na její důkaz. Proto koncentrační tábor Belsen ilustruje svět prvotního hříchu, ale prvotní hřích není hypotéza vysvětlující jevy, jako byl Belsen. Určitou

společnost, v níž by zcela chyběly kulturní vzorce, které můžeme, současnou definicí nebo definicí jí podobnou, označit za náboženské, za názor bezpochyby mylný, že všichni lidé ve všech společnostech jsou, v jakémkoliv smyslu slova, náboženští. Ale jestliže antropologické zkoumání náboženské oddanosti není dostatečně rozvinuté, pak antropologické zkoumání náboženské neoddanosti vůbec neexistuje. Antropologie náboženství dosáhne dospělosti poté, až nějaký jemnější Malinowski napíše knihu nazvanou „Véra a nevíra (či dokonce „Véra a pokrytectví“) v divošské společnosti.“

náboženskou víru ospravedlňujeme tím, že ukazujeme na její místo v celkovém náboženském pojetí; náboženskou víru jako celek ospravedlňujeme tím, že se odvoláváme na autoritu. Autoritu přijímáme proto, že ji ve světě objevujeme v určitém bodu, ve kterém uctíváme, ve kterém přijímáme nadvládu něčeho, co není námi. Neuctíváme autoritu, ale přijímáme autoritu jako definující uctívajícího. Někdo tak může objevit možnost uctívání v životě reformovaných církvi a přijmout za autoritativní bibli; nebo v římskokatolické církvi a přijmout papežskou autoritu.³⁴

Toto je samozřejmě křesťanský přístup k věci; ale nemělo by se jím kvůli tomu pohrdat. V kmenových náboženstvích spočívá autorita v přesvědčovací schopnosti tradičních zobrazení; v mystických náboženstvích zase v nezvratné síle nadsmyslové zkušenosti; v charismatických náboženstvích v hypnotické přitažlivosti neobyčejné osobnosti. Ale priorita přijetí kritéria autority v náboženských záležitostech před zjevením, které z tohoto přijetí pramení, je stejně tak dokonalá jako v náboženstvích, která mají své „Písmo“, či v náboženstvích hieratických. Základní axiom, který je podkladem toho, co můžeme nazvat „náboženskou perspektivou“, je všude stejný: má-li člověk něco vědět, musí nejprve uvěřit.

Ale mluvíme-li o „náboženské perspektivě“, mluvíme samozřejmě o jedné perspektivě z mnoha. Perspektiva je způsob vidění, v tom širokém smyslu slova „vidět“, který znamená „rozeznat“, „spatřit“, „porozumět“ či „pochopit“. Je to určitý pohled na život, určitý způsob konstruování světa, jako když mluvíme o historické perspektivě, vědecké perspektivě, estetické perspektivě, praktické perspektivě nebo dokonce o oné bizarní perspektivě obsažené ve snech a halucinacích.³⁵ Otázkou tedy nakonec je, za prvé, co je „ná-

³⁴ A. MacIntyre, „The Logical Status of Religious Belief“, v *Metaphysical Beliefs*, ed. A. MacIntyre (London, 1957), s. 167-211.

³⁵ Výraz „přístup“, jako například „estetický přístup“ či „přirozený přístup“, je další, možná ještě běžnější výraz pro to, co jsem zde nazval „perspektivou“. /První případ viz C. Bell, *Art*, London, 1914; druhý případ, přestože tento obrat je původně Husserlův, viz A. Schutz, *The Problem of Social Reality*, svazek 1 *Collected Papers* (The Hague, 1962). / Vyhýbal jsem se mu však pro jeho silné subjektivistické konotace, tendenci zdůrazňovat předpokládaný vnitřní stav aktéra spíše než určitý druh vztahu – symbolicky zprostředkovaný – mezi ak-

boženská perspektiva“ jakožto druhově odlišná od jiných perspektiv; a za druhé, jak ji lidé přijímají za svou.

Zvláštní charakter náboženské perspektivy se ukáže mnohem ostřeji, když se na ni podíváme na pozadí dalších tří hlavních perspektiv, z jejichž hlediska si lidé vykládají svět – praktického rozumu, vědecké perspektivy a perspektivy estetické. Rozlišujícími charakteristikami způsobu „vidění“ založeného na praktickém rozumu jsou, jak poznamenal Schutz, jednoduché přijetí světa, jeho předmětů a procesů takových, jakými se zdají být – což se někdy nazývá naivní realismus –, a pragmatický motiv, přání působit na svět tak, aby se přizpůsobil našim praktickým účelům, ovládnout jej nebo – jelikož to se ukazuje být nemožné – se mu přizpůsobit.³⁶ Svět každodenního života, který sám je samozřejmě kulturním produktem, neboť je ohraničen ve smyslu symbolického pojetí „pevného faktu“ předávaného z generace na generaci, je tradičním jevištěm a daným objektem našeho jednání. Prostě je tam jako Mt. Everest, a jediné, co s ním jde udělat, když už někdo má tu potřebu něco s ním dělat, je vylézt na něj. Tato danost je právě to, co se ztratí v případě perspektivy vědecké.³⁷ Záměrné pochybování a systematické bádání, opuštění pragmatického motivu ve prospěch nezaujatého pozorování, pokus analyzovat svět z hlediska formálních pojmů, jejichž vztah k neformálním pojmům praktického rozumu se stává víc a víc problematickým – to jsou známky snahy o vědecké uchopení světa. A pokud jde o estetickou perspektivu, která byla pod hlavičkou „estetického přístupu“ prozkoumána pravděpodobně nejintenzivněji, ta spočívá v jiném druhu vyloučení naivního realismu a praktického zájmu. Místo pochybování

térem a situací. Tím nechci samozřejmě říci, že fenomenologická analýza náboženské zkušenosti, je-li formulována v intersubjektivních, netranscendentálních, opravdu vědeckých pojmech /např. W. Percy, „Symbol, Consciousness and Intersubjectivity“, *Journal of Philosophy* 15 (1958):631-641/, není podstatná pro plné pochopení náboženské víry, nýbrž pouze že není centrem mého zájmu v tomto pojednání. „Pohled“, „referenční rámec“, „myšlenkový rámec“, „orientace“, „postoj“, „duchovní tendence“ a podobně jsou další výrazy, které se někdy používají, podle toho, zda chce analytik zdůraznit sociální, psychologické nebo kulturní aspekty věci.

³⁶ Schutz, *The Problem of Social Reality*.

³⁷ *Ibid.*

o spolehlivosti každodenní zkušenosti si člověk jednoduše této zkušenosti nevšímá a horlivě se věnuje vzhledu věcí, je zcela zaujat jejich povrchem, zcela pohroužen, jak říkáme, do věcí „samých“: „Posláním umělecké iluze není přimět člověka, aby uvěřil‘..., ale právě naopak, aby se odloučil od víry – aby přemýšlel o smyslových vlastnostech bez jejich obvyklého významu, jako ‚tady je to křeslo‘, ‚to je můj telefon‘... atd. Vědomí, že to, co je před námi, nemá pro svět žádný praktický význam, je to, co nám umožňuje věnovat pozornost jeho zjevu jako takovému.“³⁸ A stejně jako perspektiva praktického rozumu a perspektiva vědecká (nebo historická, filosofická a umělecká), není tato estetická perspektiva, tento „způsob vidění“, produktem nějaké tajemné karteziánské chemie, ale je vyvolána, zprostředkována a vlastně vytvořena pomocí zvláštních kvazivěcí – básní, dramat, soch, symfonií –, které, když se odloučily od pevného světa praktického rozumu, nabývají oné zvláštní výmluvnosti, které může dosáhnout pouze a jenom vzhled.

Náboženská perspektiva se od perspektivy praktického rozumu odlišuje v tom, že, jak už bylo poznamenáno, sahá za reality každodenního života k realitám širším, které je opravují a doplňují, a jejím hlavním zájmem není působení na tyto širší reality, ale jejich přijetí, víra v ně. Od vědecké perspektivy se odlišuje v tom, že zpochybňuje reality každodenního života nikoliv z důvodů institucionalizované skepse, která rozpouští danosti světa ve vír pravděpodobnostních hypotéz, nýbrž z hlediska toho, co považuje za širší nehypotetické pravdy. Spíše než nestrannost je jejím heslem odanost; spíše než analýza střetnutí. A od umění se odlišuje v tom, že namísto oproštění se od celé otázky faktičnosti a namísto úmyslného vytváření atmosféry zdání a iluze prohlubuje zájem o fakta a snaží se vytvářet ovzduší naprosté skutečnosti. Právě v tomto smyslu „skutečně skutečného“ spočívá náboženská perspektiva; symbolické aktivity náboženství jako kulturního systému se snaží tento smysl vytvářet a posilovat a do maximální možné míry učinit nezranitelným rozporným vyjevováním světské zkušenosti. Je to opět naplnění určitého specifického symbolického komplexu – metafyziky, kterou vyjadřuje, a stylu života, který doporučuje – pře-

³⁸ S. Langer, *Feeling and Form* (New York, 1953), s. 49.

svědčivou autoritou, která je z analytického pohledu jádrem náboženského jednání.

Což nás oklikou přivádí k rituálu. Neboť právě v rituálu – to znamená v posvěceném chování – nějakým způsobem vzniká přesvědčení, že náboženské pojmy jsou pravdivé a náboženská příkázání správná. V nějakém druhu obřadu – ať už je tento obřad sotva víc než pouhé přednesení mýtu, porada se zjevením či ozdobení hrobu – dochází k setkání a vzájemnému upevnění nálad a motivací, vyvolaných v lidech posvátnými symboly, s obecnými pojmy řádu bytí, které pro lidi formulují. Při rituálu působením jednotného souboru symbolických forem splývají svět prožitků a svět představ, stávají se tak jedním a tímtéž světem, a tak vytvářejí onu zvláštní přeměnu našeho smyslu pro realitu, o které hovoří Santayana v mottu na počátku této kapitoly. Bez ohledu na to, jakou roli hraje či nehraje božský zásah ve vytváření víry – a není úkolem vědce jakkoliv se k takovým otázkám vyjadřovat –, se náboženské přesvědčení – přinejmenším na počátku – na úrovni člověka vynořuje z kontextu konkrétního vykonávání náboženských obřadů.

Přestože jakýkoliv náboženský rituál, bez ohledu na svou zdánlivou automaticčnost nebo konvenčnost (je-li skutečně automatický nebo pouze konvenční, není náboženský), zahrnuje toto symbolické splnutí étosu a světového názoru, formují duchovní vědomí lidí zejména určité složitější a veřejnější rituály, při kterých si lidé osvojují širší škálu nálad a motivací na jedné straně a metafyzických pojetí na straně druhé. Můžeme zde použít užitečný termín zavedený Singerem a nazvat tyto velké obřady „kulturními představeními“ a poznamenat, že představují nejenom bod, v němž u věřícího dochází ke splnutí dispozičních a konceptuálních aspektů náboženského života, ale rovněž bod, kdy je pro nezaujatého pozorovatele nejlépe viditelná jejich vzájemná interakce:

Kdykoliv mi bráhmani z Madrásu (a vlastně nebráhmani také) chtěli ukázat nějaký rys hinduismu, vždy odkazovali nebo mě pozvali na určitý obřad, který byl součástí životního cyklu, chrámové slavnosti nebo obecné sféry náboženských a kulturních představení. Když jsem o tom později během svých interview a pozorování uvažoval, zjistil jsem, že abstraktnější zobecnění o hinduismu (má vlastní i ta, která jsem slyšel) mohou být

vesměs kontrolována, přímo či nepřímo, srovnáním s těmito pozorovatelnými představeními.³⁹

Samozřejmě, že všechna kulturní představení nejsou náboženská představení, a v praxi nebývá snadné určit hranici mezi těmi, která jsou náboženská, a těmi, která jsou umělecká nebo dokonce politická, neboť, stejně jako sociální formy i formy symbolické mohou sloužit několika účelům. Ale hlavní je, abych tutěž myšlenku vyjádřil poněkud jinými slovy, že Indové – „a možná všichni lidé“ – se zřejmě domnívají, že jejich náboženství je „shrnuto v těchto jednotlivých představeních, jež [mohou] předvádět návštěvníkům a sami sobě“.⁴⁰ Způsob předvedení je však pro dva druhy svědků radikálně odlišný, což je skutečnost, kterou patrně přehlíží ti, kdo tvrdí, že „náboženství je druhem lidského umění“.⁴¹ Zatímco pro „návštěvníky“ mohou být náboženská představení z povahy věci pouze předvedením určité náboženské perspektivy a tudíž esteticy ocenitelná a vědecky rozebratelná, pro samotné účastníky jsou navíc jejím ztvárněním, ztělesněním a realizací – jsou to nejenom modely toho, čemu věří, ale také modely *pro* to, jak jim věřit. V těchto názorných dramatech lidé přijímají svou víru současně s tím, jak ji zobrazují.

Dovolte mi pro příklad uvést velkolepé divadelní kulturní představení z Bali – to, ve kterém se hrozná čarodějnice jménem Rangda utkává v rituálním souboji s roztomilou příšerou jménem Barong.⁴²

³⁹ M. Singer, „The Cultural Pattern of Indian Civilization“, *Far Eastern Quarterly* 15 (1955):23-26.

⁴⁰ M. Singer, „The Great Tradition in a Metropolitan Center: Madras“, v *Traditional India*, ed. M. Singer (Philadelphia, 1958), s. 140-182.

⁴¹ R. Firth, *Elements of Social Organization* (London a New York, 1951), s. 250.

⁴² Komplex Rangdy a Baronga byl široce popsán a analyzován mnoha neobyčejně nadanými etnografy a nebudu se tedy pokoušet jej zde podat jinak než v pouze schematické podobě. /Viz například J. Belo, *Bali: Rangda and Barong* (New York, 1949); J. Belo, *Trance in Bali* (New York, 1960); B. DeZoete a W. Spies, *Dance and Drama in Bali* (London, 1938); G. Bateson a M. Mead, *Balinese Character* (New York, 1942); M. Covarrubias, *The Island of Bali* (New York, 1937)./ Moje interpretace tohoto komplexu je z velké části založena na osobních pozorováních uskutečněných na Bali v letech 1957-1958.

Toto drama, které se většinou, i když ne vždycky, inscenuje při příležitosti oslavy chrámu smrti, se skládá z tance masek, v němž čarodějnice – zpodobněná jako stará vyhublá vdova, prostitutka a požíračka nemluvnat – přichází, aby po světě roznášela mor a smrt. Proti ní se postaví příšera – zpodobněná jako kříženec neohrabaného medvěda, hloupého štěněte a nabubřelého čínského draka. Rangda, kterou tančí jediný muž, je ohavná postava. Oči jí vystupují z čela jako opuchlé boule. Její zuby jsou tesáky, které se jí kroutí nahoru přes tváře a dolní sahají až pod bradu. Rozcuchané žluté vlasy jí spadají dolů podél těla. Prsa jsou vyschlá a klimbající vemena porostlá chlupy, a mezi nimi, jako nějaké párky, visí kusy nabarvených střev. Její dlouhý červený jazyk je ohnivý plamen. Při tanci před sebou mává svýma mrtvolně bledýma rukama, z kterých trčí třiceticentimetrové drápy. Přitom všem vydává odporné skřeky a kovově znějící chechtot. Barong, kterého představují dva muži stojící za sebou, jak to bývá u masky estrádního koně, je úplně jiný. Jeho rozcuchaná srst jakoby z ovčáckého psa je ověšena ozdobami ze zlata a slídy, které se v šeru blýskají. Je okrášlen květinami, šerpami, péry, zrcátky a směšným vousem z lidských vlasů. Sice je to také démon, který koulí očima a při střetnutí s Rangdou nebo při jiném útoku na svou úctu otevírá čelisti a s náležitou hrozivostí cení tesáky, ale svazek zvonících rolniček visících z jeho nemožně zakrouceného ocasu jeho hrozivost dost úspěšně zmírňuje. Je-li Rangda satanským zobrazením, je Barong zobrazením fraškovitým a jejich střetnutí je (nerozhodný) souboj mezi smrtícím a směšným.

Tento podivný protiklad mezi nesmiřitelnou zlobou a pokleslou komedií prolíná celým představením. Rangda, svírající svůj kouzelný bílý šátek, pomalu vrávorá, tu a tam se zastaví, protože se nad něčím zamyslí či zaváhá, tu zase náhle vyrazí kupředu. Okamžik jejího vstupu na scénu (nejprve vidíme její hrozné ruce s dlouhými nehty, jak se vynořují ze skuliny ve dveřích na vrcholu krátkého kamenného schodiště) je chvílí obrovského napětí, kdy se, alespoň „návštěvníkovi“, zdá, že se všichni ve zmatku rozutečou. Ona sama se zdá být šílená strachy a nenávistí, když na Baronga ječí za divokého zvuku bubnů. Může dokonce dostat amok. Já sám jsem viděl Rangdy, které se vrhly po hlavě do orchestru nebo začaly zuřivě pobíhat dokola v naprostém pomatení, než je půl tuctu diváků

společnými silami chytilo a zorientovalo; často se vypráví o Rangdách, které udržovaly celé vesnice po několik hodin v hrůze, nebo o jejich představitelích, kteří ze svého zážitku trvale zešileli. Ale Barong, přestože je obdařen stejnou posvátnou mocí (balijsky *saktí*) jako Rangda, a jeho představitelé rovněž upadají do transu, mívá, jak se zdá, velké problémy, jak zachovat vážnost. Skotačí s doprovodem svých démonů (kteří k všeobecnému veselí přispívají svými vlastními vtipy), lehá si na metalofon, na který se zrovna hraje, nebo buší nohama do bubnu, jde svou přední polovinou jedním směrem a zadní polovinou směrem opačným, nebo své článkované tělo ohýbá do bláznivých útvarů, odhání od sebe mouchy nebo čenichá do vzduchu a vůbec poskakuje v návalech narcistní ješitnosti. Protiklad není absolutní, protože Rangda je občas na okamžik komická, třeba když předstírá, že leští zrcátka na Barongově kožichu, a Barong výrazně zvažní, když se Rangda objeví, nervózně po ní cvaká čelistmi a nakonec ji přímo napadne. Ani vtipné a hrozné nebývá vždy přísně odděleno, jako v oné podivné scéně v jedné části cyklu, kdy si několik méně důležitých čarodějnic (Rangdiných učnic) začne pohazovat tělíčkem mrtvé narozeného dítěte k divokému pobavení obecenstva; nebo v jiné, o nic méně podivné scéně, kdy divákům z nějakého důvodu připadá strašně směšný pohled na těhotnou ženu, která hystericky přechází z pláče do smíchu, zatímco jí skupina hrobařů smývá sem a tam. Paralelní témata hrůzy a směšnosti nacházejí své nejryzejší vyjádření ve dvou hlavních protagonistech a v jejich nekonečném, nerozhodném boji o nadvládu, ale jsou také se záměrnou složitostí vetkána do celé látky dramatu. A tato dvě témata – nebo spíše vztahy mezi nimi – jsou tím, o čem to je.

Není nutné pokoušet se o podrobný popis představení Rangdy a Baronga. Taková představení se v podrobnostech velice liší, skládají se z několika nepřiliš pevně spojených částí a v každém případě jsou ve své struktuře tak složitá, že není lehké je shrnout. Pro naše účely je podstatné zdůraznit, že toto drama není pro Balijsce jenom představením pro podívanou, ale sehraným rituálem. Herce a obecenstvo neodděluje žádná estetická vzdálenost, která by zobrazované události umísťovala do nepřístupného světa iluzí. Když nakonec střetnutí Rangdy s Barongem dospěje k závěru, většina, často téměř všichni členové skupiny, která představení sleduje, se do něj

zaporí, a to nejenom imaginárně, ale i fyzicky. V jednom z příkladů uváděných Jane Belovou jsem napočítal více než sedmdesát pět lidí – mužů, žen a dětí –, kteří se účastnili představení v tom či onom okamžiku, a třicet až čtyřicet účastníků bývá zcela běžných. Coby představení je toto drama jako velká mše, ne jako inscenace *Vraždy v katedrále*: je to přibližování se, nikoliv postávání v pozadí.

Toto vstoupení „do podstaty“ rituálu se částečně odehrává prostřednictvím různých vedlejších rolí v představení – nižší čarodějnice, démoni, různé legendární a mytické postavy –, které hrají vybraní vesničané. Většinou k tomu ale dochází prostřednictvím výjimečně vyvinuté schopnosti velké části obyvatelstva dosáhnout rozštěpení osobnosti. Při souboji mezi Rangdou a Barongem nevyhnutelně dojde k tomu, že tři nebo čtyři, ba i několik desítek diváků posedne nějaký z démonů, začnou upadat do divokých transů „jako série žabek, vybuchujících jedna po druhé“⁴³, a chápajíc se jako krisu* spěchají přidat se k řádění. Masový trans, který se šíří jako panika, přenáší Balijsce z tohoto všedního světa, ve kterém obyčejně žije, do nejneobyčejnějšího světa, ve kterém pobývají Rangda a Barong. Dostat se do transu znamená pro Balijsce překročit práh do jiného řádu bytí – výraz pro trans je *nadi*, pochází z *dadi*, což se často překládá jako „stát se“, ale dá se jednodušeji vyjádřit jako „být“. A dokonce i ti, kterým se z nějakého důvodu nepodaří uskutečnit tento duchovní přechod, se stanou součástí tohoto procesu, neboť jejich úkolem je udržovat šílené skutky těch, kdož jsou v transu, v mezích únosnosti. Když se jedná o obyčejné lidi, činí tak použitím fyzické síly, jsou-li to kněží, kropí je svěcenou vodou a zařikávají. Při vyvrcholení obřadní souboj mezi Rangdou a Barongem balancuje, skutečně či jen zdánlivě, na pokraji masového amoku a skupina těch, kdo sami nejsou v transu a zoufale se snaží (a, jak se zdá, téměř vždy úspěšně) usměrňovat zvětšující se počet těch, kteří v transu jsou, se neustále zmenšuje.

Ve své standardní formě – pokud se o nějaké standardní formě dá mluvit – představení začíná příchodem Baronga, poskakujícího

⁴³ Belo, *Trance in Bali*.

* Kris, keris: krátký meč, zbraň typická pro celou Indonésii, ale zejména pro Jávu a Bali; meče bývají nadány magickou mocí, každý má své jméno. Čepel má válnový tvar, rukojeť bývá dřevěná, kovová, ze slonoviny, často figurální (Pozn. red.)

a nafukujícího se, což má být všeobecné preventivní opatření proti tomu, co přijde. Potom mohou přijít různé mytické scény, které se k příběhu vztahují – nejsou vždy stejné – a na kterých je představení založeno, až se nakonec objeví Barong a potom Rangda. Začíná jejich souboj. Barong žene Rangdu zpět k bráně chrámu smrti. Ale nemá sílu zcela ji vypudit a je naopak zahrán zpět k vesnici. Po dlouhé době, kdy už se zdá, že Rangda nakonec vyhraje, povstane několik mužů, kteří jsou v transu, uchopí své krisy a spěchají na pomoc Barongovi. Ale jakmile se přiblíží k Rangdě (která je k nim obrácena zády a medituje), ta se k nim otočí, povalí je na zem, a mávajíc svým posvátným bílým šátkem (*sakti*), nechá je ležet v kómatu na zemi. Poté se Rangda rychle vzdálí (nebo je odnesena) do chrámu, kde sama klesne, skryta před vzrušeným davem, který by ji podle mých informátorů zabil, kdyby ji lidé viděli v tak bezmocném stavu. Barong se pohybuje mezi tanečnický s krisy a budí je cvakáním čelistí nebo lechtáním svými vousy. Když nabudou, stále ještě v transu, „vědomí“, rozzuří se nad zmizením Rangdy, a jelikož ji nemohou napadnout, obrátí ve svém zklamání dýky (samozřejmě, že bezpečně, neboť jsou v transu) proti své vlastní hrudi. V tomto okamžiku propuká obyčejně v obecenstvu pravé peklo, protože příslušníci obou pohlaví začnou upadat do transu, bodají se, zápasí spolu, polykají živá kuřata či výkaly, válí se zuřivě v blátě a podobně, zatímco ti, kteří v transu nejsou, se jim snaží odebrat krisy a udržet je v alespoň nějakém pořádku. Po čase ti, kdo jsou v transu, upadnou jeden po druhém do kómatu, z něhož je probouzí kněz svícenou vodou, a velká bitva je u konce – opět dokonalá remíza. Rangda nebyla poražena, ale sama také nikoho nepřemohla.

Jedním z míst, kde můžeme pátrat po významu tohoto rituálu, je sbírka mýtů, pohádek a explicitních věr, které údajně ztvárňuje. Ale ty jsou nejenom různé a proměnlivé – podle některých lidí je Rangda vtělením Durgy, zlé Šivovy manželky; podle jiných je to královna Mahendradatta, postava z javánské dvorské legendy z jedenáctého století; podle dalších je duchovním vůdcem čarodějnic, podobně jako je bráhmanský kněz duchovním vůdcem lidí. Názo-ry na to, kdo (nebo „co“) je Barong, jsou stejně různorodé a ještě nejasnější – ale zdá se, že v balijském vnímání dramatu hrají pouze druhotnou roli. Tyto dvě postavy poznává vesničan – pokud se

jeho týká – jako skutečnou realitu v přímém setkání s nimi v kon-
textu aktuálního představení. Nejsou tedy reprezentací něčeho, ale
jeho přítomností. A když se vesničané dostávají do transu, stávají
se – *nadi* – sami součástí světa, ve kterém tyto přítomnosti existu-
jí. Zeptat se muže, který *byl* Rangda, jak jsem to sám jednou učinil,
jestli si myslí, že je skutečná, znamená vystavovat se podezření
z idiocie.

Přijímání autority, která je základem náboženské perspektivy
ztělesněné rituálem, tedy pramení z odehrání rituálu samotného.
Tím, že vyvolává určité nálady a motivace – étos – a definuje obraz
kosmického řádu – světový názor – prostřednictvím jednotného
souboru symbolů, představení způsobuje, že aspekty náboženské
víry coby modelu *něčeho* nebo modelu *pro něco* jsou zaměnitelné.
Rangda vyvolává strach (stejně jako nenávisť, odpor, krutost, hrů-
zu a, přestože jsem se zde nezabýval sexuálními aspekty předsta-
vení, chtíč); ale rovněž jej zobrazuje:

Fascinace, kterou postava čarodějnice u Balijců vzbuzuje, je vysvětlitel-
ná pouze tehdy, když uznáme, že čarodějnice není pouze postava, jež vy-
volává strach, ale že je Strach. Její ruce s dlouhými hrozivými nehty se ne-
snaží uchopit a stisknout své oběti, přestože děti, které si hrají na čaroděj-
nice, dělají rukama taková gesta. Ale čarodějnice sama rozpřahuje ruce
s dlaněmi nahoru a prsty otočenými dozadu, v gestu, které Balijsci nazývají
kapar, termín, kterým označují udivenou reakci člověka, který spadl ze
stromu... Pouze když budeme na samotnou čarodějnici pohlížet současně
jako na ustrašenou a strašlivou, pochopíme její působivost, patos i občasný
hlasitý smích, které jí provázejí při tanci, chlupatou, odpornou
s ohromnými tesáky a osamocenou.⁴⁴

A pokud se týče Baronga, ten nejenom že vyvolává smích, ale je
vtělením balijské verze komického ducha – zvláštní kombinace
hravosti, exhibicionismu a extravagantní touhy po eleganci, která
je vedle strachu asi hlavním životním motivem Balijců. Neustále se
opakující souboj mezi Rangdou a Barongem, nevyhnutelně za-
končovaný remízou, je tedy pro věřícího Balijsce jak vyjádřením
obecného náboženského pojetí, tak i zkušeností s autoritou, která
ospravedlňuje, ba dokonce vyžaduje, jeho přijetí.

⁴⁴ G. Bateson a M. Mead, *Balinese Character*, s. 36.

Ale nikdo, dokonce ani svatý, nežije pořád ve světě náboženských symbolů, a většina lidí v něm žije pouze občas. Všední svět praktických věcí a činů je, jak říká Schutz, vrcholnou realitou lidské zkušenosti – vrcholnou v tom smyslu, že je to svět, ve kterém jsme pevně zakořeněni, o jehož vnitřní skutečnosti můžeme těžko pochybovat (bez ohledu na to, nakolik můžeme pochybovat o jeho jednotlivých částech) a jehož tlakům a požadavkům můžeme nejméně uniknout.⁴⁵ Člověk, dokonce velké skupiny lidí, může být esteticky necitlivý, nábožensky vlažný a bez výbavy pro formální vědeckou analýzu, ale nemůže postrádat praktický rozum a přitom přežít. Dispozice, které náboženské rituály vyvolávají, tak mají svůj nejdůležitější dopad – z lidského hlediska – mimo hranice samotného rituálu v tom, jak zpětně ovlivňují způsob, kterým jednotlivci vnímají svět holých faktů. Zvláštní tón, který charakterizuje pátrání po vidinách u prérijních Indiánů, manuskou zповěď či javánské mystické cvičení, proniká do ostatních oblastí života těchto lidí, daleko za hranice bezprostředně náboženské sféry, a vtiskuje jim osobitý styl jak ve smyslu převažujícího naladění, tak i charakteristického hnutí. Vzájemné prolínání hrozivého a komického, které znázorňuje souboj mezi Rangdou a Barongem, oživuje velice širokou škálu každodenního chování Balijců, z něhož většina, tak jako samotný rituál, má nádech upřímného strachu potlačovaného posedlou hravostí. Náboženství je sociologicky zajímavé nikoliv proto, že – jak tvrdí hrubý pozitivismus – popisuje společenský řád (jestli jej popisuje, tak potom nejen velmi pokřiveně, ale i velmi nedokonale), ale proto, že mu dává tvar, stejně jako to činí životní prostředí, politická moc, bohatství, povinnosti dané zákony, osobní náklonnost a smysl pro krásu.

Pohyb tam a zpět mezi náboženskou perspektivou a perspektivou praktického rozumu je ve skutečnosti jedním z nejočividnějších empirických jevů na sociální scéně, i když, opět, je jedním z těch jevů, které antropologové nejméně zanedbávají, a přitom jej prakticky všichni nescísněkrát pozorovali. Náboženská víra byla většinou představována jako homogenní charakteristika jedince,

⁴⁵ Schutz, *The Problem of Social Reality*, s. 226n.

stejně jako jeho bydliště, jeho profese, příbuzenské postavení a podobně. Ale náboženská víra uprostřed rituálu, kde pohlcuje celého člověka a přenáší jej, alespoň podle něho, do jiného způsobu bytí, a náboženská víra coby vybledlý, zapamatovaný obraz tohoto zážitku uprostřed všedního života, to není úplně totéž. Neschopnost pochopit tuto skutečnost vedla k určitým nejasnostem, zejména v souvislosti s tzv. problémem primitivní mentality. Například většina nesrovnalostí mezi Lévy-Bruhlem a Malinowským ohledně povahy „domorodého myšlení“ pramení z nedostatku plného pochopení tohoto rozdílu. Neboť zatímco francouzský filosof se zajímal o to, jakým způsobem divoši chápou realitu ze specificky náboženské perspektivy, polsko-anglický etnograf se zabýval tím, jak chápou realitu z perspektivy přísně praktického rozumu.⁴⁶ Oba snad nejasně cítili, že možná nemluví přesně o tomtéž, ale selhali v tom, že přesně nepopsali, jak se tyto dva způsoby „myšlení“ – nebo, jak bych řekl já, tyto dva způsoby symbolického vyjádřování – vzájemně ovlivňují. Proto Lévy-Bruhlovi divoši většinou žijí, přestože to později popřel, ve světě skládajícím se výhradně z mystických setkání, zatímco divoši Malinowského zase žijí, přes jeho důraz na funkční význam náboženství, ve světě skládajícím se pouze z praktického jednání. Navzdory sobě samým se tito badatelé stali redukcionisty (idealista je stejně tak redukcionistický jako materialista), protože si nevšimli, že člověk se celkem snadno a velice často pohybuje mezi radikálně odlišnými způsoby přístupu ke světu, způsoby, které nejsou návazné, ale oddělené kulturními propastmi, které je třeba oběma směry překonávat kierkegaardovskými skoky:

Existuje stejně tolik nesčetných druhů různých šokujících zážitků, kolik je různých konečných oblastí významu, které mohu obdařit nádechem reality. Některé případy jsou: šok z usínání jako skoku do světa snů; vnitřní proměna, kterou procházíme, když se zvedá divadelní opona, jakožto přechod do světa jevištní hry; radikální změna našeho přístupu, když při pohledu na obraz omezíme naše vizuální pole rámem obrazu jako přechodem do světa obrazu; naše rozpačité uvolnění se smíchem, když poté, co

⁴⁶ Malinowski, *Magic, Science and Religion*; L. Lévy-Bruhl, *How Natives Think* (New York, 1926). [Franc. orig. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (Paris, 1910).]

jsme vyslechli vtíp, jsme na chvíli připraveni přijmout fiktivní svět vtípu za realitu, ve vztahu k níž svět našeho všedního života nabývá pošetilý charakter; dítě obracející se ke své hračce jako přechodu do světa hry; atd. Ale také celá bohatá škála náboženských zkušeností – například Kierkegaardův zážitek „okamžiku“ jako skoku do náboženské sféry – jsou příklady takového šoku, stejně jako rozhodnutí vědce nahradit veškerou vášnivou účast na záležitostech „tohoto světa“ nezaujatým [analytickým] přístupem.⁴⁷

Poznání a průzkum kvalitativního rozdílu – empirického, nikoliv transcendentálního rozdílu – mezi ryzím a aplikovaným náboženstvím, mezi setkáním s tím, co předpokládáme, že je „skutečně skutečné“, a přistupováním k všedním zkušenostem z hlediska toho, co se takové setkání zdá odhalovat, nás dovede blíže k porozumění tomu, co Boróro míní, když říká „Jsem parakeet“*, nebo když křesťan řekne „Jsem hříšník“, než teorie primitivního mysticismu, v níž se všední svět ztrácí v mračnu podivných nápadů, nebo teorie primitivního pragmatismu, v níž se náboženství rozpadá na sbírku užitečných fikcí. Dobrý je příklad parakeeta, který jsem si vypůjčil od Percyho.⁴⁸ Neboť, jak Percy uvádí, nestačí jenom říci, že když si Boróro myslí, že doslova je parakeet (protože se nesnaží hledat „sexuální partnery“ mezi dalšími parakeety), je jeho tvrzení nesprávné nebo nesmyslné (neboť evidentně nenabízí – či přinejmenším nenabízí pouze – argument typu členství v určité třídě, které by mohlo být buď potvrzeno nebo popřeno, jako je například možné potvrdit či odmítnout výrok „Já jsem Boróro“), nebo je chybné z vědeckého hlediska, ale pravdivé z hlediska mytického (protože to bezprostředně vede k myšlence pragmatické fikce, která si vnitřně protřečí, jelikož popírá pasování „mýtu“ na pravdu v samotném okamžiku pasování). Zdá se, že pro větší srozumitelnost by bylo nutné přistupovat k této větě, jakoby měla jiný význam v kontextu „konečné oblasti významu“, který vytváří náboženskou perspektivu, a v kontextu, který tvoří oblast praktického rozumu. Při pohledu z náboženské perspektivy je náš Boróro „sku-

⁴⁷ Schutz, *The Problem of Social Reality*, s. 231.

* Parakeet – označení různých druhů malých papoušků. (Pozn. překl.)

⁴⁸ W. Percy, „The Symbolic Structure of Interpersonal Process“, *Psychiatry* 24 (1961):39-52.

tečně“ parakeetem a v odpovídajícím rituálním kontextu by si klidně mohl „hledat sexuálního partnera“ mezi ostatními parakeety – mezi metafyzickými parakeety, jako je on sám, nikoliv mezi obyčejnými, jako jsou ti, kteří fyzicky létají mezi obyčejnými stromy. Z hlediska praktického rozumu je parakeetem v tom smyslu – předpokládám –, že náleží k rodu, jehož členové považují parakeeta za svůj totem, přičemž z tohoto členství, vzhledem k základní povaze reality, jak ji odhaluje náboženská perspektiva, plynou určité praktické důsledky. Člověk, který v normálním hovoru tvrdí, že je parakeet, říká, že – jak ukazuje mýtus a rituál – je prostoupen parakeetovstvím a že tato náboženská skutečnost má určité klíčové sociální důsledky – my parakeeti musíme držet při sobě, nesmíme se navzájem ženit a vdávat, nesmíme jíst světské parakeety a podobně, neboť kdybychom konali jinak, jednali bychom proti základu celého světa. Kladení blízkých činů do těch nejvzdálenější kontextů způsobuje, přinejmenším dost často, že je náboženství tak mocné. Často radikálním způsobem přetváří celou krajinu předkládanou praktickému rozumu, a přetváří ji tak, že nálady a motivace vyvolávané náboženskou činností se samy zdají být vrcholně praktická, jedině rozumná řešení vzhledem k tomu, jak se věci „skutečně“ mají.

Poté, co člověk rituálně „skočí“ (tento obraz je s ohledem na skutečnost možná trochu moc sportovní – přesnější by asi bylo „sklouzne“) do významového rámce určovaného náboženským pojetím a rituál skončí, vrací se do světa praktického rozumu změněný – pokud, jak se někdy stává, nezůstala zkušenost nezaregistrovaná. A stejně jako se změnil on sám, změnil se i svět praktického rozumu, který je od toho okamžiku považován pouze za částecnou podobu širší reality, která jej opravuje a doplňuje.

Ale toto opravování a doplňování nemá, jak by řekli někteří badatelé na poli „srovnávacího náboženství“, všude stejný obsah. Podstata zaujatosti, kterou náboženství dává všednímu životu, se mění v závislosti na náboženství, na dispozicích, které ve věřících vyvolávají ta specifická pojetí kosmického řádu, jež přijal. Na úrovni „velkých náboženství“ se většinou už rozpozná organická rozlišnost, na které se někdy trvá až fanaticky. Ale dokonce i na své nejjednodušší lidové a kmenové úrovni – kde byla jedinečnost náboženských tradic tak často rozpuštěna do tak suchých typů, jako

jsou „animismus“, „animatismus“, „totemismus“, „šamanismus“, „uctívání předků“ a všechny ostatní fádni kategorie, jejichž prostřednictvím etnografové zabývající se náboženstvím zpravují svá data života – je zcela zřejmý typický způsob, kterým se různé skupiny lidí chovají, protože věří tomu, co prožili. Klidný Javánek by se na Manusu, kde se lidé neustále trápí pocitem viny, necítil o nic více doma než činorodý Vraní Indián na poklidné Jávě. A i když na světě existuje spousta čarodějnic a rituálních klaunů, nejsou Ranga a Barong zobecněná, ale naprosto ojedinělá zobrazení strachu a radosti. To, čemu lidé věří, je tak různorodé jako oni sami – což je tvrzení, které má stejnou platnost, i když je obrátíme.

Právě tato jedinečnost dopadu náboženských systémů na sociální systémy (a na systémy osobnosti) znemožňuje obecné soudy o hodnotě náboženství z hlediska morálního či funkčního. Druhy nálad a motivací, kterými se bude vyznačovat člověk, jenž se právě vrátil z aztéckého obřadu lidské oběti, se budou značně lišit od rozpoložení člověka, který právě odložil masku kačina.* Dokonce i v rámci stejné společnosti bude mít to, co se člověk „naučí“ o základním vzorci života z čarodějnického obřadu a společné večeře, dost odlišné dopady na jeho sociální a psychické fungování. Jeden z hlavních metodologických problémů při vědeckém psaní o náboženství spočívá v okamžitém odložení tónu jak obecního ateisty a obecního kazatele, tak jejich sofistikovanejších ekvivalentů, aby se sociální a psychologické důsledky daných náboženských věr mohly vynořit v jasném a neutrálním světle. Potom obecné otázky, jestli je náboženství „dobré“ či „špatné“, „funkční“ nebo „dysfunkční“, „posilující ego“ či „vytvářející úzkost“, zmizí jako chiméry, kterými také skutečně jsou, a člověku zbudou jenom určité případy s určitými hodnoceními, soudy a diagnózami. Samozřejmě zbývá zodpovědět nikoli nepodstatné otázky, zda to či ono náboženské tvrzení je pravdivé, ten či onen náboženský zážitek opravdový, nebo jestli jsou pravdivá náboženská tvrzení a opravdové náboženské zážitky vůbec možné. Ale takové otázky nelze ani klást, natož zodpovědět, v dobrovolně přijatých mezích vědecké perspektivy.

* Jako duchové zvaní kačiny vystupují v kultuře Hopíů v Arizoně muži z vesnice, kteří – utajeni za maskou – v průběhu zasvěcovacích obřadů šlehaří mladé chlapce. (Pozn. překl.)

Pro antropologa spočívá význam náboženství v tom, že jednak může pro jedince či skupinu představovat zdroj obecných, ale charakteristických pojetí světa, vlastního já a jejich vzájemných vztahů (aspekt náboženství jako modelu *něčeho*), jednak může být zdrojem zakořeněných a neméně charakteristických „mentálních“ dispozic (aspekt náboženství coby modelu *pro něco*). Z těchto kulturních funkcí zase vyplývají jeho funkce sociální a psychologické.

Náboženské koncepty se šíří za hranice svých specificky metafyzických kontextů a vytvářejí tak rámeček obecných myšlenek, jejichž využitím je možné dát smysluplnou formu široké škále zkušeností – intelektuálních, emocionálních, mravních. Křesťan nahlíží nacistické hnutí na pozadí prvotního hříchu, který, ačkoliv je nevysvětluje v příčinném smyslu, dává nacismu místo ve smyslu mravním, kognitivním a dokonce i citovém. Zande uvažuje o tom, že sýpka spadla na přítele nebo na příbuzného, na pozadí konkrétního a poměrně zvláštního pojetí čarodějnictví, a tak se vyhýbá jak filosofickým dilematům, tak psychickému stresu z indeterminismu. Javánc nalézá ve vypůjčeném a přepracovaném termínu *rasa* („mysl-chuť-cit-význam“) prostředek, jehož pomocí „pohlíží“ na choreografické, chuťové, emocionální a politické jevy v novém světle. Nástin kosmického řádu, soubor náboženských věr, je také vysvětlivkou pozemského světa sociálních vztahů a psychických událostí. Činí je srozumitelnými.

Ale spíše než vysvětlivkou jsou takové víry současně šablonou. Nejenom, že vysvětlují sociální a psychické procesy z kosmického hlediska – v takovém případě by byly filosofické, nikoliv náboženské –, ale utvářejí je. Učení o prvotním hříchu obsahuje rovněž doporučený přístup k životu, opakující se nálady a trvalý soubor motivací. Zande se z pojmů čarodějnictví naučí nejenom to, že zdánlivé „náhody“ vůbec nejsou náhodami, ale také na tyto falešné náhody reagovat s nenávisí vůči tomu, kdo je způsobil, a odpovídajícím způsobem proti němu zakročit. *Rasa*, kromě toho, že je pojmem pravdy, krásy a dobra, je také preferovaným způsobem vnímání, jakýmsi druhem neemocionální nestrannosti, mírné rezervovanosti a neotřesitelného klidu. Nálady a motivace, které nábožen-

ská orientace vytváří, vrhají jakési odvozené, měsíční světlo na pevné rysy světského života lidí.

Sledování sociální a psychologické role náboženství tedy není ani tak záležitostí hledání vzájemných vztahů mezi určitými rituálními akty a určitými světskými sociálními vazbami – přestože tyto vztahy samozřejmě existují a rozhodně si zaslouží, aby byly nadále zkoumány, zejména když se nám podaří říci o nich něco nového. Spíše jde o to pochopit, jak je možné, že představy lidí, jakkoliv implicitní, o „skutečně skutečném“ a o dispozicích, které v nich tyto představy vyvolávají, zkreslují jejich vědomí rozumného, praktického, lidského a morálního. Do jaké míry to činí (v mnoha společnostech se účinky náboženství zdají být dost omezené, v jiných zase naprosto všepřonikající), jak hluboce to činí (někteří lidé a skupiny lidí se zdají brát své náboženství, pokud jde o pozemský svět, na lehkou váhu, zatímco jiní jakoby svou víru aplikovali při každé sebemenší příležitosti) a jak efektivně tak činí (šířka propasti mezi tím, co náboženství doporučuje, a tím, co lidé skutečně dělají, se od jedné kultury ke druhé velice liší) – to všechno jsou klíčové otázky srovnávací sociologie a psychologie náboženství. Dokonce i míra, do jaké jsou samy náboženské systémy rozvinuté, se zdá být velice různá, a to nejen z prostého evolucionistického hlediska. V jedné společnosti může propracovanost symbolických vyjádření konečné skutečnosti dosahovat nesmírně vysokého stupně komplexnosti a systematické artikulace; v jiné, o nic méně sociálně rozvinuté, mohou být taková vyjádření v pravém smyslu slova primitivní, sotva něco víc než nahromadění fragmentárních podružných věr a izolovaných představ, posvátných reflexů a duchovních piktogramů. Stačí připomenout Australce a Sany, Toradži a Alorce, Hopie a Apače, Hindy a Římany nebo dokonce Italy a Poláky, abychom viděli, že stupeň náboženské artikulovanosti není stejný ani mezi podobně komplexními společnostmi.

Antropologické zkoumání náboženství je tedy dvoufázová operace: nejprve analýza významového systému vtěleného do symbolů, které vytvářejí vlastní náboženství, a potom uvádění tohoto systému do spojitosti se sociálně-strukturálními a psychickými procesy. Moje nespokojenost s většinou současných sociálně antropologických studií o náboženství nepramení z toho, že se soustřeďují na druhou fázi, ale z toho, že zanedbávají fázi první a berou tak za

samořejmě to, co je nejvíce třeba vysvětlit. Zabývat se rolí uctívání předků při usměrňování politického následnictví, obětních slavností při určování příbuzenských povinností, uctívání duchů při plánování zemědělských činností, věštění při upevňování sociální kontroly, zasvěcovacích obřadů při urychlování dospívání osobnosti, to není v žádném případě bezvýznamné úsilí, a nedoporučuji, abychom se jim přestali věnovat a přešli k jalovému kabalismu, do kterého může symbolická analýza exotických věr tak lehce sklouznout. Ale snažit se o ně pouze prostřednictvím toho nejvšeobecnějšího, praktického přístupu k tomu, co uctívání předků, obětování zvířat, uctívání duchů, věštění či zasvěcovací obřady představují jakožto náboženské vzorce, to se mi nezdá obzvláště slibné. Pouze až budeme disponovat teoretickou analýzou symbolické činnosti, která bude ve své propracovanosti srovnatelná s tou, kterou máme pro sociální a psychickou činnost, teprve potom se budeme moci účinně vyrovnat s těmi aspekty sociálního a psychického života, v nichž hraje určující roli náboženství (nebo umění, nebo věda, nebo ideologie).



ÉTOS, SVĚTOVÝ NÁZOR A ANALÝZA POSVÁTNÝCH SYMBOLŮ

I

Náboženství nikdy není pouze metafyzika. Pro všechny národy jsou formy, prostředky a objekty uctívání prodchnuty hlubokou mravní vážností. Posvátné v sobě všude nese vědomí vnitřní povinnosti: to zbožnost nejen podporuje, ale vyžaduje ji; nejenom vyvolává intelektuální souhlas, ale vynucuje si citovou oddanost. Ať už je vyjádřeno jako *mana*, *brahma* nebo jako Svatá trojice, o tom, co je odděleno od světského, se nevyhnutelně předpokládá, že musí mít dalekosáhlé důsledky pro usměrňování lidského chování. Náboženství sice není nikdy pouze metafyzikou, ale také nikdy není pouze etikou. Zdroj jeho morální životaschopnosti má spočívat v tom, s jakou věrohodností vyjadřuje základní podstatu skutečnosti. Mocně donucovací „mělo by“ je vnímáno jako vyrůstající ze souhrnného faktického „je“, a takovým způsobem náboženství zakotvuje ty nejspecifičtější požadavky na lidské jednání v nejobecnějších kontextech lidské existence.

V současné antropologické diskusi jsou mravní (a estetické) aspekty dané kultury, její hodnotící prvky, běžně shrnovány pod termínem „étos“, zatímco její kognitivní, existenciální aspekty se označují jako „světový názor“. Étos určité skupiny lidí je základní styl, charakter a kvalita jejich života, jejich mravní a estetický styl a naladění; život odráží jejich základní postoj k sobě samým a k jejich světu. Jejich světový názor je jejich obrazem toho, jak se v holé skutečnosti věci mají, je to jejich pojetí přírody, já, společnosti. Obsahuje jejich nejsouhrnnější představy o řádu. Náboženská víra a rituál se navzájem střetávají a potvrzují; intelektuální srozumitelnost étosu se dosahuje tak, že je ukazován, jako by představoval způsob života implikovaný skutečným stavem věcí, který je světovým názorem popisován; a emocionální přijatelnost světového

názoru se dosahuje tak, že je prezentován jako obraz skutečného stavu věcí, jehož autentickým vyjádřením je daný způsob života. Tato ukázka smysluplného vztahu mezi hodnotami, které lidé vyznávají, a obecným řádem bytí, v němž se nacházejí, je základním prvkem všech náboženství, bez ohledu na to, jak jsou tyto hodnoty a tento řád pojímány. Ať už je náboženství ještě čímkoliv dalším, je zčásti pokusem (implicitního a přímo pocíťovaného spíše než explicitního a vědomě promyšleného druhu) o zachování zásoby obecných významů, z jejichž hlediska každý jednotlivec interpreтуje svou zkušenost a organizuje své chování.

Ale významy mohou být „uloženy“ pouze v symbolech; v kříži, půlměsíci nebo v opeřeném hadu. Pro ty, u kterých nacházejí ohlas, představují takové náboženské symboly, zdramatizované v rituálech nebo vyličené v mýtech, jakési shrnutí toho, jaký vlastně svět je, jakou kvalitu emocionálního života podporuje a jak by se v něm měl člověk chovat. Posvátné symboly tak uvádějí ontologii a kosmologii do vztahu s estetikou a morálkou: jejich zvláštní moc vychází z jejich předpokládané schopnosti ztotožnit na té nejzákladnější úrovni fakt s hodnotou, dát tomu, co je jinak pouhou aktualizací, všeobecný normativní smysl. Počet takových syntetizujících symbolů je v každé kultuře omezený, a přestože se teoreticky můžeme domnívat, že si nějaké etnikum může vytvořit zcela autonomní systém hodnot nezávislý na jakémkoli metafyzickém referentu, jakousi etiku bez ontologie, nezdá se, že bychom takové etnikum našli ve skutečnosti. Sklon syntetizovat na určité úrovni světový názor a étos je, když ne logicky nutný, tedy alespoň empiricky přesvědčivý; není-li filosoficky ospravedlněný, je alespoň pragmaticky univerzální.

Rád bych zde jako příklad tohoto splynutí existenciálního a normativního uvedl citát pocházející od jednoho s oglalských (siouxských) informátorů Jamese Walkera, který jsem našel v opomíjené klasické práci Paula Radina *Primitive Man as a Philosopher*:

Oglalové věří, že kruh je posvátný, protože velký duch učinil v přírodě vše s výjimkou kamene kulatým. Kámen je nástrojem zkázy. Slunce a obloha, Země a Měsíc jsou oblé jako štít, a stejně tak je obloha hluboká jako mísa. Vše, co dýchá, je oblé jako stonek rostliny. Jelikož velký duch učinil vše kulatým, lidstvo by mělo na kruh pohlížet jako na posvátný, neboť je symbolem všech věcí v přírodě s výjimkou kamene. Je to také symbol kru-

hu, jenž tvoří okraj světa, a tudíž také čtyř větrů, které tam putují. Následkem toho je také symbolem roku. Den, noc a Měsíc se nad nebem pohybují v kruhu. Kruh je proto symbolem tohoto rozdělení času, a tudíž také symbolem veškerého času.

Z těchto důvodů si Oglalové staví kruhová *týpí* a kruhové tábory a při všech obřadech zasedají v kruhu. Kruh je také symbolem *týpí* a přístřeší. Jestliže někdo udělá kruhovou ozdobu a ta už není dál rozdělena, měla by být chápána jako symbol světa a času.¹

Zde máme jemné vyjádření vztahu mezi dobrem a zlem a jejich usazení v samé podstatě skutečnosti. Kruh a nesoustředný tvar, Slunce a kámen, přístřeší a válka jsou rozříděny do párů oddělených tříd, jejichž význam je estetický, mravní a ontologický. Svým uváženým rozčleněním je toto tvrzení atypické: pro většinu Oglalů je kruh, ať už se nachází v přírodě, je namalován na bizoní kůži nebo předveden při slunečním tanci, pouze neprozkoumaným zářícím symbolem, jehož význam je intuitivně pociťován, nikoli vědomě interpretován. Ale síla symbolu, ať už analyzovaného či nikoliv, evidentně spočívá v jeho všezahrnujícím charakteru, v jeho plodnosti při uspořádávání zkušenosti. Je-li idea posvátného kruhu, přírodní formy s mravním sdělením, aplikována na svět, v němž Oglalové žijí, dává nové významy; neustále ve zkušenosti Oglalů spojuje dohromady ty prvky, které by se jinak zdály zcela nesourodé a proto také nesrozumitelné.

Běžná oblost lidského těla a stonku rostliny, Měsíce a štítu, *týpí* a táborového kruhu, jim dává nejasně chápaný, ale silně pociťovaný význam. A tento smysluplný společný prvek může být, jakmile je jednou abstrahován, využit k rituálním účelům – jako když je například při mírovém obřadu dýmka, symbol sociální solidarity, úmyslně předávána v dokonalém kruhu od jednoho kuřáka ke druhému, přičemž čistota formy vyvolává blahodárné působení duchů – nebo k mytologickému výkladu zvláštních paradoxů a anomálií mravní zkušenosti, jako když člověk v oblém kameni vidí převládající moc dobra nad zlem.

¹ P. Radin, *Primitive Man as a Philosopher* (New York, 1957), s. 227.

Náboženský systém je vytvářen souborem posvátných symbolů, propletených do jakéhosi druhu uspořádaného celku. Těm, kdo jsou mu oddáni, se zdá, že jim takový náboženský systém zprostředkovává opravdové poznání, poznání základních podmínek, v jejichž rámci je z nezbytnosti třeba prožít život. Zejména tam, kde tyto symboly nejsou vystaveny kritice, historické či filosofické, jak je tomu ve většině světových kultur, nejsou jednotlivci, kteří ignorují morálně-estetické normy, vyjadřované těmito symboly, a kteří žijí odlišným způsobem života, považováni ani tak za špatné jako za hloupé, necitlivé, nevzdělané nebo, v případě mimořádného vybočení, za šílené. Na Jávě, kde jsem prováděl svůj terénní výzkum, jsou malé děti, hlupácci, hrubiáni, duševně nemocní a křiklavě nemravní lidé považováni za „ještě ne Javánce“ a – protože ještě nejsou Javánci – za ještě ne lidi. Neetické chování je nazýváno „nezvyklým“, vážnější zločiny (incest, čarodějnictví, vražda) jsou většinou vysvětlovány jako výsledek předpokládaného pomatení smyslů, ty méně vážné jsou komentovány tak, že provinilec „nezná řád“, a výraz pro „náboženství“ je stejný jako výraz pro „vědu“. Morálka tak má nádech prostého realismu, praktické moudrosti; náboženství podporuje správné chování zobrazováním světa, v němž takové chování prostě odpovídá zdravému rozumu.

Odpovídá prostě zdravému rozumu, protože mezi *étosem* a světovým názorem, mezi přijímaným stylem života a předpokládanou strukturou reality má existovat taková jednoduchá a základní shoda, že se navzájem doplňují a propůjčují si význam. Na Jávě je tento pohled například shrnut v neustále připomínaném pojmu *tjotjog*.^{*} *Tjotjog* znamená pasovat nebo hodit se, jako klíč do zámku, jako

* V souladu s originálem byl u slov z indonéských jazyků ponechán v celé knize pravopis, který platil do roku 1971:

originál	současný pravopis	výslovnost
- j -	- y -	- j -
- dj -	- j -	- d' -, - dž -
- tj -	- c -	- t' -, - č -
- nj -	- ny -	- ň -
- sj -	- sy -	- š -
(tjotjog)	cocog	foťok)

(Pozn. překl.)

účinný lék na nemoc, jako řešení k aritmetickému problému, jako muž k ženě, kterou si vezme (jestliže se k ní nehodí, rozvedou se). Jestliže je váš názor v souladu s mým, *tjotjogujeme*; jestliže význam mého jména odpovídá mému charakteru (a přináší-li mi štěstí), říká se, že je *tjotjog*. Chutné jídlo, správné teorie, dobré způsoby, pohodlné prostředí, uspokojivé výsledky, to všechno je *tjotjog*. V nejširším a nejabstraktnějším smyslu dvě věci *tjotjogují*, jestliže jejich shoda vytváří koherentní vzorec, který každé z nich dává význam a hodnotu, již sama o sobě postrádá. Implikuje se tím opačný pohled na svět, podle něhož je důležité, jaký je přirozený vzájemný vztah mezi oddělenými prvky, jakým způsobem musí být uspořádány, aby spolu ladily a aby se předešlo nesouladu. A stejně jako v harmonii jsou konečné správné vztahy pevné, určité a poznatelné; náboženství je tudíž, stejně jako harmonie, nakonec druhem praktické vědy vytvářející hodnotu z faktu, stejně jako je hudba vytvářena ze zvuků. Ve své specifičnosti je *tjotjog* zvláštní javánskou myšlenkou, ale názor, že život nabývá svého skutečného významu až poté, když jsou lidské činy sladěny s kosmickými podmínkami, je velice rozšířený.

Druh protikladu mezi stylem života a základní realitou, který vyjadřují posvátné symboly, se od kultury ke kultuře liší. U Navahů etiku oceňující klidnou cílevědomost, neúnavnou vytrvalost a důstojnou opatrnost doplňuje obraz přírody jako neobyčejně mocné, mechanicky pravidelné a vysoce nebezpečné. U Francouzů je logický legalismus odpovědí na pojetí, že skutečnost je racionálně strukturovaná, že prvotní principy jsou jasné, přesné a nezměnitelné, a proto je třeba je jenom rozpoznat, zapamatovat si je a deduktivně aplikovat na konkrétní případy. U hinduistů je transcendentální mravní determinismus, v jehož rámci je sociální a duchovní status člověka v budoucím vtělení automatickým výsledkem podstaty jeho činů v současnosti, doplňován ritualistickou etikou povinnosti vázanou na kastu. Sama o sobě je každá z těchto stran, ať normativní nebo metafyzická, svémocná, ale společně vytvářejí celek (Gestalt) se zvláštním typem nevyhnutelnosti; francouzská etika v navažském světě či hinduistická etika ve světě francouzském by se zdály jenom donkichotské, protože by postrádaly nádech přirozenosti a jednoduché faktičnosti, který mají ve svém vlastním kontextu. A je to právě tento nádech faktičnosti, popisov-

vání toho jediného skutečně rozumného způsobu života, který – když vezmeme v úvahu skutečnosti života – je primárním zdrojem autoritativnosti takové etiky. Všechny posvátné symboly tvrdí, že pro člověka je dobré žít realisticky; v čem se odlišují, to je vize skutečnosti, kterou konstruují.

Posvátné symboly však nedramatizují jen kladné hodnoty, ale také hodnoty záporné. Neukazují pouze na existenci dobra, ale také zla, a na konflikt mezi nimi. Takzvaný problém zla je otázkou vyjádření (z hlediska světového názoru) vlastní podstaty destruktivních sil uvnitř a mimo vlastního já, interpretování vraždy, neúrody, nemoci, zemětřesení, chudoby a útlaku tak, aby bylo možné se s nimi nějakým způsobem smířit. Prohlašování zla za fundamentálně neskutečné – jako je tomu v indických náboženstvích a některých verzích křesťanství – je pouze jedním, poměrně výjimečným, řešením tohoto problému; častěji bývá realita zla přijímána a charakterizována kladně, a postoj k němu – rezignace, aktivní opozice, hédonistický únik, sebeobviňování a kajicnost nebo ponížená prosba o slitování – je, vzhledem k jeho podstatě, nařízen jako rozumný a správný. U afrických Zandů, kteří za příčinu veškerého přírodního neštěstí (smrti, nemoci, neúrody) považují nenávisť jednoho člověka vůči jinému, která mechanicky působí prostřednictvím čarodějnictví, je postoj ke zlu přímý a praktický: je třeba se s ním vypořádat tak, že čaroděj bude pomocí spolehlivého věštění a vyzkoušenými metodami společenského nátlaku přinucen k tomu, aby zanechal útoku, nebo, pokud tak neučiní, bude účinným odvetným kouzlem zabit. U melanéských Manusanů je názor, že nemoc, smrt nebo finanční neúspěch jsou následky tajného hříchu (nevěry, krádeže, lži), který se dotkl mravní citlivosti ducha domácnosti, doplněn důrazem na nutnost veřejného doznání a pokání, a to se pokládá za racionální způsob vyrovnání se se zlem. Pro Javánce je zlo výsledkem nekontrolované vášně a odolává se mu klidem a sebeovládáním. Proto jak to, čeho si etnikum cení, tak to, čeho se obává a co nenávidí, je zobrazeno v jeho světovém názoru, symbolizováno v jeho náboženství a konečně vyjádřeno v celkové kvalitě jeho života. Jeho étos je zvláštní nejenom z hlediska toho, jaký druh ušlechtilosti oslavuje, ale také z hlediska toho, jakou podlost odsuzuje; jeho neřesti jsou stejně tak stylizované jako jeho ctnosti.

Moc náboženství podporovat sociální hodnoty záleží tedy na schopnosti jeho symbolů vyjadřovat svět, jehož jsou tyto hodnoty stejně jako síly bránící jejich realizaci, základní součástí. Přestává je moc lidské představivosti vytvářet obraz reality, ve které, abych citoval Maxe Webera, „události nejenom existují a dějí se, ale mají význam a dějí se kvůli tomuto významu“. Zdá se, že intenzita potřeby takového metafyzického ukotvení hodnot se od kultury ke kultuře a od jednotlivce k jednotlivci velice liší, ale sklon toužit po nějakém druhu konkrétního základu pro naše závazky se zdá být prakticky univerzální; pouhá konvenčnost uspokojuje v jakékoli kultuře jenom málokoho. Náboženství, jehož role je sice různá v různých obdobích, pro různé jednotlivce a v různých kulturách, však dává spojením étosu a světového názoru soustavě sociálních hodnot to, co možná nejvíc potřebují k tomu, aby získaly na přesvědčivosti: zdání objektivnosti. V posvátných rituálech a mýtech nejsou hodnoty vylíčeny jako subjektivní preference lidí, nýbrž jako vnucené podmínky života vlastní světu s určitou strukturou.

III

To, jaký druh symbolů (nebo soustav symbolů) považuje určité etnikum za posvátný, je velice různé. Propracované zasvěcovací obřady, jako u domorodých Australců; komplikované filosofické povídky, jako u Maorů; dramatické šamanistické exhibice, jako u Eskymáků; kruté obřady lidské oběti, jako u Aztéků; posedlé léčebné obřady, jako u Navahů; velké obecní slavnosti, jako u různých polynéských skupin – všechny tyto vzorce a mnoho dalších shrnují pro daná etnika nejefektivněji to, co vědí o životě. Nestává se také často, že by se jednalo pouze o jeden takový komplex: slavnosti Malinowského Trobriandané se zdají být stejně tak zaujati rituály spojenými se zahradničením jako rituály obchodními. V takových komplexních civilizacích, jako je javánská – v níž zůstávají nadále velice silné hinduistické, islámské i pohanské vlivy –, by si člověk mohl vybrat jakýkoliv z několika symbolických komplexů a objevit, že odhaluje ten či onen aspekt integrace étosu a světového názoru. Ale možná vůbec nejjasnějšího a nejpřímějšího pochopení vztahů mezi javánskými hodnotami a javánskou metafyzikou je

možné dosáhnout stručnou analýzou jednoho z nejlouběji zakořeněných a vysoce rozvinutých typů umění, které je současně náboženským obřadem: stínové loutkohry neboli *wajangu*.

Říká se mu stínové divadlo, protože loutkami – plochými, vystříhanými z kůže a pomalovanými zlatou, červenou, modrou a černou barvou – se pohybuje tak, že vrhají velké stíny na bílé plátno. *Dalang*, jak se nazývá loutkář, sedí na rohoži před plátnem, s orchestrem bicích nástrojů (*gamelan*) za zády a s olejovou lampou zavěšenou nad hlavou. Před ním leží kmen banánovníku, do něhož jsou zaraženy loutky, každá připevněná k držadlu ze želvoviny. Představení trvá celou noc. Tak, jak hra pokračuje, *dalang* z kmene banánovníku bere loutky a vyměňuje je podle potřeby, zvedá je v ruce nad hlavu do prostoru mezi světlem a plátnem. Z *dalangovy* strany plátna – kde směli tradičně sedět jen muži – je vidět samotné loutky a jejich stín, který se rýsuje na plátně za nimi; z opačné strany plátna – kde sedí ženy a děti – jsou vidět pouze stíny.

Dramatizovanými příběhy jsou většinou vybrané epizody z indického eposu Mahábhárata, poněkud upravené a zasazené do javánského prostředí. (Někdy jsou zdramatizovány i příběhy z Rámájany, ale ty nejsou tak oblíbené.) V tomto cyklu jsou tři hlavní skupiny postav. Za prvé jsou zde bohové a bohyně, v čele se Šivou a jeho ženou Durgou. Stejně jako v řeckých eposech, ani tito bohové nejsou všichni stejně spravedliví, vyznačují se lidskými nedostatky a lidskými vášněmi a zdá se, že se pozoruhodně silně zajímají o záležitosti tohoto světa. Za druhé jsou zde králové a šlechtici, kteří jsou – teoreticky – předky dnešních Javánců. Dvě nejdůležitější skupiny těchto šlechticů se nazývají Pendawové (Pánduovci) a Korawové (Kuruovci). Pendawové jsou pětice slavných hrdinských bratrů – Judistira, Bima, Ardjuna a identická dvojčata Nakula a Sadéwa –, kteří jsou většinou doprovázeni Kršnou, vtělením Višnu, jehož úkolem je působit v roli všeobecného rádce a ochránce. Korawové, kterých je stovka, jsou bratrance Pendawů, kterým vzali království Ngastina. Spor o toto území představuje hlavní téma *wajangu*; boj, který vyvrcholí ve velké válce mezi příbuznými, Bratajuda, jak je podán v Bhagavadgítě, ve které Pendawové porazí Korawy. A za třetí jsou zde javánské přídavky k původnímu indickému obsazení, báječní malí klauni – Semar, Petruk a Gareng, věční společníci Pendawů, působící současně

v roli jejich služebníků i ochránců. Semar, otec Petruka a Garenga je vlastně bohem v až příliš lidské podobě, je bratrem Šivy, krále bohů. Strážný duch všech Javánců od chvíle jejich zrodu až do konce času, tento tlustý a neohrabaný blázen, je možná tou nejdůležitější postavou celé mytologie *wajangu*.

Typy dějů charakteristické pro *wajang* jsou také tři: jsou to „mluvené (řečnické)“ epizody, ve kterých se střetávají dvě skupiny proti sobě stojících šlechticů a diskutují (*dalang* napodobuje všechny hlasy) sporné otázky; jsou zde bojové epizody, k nimž dochází poté, co selhala diplomacie, a dvě skupiny bojují proti sobě (*dalang* tuče loutkami o sebe a kope do klapačky, aby napodobil válečné zvuky); a jsou to fraškovité komické scény, při nichž si klauni dělají legraci ze šlechticů, ze sebe navzájem, a je-li *dalang* chytrý, také ze členů obecnosti a místních hodnostářů. Obvykle jsou tyto tři typy epizod různě rozloženy do celého průběhu večera. Řečnické scény bývají na začátku, komické uprostřed a bojové ke konci. Od devíti hodin až do půlnoci se střetávají političtí vůdcové rozličných království a udávají rámeček příběhu – hrdina *wajangu* se chce oženit s dcerou sousedního krále, pokorovaná země chce svou svobodu atd. Od půlnoci zhruba do tří hodin nastávají určité komplikace – někdo jiný se uchází o ruku dcery, imperialistická země odmítne své kolonii poskytnout svobodu. Nakonec se tyto problémy vyřeší v poslední části, která za svítání nevyhnutelně končí válkou, v níž hrdinové triumfují – poté následuje krátká oslava uzavřeného manželství nebo dosažené svobody. Západně vzdělaní javánští intelektuálové často srovnávají *wajang* se sonátou; začíná expozicí tématu, pokračuje jeho rozvinutím a komplikováním a je zakončen vyřešením a shrnutím.

Další srovnání, které západního pozorovatele okamžitě napadne, je s Shakespearovými kronikářskými hrami. Dlouhé formální scény na královských dvorech s přicházejícími a odcházejícími posly, přerušované krátkými přechodovými scénami napětí v lesích nebo podél cest, dvojitá zápletky, klauni mluvící hrubým prostým jazykem plným světasné moudrosti a karikující chování vysokých šlechticů s jejich vysoce kultivovaným jazykem plným vzletných slov o cti, spravedlnosti a povinnosti, závěrečná bitva, která – jako ty u Shrewsbury a Agincourtu – zanechá přemožené poraženými, ale ušlechtilými – všechny tyto znaky připomínají

Shakespearova historická dramata. Ale světový názor, který vyjadřuje *wajang*, přes povrchní podobnosti obou feudálních kodexů, je ve své podstatě stěží alžbětinský. Hlavním dějištěm lidského konání není vnější svět knížectví a mocností, ale vnitřní svět pocitů a tužeb. Realita se nehledá mimo já, ale uvnitř něho; pak tedy to, co *wajang* dramatizuje, není filosofická politika, ale metafyzická psychologie.

Pro Javánce (nebo alespoň pro ty, v jejichž myšlení převládá vliv javánského hinduisticko-buddhistického období od druhého do patnáctého století) představuje tok subjektivních zkušeností, v celé své fenomenologické bezprostřednosti, obecně mikrokosmos všehomíra; v hloubce proměnlivého vnitřního světa myšlení a emocí spatřují odraz samotné konečné reality. Tento dovnitř zahleděný druh světového názoru je nejlépe vyjádřen v pojmu, který si Javánci rovněž vypůjčili z Indie a který si také zvláště reinterpretovali: *rasa*. *Rasa* má dva primární významy: „cit“ a „význam“. Ve významu „cit“ je jedním z pěti tradičních javánských smyslů – zrak, sluch, řeč, čich a cit, a zahrnuje v sobě tři aspekty „citu“, které naše chápání pěti smyslů odděluje: chuť na jazyku, dotek na těle a duševní „cit“ v „srdci“, jako například smutek a štěstí. Chuť banánu je jeho *rasa*; postrčení [ve smyslu upozornění] je *rasa*; bolest je *rasa*; stejně tak vášeň. Jako „význam“ se *rasa* používá pro slova v dopise, v básni nebo dokonce v každodenní mluvě, pro vyjádření nepřímých náznaků mezi řádky a narážek, které jsou pro javánskou komunikaci a společenský styk tak důležité. A stejným způsobem se používá obecně na veškeré chování: s cílem naznačit implicitní význam, konotativní „cit“ tanečních pohybů, zdvořilostních gest atd. Ale v tomto druhém, sémantickém smyslu znamená také „konečnou významnost“ – nejhlubší význam, k němuž člověk dojde mystickým usilováním a jehož vyjasnění vyřeší všechny dvojznačnosti pozemského bytí. *Rasa*, jak pravil jeden z mých nejschopnějších informátorů, je stejná jako život; vše, co žije, má *rasu* a vše, co má *rasu*, žije. K tomu, aby člověk takovou větu přeložil, stačí, aby ji dvakrát pronesl: vše, co žije, cítí a vše, co cítí, žije; nebo: vše, co žije, má význam a vše, co má význam, žije.

Některým Javáncům s většími sklony ke spekulaci, pro které *rasa* znamená jak „cit“, tak i „význam“, se podařilo vyvinout vysoce

sofistikovanou fenomenologickou analýzu subjektivní zkušenosti s níž je možné spojit vše ostatní. Jelikož ve své podstatě jsou „cit“ a „význam“ jedno a totéž, a tudíž konečný náboženský zážitek, chápaný *subjektivně*, je také konečnou náboženskou pravdou chápanou *objektivně*, poskytuje empirická analýza vnitřního vnímání současně metafyzickou analýzu vnější reality. Jestliže to připustíme – a vlastní rozlišování, kategorizace a spojování bývají jemné a podrobné –, potom charakteristický způsob, kterým se zvažuje lidské jednání, jak z mravního, tak z estetického hlediska, je se zřetelem na emocionální život jedince, který je zažívá. To platí, ať už se na toto jednání pohlíží zevnitř jako na něčí vlastní chování, nebo zvenčí jako na chování někoho jiného: čím jemnější má jedinec city, tím hlubší je jeho chápání, tím vyšší je jeho mravní charakter a o to krásnější bude jeho vnější vzhled, v oblečení, pohybech, mluvě atd. Řízení soustavy vlastních emocí se tedy stává primárním zájmem jedince, a z tohoto hlediska se racionalizuje vše ostatní. Duchovně osvícený člověk si pečlivě střeží svou psychickou rovnováhu a neustále usiluje o zachování své klidné stability. Jeho vnitřní život musí být, jak praví opakovaně používané přirovnání, jako tichá studánka čisté vody, na jejíž dno lze snadno dohlédnout. Bezprostředním cílem jednotlivce je tedy emocionální klid, protože vášeň je hrubý cit, který se hodí k dětem, zvířatům, šílencům, primitivům a cizincům. Ale konečným cílem, který tento klid umožňuje, je gnóze – přímé pochopení konečné *rasy*.

Javánské náboženství (nebo alespoň tato jeho varianta) je tedy mystické: boha je možno najít prostřednictvím duchovní disciplíny, v hloubce svého vlastního já jako ryzí *rasu*. A javánská etika (i estetika) se v souladu s tím soustřeďuje na cit, aniž by byla hedonistická: emocionální vyrovnanost, určitá nevýraznost afektů, podivná vnitřní nehybnost, to je ceněný psychický stav, znak skutečně ušlechtilého charakteru. Člověk se musí snažit dostat přes emoce každodenního života k opravdovému citu-významu, který se nachází uvnitř každého z nás. Štěstí a neštěstí jsou konec konců úplně totéž. Proléváte slzy, když se smějete i když pláčete. A kromě toho vyplývají jedno z druhého: nyní šťastný, později nešťastný; nyní nešťastný, později šťastný. Rozumný, obezřelý, „moudrý“ člověk neusiluje o štěstí, ale o klidnou nezainteresovanost, která jej osvobozuje z nekonečného kolísání mezi uspokojením a frustrací.

Podobně se javánská etiketa, která zahrnuje téměř celou tuto morálku, soustřeďuje na příkaz nenarušovat rovnováhu druhého člověka náhlými gesty, hlasitým mluvením nebo překvapivým, chaotickým jednáním jakéhokoliv druhu, zejména proto, že to u druhého člověka vyvolá nevyrovnané chování a tím se naruší jeho vlastní rovnováha. Na straně světového názoru existují mystické techniky podobné józe (meditace, hledění do plamene svíčky, opakování slov či frází) a vysoce rozvinuté spekulativní teorie o emocích a o jejich vztahu k nemoci, přírodním objektům, sociálním institucím a podobně. Na straně étosu existuje mravní důraz na tlumené oblečení, řeč a gesta, na vytríbenou citlivost vůči drobným změnám v emocionálním stavu jak sebe sama, tak ostatních, a na stabilní, vysoce regulovanou předvídatelnost chování. „Když se vydáte na sever, jděte na sever,“ tvrdí javánské přísloví, „neodbočujte na východ, na západ ani na jih.“ Náboženství a etika, mysticismus a uhlazenost tak tedy směřují ke stejnému cíli: nezainteresovanému klidu, který je ochranou před vyrušováním jak zevnitř, tak i zvenčí.

Ale, na rozdíl od Indie, tento klid nelze získat únikem ze světa a ze společnosti, ale musí se jej dosáhnout v něm. Je to světský, dokonce praktický mysticismus, tak, jak je vyjádřen v následujícím citátu složeném z výroků dvou drobných javánských obchodníků, kteří jsou členy jedné mystické společnosti:

Řekl, že společnost nás chce naučit, abychom nevěnovali moc velkou pozornost světským záležitostem, abychom se příliš nezajímali o všední věci. Řekl, že je to velice obtížné. Jeho žena v tom prý dosud moc nepokročila a souhlasí s ním, že například stále ještě ráda jezdí autem, zatímco jemu na tom nezáleží; může, ale nemusí. Vyžaduje to dlouhé učení a meditaci. Musíte se například dostat do takového stavu, že když si někdo přijde koupit látku, bude vám jedno, jestli ji koupí nebo ne... a nedovolíte, aby se vaše emoce příliš zapojovaly do obchodních záležitostí, jenom přemýšlíte o bohu. Společnost chce lidi obrátit k bohu a vyhýbá se všem silným poutům k všednímu životu.

... Proč meditoval? Říkal, že jenom proto, aby uklidnil srdce, aby se vnitřně zklidnil, aby se hned nerozčiloval. Když například prodáváte látku a rozčilíte se, můžete prodat kus, který vás stál šedesát rupií, za pouhých čtyřicet. Když sem někdo vejde a moje mysl není klidná, potom mu nemůžu nic prodat... Já na to, dobře, proč se ale scházíte, proč nemeditujete do

ma? A on řekl, že v prvé řadě člověk nemá dosáhnout klidu tím, že odejde ze společnosti; má zůstat ve společnosti a stýkat se s lidmi, jenom s mírem v srdci.

Splynutí mezi mysticko-fenomenologickým světovým názorem a étosem soustředěným na etiketu je ve *wajangu* vyjádřeno různými způsoby. Za prvé, nejpříměji se objevuje ve smyslu explicitní ikonografie. Pět Pendawů bývá běžně vykládáno jako pět smyslů, které člověk musí spojit do jedné nerozdělené psychické síly, aby mohl dosáhnout poznání. Meditace vyžaduje stejně blízkou „spolupráci“ smyslů, jaká existuje mezi hrdinskými bratry, kteří se ve všem chovají jako jeden muž. Stíny loutek zase bývají ztotožňovány s vnějšími chováním člověka, loutky samy s jeho vnitřním já, takže v něm, stejně jako v nich, je viditelný vzorec chování přímým výsledkem v základu ležící psychické reality. Samotná podoba loutek má explicitní symbolický význam: v Bimově červeném, bílém a černém sarongu červená barva většinou značí odvalu, bílá čistotu a černá sílu vůle. Každá z melodií, které hraje doprovázející orchestr *gamelan*, symbolizuje určitou emoci; podobné je to s básněmi, které *dalang* zpívá v různých okamžicích hry, a tak dále. Za druhé, splynutí se často jeví jako podobenství, jako je tomu v příběhu, v němž se Bima vydá hledat „živou vodu“. Poté, co na své výpravě za vodou, která ho má učinit nezranitelným, pobije mnoho příšer, setká se s bohem velkým jako Bimův malíček, který je přesnou replikou jeho samého. Poté, co vstoupí do úst této trpasličí zrcadlové podoby sebe sama, spatří v těle božstva celý svět, úplný do nejmenší podrobnosti, a poté, co z něj vystoupí ven, řekne mu bůh, že žádná „živá voda“ jako taková neexistuje, že zdroj jeho vlastní síly je v něm samotném, načež on odchází meditovat. A za třetí, mravní obsah hry se někdy interpretuje analogicky: *dalangova* naprostá kontrola nad loutkami je prý obdobou boží moci nad lidmi; nebo střídání zdvořilých rozhovorů a krutých válek je prý obdobou moderních mezinárodních vztahů, v nichž mír trvá tak dlouho, dokud spolu diplomaté hovoří, ale jakmile rozhovory selžou, vypukne válka.

Ale ani ikony, podobenství, ani mravní analogie nejsou hlavními prostředky, kterými se ve *wajangu* vyjadřuje javánská syntéza; hra jako celek se běžně považuje za pouhou dramatizaci subjektivní zkušenosti jednotlivce současně z morálního i faktického hlediska:

[Učitel základní školy] řekl, že hlavním účelem *wajangu* je podat obraz vnitřního myšlení a citů, dát vnější formu vnitřnímu citu. Řekl, že přesněji vzato zobrazuje věčný konflikt uvnitř jednotlivce mezi tím, co chce udělat, a tím, co cítí, že by udělat měl. Řekněme, že chcete něco ukrást. Něco uvnitř vám současně říká, abyste to nedělali, zadržuje vás, kontroluje vás. To, co tento čin chce udělat, se nazývá vůle; to, co ji omezuje, se nazývá ego. Všechny tyto sklony každodenně jedinci hrozí zkázou, hrozí zničit jeho myšlení a narušit jeho chování. Tyto sklony se nazývají *goda*, což znamená něco, co někoho nebo něco trápí či zlobí. Vejdete například do kavárny, kde sedí lidé a jedí. Pozvou vás, ať si k nim sednete, a hned máte v sobě boj – mám s nimi jíst... ne, už jsem po jídle a přeji si se... ale to jídlo vypadá tak dobře... atd... atd.

No a ve *wajangu* jsou různá soužení, přání atd. – *gody* – představovány stovkou Korawů, a schopnost kontrolovat se je představována jejich bratranci, pěti Pendawy a Kršnou. Příběhy se zdánlivě zabývají bojem o území. Je to proto, aby se příběhy zdály divákům opravdové, aby abstraktní prvky *rasy* byly zpodobněny v konkrétních vnějších prvcích, které budou přitahovat obecnost a připadat mu skutečné, a přitom budou předávat své vnitřní poselství. *Wajang* je například plný války a tato válka, která se znovu a znovu opakuje, má skutečně představovat vnitřní válku, která trvale probíhá v subjektivním životě každého člověka mezi jeho podstatou a jeho vytríbenějšími podněty.

A zase, tato formulace je mnohem sebevědomější než většina jiných; průměrnému člověku se *wajang* „líbí“, aniž explicitně interpretuje jeho význam. Nicméně, tak jako kruh uspořádává zkušenosti Oglalů bez ohledu na to, zda je konkrétní siouxský jedinec schopen jeho význam vysvětlit nebo jestli by vůbec měl zájem něco takového udělat, dodávají posvátné symboly *wajangu* – hudba, postavy, samotný děj – tvar každodenní javánské zkušenosti.

Každý ze tří starších Pendawů má například údajně vykazovat jiný druh emocionálně-morálního dilematu, soustředěného kolem některé z ústředních javánských ctností. Judistira, nejstarší z nich, je příliš soucitný. Nedovede účinně vládnout své zemi, protože když ho někdo požádá o jeho půdu, bohatství či jídlo, tak mu to jednoduše z lítosti dá a sám zůstává bezmocný, chudý nebo hladový. Jeho nepřátelé ustavičně zneužívají jeho milosrdenství, aby jej podvedli a unikli jeho spravedlnosti. Bima je naproti tomu cílevědomý a nezlomný. Jakmile se pro něco rozhodne, sleduje svůj cíl

přímo až do konce; cestou se neohlíží, neodbočuje a nebloumá „jde na sever“. Výsledkem je, že je často ukvapený a dostává se tak do potíží, kterým se stejně dobře mohl vyhnout. Ardjuna, třetí z bratrů, je dokonale spravedlivý. Jeho добрota pramení ze skutečnosti, že stojí proti zlu, že ochraňuje lidi před nespravedlností a že je chladně odvážný, když se bije za pravdu. Ale postrádá smysl pro slitování, pochopení pro ty, kdo učinili něco špatného. Uplatňuje božský mravní řád na lidské jednání, a je proto ve jménu spravedlnosti často chladný, krutý či surový. Řešení všech těchto tří dilemat ctnosti je stejné: mystický vhled. S opravdovým porozuměním skutečnosti lidské situace, opravdovým vnímáním *rasy*, se dostavuje schopnost spojit Judistirův soucit, Bimovu vůli jednat a Ardjunův smysl pro spravedlnost ve skutečně mravní názor. Názor, který přináší emocionální nezainteresovanost a vnitřní mírou uprostřed víru světa, ale který přitom dovoluje a vyžaduje boj ve jménu řádu a spravedlnosti v tomto světě. A takové sjednocení se ve hře jasně demonstruje na neochvějně solidaritě Pendawů, kteří stále zachraňují jeden druhého ze situací, do kterých se dostávají v důsledku nedokonalosti svých ctností.

Ale co Semar, v jehož postavě se jakoby střetává tolik protikladů – je současně bohem i klaunem, strážným andělem i služebníkem člověka, po vnitřní stránce duchovně nejvytříbenější, navenek nejhrubší? Člověk si zase musí vzpomenout na kronikářské hry a v tomto případě na Falstaffa. Semar je, stejně jako Falstaff, symbolickým otcem hrdinů hry. Stejně jako Falstaff i on je tlustý, směšný a světa-znalý; a stejně jako on se zdá ve své mocné nemravnosti a obecné kritičnosti poskytovat právě ty hodnoty, které hra stvrzuje. Možná, že obě postavy slouží jako připomínka, že – navzdory pyšným tvrzením náboženských fanatiků a mravních absolutistů o opaku – není možný žádný zcela adekvátní a komplexní lidský světový názor a že za veškerým předstíraným absolutním a konečným poznáním zůstává pocit iracionálnosti lidského života, pocit, že lidský život je nevymežitelný. Semar připomíná ušlechtilým a kultivovaným Pendawům jejich vlastní skromný zvířecí původ. Odolává všem pokusům přeměnit lidské bytosti v bohy a ukončit svět přírodní nepředvídatelnosti únikem do božského světa absolutního řádu, konečného uklidnění onoho věčného psychologicko-metafyzického boje.

V jednom *wajangovém* příběhu sestoupí Šiva na zem, vtělen do

mystického učitele, a pokusí se smířit Pendawy a Korawy, vyjednat mezi nimi mír. Celkem se mu to daří a v úspěchu mu brání jenom Semar. Ardjuna tedy dostane od Šivy úkol zabít Semara, aby se Pendawové a Korawové mohli konečně sejít a ukončit svůj věčný boj. Ardjuna nechce Semara zabít, protože ho má rád, ale přeje si, aby neshody mezi oběma skupinami bratranců byly spravedlivě vyřešeny, a tak jde za Semarem, aby ho zabil. Semar říká: Tak takhle ty se ke mně chováš potom, co jsem tě všude následoval, věrně ti sloužil a miloval tě. Toto je nejvypjatější okamžik hry a Ardjuna se hluboce stydí; ale věrný svému pojetí spravedlnosti, vytrvá ve své povinnosti. Semar řekne: Dobře, spálím se. Postaví si hranici a stoupne si na ni. Ale místo aby zemřel, přemění se do své božské podoby a v souboji Šivu porazí. Válka mezi Korawy a Pendawy pak vypukne nanovo.

Možná, že ne každý má tak dobře vyvinutý smysl pro onen nezbytný prvek iracionálnosti, přítomný v každém světovém názoru, a tudíž i pro základní neřešitelnost problému zla. Ale ať už má podobu šibala, klauna, víry v čarodějnictví nebo pojmu prvotního hříchu, přítomnost takové symbolické připomínky prázdnoty domnělého lidského záměru dosáhnout náboženské či mravní dokonalosti je možná tím nejjistějším znakem duchovní vyspělosti.

IV

Pojetí člověka jako zvířete schopného symbolizace, konceptualizace a hledání významu, které během posledních několika let získává v sociálních vědách a ve filosofii na popularitě, otevírá zcela nový přístup nejenom k analýze náboženství jako takového, ale také k pochopení vztahů mezi náboženstvím a hodnotami. Snaha pochopit zkušenost, dát jí tvar a řád, je zjevně stejně skutečná a naléhavá jako známější biologické potřeby. A když je tomu tak, nezdá se nutné pokračovat v interpretování symbolických činností – náboženství, umění, ideologie –, jako by nebyly nic než chabě přestrojené výrazy něčeho jiného, než čím se zdají být: pokusy poskytnout orientaci organismu, který nedokáže žít ve světě, jemuž není schopen porozumět. Jestliže symboly, abych si přizpůsobil větu Kennetha Burka, jsou strategie pro zvládnutí situací, potom

potřebujeme věnovat více pozornosti tomu, jak lidé situace definují a jak se s nimi vyrovnávají. Takový důraz neznamená vytrhávání víry a hodnoty z jejich psychologických a sociálních kontextů a přesazovat je do oblasti „čistého významu“, ale plyne z toho větší důraz na analýzu takových věr a hodnot v rámci pojmů explicitně určených k zacházení se symbolickým materiálem.

Pojmy, které zde používám, étos a světový názor, jsou nejasné a nepřesné; jsou jakousi prototeorií, předchůdci (doufejme) adekvátnějšího analytického rámce. Ale dokonce i s nimi antropologové začínají vyvíjet přístup ke studiu hodnot, který je schopen spíše objasňovat než zatemňovat základní procesy zapojené do normativní regulace chování. Jedním z téměř jistých výsledků takového empiricky orientovaného, teoreticky náročného a symboly zdůrazňujícího přístupu ke studiu hodnot je odmítnutí těch analýz, které se pokoušejí popsat mravní, estetické a další normativní činnosti z hlediska teorií založených nikoliv na pozorování takových činností, nýbrž na pouhém logickém uvažování. Jako včely, které létají, přestože jim aeronautické teorie toto právo upírají, pravděpodobně převážná většina lidstva neustále vyvozuje normativní závěry z konkrétních předpokladů (a konkrétní závěry z normativních předpokladů, neboť vztah mezi étosem a světovým názorem je cirkulární) přesto, že mají k dispozici vytríbené a samy o sobě bezchybné úvahy profesionálních filosofů o „naturalistickém omylu“. Přístup k teorii hodnot, který bude její podněty i potvrzení spatřovat v chování skutečných lidí ve skutečných společnostech žijících v rámci určitých kultur, nás odvede od abstraktních a silně scholastických argumentů, ve kterých se znovu a znovu uvádí omezené množství klasických názorů a jen málo nového, co by mohlo být dobrým doporučením, k trvale rostoucímu pochopení toho, co hodnoty jsou a jak fungují. Jakmile se tento odvážný pokus o vědeckou analýzu hodnot podaří dobře odstartovat, je pravděpodobné, že filosofické diskuse o etice získají na relevanci. Tento proces nespočívá v nahrazení morální filosofie popisnou etikou, ale v tom, že morální filosofie bude poskytován takový empirický základ a takový pojmový rámec, který bude o něco pokročilejší než ten, který měli k dispozici Aristoteles, Spinoza nebo G. E. Moore. Úlohou takové speciální vědy, jako je antropologie, při analýze hodnot není nahradit filosofické zkoumání, ale učinit je relevantním.

RITUÁL A SOCIÁLNÍ ZMĚNA: PŘÍKLAD Z JÁVY

Jako v tolika jiných oblastech antropologického zájmu, i v teoretické diskusi o roli náboženství ve společnosti začíná v poslední době dominovat funkcionalismus, a to buď sociologického typu, spojovaný se jménem Radcliffa-Browna, nebo sociálně psychologického typu, vázaný na Malinowského. Sociologický přístup (nebo, jak by jej asi nazvali britští antropologové, sociálně antropologický přístup), který původně vychází z Durkheimova díla *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* a práce Robertsona-Smithe *Lectures on the Religion of the Semites*, zdůrazňuje způsob, jakým víra a zejména rituál upevňují tradiční sociální vazby mezi jednotlivci; zdůrazňuje způsob, jímž je posilována a zachována sociální struktura skupiny skrze obřadní nebo mytické symbolizace těch základních sociálních hodnot, na kterých spočívá.¹ Sociálně psychologický přístup, jehož průkopníky sice byli Frazer a Tylor, ale který byl nejjasněji vyjádřen v Malinowského klasickém díle *Magic, Science and Religion*, zdůrazňuje, co náboženství přináší jednotlivci – jak uspokojuje jeho kognitivní a citovou potřebu vyrovnaného, srozumitelného a vynutitelného světa a jak mu umožňuje zachovat si pocit vnitřního bezpečí navzdory přirozené nepředvídatelnosti událostí.² Společně nám tyto dva přístupy umožnily výrazně podrobnější pochopení sociálních a psychologických „funkcí“ náboženství v široké škále společností.

Podstatně méně úspěšný byl ale funkcionální přístup v oblasti

¹ E. Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life* (Glencoe, Ill., 1947); [franc. orig. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris, 1912)]. W. Robertson-Smithe, *Lectures on the Religion of the Semites* (Edinburgh, 1894).

² B. Malinowski, *Magic, Science and Religion* (Boston, 1948).

sociální změny. Jak si již všimlo několik autorů, důraz na rovnovážné systémy, na sociální homeostázu a na popisy nadčasových struktur, vede k zaujatosti ve prospěch „dobře integrovaných“ společností, které se nacházejí ve stabilní rovnováze, a ke sklonu zdůrazňovat spíše funkcionální aspekty sociální praxe a zvyků lidí spíše než jejich dysfunkcionální implikace.³ V analýzách náboženství vedl tento statický, nehistorický přístup k poněkud přehnaně konzervativnímu pohledu na roli rituálu a víry v sociálním životě. Přes varovné připomínky Kluckhohna⁴ a dalších autorů o „nákladech a zisku“ různých náboženských zvyklostí, jako je například čarodějnictví, trvale převažuje tendence zdůrazňovat spíše harmonizující, integrující a psychologicky podpůrné aspekty náboženských vzorců než jejich narušující, rozkladné a psychologicky rušivé aspekty; ukazovat víc způsob, jak náboženství uchovává sociální a psychologickou strukturu, než způsob, jakým ji ničí nebo přetváří. Když se věnovala pozornost změně, jako například v Redfieldově práci o Yukatánu, bylo to obvykle v souvislosti s postupující dezintegrací: „Tři hlavní kulturní změny se na Yukatánu zdají ‚jít ruku v ruce‘ se slábnoucí izolovaností a homogenitou společnosti: dezorganizace kultury, sekularizace a individualizace.“⁵ Ale i pouhá povrchní znalost našich vlastních náboženských dějin nás nutí k váhavosti s potvrzením tak jednoduše „pozitivní“ role náboženství obecně.

Tezí této kapitoly je, že jedním z hlavních důvodů, proč není funkcionální teorie schopna se vyrovnat se změnou, je její neschopnost zacházet rovnocenně se sociologickými a kulturními procesy; téměř nevyhnutelně se jednomu z nich buďto vůbec nevěnuje, nebo jej obětuje jakožto pouhý odraz, „zrcadlový obraz“ toho druhého. Buďto se kultura považuje za plně odvozenou z typů sociální organizace – přístup charakteristický pro britské strukturalisty a pro mnohé americké sociology; nebo jsou typy sociální organizace považovány za behaviorální ztělesnění kultur-

³ Viz například E. R. Leach, *Political Systems of Highland Burma* (Cambridge, Mass., 1954); a R. Merton, *Social Theory and Social Structure* (Glencoe, Ill., 1949).

⁴ Viz C. Kluckhohn, *Navaho Witchcraft*, Peabody Museum Papers, No. 22 (Cambridge, Mass., 1944).

⁵ R. Redfield, *The Folk Culture of Yucatan* (Chicago, 1941), s. 339.

ních vzorců – přístup Malinowského a mnohých amerických antropologů. V obou případech dochází k tomu, že méně podstatný termín jako dynamický faktor většinou vypadne ze hry a zůstane nábud' souhrnný pojem kultury („komplexní celek...“), nebo naprosto všezahrnující pojem sociální struktury („sociální struktura není aspektem kultury, nýbrž celou kulturou daného etnika pojednanou ve zvláštním teoretickém rámci“).⁶ V takové situaci jsou dynamické prvky sociální změny, pramenící z nedokonalého souladu mezi kulturními vzorci a druhy sociální organizace, vesměs nevyjádřitelné. „My funkcionalisté,“ poznamenal nedávno E. R. Leach, „nejme vlastně ze zásady ‚antihistoričtí‘; jenom nevíme, jak zasadit historické materiály do našeho pojmového rámce.“⁷

Revize pojmů funkcionální teorie tak, aby se jejich pomocí dalo účinněji zacházet s „historickými materiály“, by klidně mohla začít pokusem o analytické rozlišení mezi kulturními a sociálními aspekty lidského života a o přístup k nim jako k nezávisle proměnným, ale vzájemně závislým faktorům. Přestože jsou oddělitelné pouze pojmově, budou potom kultura a sociální struktura považovány za schopné široké škály způsobů vzájemné integrace, z nichž prostý izomorfní způsob je pouze krajním případem – případem běžným jenom v těch společnostech, které byly stabilní po dostatečně dlouhou dobu, takže v nich došlo k těsnému přizpůsobení sociálních a kulturních aspektů. Ve většině společností, ve kterých je změna typickým spíše než mimořádným jevem, můžeme očekávat, že mezi sociálními a kulturními aspekty budeme nacházet více či méně výrazné mezery a nespojitosti. Domnívám se, že právě v těchto diskontinuitách najdeme některé primární hnací síly změny.

Jedním z užitečnějších způsobů – ale zdaleka ne jediným –, jak rozlišovat mezi kulturou a sociálním systémem, je považovat kulturu za uspořádaný systém významů a symbolů, v jejichž mezích se odehrává sociální interakce; a považovat sociální systém za vzorec sociální interakce samotné.⁸ Na jedné úrovni se jedná o rámec

⁶ M. Fortes, „The Structure of Unilineal Descent Groups“, *American Anthropologist*, 55 (1953):17-41.

⁷ Leach, *Political Systems of Highland Burma*, s. 282.

⁸ T. Parsons a E. Shils, *Toward a General Theory of Action* (Cambridge, Mass., 1951).

věr, výrazových symbolů a hodnot, kterými jednotlivci definují svůj svět, vyjadřují své pocity a utvářejí si úsudky; na druhé úrovni se jedná o nepřetržitý proces interaktivního chování, jehož trvalou podobu nazýváme sociální strukturou. Kultura je tkanivem významů, kterými lidské bytosti interpretují svou zkušenost a řídí své jednání; sociální struktura je forma, kterou toto jednání na sebe bere, skutečně existující síť sociálních vztahů. Kultura a sociální struktura jsou pak jen různé abstrakce stejných jevů. Jedna přistupuje k sociálnímu jednání s ohledem na jeho význam pro ty, kteří je konají, druhá k němu přistupuje z hlediska jeho přínosu k fungování určitého sociálního systému.

Povaha rozdílu mezi kulturou a sociálním systémem bude zřejmější, když uvážíme odlišnost druhů integrace, které jsou pro ně charakteristické. Je to rozdíl mezi tím, čemu Sorokin říká „logicko-významová integrace“, a tím, co nazval „příčinně-funkcionální integrace“.⁹ Logicko-významovou integrací, charakteristickou pro kulturu, se myslí ten typ integrace, se kterým se setkáváme u Bachovy fugy, v katolickém dogmatu nebo v obecné teorii relativity; je to jednota stylu, logického důsledku, významu a hodnoty. Příčinně-funkcionální integrací, charakteristickou pro sociální systém, se myslí ten druh integrace, se kterým se setkáváme u organismu, v němž jsou všechny části sjednoceny do jednotné kauzální sítě; každá část je prvkem kauzálního řetězce akcí a reakcí, který „udržuje systém v chodu“. A protože tyto dva typy integrace nejsou totožné, jelikož určitá forma jednoho z nich neimplikuje přímo formy toho druhého, dochází k vnitřní inkongruenci a napětí mezi nimi a třetím prvkem, vzorcem motivační integrace v jedinci, který obyčejně nazýváme strukturou osobnosti:

Takto pojmán je sociální systém pouze jedním ze tří aspektů, z nichž se skládá úplný konkrétní systém sociálního jednání. Další dva jsou osobnostní systémy jednotlivých aktérů a kulturní systém, který je součástí jejich jednání. Každý z těchto tří faktorů musí být považován za nezávislé ohnisko organizace prvků systému jednání v tom smyslu, že žádný z nich není teoreticky redukovatelný na jeden z nich nebo na kombinace dvou zbývajících. Každý z nich je nezbytný pro ostatní dva v tom smyslu, že bez

⁹ P. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics*, 3 svazky (New York, 1937).

osobností a kultury by neexistoval žádný sociální systém a tak dále až do vyčerpání všech logických možností. Ale tato vzájemná závislost a provázanost je velice odlišná od redukovatelnosti, která by znamenala, že důležité vlastnosti a procesy jedné třídy systému by mohly být teoreticky *odvozeny* z naší teoretické znalosti jedné či obou ostatních. Referenční rámec jednání je společný pro všechny tři a tato skutečnost mezi nimi umožňuje určité „transformace“. Ale na teoretické úrovni, o kterou se zde pokoušíme, nevytvářejí jednotný systém, bez ohledu na to, jak by tomu mohlo být na nějaké jiné teoretické úrovni.¹⁰

Pokusím se ukázat užitečnost tohoto dynamičtějšího funkcionalistického přístupu jeho aplikací na konkrétní případ rituálu, který selhal. Pokusím se ukázat, jak přístup, který nerozlišuje mezi „logicko-významovými“ kulturními aspekty rituálního vzorce a jeho „příčinně-funkcionálními“ sociálně strukturními aspekty, nemůže toto rituální selhání adekvátně objasnit, a jak přístup, který mezi nimi rozlišuje, je schopen lépe analyzovat příčinu problému. Dále budu tvrdit, že se takovým přístupem můžeme vyhnout zjednodušujícímu pohledu na funkcionální roli náboženství ve společnosti, pohledu, který tuto roli spatřuje pouze v zachovávaní struktury, a nahradit jej komplexnějším pojetím vztahů mezi náboženskou vírou a praxí a světským sociálním životem. K takovému pojetí je možné připojit historické materiály a funkcionální analýza náboženství pak může být rozšířena tak, aby se adekvátněji zabývala procesy změny.

Situace

Případ, který zde budu popisovat, byl pohřeb, který se konal v Modjokutu, malém městě na východě střední Jávy. Zcela neočekávaně zemřel malý, přibližně desetiletý chlapec, který žil se svým strýcem a tetou. Po jeho smrti nenásledoval jako obvykle spěšný, neokázalý, avšak díky své propracovanosti účinný javánský smuteční obřad a pohřební rutina, nýbrž nastalo dlouhé období zřetelného sociálního a silného psychologického napětí. Soustava věr

¹⁰ T. Parsons, *The Social System* (Glencoe, Ill., 1951), s. 6.

a rituálů, které po generace Javánce bezpečně prováděly obtížným postmortálním obdobím, najednou ztratily svou obvyklou účinnost. Pochopit, proč k selhání došlo, vyžaduje znalost a pochopení celé škály sociálních a kulturních změn, které se na Jávě odehrály od prvních desetiletí tohoto století. Tento narušený pohřeb byl ve skutečnosti jenom mikroskopickým příkladem širších konfliktů, strukturních rozkolů a pokusů o reintegraci, které jsou tím či oním způsobem charakteristické pro současnou indonéskou společnost.

Javánské náboženské tradice, zejména na venkově, jsou složenou indických, islámských a místních jihovýchodoasijských prvků. Vznik velkých vojenských království ve vnitrozemských rýžových nížinách v prvních stoletích našeho letopočtu byl spojen s rozšířením hinduistických a buddhistických kulturních vzorců na ostrov; rozmach mezinárodního námořního obchodu byl v přístavních městech na severním pobřeží v patnáctém a šestnáctém století spojen s šířením islámských vzorců. Jak si tato dvě světová náboženství propracovávala cestu k zemědělským masám, spojovala se se základními animistickými tradicemi typickými pro celou malajskou kulturní oblast. Výsledkem byla vyvážená synkreze mýtu a rituálu, ve kterém našli své místo hinduističtí bohové a bohyně, muslimští proroci a světci i místní duchové a démoni.

Ústřední rituální formou této synkreze je obecní slavnost, nazývaná *slametan*. Slametany, které se konají pouze s drobnými obměnami co do formy a obsahu téměř při všech příležitostech náboženského významu – v přechodových bodech životního cyklu, o kalendářních svátcích, v určitých stadiích zemědělského cyklu, při přestěhování a podobně –, mají být současně obětí duchům a spolutolovnickým mechanismem sociální integrace pro žijící. Jídlo, které se skládá ze speciálně připravených pokrmů, z nichž každý symbolizuje určitý náboženský pojem, připravují ženy v domácnosti jedné nukleární rodiny a je vyloženo na rohožích uprostřed obývacího pokoje. Mužská hlava domácnosti pozve hlavy osmi nebo deseti sousedních domácností; žádný bližší soused není pominut ve prospěch souseda vzdálenějšího. Po projevu hostitele, který vysvětlí duchovní účel slavnosti, a po krátkém arabském chvalozpěvu si každý z mužů vezme několik rychlých, téměř kradmých soust, zabalí zbytek jídla do košíku z banánovníkového listu a vrátí se domů, aby se podělil se svou rodinou. Říká se, že duchové se

živí vůní jídla, páleným kadidlem a muslimskou modlitbou; lidští účastníci zase čerpají svou sílu z materiální podstaty jídla a ze své sociální interakce. Výsledek tohoto klidného, nedramatického malého rituálu je dvojitý: duchové jsou usmířeni a sousedská solidarita upevněna.

Běžné kánony funkcionální teorie pro analýzu takového vzorce zcela postačují. Dá se poměrně snadno dokázat, že slametan je dobře uzpůsoben k tomu, aby „sladil podstatné hodnotové postoje“, potřebné k účinné integraci sociální struktury založené na teritoriálním principu, a aby uspokojil psychologické potřeby intelektuální soudržnosti a duševní stability, jež je pro venkovské obyvatelstvo typická. Javánská vesnice (jednou či dvakrát ročně se konají slametany pro celou vesnici) je soustava geograficky blízkých, ale v podstatě vědomě autonomních domácností nukleárních rodin, jejichž vzájemná ekonomická a politická závislost je přibližně stejného omezeného a jasně definovaného druhu, jako je ta, s níž se setkáváme u slametanu. Zemědělský proces, založený na pracovně náročném pěstování rýže a plodin na nezavodňovaných polích, vyžaduje udržování specifických způsobů technické spolupráce a prosazuje smysl pro společenství u jinak poměrně soběstačných rodin – smysl pro komunitu, který slametan evidentně posiluje. A vezmeme-li v úvahu způsob, kterým jsou reinterpretovány a vyvažovány různé pojmové a behaviorální prvky hinduisticko-buddhistického náboženství, islámu a „animismu“ tak, aby vytvářely specifický a téměř homogenní náboženský styl, bude nám těsné funkcionální přizpůsobení mezi vzorcem obecní slavnosti a podmínkami javánského vesnického života ještě zřejmější.

Ale skutečností je, že na Jávě, pouze s výjimkou jejích nejizolovanějších částí, byl v posledních padesáti letech podkopáván teritoriální základ sociální integrace vesnice a synkretická podstata její kulturní homogenosti. Populační růst, urbanizace, zavádění peněžní ekonomiky, diferenciací profesí a podobně se spojily a oslabilily tradiční pouta rolnické sociální struktury; a závan doktrín, které provázely nástup těchto strukturálních změn, narušil jednoduchou uniformitu náboženské víry a praktik, typickou pro dřívější období. Vzestup nacionalismu, marxismu a reformy islámu jakožto ideologií, který byl zčásti výsledkem rostoucí komplexnosti ja-

vánské společnosti, ovlivnil nejenom velká města, kde se tato vyznání poprvé objevila a kde si vždy zachovala svou největší sílu, ale měl také silný dopad na menší města a vesnice. Většinu nedávných sociálních změn na Jávě lze vlastně možná nejvýstižněji charakterizovat jako přechod ze situace, v níž primární integrační pouta mezi jednotlivci (nebo mezi rodinami) byla vyjádřena jako geografická blízkost, k takové situaci, v níž jsou vyjádřena jako podobné ideologické přesvědčení.

Na vesnicích a malých městech se tyto velké ideologické změny objevovaly vesměs v podobě rozšiřující se propasti mezi těmi, kdo zdůrazňovali islámské aspekty domorodé náboženské synkreze, a těmi, kdo kladli důraz na hinduistické a animistické prvky. Je pravda, že určitý rozdíl mezi těmito různými vedlejšími tradicemi existoval již od příchodu islámu; někteří jedinci byli vždycky zdatní přednašeči arabských zpěvů nebo vzdělaní v islámském právu, zatímco jiní měli sklon spíše k hinduistickým mystickým praktikám nebo byli specialisty na místní léčitelské techniky. Ale nenucená tolerantnost Javánců vůči nejrůznějším náboženským pojmům zmírňovala tyto rozdíly tak dlouho, dokud věrně podporovaly základní rituální vzorce – to znamená slametany; ať už vyvolávaly jakékoli sociální rozdílnosti, ty bývaly zastíněny převažující obyčejností vesnického a maloměstského života.

Šíření islámského modernismu (stejně jako empirická konzervativní reakce na něj) a náboženského nacionalismu mezi ekonomicky a politicky vyspělými obchodnickými třídami ve větších městech po roce 1910 zesílilo postoj ortodoxnějších částí obyvatelstva k islámu jako k výlučnému, antisynkretickému vyznání. Podobně světský nacionalismus a marxismus, které se rozšířily mezi státními zaměstnanci a přibývajícím proletariátem v těchto městech, posílily předislámské (to znamená hinduisticko-animistické) prvky synkretického vzorce, které tyto skupiny většinou oceňovaly jako protiváhu k puristickému islámu a které některé z nich přijaly jako obecný náboženský rámec pro své výrazněji politické myšlenky. Na jedné straně se objevil uvědomělejší muslim, který svou náboženskou víru a zvyky explicitněji stavěl na mezinárodním a univerzalistickém Muhammadově učení; na druhé straně vyrostl uvědomělejší „nativista“, který se pokoušel vyvinout zobecněný náboženský systém z materiálu své zděděné náboženské tradice (a uml-

čet přitom islámštější prvky). A protiklad mezi prvním typem člověka, nazývaným *santri*, a druhým typem, nazývaným *abangan*, se neustále zostřoval a dnes představuje hlavní kulturní rozlišení v celé oblasti Modjokuta.

Tento protiklad dnes hraje klíčovou roli zejména ve městě. Nedostatek tlaků směrem k mezirodinné spolupráci, dříve vyžadované zejména technickou náročností pěstování rýže, společně s klesající účinností tradičních forem vesnické správy tváří v tvář komplexnosti městského života, silně oslabují sociální podporu pro synkretický vesnický vzorec. Když si každý člověk zajišťuje živobytí – jako šofér, kupec, úředník nebo dělník – víceméně nezávisle na tom, jak si je opatřují jeho sousedé, pocit důležitosti sousedské komunity se u něj přirozeně snižuje. Diferencovanější třídní systém, byrokratičtější a neosobnější formy vlády, větší heterogenost sociálního původu, to vše obecně vede ke stejnému výsledku: snižujícím se důrazu na čistě geografická pouta ve prospěch pout rozptýleně ideologických. Pro člověka z města se rozdíl mezi *santrim* a *abanganem* ještě zostří, protože se stává primárním bodem jeho sociální příslušnosti; stává se symbolem jeho sociální identity spíše než pouhým rozdílem ve víře. To, jaké bude mít přátele, jakých organizací se stane členem, jaké politické vedení bude následovat, jakého člověka si on sám nebo jeho syn vezme, to vše bude silně ovlivněno tou stranou ideologického rozštěpení, kterou přijme za své.

Ve městě – i když nejenom tam – se tak objevuje nový vzorec sociálního života organizovaného ve změněném rámci kulturního zařazení. Mezi elitou je tento nový vzorec již poměrně vysoce rozvinutý, ale mezi masou městského obyvatelstva se teprve utváří. Zejména v *kamponzích*, čtvrtích, ve kterých žijí obyčejní obyvatelé javánských měst namačkaní ve změní malých bambusových domků, najde člověk přechodovou společnost, ve které se postupně rozpadají tradiční formy vesnického života a postupně vznikají formy nové. V těchto enklávách přistěhovalců z vesnic (nebo synů a vnuků přistěhovalců) se neustále přeměňuje Redfieldova lidová kultura v kulturu městskou, přestože není adekvátně charakterizovaná takovými negativními a reziduálními termíny jako „světská“, „individualizovaná“ a „kulturně dezorganizovaná“. V *kamponzích* nedochází ani tolik k destrukci tradičního způsobu života jako spí-

še k budování způsobu nového; ostrý sociální konflikt charakteristický pro tyto čtvrti nižších vrstev obyvatelstva není jednoduše znakem ztráty kulturního konsensu, ale je spíše znakem hledání, dosud ne zcela úspěšného, nových, obecnějších a pružnějších vzorců víry a hodnot.

V Modjokutu, stejně jako ve většině Indonésie, se toto hledání vesměs odehrává v sociálním kontextu masových politických stran, stejně jako ženských klubů, mládežnických organizací, odborů a dalších společenství, která jsou se stranami formálně či neformálně spojena. Existuje několik takových stran (přestože nedávné [1955] všeobecné volby jejich počet výrazně snížily), každá vedená vzdělanými městskými elitami – státními úředníky, učiteli, obchodníky, studenty a podobně – a každá soutěžící s ostatními o politickou přízeň jak těchto polovesnických a poloměstských obyvatel kampongů, tak mas zemědělců. A téměř bez výjimky se odvolávají k jedné ze stran rozštěpení na santri a abangan. Z této soustavy politických stran a společenství nás zde bezprostředně zajímají jen dvě: Masjumi, mohutná islámská politická strana; a Permai, silně antimuslimský politicko-náboženský kult.

Masjumi je víceméně přímý potomek předválečného islámského reformního hnutí. Pod vedením, alespoň v Modjokutu, modernistických santrijských intelektuálů podporuje tato strana sociálně uvědomělou, antischolastickou a poněkud puritánskou verzi islámu hlásajícího návrat ke koránu. Společně s ostatními muslimskými stranami rovněž podporuje nastolení „islámského státu“ v Indonésii namísto dnešní světské republiky. Význam tohoto ideálu ale není úplně jasný. Nepřátelé Masjumi ji obviňují z obhajování netolerantní, středověké teokracie, která bude potlačovat abangany a nemuslimy a bude je nutit k přesnému dodržování muslimského práva, zatímco vůdcové Masjumi tvrdí, že islám je svým ustrojením tolerantní a že oni sami jen touží po takové vládě, která bude explicitně založena na muslimském vyznání a jejíž zákony budou v souladu s učením koránu a hadítu. V každém případě je Masjumi, největší muslimská strana v zemi, jedním z hlavních mluvčích hlásajících hodnoty a tužby santrijské komunity jak na státní, tak na místní úrovni.

Permai nemá tak celostátní působnost. Přestože je to celostátní strana, je celkem malá a její moc se soustřeďuje pouze na několik

poměrně ohraničených regionů. V oblasti Modjokuta se však náhodou těšila jisté důležitosti, a co postrádala ve státním měřítku, to s vynahrazovala nasazením v místech své působnosti. Permai je v podstatě splynutím marxistické politiky s abanganovými náboženskými vzorci. Slučuje poměrně explicitní protizápadní, protikapitalistické a protiimperialistické postoje s pokusem o formalizování a zobecnění některých typičtěších rozptýlených témat vesnické náboženské synkreze. Schůze členů Permai se podobají jak vzorci slametanu, včetně kadidla a symbolického jídla (ale bez islámských zpěvů), tak moderním parlamentním procedurám; permaiske brožurky obsahují kalendářní a numerologické proročké systémy a mystická učení stejně jako analýzy třídního konfliktu a permaiske projevy se zabývají jak náboženskými, tak politickými pojmy. V Modjokutu je Permai také léčitelský kult s vlastními speciálními léčebnými praktikami a zařikadly, tajným heslem a kabalistickými výklady úryvků ze sociálních a politických děl vůdců.

Ale nejnápadnějším znakem Permai je její silný antimuslimský postoj. Tento kult tvrdí, že islám je import ze zahraničí, který nevyhovuje potřebám a hodnotám Javanců, a vybízí k návratu k „ryzí“ a „původní“ javánské víře, čímž se asi myslí původní synkreze bez islámských prvků. V souladu s tím tato kultovní politická strana zahájila kampaň, jak na celostátní, tak i na místní úrovni, za světské (to znamená neislámské) svatební a pohřební obřady. V současné době musí být všechny sňatky, s výjimkou sňatků křesťanů a balijských hinduistů, legitimovány muslimským obřadem.¹¹ Pohřební obřady jsou záležitostí jednotlivců, ale v důsledku dlouhého dějinného vývoje synkreze jsou tak hluboce prostoupeny islámskými zvyky, že skutečně neislámský pohřeb je asi prakticky nemožný.

Aktivita Permai na místní úrovni s cílem zavést neislámské svatební a pohřební obřady měly většinou dvě podoby. Jedna spočí-

¹¹ Javánský svatební obřad má dvě části. Jedna, která je součástí celkové synkreze, probíhá v domě nevěsty a patří k ní slametan a složité obřadní „setkání“ nevěsty s ženichem. Druhá část, v očích vlády oficiální obřad, se řídí muslimským právem a probíhá v kanceláři okrskového náboženského hodnostáře, neboli naiba. Viz C. Geertz, *The Religion of Java* (Glencoe, Ill., 1960), s. 51-61, 203.

vala v silném tlaku na místní vládní představitele, aby takové praktiky povolili, a druhá v nátlaku na vlastní členy, aby dobrovolně prováděli obřady očištěné od islámských prvků. V případě sňatků byl úspěch víceméně předem vyloučen, protože místní hodnostáři měli ruce svázané nařízeními ústřední vlády, a dokonce i silně zideologizovaní členové kultu by se neodvážili veřejně uzavřít „nezákonný“ sňatek. Beze změny zákona měla Permai malou šanci změnit podobu svatby, přestože se odehrálo několik neúspěšných pokusů o občanské obřady pod záštitou vesnických náčelníků nakloněných abanganu.

Případ pohřebních obřadů je něco jiného, protože se jedná spíše o otázku zvyku než zákona. Během mého terénního výzkumu (1952-1954) se prudce zvýšilo napětí mezi Permai a Masjumi. Částečně to bylo z důvodu blížících se prvních všeobecných voleb v Indonésii, částečně vlivem studené války. Bylo to ovlivněno také různými zvláštními událostmi – jako například zprávou, že národní vůdce Permai veřejně nazval Muhammada falešným prorokem; projevem vůdce Masjumi v nedalekém krajském městě, v němž obvinil Permai ze záměru vychovat v Indonésii generaci nemanželských dětí; a volbami vesnického starosty, při kterých došlo k souboji mezi santrii a abangany. Výsledkem bylo, že místní okrskový hodnostář, ustrašený byrokrat lapený mezi dvěma stranami, svolal schůzi všech vesnických náboženských představitelů, modinů. Kromě mnoha dalších povinností modin tradičně zodpovídá za provádění pohřebních obřadů. Řídí celý rituál, poučuje truchlící ohledně technických podrobností pohřbu, předzpěvuje z koránu a nad hrobem čte připravenou řeč k zemřelému. Okrskový hodnostář instruoval modiny – z nichž většina byli vesničtí vůdci Masjumi –, že v případě smrti člena Permai mají pouze zaznamenat jméno a věk zesnulého a vrátit se domů; nemají se účastnit rituálu. Varoval je, že pokud neudělají, co jim radí, budou zodpovědní za případné problémy a on je potom nepodpoří.

Taková byla situace 17. července 1954, když v modjokutském kampongu, ve kterém jsem bydlel, náhle zemřel Paidjan, synovec Karmana, aktivního a horlivého člena Permai.

Nálada na javánském pohřbu se nevyznačuje hysterickým truchlením, nepotlačovaným štkáním, či dokonce stylizovanými výkřiky zármutku nad ztrátou zesnulého. Je to spíše klidné, neokázalé, téměř apatické propouštění zesnulého, krátké ritualizované vzdávání si vztahu, který již dál není možný. Slzy se nepřipouštějí a samozřejmě se nepodporují; snahou je odvést práci, a ne prodlužovat potěšení ze zármutku. Čilá aktivita během pohřbu, zdvořilý formální společenský styk se sousedy tlačícími se ze všech stran, řada vzpomínkových slametanů rozložených v intervalech po dobu téměř tří let – celá tato hybná síla javánského obřadního systému má člověka provést smutkem bez bolestného citové zmatku. V truchlícím má pohřeb a popohřební rituál vyvolat pocit *iklas*, jistý druh úmyslné netečnosti, lhostejný a statický stav „lhostejnosti“; u sousedské skupiny má vytvořit *rukun*, „komunální harmonii“.

Vlastní obřad je v podstatě jenom další verzí slametanu, upravenou pro zvláštní požadavky pohřbívání. Když je zpráva o smrti rozhlášena po okolí, každý člověk v dané čtvrti musí zanechat toho, co právě dělá, a okamžitě se vydat do domu pozůstalých. Ženy přinesou mísy rýže, která se uvaří na slametan; muži začnou připravovat dřevěnou náhrobní desku a začnou kopat. Brzy potom přijde modin a ujme se řízení prací. Nebožtík je příbuznými zesnulého (kteří, aniž by hnuli brvou, drží tělo na klíně, aby ukázali svůj cit k zesnulému i svou schopnost sebekontroly) umyt obřadně připravenou vodou; poté je zabalen do mušelínu. Přibližně dvanáct santriů prozpěvuje nad tělem zesnulého pod vedení modina po dobu pěti či deseti minut arabské modlitby; potom tělo odnesou za doprovodu různých rituálních úkonů v obřadním průvodu na hřbitov, kde je předepsaným způsobem uloženo do země. Modin přečte pohřební projev k zesnulému a připomene mu v něm jako věřícímu muslimovi jeho povinnosti; tím pohřeb končí, obvykle pouhé dvě nebo tři hodiny po smrti. Po vlastním pohřbu následují vzpomínkové slametany v domě pozůstalých – tři, sedm, čtyřicet a sto dní po smrti, potom při prvním a druhém výročí smrti a nakonec tisíce den po úmrtí, kdy se předpokládá, že tělo už se proměnilo v prach a propast mezi žijícími a mrtvým se stala absolutní.

Takový byl rituální vzorec, který se začal odehrávat, když ze-

mřel Pajdan. Hned za svítání (smrt nastala v časných ranních hodinách) odeslal strýc Karman telegram rodičům do nedalekého města, v němž jim typickým javánským způsobem oznámil, že jejich syn je nemocný. Tato výmluva měla zmírnit dopad zprávy o smrti tím, že na ni rodiče postupně připravila. Javánci se domnívají, že citovou újmu nezpůsobuje vážnost neštěstí, ale náhlost, s jakou k němu dochází, míra, v níž člověka, jenž na ně není připraven, „překvapí“. Obávají se „šoku“, nikoliv samotného utrpení. Poté v očekávání, že se rodiče během několika hodin dostaví, poslal Karman pro modina, aby zahájil obřad. Učinil tak proto, že se domníval, že až rodiče přijedou, bude už jen třeba pohřbít tělo, čímž je uchrání dalšího zbytečného stresu. Nejpozději kolem desáté hodiny by už mělo být po všem; smutná událost, ale rituálně tlumená.

Když ale modin, jak mi později vyprávěl, přišel do Karmanova domu a uviděl plakát s permaiským politickým symbolem, řekl Karmanovi, že nemůže obřad vykonat. Koneckonců Karman patří k „jinému náboženství“, a on, modin, nezná jeho správné pohřební rituály; jediné, co zná, je islám. „Nechci urazit tvé náboženství,“ řekl zbožně. „Naopak, nesmírně si ho vážím, protože v islámu není žádná nesnášenlivost. Ale neznám váš rituál. Křesťané mají svůj vlastní rituál a svého vlastního specialistu (místního kazatele), ale co dělá Permai? Spalují těla nebo co?“ (Toto je zlomyslná připomínka hinduistických pohřebních zvyků; modinovi musel tento rozhovor působit nesmírné potěšení.) Karmana, jak mi řekl modin, to všechno dost rozrušilo a evidentně překvapilo, protože i když byl aktivním členem Permai, nepatřil k těm nejvyspělejším. Zjevně ho nikdy ani nenapadlo, že agitace strany proti muslimskému pohřbívání by mohla představovat konkrétní problém nebo že by modin mohl skutečně odmítnout obřad provést. Karman nebyl sám o sobě špatný chlap, uzavřel modin; byl jenom obětí svých vůdců.

Poté, co opustil nyní silně rozčileného Karmana, šel modin přímo k okrskovému hodnostáři, aby se zeptal, jestli se zachoval správně. Hodnostář měl morální povinnost říci, že ano, a takto obrněn se modin vrátil domů, kde na něj čekal Karman s místním strážníkem, na kterého se Karman v zoufalství obrátil. Strážník, Karmanův osobní přítel, řekl modinovi, že podle starodávného zvyku má povinnost nestranně pohřbít každého, bez ohledu na to, zda souhlasí s jeho politickými postoji. Ale modin, který teď měl

osobní podporu okrskového hodnostáře, trval na tom, že už to není jeho povinnost. Nicméně navrhl, že přeje-li si Karman, mohl by zajít do kanceláře vesnického starosty a podepsat veřejné prohlášení, opatřené vládním razítkem a podepsané starostou v přítomnosti dvou svědků, že on, Karman, je pravověrným věřícím muslimem a že si přeje, aby modin pohřbil chlapcovo tělo podle islámského zvyku. Po tomto návrhu, aby se oficiálně vzdal své náboženské víry, vybuchl Karman vzteky a vyběhl z domu, což je u Jávánce dost neobvyklé chování. Když se vrátil domů, bez představy, jak situaci vyřešit, zjistil, že zpráva o chlapcově smrti se již roznesla a že se celá čtvrť už připravuje k obřadu.

Stejně jako většina kampongů v Modjokutu, i ten, ve kterém jsem bydlel, se skládal jak ze zbožných santriů, tak i horlivých abanganů (stejně jako z množství méně zanícených stoupenců tady i na té či oné strany), víceméně náhodně promíšených. Ve městě jsou lidé nuceni žít tam, kde se dá, a za sousedy musí přijmout kohokoli, na rozdíl od venkovských oblastí, kde se celé čtvrti či dokonce celé vesnice doposud většinou skládají téměř výhradně buď z abanganů nebo santriů. Většina santriů v kampongu byli členové Masjumi a většina abanganů byli přívrženci Permai, a v každodenním životě byla interakce mezi oběma skupinami minimální. Abanganové, z nichž většina byli buď drobní řemeslníci nebo pracovali manuálně, se každé pozdní odpoledne scházeli v Karmanově kavárně k podvečernímu popovídání, které je typické pro život v malých javánských městech a vesnicích; santriové – vesměs krejčí, kupci a majitelé obchodů – se většinou scházeli za stejným účelem v některém obchodě vedeném santrim. Ale přes chybějící pevná sociální pouta obě skupiny považovaly za nevyhnutelnou povinnost demonstrovat na pohřbu svou teritoriální jednotu; z všech javánských rituálů v sobě pohřeb nese nejsilněji závazek účastnit se. Předpokládá se, že každý, kdo žije v určitém přibližně určeném okruhu od domu pozůstalých, se obřadu zúčastní; a při této příležitosti se skutečně zúčastnili všichni.

Za těchto okolností není divu, že když jsem kolem osmé hodiny dorazil do Karmanova domu, našel jsem tam dva oddělené hloučky ky pochmurně se tvářících mužů sklíčeně dřepících na opačných stranách dvora, nervózní skupinu šeptajících žen nečinně sedících v domě poblíž stále ještě oblečeného těla, a celkové ovzduší po

chybností a nejistoty namísto obvyklého tichého a pilného shonu při přípravě slametanu, omývání těla a vítání hostů. Abanganové byli seskupeni v blízkosti domu, kde se krčil Karman a upřeně hleděl do prázdna a kde Sudjoko a Sastro, předseda a tajemník městské organizace Permai (jediní z přítomných, kdo nebyli stálými obyvateli kampongu), seděli na židličkách a jaksi do prostředí nezapadali. Santriové se mačkali v úzkém stínu kokosové palmy o několika třicet metrů dále a potichu se bavili o všem možném, jenom ne o problému, před kterým stáli. Tato téměř nehybná scéna připomínala neočekávanou přestávku ve známém dramatu, jako když se film zastaví uprostřed akce.

Přibližně po půl hodině začalo několik abanganů bez nadšení osekávat kusy dřeva pro označení místa hrobu a pár žen se z nedostatku jiné činnosti dalo do přípravy malých květinových obětí; ale bylo jasné, že obřad byl zastaven a že nikdo přesně neví, co dělat. Napětí se zvolna stupňovalo. Lidé nervózně pozorovali, jak slunce na obloze stoupá výš a výš, nebo se kradmo ohlíželi po nehybném Karmanovi. Začalo se ozývat reptání na politováníhodný stav věcí („v dnešní době je všechno politický problém,“ zamručel starý tradicionalista, asi osmdesátiletý muž, „už ani nemůžete umřít, aby z toho nebyl politický problém“). Nakonec se asi v půl desáté rozhodl zakročit mladý santrijský krejčí jménem Abu, než se situace stane naprosto nesnesitelnou: postavil se a pokynul Karmanovi, byl to první skutečně nápomocný čin, který se za celé dopoledne udál. A Karman, vyrušen ze svého přemítání, přešel přes území nikoho, aby s ním pohovořil.

Abu vlastně v kampongu zaujímal dost zvláštní místo. Přestože byl zbožným santrim a členem místní Masjumi, měl více kontaktů s Permai, protože jeho krejčovská dílna byla přímo za Karmanovou kavárnou. Přestože Abu, který u svého šicího stroje vysedával ve dne v noci, nebyl skutečným členem této skupiny, často si s nimi při práci vyměňoval názory ze svého dvacet metrů vzdáleného pracoviště. Pravda, mezi ním a příslušníky Permai existovalo určité napětí v náboženských záležitostech. Jednou, když jsem se lidí ptal na eschatologické víry, odkázali mě sarkasticky na Abua, který je prý přes takové věci odborník, a otevřeně si z něj dělali legraci kvůli tomu, co považovali za naprosto směšné islámské teorie o posmrtném životě. Sdílel s nimi však jakési sociální pouto a bylo

vcelku pochopitelné, že to byl on, kdo se pokusil překročit mrtvý bod.

„Už je skoro poledne,“ řekl Abu. „Takhle to dál nejde.“ Navrhl, že pošle Umara, dalšího ze santriů, k modinovi, aby se pokusil ho přesvědčit, aby přišel; možná, že se už trochu umírnil. Mezitím by mohl sám začít s umýváním a oblékáním těla. Karman odvětil, že si to rozmyslí, a vrátil se na druhou stranu dvora, aby se poradil se dvěma vůdci Permai. Po několika minutách horlivého gestikulování a přikyvování přišel Karman zpátky a řekl prostě „Dobrá, ať je to tak“. „Vím, jak se cítíš,“ řekl Abu, „udělám jenom to, co je naprosto nezbytné, a vynechám islám kolik jen budu moci.“ Shromáždil santrie a společně vešli do domu.

Prvním předpokladem bylo svléknout tělo (které dosud leželo na zemi, protože se s ním nikdo neodvážil pohnout). Ale nyní už bylo ztuhlé a bylo tedy třeba oblečení rozřezat nožem, což byl neobvyklý postup, který všechny hluboce rozrušil, zejména přihlížející ženy. Santriům se konečně podařilo vynést tělo ven a připravit koupací přístěnek. Abu požádal o dobrovolníky na omývání; připomněl jim, že bůh to bude považovat za dobrý čin. Ale příbuzní, od nichž se obvykle očekává, že se tohoto úkolu zhostí, už byli natolik otřesení a zmatení, že nebyli schopni držet chlapce na klíně, jak to vyžadoval obyčej. Následovalo další zdržení, jak se na sebe lidé bezradně dívali. Nakonec Pak Sura, člen Karmanovy skupiny, ale ne příbuzný, vzal chlapce na klín, přestože se evidentně bál a neustále šeptal ochranné zařikávací. Jedním z důvodů, který Javánci udávají pro svůj zvyk rychlého pohřbívání, je, že je nebezpečné nechat ducha zesnulého bloudit po domě.

Než se začalo s omýváním, někdo se zeptal, zda jeden člověk stačí – nemají být tři? Nikdo si nebyl úplně jistý, ani Abu; někteří se domnívali, že i když je zvykem, aby byli tři, není to nutné, jiní si mysleli, že tři je naprosto nutný počet. Zhruba po deseti minutách rozčileného diskutování se podařilo chlapcovu bratranci a tesaři, který s ním nebyl spřízněn, nabýt dost odvahy na to, aby se přidali k Pak Surovi. Abu, ve snaze hrát roli modina, jak nejlépe uměl, pokropil několika kapkami vody mrtvolu, která pak byla poměrně spěšně omyta v nesvěcené vodě. Potom se však činnost znovu zastavila, protože nikdo přesně nevěděl, kam umístit malé bavlněné tamponky, kterými se podle muslimského zákona mají ucpat tělní

otvory. Karmanova žena, sestra matky zemřelého, už zjevně nemohla dál a propadla hlasitému, neovladatelnému lkaní, což byl jediný takový případ, kterého jsem byl svědkem při zhruba dvanácti javánských pohřbech, kterých jsem se zúčastnil. Všechny to ještě víc rozrušilo a většina žen z kampongu se zoufale, ale marně pokoušela ji utišit. Většina mužů zůstala sedět na dvoře, navenek klidní a apatičtí, ale nepříjemné rozpaky, citelné od samého začátku, se zdály přecházet v bázlivé zoufalství. „To od ní není pěkné, takhle brečet,“ řeklo mi několik mužů, „to se nesluší.“ V tomto okamžiku se dostavil modin.

Byl však stále neústupný. Navíc varoval Abua, že si svým jednáním koleduje o věčné zatracení. „Budeš se muset zodpovídat bohu při posledním soudu,“ řekl, „jestli uděláš při obřadu chybu. Bude to na tvou zodpovědnost. Pro muslima je pohřeb vážnou záležitostí a musí být proveden v souladu se zákonem někým, kdo tento zákon zná, a ne podle vůle jednotlivce.“ Poté vyzval Sudjoka a Sastra, vůdce Permai, aby se ujali pohřbu, protože jako straničtí „intelektuálové“ přece musí znát permaisské pohřební zvyky. Oba vůdci, kteří se ze svých židlí ani nehнули, to chvíli zvažovali, zatímco je ostatní pozorovali, ale nakonec trochu mrzutě odmítli s tím, že opravdu neví, jak se to dělá. Modin pokrčil rameny a otočil se k odchodu. Jeden z přihlížejících, Karmanův přítel, navrhl, aby se tělo jednoduše vyneslo ven a pohřbilo a aby se na celý rituál zapomnělo; bylo nesmírně nebezpečné nechávat věci nadále tak, jak byly. Nevím, jestli by někdo uposlechl tento obdivuhodný návrh, protože v tu chvíli dorazili do kampongu rodiče zemřelého dítěte.

Zdáli se být naprosto klidní. Nebylo to proto, že by nevěděli o smrti svého syna, protože otec mi později řekl, že to poté, co dostal telegram, očekával; společně se ženou se připravili na nejhorší, a když přijeli, byli s touto možností víceméně smíření. Když se přiblížili ke kampongu a viděli zde shromážděnou celou čtvrť, pochopili, že jejich obavy byly oprávněné. Když Karmanova žena, jejíž pláč se mezitím poněkud utišil, uviděla chlapcovu matku vstupovat do dvora, vytrhla se těm, kdo ji utěšovali, a s hlasitým nářkem se vrhla obejmout svou sestru. Snad ve zlomku sekundy propadly obě ženy hysterickému pláči a celý dav se na ně vrhnul, odtrhli je od sebe a odtáhli do domů na opačných stranách kampongu. Jejich nářek však pokračoval s neutuchající silou a by-

lo slyšet nervózní poznámky, že by se mělo s pohřbem pokračovat tak či onak, dřív než chlapcův duch někoho posedne.

Ale matka nyní trvala na tom, že musí vidět tělo svého dítěte, ne bude zabaleno. Otec to nejprve zakázal a hněvivě jí přikázal, ať přestane plakat – nebo snad neví, že takové chování ztěžuje chlapcovu cestu na onen svět? Ale ona trvala na svém a tak ji, klopýtající, dovedli do Karmanova domu, kde dítě leželo. Ženy se jí snažily udržet v dostatečné vzdálenosti od chlapce, ale ona se jim vytrhla a začala chlapce líbat kolem genitálií. Téměř okamžitě ji její muž a ostatní ženy odtrhli, přestože vykřikovala, že ještě neskončila; pak ji odvlekli do zadní místnosti, kde upadla do mdlob. Po nějaké době, když se konečně začalo s obalováním těla, přičemž modin povole alespoň natolik, že poradil, kam se mají vložit bavlněné tamponky – se zdálo, že úplně pozbyla smyslů, neboť začala obcházet dvůr a potřásat si rukou se všemi přítomnými, jí zcela neznámými lidmi a při tom opakovala: „Odpusťte mi mé chyby, odpusťte mi mé chyby.“ Nato ji znovu násilím zkontrolovali; lidé jí říkali: „Uklidni se, myslí na své ostatní děti – to chceš následovat svého syna do hrobu?“

Mrtvola byla nyní zabalena a objevily se nové návrhy, aby byla okamžitě přenesena na hřbitov. V tuto chvíli Abu oslovil otce zasnulého, o kterém se oprávněně domníval, že nyní nahradí Karmana v roli osoby podle zákona zodpovědné za obřad. Abu mu vysvětlil, že modin jako vládní úředník nemohl sám k otci přijít, ale že by rád věděl, jak chce, aby byl chlapec pohřben – islámským způsobem, nebo jinak? Otec, poněkud zmateňný, odpověděl: „Samozřejmě, že islámským způsobem. Nejsem sice nijak zvlášť pobožný, ale nejsem křesťan, a když přijde na smrt, pohřeb by měl být islámský. Úplně islámský.“ Abu mu znovu vysvětlil, že modin nemůže oslovit přímo, ale že on sám může dělat, co chce, protože je „svobodný“. Řekl mu, že se snažil pomoci, jak nejlépe uměl, a že si dával pozor, aby neudělal před příchodem otce nic islámského. Je mu líto, že všude kolem panuje takové napětí, že politické rozdíly musely vyvolat takové problémy. Ale nakonec celý pohřeb musí být proveden „čistě“ a „podle zákona“, protože je to důležité pro chlapcovu duši. Santriové nyní poněkud škodolibě odřekli modlitby nad mrtvolou, která pak byla odnesena na hřbitov a obvyklým způsobem pohřbena. Modin pronesl obvyklý pohřební projev, pouze s dodatky pro děti, a pohřeb byl konečně doko-

čen. Na hřbitov nešel nikdo z příbuzných, ani ženy; ale když jsme se vrátili do domu – už bylo dlouho po poledni –, podával se konečně slametan a předpokládalo se, že Paidjanův duch opustil kampong, aby se vydal na svou cestu na onen svět.

O tři dny později večer se konal první ze vzpomínkových slame-tanů, ale ukázalo se, že se ho nejenom nezúčastnili žádní santriové, ale že to byla současně schůze politického a náboženského kultu Permai i smuteční obřad. Karman jej zahájil tradičním způsobem – ohlášením ve spisovné javánštině, že toto je slametan v upomínku Paidjanovy smrti. Sudjoko, vůdce Permai, okamžitě vybuchl a řekl, „Ne, ne, to je špatně. Při slametanu třetího dne po smrti se má jenom jíst a odříkávat dlouhé islámské zpěvy za mrtvého, a to my rozhodně dělat nebudeme.“ Poté přešel do dlouhé chaotické řeči. Každý, řekl, musí znát filosoficko-náboženský základ této země. „Představme si, že tento Američan [ukázal na mě; moje přítomnost se mu vůbec nezamlouvala] by přišel a zeptal se vás, co je duchovním základem této země, a vy byste to nevěděli – nestyděli byste se?“

V tomto duchu pokračoval dál a zkonstruoval kompletní zdůvodnění současné státní politické struktury na základě mystické interpretace „Pět bodů“ prezidenta Sukarna (monoteismus, sociální spravedlnost, humanismus, demokracie a nacionalismus), které jsou oficiálním ideologickým základem nové republiky. Za pomoci Karmana a ostatních přítomných vypracoval teorii o shodě mikro- a makrokosmu, podle níž je jednotlivec pouhou malou replikou státu a stát je pouze zvětšeným obrazem jednotlivce. Má-li být stát spořádaný, musí být spořádaný také jednotlivec; jedno implikuje druhé a naopak. Stejně jako je prezidentových Pět bodů základem státu, tvoří pět smyslů podstatu člověka. Proces jejich harmonizace je v obou případech stejný, a toho si teď musíme být vědomi. Přednáška pokračovala skoro půl hodiny a zabývala se širokou škálou náboženských, filosofických a politických záležitostí (včetně příspěvku o popravě manželů Rosenbergových, zjevně proneseného kvůli mně).

Pak jsme si udělali přestávku na kávu, a když se Sudjoko chystal znovu začít, Paidjanův otec, který seděl dosud mlčky a bez výrazu, najednou promluvil, tiše a se zvláštní bezděčnou nevýrazností, téměř jakoby se snažil přesvědčit sám sebe, ale bez velké naděje na úspěch. „Omluvte prosím můj hrubý městský přízvuk,“ řekl, „ale velice rád bych něco řekl.“ Řekl, že doufá, že mu odpus-

tí a že budou moci ve své diskusi za okamžik pokračovat. „Snažil jsem se být *iklas* /,klidný‘, ,smířený‘/ s Paidjanovou smrtí. Jsem přesvědčen, že vše, co se pro něj dalo udělat, se udělalo a že jeho smrt byla něco, co se prostě stalo.“ Řekl, že nadále setrval v Modjokutu, protože si ještě neuměl představit, jak bude moci říci lidem tam, kde bydlí, co se stalo. Jeho žena, řekl, byla už teď také více *iklas*. Ale bylo to tvrdé. Stále si říkal, že to byla boží vůle ale bylo to nesmírně těžké, protože dnes se už lidé v ničem neshodují; jeden vám řekne něco a ostatní vám tvrdí něco jiného. Je těžké poznat, kdo má pravdu a čemu věřit. Řekl, že si váží všech lidí z Modjokuta, kteří přišli na pohřeb, a že ho mrzí, jak bylo všechno zmatené. „Já sám nejsem zbožný. Nejsem členem Masjumi ani Permai. Ale chtěl jsem, aby byl chlapec pohřben tradičním způsobem. Doufám, že jsem nikoho neurazil.“ Znovu zopakoval, že se snažil být *iklas*, že si říkal, že to prostě byla boží vůle, ale že to je těžké, protože v dnešní době je všechno tak zmatené. Bylo těžké pochopit, proč chlapec musel zemřít.

Takový veřejný projev vlastních pocitů je u Javánců naprosto neobvyklý – podle mých zkušeností zcela unikátní – a ve formalizovaném tradičním vzorci slametanu pro něj jednoduše není místo (ani pro filosofické či politické diskuse). Všichni přítomní byli otcovou řečí dost otřeseni a panovalo bolestivé ticho. Nakonec začal Sudjoko znovu hovořit, ale tentokrát podrobně popsal chlapcovu smrt. Mluvil o tom, jak Paidjan nejprve dostal horečku a Karman zavolal jeho, Sudjoka, aby pronesl permaiské zařikávání. Ale chlapec nereagoval. Nakonec ho vzali do nemocnice, kde dostal od zdravotníka injekci. Ale jeho stav se ještě zhoršil. Zvracel krev a dostal křeče, což Sudjoko popisoval dost názorně, a potom zemřel. „Nevím, proč permaiské zařikávání nepomohlo,“ řekl, „předtím fungovalo. Tentokrát ne. Nevím proč; taková věc se nedá vysvětlit, ať už o ní sebevíc přemýšlíte. Někdy to prostě funguje a někdy ne.“ Následovala další chvíle mlčení a pak, asi po deseti minutách politické diskuse, jsme se rozešli. Druhý den se otec vrátil domů a mne už na žádný z dalších slametanů nepozvali. Když jsem asi o čtyři měsíce později odjížděl, Karmanova žena se ještě úplně nevzpamatovala ze svého zážitku, napětí v kampongu mezi santrii a abangany se vyostřilo a každý se ptal, co se stane, až zase někdo další zemře v nějaké permaiské rodině.

„Ze všech zdrojů náboženství,“ napsal Malinowski, „je nejdůležitější vrcholná a konečná životní krize – smrt.“¹² Smrt, tvrdil, vyvolává v pozůstalých dvojí reakci, lásku a odpor – hlubokou emocionální dvojznačnost fascinace a strachu, které ohrožují psychické i sociální základy lidské existence. Pozůstalé k zesnulému přitahuje jejich citová vazba k němu a odpuzuje je strašná proměna způsobená smrtí. Pohřební obřady a následující smuteční zvyky se soustřeďují kolem paradoxní touhy jednak zachovat pouto tváří v tvář smrti, jednak je přervat okamžitě a úplně a udržet převahu vůle k životu nad sklonem k zoufalství. Obřady spojené se smrtí zajišťují pokračování lidského života tím, že zabraňují pozůstalým v tom, aby se buď oddali nutkání panicky uprchnout ze scény, nebo naopak následovat zesnulého do hrobu:

A zde do této hry emocionálních sil, do tohoto nejvyššího dilematu života a konečné smrti, vstupuje náboženství, které vyzdvihuje pozitivní učení, uklidňující přístup, kulturně hodnotnou víru v nesmrtelnost, v duši nezávislou na těle a v pokračování života po smrti. V různých obřadech spojených se smrtí, ve vzpomínání a spojení se zesnulým a v uctívání duchů předků dává náboženství obsah a tvar spásné víře... Přesně stejnou funkci také plní ve vztahu k celé skupině. Pohřební obřad, který pozůstalé připoutává k tělu a upoutává je k místu smrti, víra v existenci duše, v její blahodárné působení či špatné úmysly, v povinnosti vykonat sérii vzpomínkových nebo obětních obřadů – v tom všem představuje náboženství protiváhu odstředivým silám strachu, zděšení, demoralizace a poskytuje nejmocnější prostředky pro reintegraci otřesené solidarity skupiny a znovunastolení její morálky. Náboženství zde zkrátka zabezpečuje vítězství tradice nad pouhými negativními reakcemi zmateného instinktu.¹³

Pro takovou teorii představuje výše popsany příklad jisté vážné problémy. Nejenom že vítězství tradice a kultury nad „zmateným instinktem“ bylo v nejlepším případě jen těsné, ale zdá se, že rituál spíše společnost rozpolcoval než integroval, že osobnosti spíše narušoval než léčil. Na to má funkcionalista připravenou odpověď,

¹² Malinowski, *Magic, Science and Religion*, s. 29.

¹³ *Ibid.*, s. 33-35.

kteřá mívá jednu ze dvou podob, podle toho, zda se řídí tradicí Durkheima či Malinowského: sociální dezintegrace nebo kulturní demoralizace. Rychlá sociální změna narušila javánskou společnost a to se odráží v dezintegrované kultuře; jako se jednotný stav tradiční vesnické společnosti odrážel v jednotném slametanu, tak se rozpolcená společnost kampongu odráží v rozpolceném slametanu pohřebního obřadu, kterého jsme právě byli svědky. Nebo, vyjádřeno jinak, kulturní úpadek vedl k sociální fragmentaci; ztráta živé lidové tradice oslabil mravní pouta mezi jednotlivci.

Domnívám se, že v tomto argumentu jsou dvě chyby, bez ohledu na to, kterým z obou způsobů je vyjádřen: ztotožňuje sociální (nebo kulturní) konflikt se sociální (nebo kulturní) dezintegrací; popírá nezávislost rolí kultury a sociální struktury a každou z nich považuje pouze za průvodní jev druhý.

Za prvé, život v kampongu není pouze anomický. Přestože se vyznačuje silnými sociálními konflikty, stejně jako je tomu v naší společnosti, je ve většině oblastí poměrně efektivní. Kdyby vládní, ekonomické, rodinné, stratifikační instituce a instituce sociální kontroly fungovaly tak špatně jako Paidjanův pohřeb, byl by kampong skutečně nepříjemným místem pro život. Ale přestože se zde setkáme s některými typickými příznaky proměn městského prostředí – jako je zvýšený výskyt hazardních her, drobných krádeží a prostituce –, sociální život v kampongu evidentně není na pokraji rozkladu; každodenní sociální interakce není mrzačena potlačovanou hořkostí a hlubokou nejistotou, kterých jsme byli svědky při pohřbu. Většině svých obyvatel nabízí poloměstská čtvrť v Modjokutu povětšinou přijatelný způsob života, navzdory materiálním nedostatkům a svému přechodnému charakteru; a přes veškerou sentimentalitu, kterou oplývaly popisy vesnického života na Jávě, by se totéž dalo říci také o vesnici. Zdá se dokonce, že právě okolo náboženských vyznání a obřadů – slametanů, svátků, léčení, čarování, kultovních skupin atd. – se soustřeďují nejvážnější rušivé události. Náboženství je pak jakýmsi střediskem a zdrojem napětí, nejenom pouhým odrazem napětí existujícího jinde ve společnosti.

Není však zdrojem napětí proto, že by byla oslabena věrnost vůči zděděným vzorcům víry a obřadů. Konflikt kolem Paidjanovy smrti se udál jednoduše proto, že všichni obyvatelé kampongu sdíleli společnou, vysoce integrovanou kulturní tradici pohřbívání.

Nebylo sporu o tom, že slametanový vzorec je tím správným rituálem, že sousedé jsou povinni se zúčastnit nebo že nadpřirozené pojmy, na kterých je obřad postaven, jsou platné. Jak pro santrie, tak i pro abangany žijící v kampongu, si slametan udržuje svou sílu skutečně posvátného symbolu; stále ještě poskytuje smysluplný rámeček, jak čelit smrti – pro většinu lidí jediný smysluplný rámeček. Neúspěch rituálu nemůžeme připsat sekularizaci, růstu skepse nebo nezájmu o tradiční „spásné víry“ o nic víc, než jej můžeme připsat anomii.

Domnívám se, že jej spíše musíme přisoudit nesouladu mezi formou integrace, která existuje v sociálně strukturní („příčinně-funkcionální“) dimenzi, a formou integrace, která existuje v kulturní („logicko-významové“) dimenzi – nesouladu, který nevede k sociální a kulturní dezintegraci, ale k sociálnímu a kulturnímu konfliktu. Řečeno konkrétněji, i když poněkud aforističtěji, potíží je v tom, že sociálně jsou obyvatelé kampongu městští lidé, zatímco kulturně jsou stále ještě lid.

Už jsem poukázal na to, že javánský kampong představuje přechodový druh společnosti, že jeho obyvatelé stojí „mezi“ víceméně plně urbanizovanou elitou a víceméně tradičně organizovanými zemědělci. Sociálně strukturní formy, na kterých se podílejí, jsou z valné části městské. Vznik vysoce diferencované profesní struktury na místě prakticky zemědělské struktury venkova; téměř úplný zánik polodědičné tradiční vesnické vlády jako zosobněného nárazníku mezi jednotlivcem a racionalizovanou byrokracií ústřední vlády a jeho nahrazení pružnějšími formami moderní parlamentní demokracie; formování mnohotřídní společnosti, ve které kampong, na rozdíl od vesnice, není ani potenciálně soběstačnou jednotkou, nýbrž pouze jednou ze závislých podskupin – to všechno znamená, že obyvatel kampongu žije ve velice urbánním světě. Sociálně je jeho bytím *Gesellschaft*.

Ale na kulturní úrovni – na úrovni významu – existuje mezi obyvatelům kampongu a vesničanem mnohem menší protiklad; mnohem větší je rozdíl mezi ním a členem městské elity. Vzorce víry, vyjadřování a hodnot, které vyznává člověk z kampongu – jeho světový názor, étos, etika nebo cokoli dalšího – se liší jen nepatrně od těch, kterými se řídí vesničan. Uprostřed radikálně komplexnějšího sociálního prostředí se zřetelně přidržuje těch symbolů, který-

mi se on sám nebo jeho rodiče řídili během života ve vesnickém prostředí. A právě tato skutečnost vedla k psychologickému a sociálnímu napětí kolem Paidjanova pohřbu.

Dezorganizace rituálu byla výsledkem základní dvojznačnosti ve významu obřadu pro jeho účastníky. Řečeno co nejjednodušeji, tato dvojznačnost spočívala ve skutečnosti, že symboly, z nichž se skládal slametan, měly jak náboženský, tak i politický smysl, byly zatíženy posvátným i světským významem. Lidé, kteří přišli na Karmanův dvůr, včetně samotného Karmana, si nebyli jisti, jestli se účastní zposvátnělé verze prvních a posledních věcí člověka nebo světského boje o moc. Proto si mi starý muž (který byl shodou okolností hrobníkem) stěžoval, že umírání je dnes politický problém; proto místní strážník obvinil modina nikoliv z náboženské, ale z politické zaujatosti, když odmítal pohřbít Paidjana; proto byl nevzdělaný Karman šokován, když se jeho ideologické přesvědčení najednou stalo překážkou jeho náboženské praxe; proto byl Abu rozpolcen mezi svou ochotou odsunout politické rozdíly do pozadí v zájmu poklidného pohřbu a neochotou zahrávat si se svým náboženským přesvědčením v zájmu svého vlastního spasení; proto vzpomínkový obřad kolísal mezi politickou rozmluvou a bolestným hledáním odpovídajícího vysvětlení toho, co se stalo – proto, abych to shrnul, náboženský vzorec slametanu klopýtl, když se pokusil „zasáhnout“ pomocí „pozitivního učení“ a „kulturně hodnotné víry“.

Jak už jsem zdůraznil dříve, současná ostrost rozdílů mezi santrii a abangany je z velké části důsledkem vzniku nacionalistických sociálních hnutí v Indonésii ve dvacátém století. Ve větších městech, kde se tato hnutí zrodila, se většinou vyskytovala v různých podobách: společnosti obchodníků bojující proti čínské konkurenci; dělnické odbory bránící se vykořisťování na plantážích; náboženské skupiny pokoušející se o znovudefinování nejvyšších pojmů; filosofické diskusní kluby pokoušející se objasnit indonéské metafyzické a morální názory; školní sdružení usilující o znovuoživení indonéského vzdělání; družstevní společnosti pokoušející se o vypracování nových forem ekonomické organizace; kulturní seskupení směřující k obnovení indonéského uměleckého života; a samozřejmě politické strany pracující na vytvoření účinné opozice holandské nadvládě. S postupem času však boj za nezávislost

od všech těchto v podstatě elitních skupin vyžadoval více a více energie. Bez ohledu na to, jaký měly cíl – obnova hospodářství, reforma náboženství, obroda umění –, ztratily ho v nejasně ohraničené politické ideologii; všechny tyto skupiny se stále víc soustřeďovaly na jediný cíl jako předpoklad veškerého dalšího sociálního a kulturního pokroku – na svobodu. Když v roce 1945 začala revoluce, oslabilo se nové formulování myšlenek mimo politickou sféru a většina aspektů života se ostře zideologizovala. Tato tendence pokračovala i v poválečném období.

Ve vesnicích a kamponzích malých měst měla raná specifická fáze nacionalismu jen nepatrný dopad. Ale jak se hnutí sjednocovalo a směřovalo k vítězství, začalo ovlivňovat masy, a to, jak jsem uvedl, zejména prostřednictvím náboženských symbolů. Vysoce urbanizované elity vytvořily své svazky se zemědělci nikoliv ve smyslu komplexní politické a ekonomické teorie, která by ve vesnickém kontextu neměla velký význam, ale z hlediska pojmů a hodnot, které tam již existovaly. Jelikož hlavní dělicí čára uvnitř elity probíhala mezi těmi, kdo považovali za celkový základ svého masového působení islámské učení, a těmi, kdo za tento základ považovali nediferencované filosofické propracování domorodé synkretické tradice, na vesnici se brzy santri a abangan stali nejenom náboženskými, ale i politickými kategoriemi, které označovaly stoupence oněch dvou nejasně ohraničených přístupů k uspořádání vznikající nezávislé společnosti. Když dobytí politické svobody posílilo význam frakční politiky v parlamentním režimu, stalo se dělení na santrie a abangany – přinejmenším na místní úrovni – jednou z primárních ideologických os, kolem které se soustředil proces stranického manévrování.

Výsledkem tohoto vývoje bylo to, že politická debata i náboženské usmiřování používaly stejný slovník. Zpěv z koránu se stal vyjádřením politické příslušnosti stejně jako oslavou boha; pálení kadidla vyjadřuje světskou ideologii člověka stejně jako jeho posvátnou víru. Slametany se nyní začínají vyznačovat úzkostlivými diskusemi o různých prvcích rituálu, o jejich „skutečném“ významu; spory, jestli je určitý zvyk zásadní nebo nezávazný; znepokojením abanganů, když santriové zvednou oči k modlitbě, a znepokojením santriů, když abanganové přeřikávají ochranná zaklínadla. Ve chvíli smrti, jak jsme viděli, mohou tradiční symboly jednotlivce tvář

v tvář sociální ztrátě stejně tak posílit, jako jim připomenout jejich rozdíly; zdůraznit široce lidská témata smrtelnosti a nezasloužené ho utrpení a úzce sociální témata frakční opozice a stranického boje; posílit hodnoty, které účastníci sdílejí, a „vyladit“ jejich vzájemnou nechuť a podezření. Rituály samotné se stávají záležitostí politického konfliktu; formy posvěcování manželství a smrti se přeměňují v důležité stranické záležitosti. V takovém nejistém kulturním prostředí je pro obyčejného obyvatele javánského kampongu stále složitější rozhodování, jak se správně zachovat vůči určité události, jaký význam daného symbolu zvolit, aby odpovídal danému sociálnímu kontextu.

Logickým důsledkem tohoto zasahování politických významů do významů náboženských je zasahování náboženských významů do významů politických. Protože se stejné symboly používají jak v politickém, tak v náboženském kontextu, lidé často vidí ve stranickém boji nejenom běžnou proměnlivost parlamentních manévrů, nezbytné frakční kompromisy demokratické vlády, ale také rozhodnutí o základních hodnotách a konečných pravdách. Zvláště lidé z kampongů mívají tendenci považovat otevřený boj o moc, který je explicitně institucionalizován v nové republikánské formě vlády, za boj o právo ustavit různé druhy v podstatě náboženských principů jako oficiální: „Jestli se k moci dostanou abanganové, bude učitelům koránu zakázáno vyučovat“; „Jestli se k moci dostanou santriové, budeme se všichni muset modlit pětkrát denně.“ Normální konflikt, ke kterému dochází při volebním usilování o moc, je zosřten myšlenkou, že jde doslova o všechno: myšlenkou, že „jestli vyhraje, je to naše země“, založenou na předpokladu, že skupina, která získá moc, má právo, jak řekl jeden muž, „podložit stát svými vlastními základy“. Politika tak nabývá určité posvěcené hořkosti; a jedny volby v předměstské vesnici blízko Modjokuta se opravdu musely konat dvakrát, z důvodu takto vyvolaných silných tlaků.

Dalo by se říci, že člověk kampongu je uvězněn mezi svými nejvyššími a bezprostředními pojmy. Protože je nucen své v podstatě metafyzické myšlenky, své reakce na takové základní „problémy“, jako jsou osud, utrpení a zlo, vyjádřit stejným způsobem, jakým pronáší své nároky na světskou moc, svá politická práva a aspirace, je pro něj obtížné sehrát svou roli buď v sociálně a psychologicky účinném pohřbu, nebo v hladce probíhajících volbách.

Ale rituál není pouze vzorec významu; je to také forma sociální interakce. A tak kromě toho, že vytváří kulturní dvojznačnost, vede pokus o přenesení náboženského vzorce z poměrně málo diferencovaného vesnického prostředí do městského kontextu také k sociálnímu konfliktu, a to prostě proto, že druh sociální integrace, který tento vzorec představuje, se neshoduje s hlavními vzorci integrace ve společnosti obecně. Způsob, jakým obyvatelé kampongu udržují solidaritu ve svém každodenním životě, je zcela odlišný od způsobu, kterým ji mají zachovávat podle slametanu.

Jak jsem zdůraznil výše, slametan je v podstatě teritoriálně založený rituál; předpokládá, že primární pouto mezi rodinami je založeno na blízkosti bydliště. Jedna skupina sousedů je považována za důležitou sociální jednotku (politicky, nábožensky, ekonomicky) na rozdíl od jiné skupiny sousedů; jedna vesnice oproti jiné vesnici; jedna skupina vesnic oproti jiné skupině vesnic. Ve městě se tento vzorec do značné míry změnil. Důležité sociální skupiny jsou diferencovány více faktory – třídou, politickým přesvědčením, zaměstnáním, etnicitou, regionálním původem, náboženskou příslušností, věkem a pohlavím a také místem bydliště. Nová městská forma organizace spočívá v opatrné rovnováze protikladných sil, které vycházejí z různých kontextů: třídní rozdíly jsou zmírňovány ideologickými podobnostmi; etické konflikty společnými ekonomickými zájmy; politická opozice, jako se to stalo nám, blízkostí místa bydliště. Ale uprostřed veškerého tohoto pluralitního ověřování a vyrovnávání zůstává slametan beze změny, slepý k hlavním sociálním a kulturním demarkačním čarám v městském životě. Pokud jeho se týče, primární charakteristikou zařazení jednotlivce je to, kde bydlí.

Když potom dojde k situaci, která vyžaduje sakralizaci – přijde přechodové období v životním cyklu, svátek, vážná nemoc –, není náboženská forma, kterou je nutné použít, v souladu, ale proti jádru sociální rovnováhy. Slametan ignoruje ty nedávno vyvinuté mechanismy sociální izolace, které ve všedním životě udržují skupinový konflikt v rámci pevných hranic, stejně jako ignoruje nově vzniklé vzorce sociální integrace protikladných skupin, které poměrně efektivně vyrovnávají protikladná napětí. Lidé jsou nuceni k intimnosti, které by se raději vyhnuli; nesoulad mezi sociálními předpoklady rituálu („všichni jsme kulturně homogenní zeměděl-

ci“) a skutečností („jsme několik různých druhů lidí, kteří chtě nechtě musí žít společně přes své vážné hodnotové rozpory“) vede k hluboké nejistotě, které byl Paidjanův pohřeb pouze extrémním příkladem. V kampongu slametan stále více slouží k tomu, aby lidem připomínal, že sousedská pouta, která upevňují prostřednictvím dramatického představení, už nejsou těmi pouty, která je nejvíc drží pohromadě. Těmi jsou ideologická, třídní, pracovní a politická pouta, rozličné svazky, které už nejsou odpovídajícím způsobem zahrnuty v teritoriálních vztazích.

Celkově se tedy narušení Paidjanova pohřbu dá přičíst jedinému zdroji: nesouladu mezi kulturním významovým rámcem a vzorcem sociální interakce, nesouladu, který pramení z toho, že v městském prostředí přetrvávají náboženské symbolické systémy přizpůsobené venkovské sociální struktuře. Statický funkcionalismus, ať už sociologického nebo sociálně psychologického typu, nedokáže izolovat tento druh nesouladu, protože neumí rozlišovat mezi logicko-významovou integrací a příčinně-funkcionální integrací; protože neumí rozpoznat, že kulturní struktura a sociální struktura nejsou pouhými vzájemnými odrazy, ale samostatnými, třebaže vzájemně závislými proměnnými. Hnací síly sociální změny mohou být jasně formulovány pouze dynamičtější formou funkcionalistické teorie, takovou, která vezme v úvahu skutečnost, že potřeba člověka žít ve světě, jemuž může přisoudit určitý význam, u něhož cítí, že je schopen pochopit základní význam, se často odlišuje od jeho současně pociťované potřeby udržet fungující sociální organismus. Rozptýlený pojem kultury jako „naučeného chování“, statický pohled na sociální strukturu jako na vyvážený vzorec interakce a vyjádřený či nevyjádřený předpoklad, že obojí musí nějak být (s výjimkou „neuspořádaných situací“) svými vzájemnými obrazy, je příliš primitivní pojmový aparát na boj s takovými problémy, jako jsou ty, které vyvolal Paidjanův nešťastný, ale poučný pohřeb.

„VNITŘNÍ KONVERZE“ NA SOUČASNÉM BALI

Každá rasa má svou komůrku s magickými pověrami a praktikami a mnohé z těchto přežitků jsou milé a půvabné a zajišťují kontinuitu dané civilizace. Lze doufat, že moderní materialistické myšlenky je docela nevyhnutelně dojí a nezanechají malajskou kulturu vyprázdněnou.

RICHARD WINSTEDT, *The Malay Magic*

V poslední době hodně slyšíme o politické a ekonomické modernizaci nových států Asie a Afriky, ale jen málo o modernizaci náboženské. Pokud není náboženství zcela ignorováno, bývá nahlíženo buď jako zastaralá zkosnatělá překážka na cestě nutného pokroku, nebo jako uchovatel vysokých kulturních hodnot ohrožených korozivními účinky rychlých změn. Náboženskému vývoji jako takovému se věnuje malá pozornost, stejně jako zákonitosti transformace, která probíhá v systémech rituálů a věr společností, jež procházejí všeobecnou společenskou revolucí. V nejlepším případě máme k dispozici studie o roli zavedených náboženských zvyků a stanovisek v politických a ekonomických procesech. A náš pohled na asijská a africká náboženství je podivně statický. Očekáváme, že se buď udrží nebo rozpadnou, nepočítáme s tím, že se změní.

Co se týče Bali, místa s možná nejbohatší komůrkou milých a půvabných pověr a praktik v jihovýchodní Asii, je tento přístup skutečně univerzální, a tak dilema, zda zvolit donkichotskou kulturu starobylost nebo pustý kulturní materialismus vyznívá obzvláště krutě. V této eseji chci ukázat, že zmíněné dilema je se vši pravděpodobností falešné a že kontinuita balijské společnosti může být zachována, i když se podstata jejího náboženského života zcela promění. Dále chci poukázat na několik slabých a nezřetelných znaků, že taková transformace ve skutečnosti už probíhá.

Německý sociolog Max Weber vyložil ve své velké srovnávací studii o náboženství rozdíly mezi dvěma ideálními protikladnými typy náboženství ve světové historii, tradičním a racionalizovaným náboženstvím, což, i když zevšeobecněno a značně zjednodušeno, může sloužit jako užitečný odrazový můstek k diskusi o procesu ryze náboženské proměny.^{1*}

Osou tohoto protikladu je rozdíl vztahů mezi náboženskými pojmy a sociálními formami. Tradiční náboženské pojmy (Weber je nazývá také magickými) stereotypně opakují stávající společenské postupy. Nedílně svázány se světskými zvyky, vtahují „všechna odvětví lidských činností... do symbolického magického kruhu“ a tak zajišťují, že proud každodenní existence dál plyne v rámci neměnného a pevně vytyčeného kurzu.² Zato racionalizované pojmy nejsou tak dokonale provázány s konkrétními detaily běžného života. Jsou „nad“, „vedle“ nebo „mimo“ něj. Vazby systémů rituálů a věr, v kterých jsou tyto pojmy obsaženy, k světské společnosti nejsou intimní a nezpochybnitelné, nýbrž vzdálené a problematické. Každé racionalizované náboženství si, úměrně stupni své racionalizace, uvědomuje samo sebe a je vševědoucí. Jeho postoj ke světskému životu může být různý, od rezignovaného smíření ve

¹ Weberovo hlavní teoretické pojednání o náboženství je obsaženo v dosud do angličtiny nepřeložené části jeho *Wirtschaft und Gesellschaft* (Tübingen, 1925), s. 225-356, ale aplikaci jeho přístupu můžeme najít v překladech jeho *Religionssoziologie* vydané jako *The Religion of China* (Glencoe, Ill., 1958), *Ancient Judaism* (Glencoe, Ill., 1952), *The Religion of India* (Glencoe, Ill., 1958) a *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (New York, 1958). [Česky *Protestantská etika a duch kapitalismu*, zařazeno ve výboru M. Weber, *Metodologie, sociologie a politika* (Praha, 1998), s. 185-245.] Nejlepší rozbory Weberova díla v angličtině jsou: T. Parsons, *The Structure of Social Action* (Glencoe, Ill., 1949) a R. Bendix, *Max Weber: An Intellectual Portrait* (New York, 1960).

* Weberovo dílo *Wirtschaft und Gesellschaft* vyšlo později anglicky jako *Economy and Society*, 3 svazky (Totowa, N.J. a New York, 1968), česky pak ukázky v M. Weber, *Autorita, etika, společnost* (Praha, 1997), zejm. s. 268-281. *Religionssoziologie* vyšla jako *The Sociology of Religion* (Boston, 1963), česky viz M. Weber, *Sociologie náboženství* (Praha, 1998). (Pozn. red.)

² Citováno z Parsons, *Social Action*, s. 566.

vznešeném konfucianismu až k aktivnímu ovládnutí u asketického protestantismu, ale nikdy není naivní.³

Rozdíly ve vztahu mezi náboženskou a světskou sférou s sebou nesou i rozdíly ve struktuře náboženské sféry jako takové. Tradiční náboženství se skládají z množství velmi konkrétně definovaných, avšak volně uspořádaných posvátných entit, nepřeborného souboru hlučných rituálních aktů a animistických model, jež jsou schopny stát se součástí okamžitého nezávislého, dílčího obřadu k téměř jakékoli příležitosti. Takové systémy (neboť přes nedostatek formální pravidelnosti to systémy jsou) se postupně střetají s fenomény, kterými se náboženství trvale zabývá – se zlem, utrpením, frustrací, zklamáním atd., s tím, co Weber nazývá „problémy významu“. Tyto systémy na takové fenomény útočí, jakmile se jim k tomu naskytne vhodná záminka – každá smrt, každá neúroda, každý nepříznivý přírodní či společenský jev –, a využívají, na podkladě symbolického přivlastňování, rozličných zbraní svého neuspořádaného arzenálu mýtu a magie. (Při méně obranných náboženských aktivitách – oslavování kontinuity lidstva, prosperity a solidarity – se uplatňuje stejná strategie.) A stejně jako je přístup tradičních náboženství k základním duchovním otázkám nespojitý a neuspořádaný, je jejich charakteristická forma rovněž taková.

Racionalizovaná náboženství jsou oproti tomu abstraktnější, logicky soudržnější, formulovaná obecněji. Problémy významu, které jsou v tradičních systémech vyjádřeny pouze implicitně a zlomkovitě, zde mají podobu všeobsažných formulací a vyvolávají všeobecné postoje. Bývají konceptualizovány spíše jako univerzální a inherentní vlastnosti lidské existence než jako aspekty neoddělitelné od té či oné konkrétní události. Jak praví klasik britské antropologie Evans-Pritchard, otázka už nezní prostě: „Proč ta sýpka spadla na mého bratra a ne na bratra někoho jiného?“, ale: „Proč dobří umírají mladí a zlí vzkvétají jako vavříny?“⁴ Nebo, abychom se vymanili z tradiční křesťanské věrouky, ne: „Jak zjistím, kdo zaklel mého bratra a způsobil tak, že na něj spadla sýpka?“, ale: „Jak se dá poznat pravda?“, ne: „Jaké konkrétní kroky musím provést,

³ Weber, *Religion of China*, s. 226-249.

⁴ E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande* (Oxford, 1932).

abych se pomstil čarodějovi?“, ale: „Na jakých základech mohu ospravedlnit potrestání těch, kteří činí zlo?“ Užší, konkrétnější otázky pochopitelně zůstávají, ale jsou zahrnuty pod ty širší, jejichž znepokojující podněty takto zdůrazňují. A jak ve strohé a obecné formě nevyhnutelně vystávají tyto širší otázky, vzniká rovněž potřeba zodpovědět je stejně důkladně, všeobecně a přesvědčivě.

Takzvaná světová náboženství se vyvinula, jak tvrdí Weber, jako odezva na objevení se právě takové akutní potřeby. Judaismus, konfucianismus, filosofický brahmanismus a, třebaže na první pohled se vůbec nejeví jako náboženství, řecký racionalismus – každá z těchto nauk se vynořila z bezpočtu lokálních kultů, lidových mytologií a ad hoc věr, jejichž moc začala v jistých, pro danou společnost klíčových skupinách upadat.⁵ V každém takovém případě to byl částečně pocit většiny nábožensky orientované inteligence, že tradiční konglomerát rituálů a věr už nevyhovuje, a částečně narůstající uvědomování si explicitně formulovaných problémů významu, co způsobilo široké rozrušení vzorců tradičního života. Není nutné zdržovat se detaily takových proměn (nebo těch, kterými prošla světová náboženství, jež se později vyvinula z prvních čtyř). Důležité je, že proces náboženské racionalizace byl zřejmě všude vyvolán důkladným otřesem společenského řádu v samých základech.

Vyvolán, ale nikoliv determinován. Neboť krom toho, že hluboká společenská krize nemusí vždy vyvolat intenzivní náboženskou kreativitu (nebo vůbec jakoukoli kreativitu), cesty, kterými se tato kreativita ubírá, pokud vznikne, jsou velmi rozmanité. Celá Weberova velká srovnávací studie o náboženstvích v Číně, Indii, Izraeli a na Západě spočívala na představě, že daná náboženství reprezentují různé směry racionalizace, odlišné volby z konečné řady možností vývoje počínajícího magickým realismem. Co měly tyto rozdílné systémy společného, to nebyl obsah jejich zvěstování, který se prohluboval do své určitosti, tak jak se rozšiřoval ve své působnosti, nýbrž jejich formální vzorec, druhový modus, v němž byl předváděn. Ve všech se nahromadil pocit posvátnosti, roztrou-

⁵ K rozboru Weberovy analýzy role statusových skupin při proměnách náboženství viz Bendix, *Max Weber*, s. 103-111. Já sám vděčím za mnohé formulace nepublikovanému referátu Roberta Bellaha „Religion in the Process of Cultural Differentiation“; viz také jeho *Tokugawa Religion* (Glencoe, Ill., 1957).

šený původně po bezpočtu stromových duchů a zahradních kouzel, jako když se spousta rozptýlených světelných paprsků soustředí do ohniska čočky, a zkoncentroval se do zárodečného pojmu božství (třebaže ne nezbytně monoteistického). Svět byl, abychom citovali známý Weberův výrok, odkouzlen: posvátnost se přemístila ze střešních trámů, hřbitovů a křížovatek každodenního života do jiné sféry, kde přebývá Hospodin, logos, tao a brahma.⁶

Tento obrovský nárůst „distance“, vzdálenosti mezi člověkem a posvátnem, s sebou nese nutnost udržovat vzájemné vztahy mnohem obezřetněji a kritičtěji. Jelikož božství už nadále nemůže být vnímáno *en passant* prostřednictvím nesčetných konkrétních, téměř reflexivních rituálních gest strategicky rozmístěných v toku života, stává se imperativem vytvoření obecnějšího a obsažnějšího vztahu (pokud se ovšem zájem zcela nevytratí). Weber viděl dva hlavní způsoby, jak toho dosáhnout. První způsob je prostřednictvím sestavení vědomě systematizovaného, formálního, právně-morálního kodexu, který se skládá z etických příkázání, o nichž se předpokládá, že je člověk dostal prostřednictvím božstva, prostřednictvím proroků, posvátných spisů, zázračných znamení atd. Druhý způsob je osobní zkušenost přímého kontaktu s božstvím prostřednictvím mysticismu, vnitřního vidění, estetické intuice atd., často za pomoci různých vysoce organizovaných duchovních a intelektuálních disciplín, jako je třeba jóga. První přístup je pochopitelně typický, i když ne výhradně, střeoevropský; druhý typický, i když opět ne výhradně, východoasijský. Ale ať už jsou tu pouze tyto dvě možnosti, což se zdá nepravděpodobné, nebo je jich víc, obě přemostují či se pokoušejí přemostit enormně širokou propast mezi profánním a posvátným uvědoměle, metodicky, explicitně a promyšleně. Pro ty, kteří jsou jim oddáni, zajišťují vědomí smysluplného pouta mezi člověkem a přemístěným božstvím.

Protiklad mezi tradičním a racionálním (jehož opakem není iracionální, ale neracionalizované), jako všechny Weberovy protiklady, je v praxi stejně neostrý, jako je v teorii jasný a vyhraněný. Nesmíme tedy usuzovat, že náboženství neliterárních národů naprosto postrádají racionalizované prvky a že náboženství literárních národů jsou racionalizována skrz naskrz. Nejen že mnohá takzvaně

⁶ Bellah, „Differentiation“.

primitivní náboženství vykazují výsledky značné míry uvědomělé kritičnosti, ale tradiční lidová zbožnost se někdy s urputností udržuje ve společnostech, kde náboženské myšlení dospělo k nejvyšším stupňům filosofické dokonalosti.⁷ Přesto se těžko dá zpochybnit, že světová náboženství vykazují větší pojmovou všeobecnost, pevnější formální integraci a přesněji formulují svou nauku, než je tomu u „malých“ rodových, kmenových, vesnických nebo lidových náboženství. Náboženská racionalizace není buď-a-nebo, nezvratný nebo nevyhnutelný proces. Empiricky je to ale proces skutečný.

Tradiční náboženství na Bali

Jelikož obyvatelé Bali jsou v širším slova smyslu hinduisté, dalo by se očekávat, že značná část jejich náboženského života bude relativně dobře racionalizována, že nad proudem lidové zbožnosti bude existovat vyvinutý systém buď etické, nebo mystické teologie. Přesto tomu tak není. Navzdory mnohým přeintelektualizovaným popisům je náboženství na Bali, dokonce i mezi kněžími, konkrétní, pevně propojeno s detaily každodenního života a dotčeno jen málem, pokud vůbec, filosofické sofistické nebo obecného zájmu klasického brahmanismu či jeho buddhistické odnože.⁸ Přístup k problémům významu zůstává implicitní, omezený a dílčí. Svět je stále zakouzlený a (odhlédneme na okamžik od nedávných bouřlivých událostí) zamotaná síť magického realismu je téměř nedotčená, je jen tu a tam narušena ojedinělými pochybnostmi a úvahami.

Je sporné, nakolik je tato nepřítomnost rozvinuté věrouky výsledkem domorodého (to jest předhinduistického) elementu, relativní izolace Bali od vnějšího světa přibližně od patnáctého století a následné provincializace kultury, nebo nezvykle vysoké míry, do

⁷ K racionalizovaným prvkům v „primitivních“ náboženstvích viz P. Radin, *Primitive Man as a Philosopher* (New York, 1957). K lidovým náboženstvím ve vyspělých civilizacích viz Bendix, *Weber*, s. 112-116.

⁸ Velmi částečná povaha jediné nepřilíš významné výjimky je viditelná ze stručného popisu intelektuální výchovy kněží v V. E. Korn, „The Consecration of a Priest“, v J. L. Swellengrebel et al., *Bali: Studies in Life, Thought and Ritual* (The Hague a Bandung, 1960), s. 133-153.

jaké si sociální struktura na Bali dokázala udržet pevnou tradiční formu. Na Jávě, kde tlak vnějších vlivů byl nemilosrdný a kde sociální struktura ztratila mnoho ze své schopnosti vzpamatovat se po ráně, se vyvinul ne jeden, ale několik značně racionalizovaných systémů víry a bohoslužeb, jež vyvolávají pocit náboženské rozmanitosti, rozporů a zmatenosti, který je Bali stále ještě cizí.⁹ A tak když někdo přijede na Bali jako já poté, co pracoval na Jávě, hned ho zarazí skoro naprostá absence jak pochybností, tak dogmatismu, metafyzická bezstarostnost. Toto a ohromující rychlost šíření obřadní aktivity. Zdá se, že Balijsci, kteří neustále splétají náročná dary z palmových listů, připravují složité rituální pokrmy, zdobí nejružnější chrámy, pochodují v mohutných procesích a nečekaně upadají do transu, jsou příliš zaměstnáni prováděním svého náboženství, než aby o něm dlouze přemýšleli nebo si s ním dělali starosti.

A přesto tím, že náboženství na Bali není metodicky uspořádáno, neříkáme, že není uspořádáno vůbec. Nejen že jím proniká jeden notný distinktivní tón (jakási horlivá teatralita, kterou by mohl přiblížit jen obsírnější popis), ale prvky, které jsou jím zasaženy, se sdružují do několika poměrně přesně vymezených komplexů, jež po řadě vykazují určitý přístup k čistě náboženským otázkám, jimž implicitnost neubírá na rozumovosti. Z těchto komplexů jsou tři snad nejdůležitější: 1) chrámový systém; 2) posvěcení sociálních nerovností; 3) kult smrti a čarodějů. Jelikož příslušné etnografické podrobnosti jsou v literatuře snadno dosažitelné, mohu tyto systémy popsat jen zběžně.¹⁰

1) *Chrámový systém* je typickým příkladem velmi rozšířeného způsobu života, kdy se proudy tradičního náboženství prolínají do sociální struktury, v jejímž rámci jsou vytyčeny. Přestože všechny chrámy, kterých jsou doslova tisíce, jsou postaveny podle podobného univerzálního otevřeného plánu, je každý zaměřen pouze na jeden z mnoha dosti přesně definovaných fenoménů: smrt, místní patriotismus, příbuzenská solidarita, úrodnost zemědělství, kastovní hrdost, politická loajalita atd. Každý Balijsce patří pod dva či tři až deset takových chrámů; a tyto příslušnosti spolu s náročnými ri-

⁹ K Jávě viz C. Geertz, *The Religion of Java* (Glencoe, Ill., 1960).

¹⁰ Obecný přehled viz. M. Covarrubias, *Island of Bali* (New York, 1956).

tuálními závazky, které zahrnují, přímo podporují ten typ sociálních vztahů, z jakých se skládá každodenní život na Bali, neboť církevní obec každého chrámu sestává z rodin, které používají tentýž hřbitov, žijí v tomtéž místě, obhospodařují tatáž pole nebo mají jiné vazby.

Formy náboženství spojené s různými chrámy, stejně jako architektura podobná široko daleko od chrámu k chrámu, mají téměř naprosto přirozenou obřadnost. Pouze v minimální míře je zajímavá věrouka nebo zevšeobecněná interpretace toho, co se děje. Zdůrazňuje se správnost úkonů, nikoliv pravověrnost – jde o to, aby každý detail rituálu byl přesný a na svém místě. Pokud tomu tak není, jeden člen společenstva nedobrovolně upadne do transu, stává se tak vyvoleným poslem bohů a odmítá se navrátit, dokud chyba oznámená jeho vytržením není napravena. Ale pojmová stránka věci je mnohem méně závažná: věřící zpravidla ani nevědí, kdo jsou bozi v chrámech, nezajímá je význam bohaté symboliky, je jim lhostejno, čemu věří nebo nevěří ostatní. Můžete věřit prakticky čemukoliv, včetně toho, že celá věc je docela otrava, a dokonce to můžete i říkat. Ale pokud nedodržíte rituální povinnosti, které vám přísluší, budete jednohlasně vyobcováni nejenom z chrámového společenství, ale z celé komunity.

Dokonce i vykonávání obřadů má podivně externalizovanou atmosféru. Hlavní takový obřad připadá vždy na „narozeniny“ každého chrámu, každých 210 dní. V ten čas bohové vystupují ze svých příbytků na vrcholu sopky uprostřed ostrova, vstupují do ikonických soch umístěných na oltáři v chrámu, zůstanou tam tři dny a potom se vrátí. V den jejich příchodu shromáždění předvede veselou přehlídku, vyjde jim naproti na kraj vesnice, vítá je hudbou a tancem a doprovází je do chrámu, kde je dále baví; v den odchodu jsou bohové vyprovázeni podobným, třebaže smutnějším a zdrženlivějším procesím. Ale většinu obřadů mezi prvním a posledním dnem provádí sám chrámový kněz, hlavním úkolem shromáždění je vyrábět nesmírně složité dary a přinášet je do chrámu. Prvního dne probíhá důležitý kolektivní rituál, při kterém se na členy shromáždění stříká svěcená voda, zatímco oni klasickým hinduistickým způsobem s dlaněmi na čele vzdávají hold bohům. Ale i v tak zdánlivě posvátném obřadu je nutná účast pouze jednoho člena rodiny a většinou je delegována žena nebo dospívající rodin-

ný příslušník, muži většinou o obřad nemají zájem, hlavně kdy alespoň pár kapek kouzelné vody dopadne na nějakého zástupce rodiny.

2) *Posvěcení sociálních nerovností* se soustředí za prvé na bráhmanské kněžstvo, za druhé na ohromné slavnosti, které na Bali pořádají tucty králů, princů a šlechticů, aby vyjádřili a posílili svou nadřazenost. Symbolizace sociální nerovnosti, symbolizace třídy byla na Bali vždy tím, co drželo pohromadě politickou organizaci nadřazenou vesnicím. Od nejranějších stadií byly primární hnací síly v procesu formování státu spíše stratifikační než politické, větší váhu mělo společenské postavení než schopnost vládnout. Nebyl to posun k vyšší úrovni administrativní, fiskální nebo dokonce vojenské výkonnosti, co působilo jako hlavní dynamický prvek při formování balijské politiky, ale spíše silný důraz na formální vyjádření jemně stupňovaných rozdílů ve společenském postavení. Vládní autorita byla nucena spočínout, sekundárně a dosti nejistě, na mnohem výše hodnocené prestiži rozdílů mezi sociálními vrstvami; a vlastní mechanismy politické kontroly, jejichž prostřednictvím autoritářská oligarchie uplatňuje svou moc, se vyvinuly jako mnohem méně propracované než ty, kterými tradiční kulturní elita demonstruje svou duchovní nadřazenost – to jest státní obřady dvorské umění a patricijská etiketa.

Takže zatímco chrámy jsou primárně spojeny s rovnostářským vesnickými skupinami – možná, že základní strukturální princip, podle kterého jsou organizovány, je, že v rámci toho, co se týče chrámu, jsou rozdíly ve společenském postavení jednotlivých členů irelevantní –, kněžstvo a okázalé obřady vrchní kasty svazují venkovskou šlechtu a venkovany do vztahů, které jsou značně asymetrické.

I když každý mužský příslušník bráhmanské kasty má právo stát se knězem, jen malá část jich podstoupí prodloužené studium a očištění, jež jsou předpokladem pro skutečné vykonávání této role.¹¹ Přestože kněžstvo jako takové nemá žádnou organizaci a každý kněz působí nezávisle, jako celek je kněžstvo řazeno velmi blízko ke šlechtě. Říká se, že vládce a kněz stojí bok po boku jako „vlastní

¹¹ Kněz obvykle musí mít za manželku bráhmanku, aby byl vysvěcen, a jeho žena může po jeho smrti zastávat jeho roli jako plnohodnotný kněz.

bratři“. Jeden bez druhého by padl, prvním by chybělo charisma, druhému ozbrojená ochrana. Dokonce i dnes má každý šlechtický rod symbiotické pouto s nějakým kněžským rodem, který je považován za jeho duchovní protějšek, avšak v předkoloniální éře nejen že královské dvory byly zhusta osazeny kněžími, ale žádný kněz nemohl být vysvěcen bez souhlasu místního panovníka a vládce mohl být legitimně uveden do úřadu pouze knězem.

Na civilnější úrovni nebo na úrovni nižších kast každému knězi „patří“ určitý počet následovníků, přidělených tak či onak k jeho domácnosti některým ze šlechtických rodů a následně děděných z generace na generaci. Tito následovníci jsou rozptýleni přinejmenším ve velikém okruhu, pokud ne naprosto náhodně – řekněme tři v jedné vesnici, čtyři v jiné, pár dalších ve třetí atd.; důvodem k takové praxi je zřejmě přání šlechty udržet kněžstvo politiky slabé. Takto budou lidé ve vesnicích se svými náboženskými potřebami běžně záviset na různých kněžích. Nejdůležitější z těchto potřeb je získávání svěcené vody, hlavního prvku nejen chrámových slavností, ale doslova všech důležitých obřadů. Pouze bráhmanský kněz se může obracet přímo k bohům, aby posvětili vodu, jelikož jedině on má, jako výsledek své asketické kázně a kastovní čistoty, duchovní sílu bezpečně jednat s ohromnou magickou mocí, již se to týká. Takže kněží jsou vlastně spíše profesionálními kouzelníky než opravdovými kněžími: neslouží božstvu ani je nepřibližují, ale využívají je prostřednictvím nepochopených písní v sanskrtu a krásně stylizovaných posvátných gest.

Následovníci nazývají svého kněze *siwa* podle boha, který do něj vstupuje během těch částí obřadu, kdy je v transu. Kněz své následovníky nazývá svými *sisija*, zhruba přeloženo „klienty“; a takto je hierarchická sociální diferenciacce do vyšších a nižších kast symbolicky přizpůsobena duchovnímu rozdílu mezi knězem a obyčejnými lidmi. Další prostředek, jímž se třída nábožensky vyjadřuje a získává podporu, velkolepé obřady šlechty, využívá spíše instituce politické než rituální klientely – *corvéé** –, aby se zdůraznila legitimnost krajních sociálních nerovností. Zde není důležitý obsah obřad-

* *Corvéé* se v indonéském kontextu užívá pro označení různých forem pracovních povinností a závazků, od dlužnictví (odpracování dluhu) až po některé zvláštní formy otroctví. (Pozn. red.)

ní činnosti, ale skutečnost, že někdo má moc zmobilizovat lidské zdroje, aby se vůbec vyprodukovalo něco tak fantastického.

Vzhledem k tomu, že tyto obřady se obvykle soustřeďují na události životního cyklu (pilování zubů, kremace), vyžadují dlouhodobé kolektivní úsilí velkých skupin poddaných, závislých atd., a proto tvoří nejen symbol, ale samu podstatu politické loajality a integrace. Zdá se, že v předkoloniálních dobách příprava a předvádění těchto skvělých představení spotřebovaly víc času a energie než všechny ostatní státní aktivity dohromady, včetně válčení, a tak se v jistém smyslu dá říci, že politický systém existoval, aby podporoval systém rituálů, spíše než naopak. A navzdory kolonizaci, okupaci, válce i nezávislosti, vzorec z velké části trvá – venkovská šlechta je stále, řečeno slovy Cory Du Boisové „symbolické vyjádření velikosti rolnictva“ a rolnictvo stále životodárnou silou nároků venkovské šlechty.¹²

3) *Kult smrti a čarodějů* je „temnou“ stránkou balijského náboženství, a třebaže proniká doslova do všech zákoutí každodenního života, dodáváje tak vzrušenou notu do jinak vyrovnaného průběhu bytí, nachází své nejpřímější a nejživější vyjádření v extatickém rituálním souboji dvou zvláštních mytologických postav: Rangdy a Baronga. Rangda je obludná královna čarodějnic, letitá vdova, vyčerpaná děvka, inkarnace bohyně smrti, která vraždí děti, a pokud má pravdu Margaret Meadová, je to symbolická projekce odmítající matky; obyvatelé Bali v ní vytvořili mocný obraz absolutního zla.¹³ Barong je spíše kladné a lehce komické božstvo, které vypadá a jedná jako kříženec neohrabaného medvěda, poštilého štěněte a majestátního čínského draka; Balijsi zkonstruovali téměř parodické zobrazení lidské síly a slabosti. To, že tito dva démoni, každý z nich plný síly podobné maně, kterou Balijsi nazývají *sakti*, ve svých prudkých srážkách nevyhnutelně dospějí k těsně nerozhodnému konci, má proto přes svou magickou konkrétnost určitý konečný význam.

Vlastní provedení souboje Rangdy a Baronga se většinou, i když ne nevyhnutelně, konají během chrámového „narozeninového“ ob-

¹² C. Du Bois, *Social Forces in Southeast Asia* (Cambridge, Mass., 1959), s. 31.

¹³ G. Bateson a M. Mead, *Balinese Character: A Photographic Analysis* (New York, 1942).

řadu smrti. Jeden vesničan (muž) v ohavné masce a strašidelném kostýmu tančí Rangdu; dva jiní, seřazení za sebou jako v masce karnevalového koně, tančí ušlechtilého Baronga. Čarodějnice i drak, oba v transu, postupují bojovně z protilehlých stran chrámového prostranství, doprovázeni kletbami, hrozbami a vzrůstajícím napětím. Barong nejdříve bojuje sám, ale příslušníci shromáždění brzy začnou upadat do transu, berou do rukou dýky a spěchají mu na pomoc. Rangda postupuje směrem k Barongovi a jeho pomocníkům a mává svým kouzelným šátkem. Je ohavná a hrozivá a oni ustupují, přestože ji strašně nenávidí a chtějí ji zničit. Když se Rangda potom odvrátí odražená Barongovou *sakti*, začne je náhle neodolatelně přitahovat (tak mi to aspoň vysvětlili moji informátoři) a oni se k ní dychtivě přibližují ze zadní části chrámu, někdy se dokonce pokoušejí na ni zezadu vylézt; ale jakmile se otočí a dotkne se jich svých šátkem, upadají bezvládně do kómatu. Nakonec Rangda zmizí ze scény, neporažena, ale přinejmenším postrašena, a Barongovi zoufale frustrovaní pomocníci vybuchnou divokou sebezničující zuřivostí, obracejí své dýky (neúčinné, protože jsou v transu) proti hrudi, zoufale se vrhají do všech stran, zabíjejí živá kuřata atd. Od okamžiku dlouhého rozechvělého čekání, které předchází prvnímu příchodu Rangdy, až k tomuto závěrečnému rozkladu v orgii marného násilí a degradace, má celé představení nepříjemně napjatou atmosféru, jako by se mělo každou chvíli zvrhnout v pustou paniku a divoké ničení. Nikdy se tak zřejmě nestane, ale znepokojivý pocit povážlivosti situace, v níž se zmenšující se skupina tanečníků v transu pokouší udržet situaci v rukou, je naprosto zdrcující, dokonce i pro pouhého pozorovatele. Úzká hranice oddělující rozum od nerozumu, princip lásky (Erós) od principu smrti (Thanatos) nebo božské od démonického, by jen stěží mohla být zahrána účinněji.

Racionalizace náboženství na Bali

Krom několika podivných hříček s omezeným významem jako bahá'í* nebo mormonismus (nemluvě o pochybných případech takzvaných politických náboženství jako komunismus nebo fašis-

* Bahá'í (bahá'ismus) je hnutí navazující na bábismus, vzniklé ve 2. polovině devatenáctého století. Jeho východiskem byl sice islám, ale změnami, které za-

mus) nevznikla od Muhammada žádná nová racionalizovaná světová náboženství. Proto téměř všechny kmenové a zemědělské národy, které se od té doby v jakékoli míře zbavily slupky své tradiční víry, tak učinily prostřednictvím konverze k některému z velkých misionářských náboženství: křesťanství, islámu nebo buddhismu. Nicméně se zdá, že pro Bali je tento postup vyloučen. Křesťanští misionáři nikdy na ostrově nedosáhli velkého pokroku a vzhledem k tomu, že jsou spojováni s diskreditovaným koloniálním režimem, jejich šance jsou nyní nižší než kdy dřív. Rovněž není pravděpodobné, že by se z Balijců stali ve velkém měřítku muslimové, třebaže je islám v Indonésii běžně rozšířen. Jako národ si dobře uvědomují, že jsou hinduistickým ostrovem v muslimském moři, jsou na to patřičně hrdí a na islám se dívají asi jako vévodkyně na štenici. Kdyby se stali křesťany nebo muslimy, bylo by to v jejich očích totéž, jako by přestali být Balijsi. A skutečně, pokud se náhodou vyskytne někdo, kdo konvertoval, i ti nejtolerantnější a nejmoudřejší se na něj dívají, jako by se vzdal nejen balijského náboženství, ale Bali a snad i samého rozumu. Jak křesťanství, tak islám mohou ovlivňovat náboženský vývoj na ostrově, ale ve skutečnosti nemají šanci jej ovládnout.¹⁴

Přesto je na všech stranách zřejmé, že pokud všeobecný otřes základů sociálního řádu na Bali ještě nezačal, je již bezprostředně na obzoru. Když vznikla jednotná republika a Bali se stalo její součástí, přinesla s sebou na ostrov moderní výchovu, moderní vládní formy a moderní politické vědomí. Radikální zdokonalení komu-

sáhly rovinu teologickou, filosofickou, sociální i kultovní, dostalo toto učení (zejm. jeho univerzalizmus) zcela nové dimenze. Klade zřetelnější váhu i na svět pozemský, v jehož stvoření vidí božskou podstatu. Učení bahá'ismu výrazně tlumí všechno, co často vede ke konfliktům (odmítá např. džihád), všechna náboženství a sekty považuje za rovnoprávné, vyzývá ke všeobecnému smíru, řízení společností hledá v nadnárodních institucích, pěstuje i představu společného jazyka. Jeho ideálem je člověk pokorný, tolerantní, těšící se zároveň i z radosti tohoto světa, nikoli tedy asketa. Podle: H. Pavlincová (ed.), *Judaismus - křesťanství - islám* (Praha, 1994), s. 355-356. (Pozn. red.)

¹⁴ K podobnému hodnocení ze strany misionáře-lingvisty viz J. L. Swellengrebel, Introduction, v Swellengrebel et al., *Bali*, s. 68-76. Vzhledem k tomu, že tato studie byla nakoncipována dříve, než se objevila studie Swellengrebelova, blízkost některých materiálů, které Swellengrebel předkládá, s mými slouží jako nezávislé podepření skutečností procesu zde popisovaného.

nikací přineslo zvýšené uvědomění si vnějšího světa, stejně jako kontakt s ním, a poskytlo nová kritéria k poměřování hodnot jejich vlastní kultury i kultur těch ostatních. A nelitostné vnitřní změny – postupující urbanizace, rostoucí populační tlak atd. – pozvolna znesnadnily udržení tradičních systémů sociální organizace v nezměněné formě. Zdá se, že na Bali uprostřed dvacátého století nastává v docela jiném historickém kontextu a s docela jiným historickým významem to, co v Řecku nebo v Číně po pátém století před našim letopočtem – odkouzlení světa.

Obyvatelé Bali budou pravděpodobně racionalizovat svůj náboženský systém v procesu „vnitřní konverze“, pokud se události nebudou vyvíjet příliš rychle, aby se vůbec udrželo jejich kulturní dědictví, což je samozřejmě možné. Zdá se, že začínají utvářet sebeuvědomělý „baliismus“, který se ve svých filosofických dimenzích blíží světovým náboženstvím jak obecností otázek, jež klade, tak v ucelenosti odpovědí, jež dává, přičemž se obecně a nekriticky řídí hlavními myšlenkami indických náboženství, ke kterým byli tak dlouho formálně řazeni, ale od jejichž věrouky byli téměř úplně odříznuti.

Zejména mladá generace začíná už přinejmenším klást otázky. Mezi byt i jen částečně vzdělanými mladými muži od osmnácti do třiceti, kteří tvořili ideologický předvoj revoluce, se objevují roztroušené, ale zřetelné znaky vědomého zájmu o takové otázky, jež se zatím většinou zdají starší generaci nebo jejich méně angažovaným současníkům bezvýznamné.

Například ve vesnici, kde jsem žil, se jednou večer při pohřbu rozproudila skutečná filosofická diskuse na tato témata mezi osmi až deseti mladíky usazenými na návsi, kteří „střežili“ mrtvého. Stejně jako ostatní obřady na Bali, které jsem popsal, pohřební obřady se většinou skládají ze spousty drobných, do detailu propracovaných rutinních úkonů, a všechny otázky o prvních a posledních věcech, navozené smrtí, jsou zcela skryty v hřmotném ritualismu. Ale tito mladíci, kteří se všeho účastnili jen minimálně, protože nezbytné obřady prováděli většinou starší, spontánně rozpoutali diskusi o podstatě náboženství jako takového.

Nejdříve se obrátili k problému, který vždycky strašil věřící stejně jako badatele náboženství: jak se pozná, kde končí světský zvyk a začíná opravdu svaté náboženství. Jsou všechny body propracované

vaného pohřebního obřadu skutečně nezbytným holdem bohům, tedy ryze posvátná záležitost? Nebo se mnohé čistě lidské obyčeje předvádějí ze slepého zvyku a tradice? A pokud ano, jak se dá jedno od druhého rozeznat?

Jeden mladík nabídl představu, že praktiky, které jsou jasně spojeny se shromažďováním lidí, s posilováním vazeb mezi nimi – například když celá vesnice společně staví nosítka pro mrtvého nebo když příbuzní připravují tělo –, jsou obyčeje, zatímco to, co je přímo spojeno s bohy – když rodina vzdává hold duchu zemřelého, očista těla ve svěcené vodě atd. –, patří do vlastního náboženství. Jiný vyvozoval, že ty prvky, které se v obřadech vyskytují všeobecně, které se najdou doslova všude, od narození do smrti, v chrámech a při hrách o Rangdě (zase je dobrým příkladem svěcená voda), jsou náboženské, zatímco ty, které se vyskytnou jen tu a tam nebo jen při jednom či dvou obřadech, náboženské nejsou.

Pak se diskuse stočila, jak je při takových diskusích obvyklé, na podstatu platnosti náboženství jako takového. Jeden muž, tak trochu ovlivněný marxismem, předložil k diskusi sociální relativismus: kdo chce s vlky žít, musí s nimi výt, ovšem pronesl toto rčení v jeho indonéské podobě. Náboženství je lidský produkt. Člověk si vymyslel boha a pojmenoval ho. Náboženství je užitečné a cenné, ale nemá žádnou nadpřirozenou platnost. Co je pro jednoho vírou, je pro jiného pověrou. V jádru se všechno stává pouhým zvykem.

Toto bylo přijato rozpačitě a se všeobecným nesouhlasem. Jako odpověď nabídl syn hlavy vesnice prosté neracionální stanovisko víry. Intelektuální argumenty jsou naprosto irelevantní. On ve svém srdci ví, že bohové existují. Víra je na prvním místě, myšlení na druhém. Opravdu náboženský člověk, jako je on sám, zkrátka ví, že bohové skutečně přicházejí do chrámů – cítí jejich přítomnost. Další muž, s většími intelektuálními sklony, vybudoval víceméně na místě složitou alegorickou symboliku, aby problém vyřešil. Pilování zubů symbolizuje člověka podobajícího se stále více bohům a méně zvířatům, která mají tesáky. Tento rituál znamená toto, tamten ono; tato barva představuje spravedlnost, tamta odvahu atd. Co se zdá bezvýznamné, je plné skrytého významu, pokud ovšem máte klíč. Balijský kabalista. A zase jiný muž, soupeřivější, i když ne bezvěrec, nám předložil zlatou střední cestu. O těchto věcech bychom ve skutečnosti neměli přemýšlet, protože leží mimo dosah lidského chá-

pání. Krátka nevíme. Nejlepší politika je konzervativní – věř tak polovině všeho, co slyšíš. Tak nepřepadneš přes palubu.

A tak to pokračovalo značnou část noci. Tito mladíci, všichni to byli rolníci a kováři (kromě syna náčelníka vesnice, jenž byl vládním úředníkem v blízkém městě), byli lepší weberiani, než tušili. Zabývali se na jedné straně oddělením náboženství od společenského života, na druhé straně se pokoušeli překlenout propast, která se takto otevřela, mezi tímto světem a tím druhým, mezi světským a posvátným, prostřednictvím nějakého dobře uváženého, systematického názoru, nějaké všeobecné dohody. Tu je krize víry, rozbíjení mýtů a třesení základy v nepřikrášlené podobě.

Tatáž nová vážnost se tu a tam začíná objevovat také v liturgických souvislostech. V mnohých chrámových obřadech – zvláště ve stále větším počtu těch, které vykonává přímo bráhmanský kněz, místo aby jen zajistil svčenu vodu pro kněze z nižší kasty, jak bývalo zvykem – se objevuje téměř pobožnůstkářská horlivost ze strany některých mladých mužů (a pár mladých žen), kteří jsou příslušníky shromáždění. Než aby dovolili jednomu členu rodiny zúčastnit se klanění bohům za všechny, přijdou raději všichni a shromáždí se před kněze, aby na ně dopadlo víc svčené vody. Místo kulisy ječení dětí a povídání dospělých, na jejímž pozadí se tento posvátný obřad většinou odehrává, vyžadují tichou a uctívou atmosféru a dosahují jí. O svčené vodě potom hovoří ne v magických, ale emocionálních souvislostech, říkají, že jak na ně dopadne, „uklidní“ se jejich vnitřní neklid a nejistota, a také mluví o tom, že přímo a okamžitě cítí přítomnost bohů. Starší účastníci s tradičnějším chápáním s tím vším málo svedou; jak sami říkají, dívají se na to jako kráva na gamelan – s neporozuměním, v otupěném (ale v žádném případě ne nepřátelském) úžasu.

Taková racionalizace na osobní úrovni nicméně vyžaduje srovnatelnou racionalizaci na úrovni věrouky a přesvědčení, aby se mohla udržet. Toto do jisté míry vlastně nastává prostřednictvím několika nedávno založených nakladatelství, která se pokoušejí vnést vědecký řád do klasické literatury psané na palmových listech, v níž spočívá důkaz vzdělanosti bráhmanského kněžstva, pokoušejí se ji přeložit do moderního balijského nebo indonéského jazyka, interpretovat v morálně-symbolických souvislostech a vydávat v levných vydáních pro rostoucí vzdělané masy. Tato nakla-

datelství také vydávají překlady indických hinduistických a buddhistických děl, importují teosofické knihy z Jávy a dokonce vydala několik původních děl balijských autorů o dějinách a významu jejich náboženství.¹⁵

Opět to jsou vzdělaní mladí lidé, kdo většinou kupuje tyto knihy, ale často je čtou doma nahlas svým rodinám. Zájem o takové knihy je velký, zejména o staré balijské rukopisy, dokonce i mezi lidmi s tradičním myšlením. Když jsem několik takových knih koupil a nechal je volně v našem domě ve vesnici, naše přední veranda se stala literárním centrem, kam vesničané přicházeli ve skupinách a hodiny nepřetržitě seděli a navzájem si je předčítali, občas komentovali jejich obsah a téměř stále opakovali, že teprve od revoluce směji vídat takové písemnosti, že v koloniální éře vyšší kasty bránily jakémukoli jejich rozšiřování. Takže celý tento proces představuje šíření náboženské vzdělanosti mimo tradiční kněžské kasty – pro něž tyto písemnosti znamenaly rozhodně magičtější esoteriku než kanonizované tisky – mezi masy, v původním slova smyslu vulgarizaci náboženských znalostí a teorie. Poprvé aspoň pár obyčejných Balijců začíná cítit, že mohou v jisté míře porozumět svému náboženství; a co je důležitější, že takové porozumění potřebují a mají na ně právo.

Na takovém pozadí by se mohlo zdát paradoxní, že hlavní silou, která stojí za tímto náboženským vzděláváním a hnutím za filosoficko-morální interpretaci, je šlechta, přesněji její část; že to jsou jistí, zase většinou mladší příslušníci aristokracie, kdo porovnává a srovnává rukopisy a hledá nakladatelství, která by je vydávala a distribuovala.

Ale paradox je to pouze zdánlivě. Jak jsem se zmínil, tradiční status šlechty ve velké míře spočíval na obřadních základech; většina tradičních obřadních činností byla určena k tomu, aby zajistila téměř podvědomou víru v její vysoké postavení a právo vládnout. Ale dnes se tento prostý předpoklad výjimečnosti čím dál víc komplikuje. Je podkopáván ekonomickými a politickými změnami republikánské Indonésie a ideologií radikálních stran, která tyto změny doprovází. Třebaže velká část obřadnosti na Bali stále v širokém měřítku přetrvává a třebaže vládnoucí třída stále proklamuje

¹⁵ Popisy některé této literatury viz Swellengrebel, *Bali*, s. 70-71.

svou nadřazenost obřadními výstřednostmi, zdá se, že čas velkolepých kremací a titánského pilování zubů se chýlí ke konci.

Vnímavějším aristokratům je tudíž naprosto jasné, co z toho plyne: pokud budou trvat na tom, že jejich právo vládnout se zakládá pouze na tradici, brzy je ztratí. Autorita potřebuje více než dvorní obřadnost, aby byla oprávněná; potřebuje „důvody“ – tedy věrouku. A právě věrouku se šlechta snaží zajistit novými interpretacemi klasické balijské literatury a obnovováním intelektuálních kontaktů s Indií. To, co kdysi spočívalo na rituálních zvycích, by teď mělo spočinout na racionalizované dogmatické víře. Hlavní otázky, na které se obsah „nové“ literatury soustřeďuje – smír polyteismu a monoteismu, zvažování relativní důležitosti „hinduistických“ a „balijských“ prvků v „hinduisticko-balijském“ náboženství, vztah vnější formy k vnitřní náplni při bohoslužbách, hledání historicko-mytologických zdrojů kastovních žebříčků atd. –, ty všechny slouží danému tradičnímu hierarchickému sociálnímu systému v explicitně intelektuálním kontextu. Aristokracie (nebo její část) se obsadila do role vůdců nového „baliismu“, aby si udržela obecnější pozici sociální dominance.

Vidět v tom všem pouhý machiavelismus by však bylo zároveň přeceňováním i nedoceňováním mladých šlechticů. Nejen že si přinejlepším jen částečně uvědomují, co dělají, ale stejně jako moji venkovští teologové jsou aspoň zčásti motivováni více nábožensky než politicky. Transformace, které „nová Indonésie“ s sebou přinesla, zasáhly starou elitu stejně tvrdě jako kteroukoli jinou skupinu v balijské společnosti zpochybněním základů její víry a její vlastní povolnosti, a tedy i zpochybněním jejího pohledu na samu podstatu skutečnosti, ve které považovala tuto povolnost za zakořeněnou. Hrozící ztráta moci se aristokratům nejeví jen jako sociální otázka, ale jako otázka duchovní. Jejich náhlý zájem o věrouku je proto částečně i snahou ospravedlnit se morálně i metafyzicky nejen v očích veřejnosti, ale také ve svých vlastních, a udržet aspoň základy zavedeného balijského pohledu na svět a hodnotového systému v radikálně proměněném společenském uspořádání. A jako mnozí jiní inovátoři náboženství jsou zároveň reformátory i restaurátory.

Vedle zintenzivnění náboženských otázek a systematizace věrouky je tu třetí aspekt tohoto procesu racionalizace – sociálně orga-

nizační. Pokud má nový „baliismus“ vzkvétat, vyžaduje nejen změnu v srdci lidu a explicitní kodifikaci, ale také formálnější organizovanou institucionální strukturu, do které by se mohl sociálně včlenit. Tato v zásadě duchovní potřeba znovu vyvolává problém vztahu balijského náboženství k národnímu státu, přesněji problém jeho umístění – nebo nedostatku místa na jeho umístění – na republikánském ministerstvu náboženství.

Ministerstvo vedené plnoprávným členem vlády má sídlo v Djakartě, ale jeho kanceláře jsou roztroušeny skoro po celé zemi. Zcela je ovládají muslimové a k jeho hlavním činnostem patří stavba mešit, vydávání indonéských překladů koránu s komentáři, zdůrazňování muslimských manželských pravidel, podpora koránských škol, rozšiřování informací o islámu atd. Má propracovaný byrokratický systém se speciálními odděleními pro protestanty a katolíky (kteří je ze separatistických pozic stejně bojkotují) jako odlišná náboženství. Ale balijské náboženství řadí do všeobecné nerozlišující kategorie, která by se dala přeložit jako „divoká“ – to jest pohanská, primitivní atd. –, jejíž příslušníci nemají žádná práva na pomoc ministerstva. Tato „divoká“ náboženství jsou v klasickém muslimském rozlišování na „národy Knihy“ a „ignorantská náboženství“ považována za hrozbu pravé zbožnosti a terčem posměchu při konverzi.¹⁶

Obyvatelé Bali to přirozeně nejasně vnímají a soustavně píšou do Djakarty petice, aby balijské náboženství bylo uznáno jako čtvrté většinové náboženství vedle protestantismu, katolicismu a islámu. Prezident Sukarno, sám poloviční Balijec, a mnoho dalších národních vůdců s tím sympatizuje, ale dosud si nemohou dovolit znepráčetel si politicky silné ortodoxní muslimy, a tak váhají, ale účinnou podporu nezajišťují. Muslimové tvrdí, že přívrženci „balijského hinduismu“ jsou soustředěni na jednom místě, na rozdíl od křesťanů, kteří jsou roztroušeni po celé Indonésii; Balijsci zdůrazňují, že balijské komunity jsou v Djakartě i jinde na Jávě, stejně jako na jihu Sumatry (transmigranti), a jako příklad uvádějí stavbu balijských chrámů na východě Jávy. Muslimové říkají: nemáte svou knihu, tak jak můžete být světové náboženství? Balijsci odpoví

¹⁶ K některým parlamentním debatám o této otázce viz Swellengrebel, *Bali*, s. 72-73.

dají: máme rukopisy a nápisy z dob před Muhammadem. Muslimové říkají: věříte v mnoho bohů a modlíte se ke kamenům; Balijsi odpovídají: Bůh je jeden, ale má mnoho jmen a „kámen“ je nositel Boha, ne Bůh sám. Pár sofistikovanejších Balijsů dokonce tvrdí, že muslimové jsou tak neochotní přijmout je na ministerstvo, protože se bojí, že kdyby se „baliismus“ stal oficiálně uznaným náboženstvím, mnozí Javánci, kteří se formálně hlásí k islámu, ale duchem jsou hinduisticko-buddhističtí, by konvertovali a „baliismus“ by se rapidně rozrůstal na úkor islámu.

V každém případě je to slepá ulička. Výsledkem bylo, že Balijsi si založili své vlastní nezávislé ministerstvo náboženství financované z místních zdrojů a jeho prostřednictvím se pokoušejí reorganizovat některé své centrální náboženské instituce. Hlavní úsilí se zatím soustředilo (většinou dost bezvýsledně) na zregulování kvalifikace bráhmanských kněží. Místo aby kněžská role spočívala v dědičném aspektu, který se sám o sobě samozřejmě nezpochybňuje, nebo na obřadnické virtuozitě, „ministerstvo“ si přeje, aby spočívala na náboženských znalostech a moudrosti. Chce zajistit, aby kněží věděli, co obsahují posvátné knihy, a dokázali je vztáhnout k současnému životu, měli dobrý morální profil, dosáhli aspoň určitého stupně skutečného vzdělání atd. Úřední místa tvrdí: naši mladí už nebudou někoho následovat jenom proto, že je bráhma. Musíme z něj udělat postavu s morálním a intelektuálním respektem, skutečného duchovního vůdce. Z této strany se pokoušejí uplatnit určitou kontrolu nad svěcením, dokonce až k zavedení kvalifikačních zkoušek, a také se pokoušejí kněžstvo sjednotit pořádáním setkání všech kněží z jedné oblasti. Představitelé „ministerstva“ rovněž cestují po vesnicích a pronášejí výchovné proslovy o morálním významu balijského náboženství, o přednostech monoteismu, o nebezpečí vzývání model atd. Dokonce se pokoušejí vnést pořádek do chrámového systému, založit systematickou klasifikaci chrámů. A případně povýšit jeden druh, nejpravděpodobněji chrám původu vesnice, do vyššího postavení v univerzalistickém vzorci, jež by bylo srovnatelné s postavením mešity nebo kostela.

Avšak toto všechno je stále ještě z větší části ve fázi plánů na papíře a nelze říci, že by probíhala skutečná reorganizace institucionální struktury balijského náboženství. Ale „ministerstvo“ má teď

v každé oblasti na Bali zastoupení vedené placeným bráhmanským knězem (pravidelně placené „oficiální“ kněžstvo je samo o sobě něco revolučního), kterému pomáhají tři nebo čtyři úředníci, většinou také příslušníci bráhmanské kasty. Byla založena náboženská škola, na „ministerstvu“ nezávislá, jím ale schválená, a na konci byla založena malá náboženská politická strana soustředěná kolem přední šlechty a těch, kdo jsou oddáni prosazování těchto změn, takže se ukazují přinejmenším nesmělé počátky byrokratické náboženství.

Co z toho všeho vzejde – z intenzivnějšího zpochybňování náboženství, z šíření náboženské vzdělanosti a z pokusu reorganizování náboženské instituce –, to se teprve uvidí. V mnoha směrech se zdá, že celkové směřování celého moderního světa je proti hnutí náboženské racionalizace, jejíž předzvěsti jsou tyto změny, a možná, že balijská kultura nakonec bude zaplavena takovými „moderními materialistickými myšlenkami“, kterých se obával sir Richard Winstedt, a bude zanechána vyprázdněná. Tyto obecné trendy pokud se z nich vůbec nevyklube fata morgana – sice často přejdou přes hluboce zakořeněné kulturní konfigurace s mnohem menším účinkem, než bychom považovali za možné, ale nesmíme podceňovat regenerační potenciál trojstranné aliance vznešeného mládí, ohrožené aristokracie a zburcovaného kněžstva, i přes její momentální slabost. Zdá se, že se dnes na Bali úspěšně rozbíhají některé sociální a intelektuální procesy, které ve světové historii zavadaly příčinu k fundamentálním transformacím náboženství, a že jsou jejich výkyvy či případné výsledky jakékoli, jejich průběh stěží může nebýt poučný. Když budeme zblízka sledovat, co se bude dít na tomto konkrétním ostrůvku během několika příštích desetiletí, mohli bychom proniknout do dynamiky náboženských změn s takovou konkrétností a bezprostředností, jakou nám historie, která se už odehrála, nikdy nemůže poskytnout.¹⁷

¹⁷ V roce 1962 bylo „balijské náboženství“ v Indonésii konečně přijato jako oficiální „velké náboženství“. Od té doby, zejména od masakrů roku 1965, na Jávě skutečně vzrostl počet konverzí od islámu k „ballismu“. A na samotném Bali hinduistické reformní hnutí přerostlo v hlavní sílu. K tomuto viz C. Geertz, „Religious Change and Social Order in Soeharto's Indonesia“, *Asia* 27 (Autumn 1972):62-84.

ČÁST ČTVRTÁ

IDEOLOGIE JAKO KULTURNÍ SYSTÉM

I

Je jednou z drobných ironií historie moderního myšlení, že samotný termín „ideologie“ byl dokonale zideologizován. Pojem, který kdysi označoval pouze sbírku politických návrhů, které byly možná do jisté míry intelektuálské a nepraktické, ale v každém případě idealistické – „sociální romance“ jak je kdosi, možná Napoleon, nazval –, se nyní stal, jak uvádí *Websterův slovník naučný*, „integrováním souborem tvrzení, teorií a cílů, které tvoří politicko-sociální program, často provázený násilnou propagandou; v Německu byl například fašismus pozměněn tak, aby vyhovoval nacistické ideologii“ – tedy mnohem impozantnějším tvrzením. Dokonce i v dílech, která údajně ve jménu vědy používají tento termín v neutrálním smyslu, je důsledek jeho užití většinou značně polemický. V práci *The American Business Creed* autorů Suttona, Harrise, Kaysena a Tobina, v mnoha směrech vynikající, se například uvádí, že „člověk by se neměl cítit o nic zmatenější nebo pohoršenější, jsou-li jeho názory označeny za ‚ideologii‘, než slavná Molièrova postava poté, co zjistila, že celý svůj život hovořila v próze“. Za touto poznámkou uvádějí autoři seznam hlavních znaků ideologie, které označují jako zaujatost, přílišné zjednodušování, emocionální vyjadřování a přizpůsobování se předsudkům veřejnosti.¹ Nikdo, přinejmenším nikdo mimo komunistický blok, kde se institucionalizovala určitá charakteristická koncepce úlohy myšlení ve společnosti, by sám sebe nenazval ideologem nebo by bez protestů nepřijal toto označení. Téměř univerzálně dnes platí známý parodický příklad: „Já mám sociální filosofii; ty máš politické názory; on má ideologii.“

¹ F. X. Sutton, S. E. Harris, C. Kaysen a J. Tobin, *The American Business Creed* (Cambridge, Mass., 1956), s. 3-6.

Historický proces, jehož prostřednictvím se pojem ideologie stal součástí samotného tématu, k němuž se vztahuje, byl popsán Mannheimem; pochopení (nebo se možná jednalo pouze o přijetí) přístupu, podle něhož se sociopolitické myšlení nerodí z odhmotněné reflexe, nýbrž „je vždycky spojeno se stávající životní situací myslitele“, se zdálo poskvřňovat tuto myšlenku sprostým bojem o převahu, nad nějž mělo být domněle povzneseno.² Ještě naléhavější je však otázka, nezničilo-li toto zabřednutí do vlastního odkazu vědeckou použitelnost termínu ideologie, může-li poté, co se stal obviněním, nadále zůstat analytickým pojmem. Pro Mannheimu se tento problém, který sám označil za „nehodnotící pojetí ideologie“, stal duchem celého jeho díla. Ale čím déle s ním zápolil, tím více zabředal do jeho dvojznačnosti, až hnán logikou svých počátečních předpokladů postoupil dokonce i svá vlastní hlediska sociologické analýze a skončil, jak je dobře známo, u etického a epistemologického relativismu, s nímž sám nebyl spokojen. A pokud pozdější práce v této oblasti nebyla pouze tendenční či bezmyšlenkovitě empirická, bylo to proto, že využívala souboru více či méně důmyslných metodologických pomůcek, aby unikla tomu, co by se dalo nazvat (protože tak jako aporie o Achillovi a želvě naráží na samou podstatu racionálního poznání) Mannheimovým paradoxem.

Tak jako Zénónův paradox vyvolal (nebo alespoň vyslovil) znepokojující otázky o platnosti matematické dedukce, vyvolal je Mannheimův paradox v souvislosti s objektivností sociologické analýzy. Kde, jestli vůbec někde, končí ideologie a začíná věda, to bylo hádankou podobnou těm, které kladla Sfinga pocestným, pro většinu moderního sociologického myšlení a nerezivějící zbraní jeho odpůrců. Obor se prohlašoval za nestranný ve jménu disciplinovaného dodržování neosobních, objektivních výzkumných postupů, institucionální izolovanosti badatelů od bezprostředních otázek aktuálního dění a jejich profesionální oddanosti neutralitě, jakož i ve jménu cíleně pěstovaného vědomí vlastních předsudků a zájmů a jejich nápravy. Namísto toho došlo k popření objektivnosti (a účinnosti) těchto postupů, izolovanosti badatelů i hloubky

² K. Mannheim, *Ideology and Utopia*, Harvest ed. (New York, nedat.), s. 59-83 [česky *Ideologie a utopie* (Bratislava, 1991), s. 111-142]; viz také R. Merton, *Social Theory and Social Structure* (New York, 1949), s. 217-220.

a opravdovosti jejich sebeuvědomění. „Jsem si vědom toho,“ uzavírá jeden autor jaksi nervózně svou nedávnou analýzu ideologické zaujatosti amerických intelektuálů, „že mnoho čtenářů bude tvrdit, že moje vlastní stanovisko je ideologické.“³ Ať už se jeho ostatní předpovědi vyplnily či nikoliv, platnost tohoto závěru je zcela nepochybná. Přestože již byl opakovaně vyhlašován nástup vědecké sociologie, potvrzení její existence není ani zdaleka všeobecné, a to ani mezi samotnými sociálními vědci; a nikde není odpor k tvrzením o objektivnosti silnější než při studiu ideologie.

V literatuře obhajující sociální vědy se opakovaně uvádí několik příčin tohoto odporu. Snad nejčastěji se hovoří o zatíženosti tématu hodnotami: lidé nechtějí, aby se víry, jimž sami přikládají velkou morální důležitost, zkoumaly chladně, ať už je účel studia jakýkoliv; a jsou-li sami vysoce ideologizovaní, může být pro ně jednoduše nemožné uvěřit, že nezaujatý postoj k důležitým záležitostem sociálního a politického přesvědčení není jenom vědecký klam. Jako další důvody se uvádějí: základní nepostižitelnost ideologického myšlení, tak jak je vyjádřeno ve složitých sítích symbolů, které jsou nejasně vymezené a emocionálně nabitě; uznaný fakt, že ideologická obhajoba se od dob Marxových často vydávala za „vědeckou sociologii“; a mezi příčinami nechybí ani obranářství tradičních intelektuálních tříd, které se obávají toho, že vědecké zkoumání sociálních kořenů myšlenek ohrozí jejich postavení. A když všechna výše uvedená objasnění selžou, tak je vždy možné znovu připomenout, že sociologie je mladá disciplína, jež po dobu své krátké historie neměla dostatek času dosáhnout úrovně institucionální celistvosti nutné k dodržování požadavků na svobodné bádání citlivých oblastí. Všechny tyto argumenty jsou bezpochyby do jisté míry platné. Ale o čem se tak často nehovoří – díky podivuhodnému selektivnímu vynechání, které by nemilosrdný kritik mohl klidně označit za ideologické –, je možnost, že část problému spočívá v nedostatečné konceptuální propracovanosti sociální vědy samé a že odolnost ideologie vůči sociologické analýze je tak velká proto, že tyto analýzy jsou v podstatě neadekvátní a jejich teoretický rámec je evidentně neúplný.

³ W. White, *Beyond Conformity* (New York, 1961), s. 211.

V této eseji se pokusím ukázat, že se skutečně jedná o tento případ: že sociální vědy ještě nevyvinuly opravdu nehodnotící pojetí ideologie; že tento neúspěch nepřamení ani tak z nedostatku metodologické disciplíny jako z teoretické neobratnosti; že tato neobratnost se projevuje zejména v tom, že se k ideologii přistupuje, jako by to byla entita sama o sobě – uspořádaný systém kulturních symbolů – namísto rozlišování jejích sociálních a psychologických souvislostí. (k čemuž máme mnohem vypracovanější analytické prostředky); a že tudíž únik z Mannheimova paradoxu spočívá ve vylepšení pojmového aparátu tak, aby byl schopen zacházet obratněji s významem. Řečeno neomaleněji, potřebujeme přesnější chápání předmětu našeho zkoumání, nebo se ocitneme v postavení hrdiny javánské lidové pohádky „Hloupý chlapec“, který se poté, co ho matka vyslala do světa s doporučením, aby si našel klidnou ženu, vrátil domů s mrtvolou.

II

To, že pojetí ideologie, které nyní vládne v sociálních vědách, je zcela hodnotící (to znamená pejorativní), je snadné dokázat. „[Zkoumání ideologie] se zabývá způsobem myšlení, jež ztratilo svůj správný směr,“ říká nám Werner Stark; „ideologické myšlení je... něco pochybného, něco, co by mělo být překonáno a vymýčeno z naší mysli.“ Není to (úplně) totéž jako lhaní, neboť zatímco lhář je schopen být alespoň cynický, ideolog je pouze pošetilý. „Oba se zabývají nepravdou, ale lhář se snaží ošidit myšlení ostatních, zatímco jeho vlastní myšlení zůstává správné, zatímco on sám ví, co je pravda. Naopak myšlení člověka, který se oddá ideologii, je samo oklamáno, a když takový člověk svede ostatní na scestí, činí tak nechtěně a bezděčně.“⁴ Jako stoupenec Mannheimova Stark tvrdí, že všechny způsoby myšlení jsou ve své podstatě sociálně podmíněné, ale že ideologie má navíc ještě onu nešťastnou vlastnost, že je psychologicky „deformovaná“ („pokroucená“, „kontaminovaná“, „klamná“, „pokřivená“, „sporná“) v důsledku tlaku osobních emocí, jako jsou nenávisť, touha, obava nebo strach. Sociolo-

⁴ W. Stark, *The Sociology of Knowledge* (London, 1958), s. 48

„je věděni se zabývá v sociálním prvkem v hledání a vnímání pravdy, jeho nevyhnutelným omezením na tu či onu existenciální perspektivu. Ale studium ideologie, které je zcela odlišnou záležitostí, se zabývá příčinami intelektuální chyby:

Myšlenky a víry, jak jsme se snažili vysvětlit, mohou být k realitě vztaženy dvěma způsoby: buď k *faktům* reality, nebo ke *snahám*, které tato realita, nebo spíše reakce na tuto realitu, vytváří. Tam, kde existuje vazba prvního typu, nacházíme myšlení, které v zásadě odpovídá skutečnosti; tam, kde převažuje vazba druhého typu, nacházíme myšlenky, které mohou být pravdivé pouze náhodou a které jsou pravděpodobně narušeny předsudky, bráno v nejširším možném smyslu slova. První typ myšlení si zasluhuje být nazýván teoretickým; druhý typ je třeba označit za parateoretický. Snad bychom mohli první typ také popsat jako racionální a druhý jako emocionálně zabarvený – první jako čistě kognitivní, druhý jako hodnotící. Vyjádřeno pomocí přirovnání Theodora Geigera... myšlení determinované sociálním faktem je jako čistý pramen, křišťálově jasný, průzračný; ideologické myšlenky jsou jako špinavá řeka, bahnitá a znečištěná odpadem, který do ní vtéká. Z prvního je možné bezpečně pít; druhé je jed, jemuž je třeba se vyhnout.⁵

Toto je primitivní příklad, ale stejné omezení referentu termínu „ideologie“ na druh radikální intelektuální zkaženosti se objevuje i v souvislostech, kdy jsou jak politické, tak vědecké argumenty mnohem sofistikovanejší a nesrovnatelně pronikavější. Edward Shils například vykresluje v jedné ze svých prvních esejí, nazvané „Ideologie a zdvořilost“, portrét „ideologického pohledu“, který je rozhodně ještě ponuřejší než Starkův.⁶ Tento pohled, objevující se „v mnoha různých podobách, z nichž každá se prohlašuje za unikátní“ – italský fašismus, německý národní socialismus, ruský bolševismus, francouzský a italský komunismus, Action Française, British Union of Fascists „a jejich nezkušený a nezralý americký

⁵ Ibid., s. 90-91. Kurziva v původním textu. Podobný argument u Mannheim, vysvětlený jako rozdíl mezi „totální“ a „partikulární“ ideologií, viz *Ideology and Utopia*, s. 55-59. [V českém vydání s. 109-113. (Mannheim ovšem hovoří o totálním a partikulárním pojmu ideologie – pozn. red.)]

⁶ E. Shils, „Ideology and Civility: On the Politics of the Intellectual“, *The Sewanee Review* 66 (1958):450-480.

příbuzný, ‚mccarthismus‘, který zahynul již v zárodku“, – „obklíčil a pronikl do veřejného života západních zemí v průběhu devatenáctého a dvacátého století... hrozil uchvátit nadvládu nad světem“. Tvoří jej zejména „předpoklad, že politika by se měla provádět ze stanoviska koherentního (promyšleného a propracovaného) a vyčerpávajícího souboru věr, které musí být nadřazeny jakémukoliv jinému uvažování“. Je dualistický, stejně jako politika, kterou podporuje, a staví do protikladu čisté „my“ a špatné „oni“, prohlašuje, že ten kdo není se mnou, je proti mně. Je nepřátelský v tom, že nedůvěřuje, napadá a snaží se zničit tradiční politické instituce. Je doktrinářský v tom, že si připisuje vlastnictví úplné a výlučné politické pravdy a děsí se kompromisu. Je totalitní ve svém cíli uspořádat celý sociální a kulturní život tak, aby vyhovoval jeho vlastním ideálům, futuristický ve své snaze o utopické vyvrcholení historie, při němž bude uskutečněno takové uspořádání. Nejsou to jednoduše tvrzení, k nimž by se dobrý buržoazní gentleman (nebo dobrý demokrat) pravděpodobně přihlásil.

Názor, že termín „ideologie“ skutečně označuje stanoviska „zavrzelců, kteří nikdy nemají pravdu“, se vyskytuje i na abstraktnější a teoretičtější úrovni, kde jde o čistě konceptuální záležitosti. Talcott Parsons například označuje ve své poslední úvaze o Mannheimově paradoxu „odchýlení od [sociálně] vědní objektivnosti“ za „základní znak ideologie“: „Problém ideologie vzniká tam, kde dojde k *rozporu* mezi tím, čemu lidé věří a co je možné [doložit] jako vědecky správné.“⁷ Tyto „odchytky“ a „rozpory“ jsou dvojího typu. Za prvé, zatímco sociální vědy, které jsou utvářeny, stejně jako veškeré myšlení, obecnými hodnotami společnosti, v níž existují, jsou selektivní v tom, jaké otázky si kladou, jakými problémy se zabývají a podobně, jsou ideologie vystaveny kognitivně zhoubnější „sekundární“ selektivitě tím, že kladou důraz na určité aspekty sociální reality – například na tu realitu, které se věnuje současné sociálněvědní poznání – a zanedbávají nebo dokonce potlačují aspekty jiné. „A tak ideologie obchodních kruhů například značně přehání zásluhu obchodníků o růst národní prosperity

⁷ T. Parsons, „An Approach to the Sociology of Knowledge“, *Transactions of the Fourth World Congress of Sociology* (Milan a Stresa, 1959), s. 25-49. Kurziva v původním textu.

a podceňuje příspěvky vědců a odborníků. A v současné ideologii ‚intelektuála‘ se přehání důležitost sociálních ‚tlaků na přizpůsobení se‘ a institucionální faktory působící na svobodu jednotlivce se opomíjejí nebo se jejich vliv podceňuje.“ Za druhé, ideologické myšlení, neuspokojené pouhou přeháněnou selektivitou, kladně zkresluje dokonce i ty aspekty sociální reality, které uznává. Toto zkreslení je možné rozpoznat teprve tehdy, když se jeho tvrzení porovnají s autoritativními zjištěními sociálních věd. „Znakem zkreslení je to, že se formulují taková tvrzení o společnosti, jež jsou prostřednictvím sociálněvědních metod jednoznačně prokázána jako mylná, zatímco o selektivitu se jedná v případě, že tvrzení jsou na dané úrovni ‚pravdivá‘, ale nepředstavují vyvážený přehled o dostupné pravdě.“ Nezdá se však příliš pravděpodobné, že by obyčejní lidé viděli příliš velký rozdíl mezi jednoznačným omylem a podáním nevyváženého přehledu o dostupné pravdě. V tomto případě se ideologie zdá také být dosti špinavou řekou.

Není třeba uvádět další příklady, přestože by nebylo těžké je najít. Důležitější je najít odpověď na otázku, jak se tak rozporuplný koncept dostal mezi analytické nástroje společenských věd, které na základě své údajné chladné objektivnosti vydávají své interpretace za „nezkreslené“ a tudíž normativní obrazy sociální reality. Jestliže kritická schopnost sociálních věd pramení z jejich nestranosti, není tato schopnost zkompromitována, když se takovým pojetím řídí analýza politického myšlení, podobně jako by byla (a občas je) zkompromitována analýza náboženského myšlení, když je označena za studium „pověř“?

Toto přirovnání není přehnané. V knize Raymonda Arona nazvané *L'Opium des Intellectuels* nám například nejenom název – ironicky odrážející Marxův zahořklý ikonoklasmus –, ale i samotný jazykový styl autorovy argumentace („politické mýty“, „modlářství historie“, „věřící a věrný“, „světský klerikalismus“ a podobně) připomínají ze všeho nejvíce literaturu militantního ateismu.⁸ To, že Shils uvádí extrémně patologické ukázky ideologického myšlení – jako jsou nacismus nebo bolševismus – za příklady paradigmatických forem ideologie, je podobné myšlenkové tradici, která po-

⁸ R. Aron, *The Opium of the Intellectuals* (New York, 1962). [Franc. originál *L'Opium des Intellectuels* (Paris, 1955).]

važuje inkvizici, mravní zkaženost renesančních papežů, surovost reformačních válek nebo primitivnost biblického fundamentalismu za prototyp náboženské víry a chování. A Parsonsův názor, podle něhož je ideologie definována svou poznávací nedostatečností v porovnání s vědou, není možná tak vzdálený od Comtova názoru, že charakteristikou náboženství je nekriticky obrazné pojetí reality, které střizlivá sociologie, zbavená metafory, brzy překoná. Na „konec ideologie“ bychom mohli čekat tak dlouho jako pozitivisté čekali na konec náboženství. Možná není přehnané se dokonce domnívat, že současný militantně nepřátelský přístup k ideologii je podobnou reakcí na politický holocaust posledních padesáti let (a na rozšíření poznatků o sociálním světě), jako byl militantní ateismus v době osvícenství reakcí na zcela upřímné zděšení nad ohromnými výlevy náboženského fanatismu, perzekucí a rozbrojů (a na rozšíření poznatků o světě přírody). Je-li tato domněnka správná, mohla by mít ideologie podobný osud – odloučení od hlavního proudu sociologického myšlení.⁹

Celou záležitost nelze ani označit za pouhý sémantický problém. Chce-li někdo omezit referent pojmu „ideologie“ na „něco pochybného“, může tak zcela svobodně učinit a tento přístup by asi bylo možné historicky ospravedlnit. Ale jestliže termín takto omezí, nemůže potom psát o ideologiích amerických obchodníků, newyorských „literárních“ intelektuálů, členů Britské lékařské asociace, vůdců průmyslových odborů nebo slavných ekonomů a očekávat, že tyto subjekty nebo zainteresovaní přihlízející budou jeho dílo považovat za neutrální.¹⁰ Diskuse o sociopolitických myšlenkách,

⁹ Jelikož hrozí vážné nebezpečí chybné interpretace, doufám, že moje kritika bude chápána jako technická a nikoliv politická, připomenu-li, že můj vlastní obecně ideologický (jak bych jej upřímně nazval) přístup je vesměs totožný s Aronovým, Shilsovým či Parsonsovým a že souhlasím s jejich obhajobou občanské, umírněné, nehrdinské politiky. Je také třeba dodat, že když požadujeme nehodnotící pojetí ideologie, nemyslíme tím nehodnocení ideologií, stejně jako nehodnotící pojetí náboženství neznamená totéž co náboženský relativismus.

¹⁰ Sutton et al., *American Business Creed*; White, *Beyond Conformity*; H. Eckstein, *Pressure Group Politics: The Case of the British Medical Association* (Stanford, 1960); C. Wright Mills, *The New Men of Power* (New York, 1948); J. Schumpeter, „Science and Ideology“, *American Economic Review* 39 (1949): 345-359.

při nichž jsou tyto myšlenky již od začátku označovány za deformované či ještě něco horšího, se pouze vyhýbají těm otázkám, které údajně pokládají. Je také samozřejmě možné, že pojem „ideologie“ by měl být jednoduše úplně vypuštěn z vědeckého slovníku a ponechán svému polemickému osudu – jako se to například stalo se slovem „pověra“. Ale jelikož se zdá, že jej v současné době nemáme čím nahradit, a jelikož se již do určité míry zabydlel v odborném slovníku sociálních věd, zdá se rozumnější pokračovat v snaze jej zneškodnit.¹¹

III

Stejně jako se skryté vady na přístroji projeví, až když se jej snažíme použít, vyjdou skutečné nedostatky hodnotícího pojetí ideologie najevo při jeho aplikaci. Zejména zřetelně se projeví například při zkoumání sociálních zdrojů a důsledků ideologie, nebo v takových výzkumech se toto pojetí spojuje s vysoce vyvinutým nástrojem analýzy sociálního a osobnostního systému, jejíž vysoká úroveň jenom zdůrazňuje nedostatek podobné schopnosti zkoumat kulturní stránku věci (to znamená symbolický systém). Při průzkumu sociálních a psychologických souvislostí ideologie svého myšlení (nebo alespoň těch „kladných“) je lehkost, s níž se zachází s těmito souvislostmi, důkazem neobratnosti v zacházení s myšlením. Na celou diskusi je tak vržen stín nepřesnosti, stín, který není možné zahnat ani tou nejpřísnější metodologií.

V současné době existují dva hlavní přístupy ke zkoumání sociálních determinant ideologie: teorie zájmů a teorie napětí.¹² V prvním případě je ideologie maskou a zbraní; v druhém příznakem a lékem. V případě teorie zájmů jsou ideologické projevy zkoumány v kontextu univerzálního boje o převahu; v teorii napětí jsou

¹¹ V literatuře je možné najít příklady dalších pojmů, kterými byly označovány projevy zahrnuté pod pojem „ideologie“, od Platónových „ušlechtilých lží“, Sorlových „mýtů“ po Paretovy „derivace“; ale žádný z nich nedosáhl vyšší úrovně odborné neutrálnosti než „ideologie“. Viz H. D. Lasswell, „The Language of Power“, v Lasswell, N. Leites et al., *Language of Politics* (New York, 1949), s. 3-19.

¹² Sutton et al., *American Business Creed*, s. 11-12, 303-310.

zkoumány v kontextu trvalé snahy o nápravu sociopsychologické nerovnováhy. V prvním případě lidé bojují o moc; v druhém utíkají před pocitem úzkosti. Jelikož mohou dělat oboje najednou – nebo dokonce jedno prostřednictvím druhého –, tyto dvě teorie se nutně navzájem nevylučují; ale teorie napětí (která byla vyvinuta v důsledku empirických problémů, s nimiž se setkala teorie zájmů) tolik nezjednodušuje a je proto pronikavější, je méně konkrétní, ale zato komplexnější.

Základy teorie zájmů jsou natolik známé, že je není třeba opakovat; vyvinuty k jisté dokonalosti marxistickou tradicí, jsou nyní standardní intelektuální výbavou člověka z ulice, který si je příliš dobře vědom, že v politické debatě se vše nakonec redukuje na to, kdo je poražen. Velkou výhodou teorie zájmů bylo a je, že klade kořeny kulturních myšlenkových systémů do pevné půdy sociální struktury tím, že zdůrazňuje motivace těch lidí, kteří takové systémy propagují, a zase naopak závislost těchto jejich motivací na sociálním postavení, zejména sociální třídě. Teorie zájmů navíc spojila politické uvažování s politickým bojem tím, že ukázala, že myšlenky jsou zbraně a že výborný způsob, jak institucionalizovat určitý pohled na skutečnost – zastávaný danou skupinou, třídou nebo stranou –, je chopit se politické moci a prosadit ho. Tento přínos je trvalý; a jestliže se teorie zájmů netěší takové hegemonii jako dříve, není to ani tak proto, že se ukázala jako chybná, nýbrž že její teoretický aparát nestačil na zpracování složité souhry sociálních, psychologických a kulturních faktorů, kterou sama objevila. Podobně jako Newtonova mechanika nebyla teorie zájmů ani tak nahrazena novými teoriemi jako jimi spíše byla pohlčena.

Hlavním nedostatkem teorie zájmů je to, že po psychologické stránce je příliš slabá a po sociologické stránce zase příliš silná. Bez vypracované analýzy motivací byla nucena neustále kolísat mezi omezeným a povrchním utilitarismem, podle něhož se lidé řídí racionální kalkulací svých uvědomovaných osobních schopností, a širším, ale o nic méně povrchním historicismem, který s nacvičenou vágností hovoří o myšlenkách, které jaksi „odrážejí“, „vyjadřují“, „odpovídají“, „vycházejí z“ nebo „jsou podmíněny“ sociálními závazky svých autorů. V tomto rámci si analytik musí vybrat: buď bude tak konkrétní, že jeho závěry budou působit naprosto nepravděpodobně, čímž odhalí prostoduchost svého psy-

chologického přístupu, nebo skutečnost, že žádnou psychologickou teorii nemá, zakryje přehnaným zobecňováním hraničícím s banalitou. Argument, že pro vojáky z povolání je „domácí [vládní] politika důležitá zejména proto, že udržuje a rozšiřuje vojenské instituce, [protože] to je jejich povolání, to je to, k čemu byli vycvičeni“, se zdá být nespravedlivý dokonce i k tak jednoduchému mozku, jako je údajně ten vojenský; zatímco argument, že američtí naftaři „musí být více než jenom naftaři“, protože „jejich zájmy dokazují“, že „jsou také politické osoby“, objasňuje asi tolik jako teorie (vzniknuvší rovněž v plodném mozku M. Jourdaina), podle níž opium uspává lidi proto, že má uspávací účinky.¹³

Na druhou stranu zase názor, podle něhož je sociální jednání v podstatě věčným bojem o moc, vede k neopodstatněně machiavelistickému pohledu na ideologii jako na vyšší formu vychytralosti a následně k zanedbání jejich širších, méně dramatických sociálních funkcí. Představa společnosti jako bojiště, na němž dochází ke střetu zájmů, chabě předstírajícímu, že se jedná o střet zásad, odvádí pozornost od úlohy ideologií v definování (nebo znejasňování) sociálních kategorií, stabilizování (nebo narušování) sociálních očekávání, podporování (nebo podkopávání) sociálních norem, posilování (nebo oslabování) sociálního konsensu, uvolňování (nebo provokování) sociálního napětí. Omezením ideologie na zbraň v *guerre de plume* (papírové válce) získá její analýza žhavý militantní ráz, ale znamená také omezení intelektuálního dosahu takové analýzy na taktický a strategický realismus. Síla teorie zájmů – upravíme-li Whiteheadův výrok – je pouze odměnou za její omezenost.

Stejně jako „zájem“, který přes svou dvojznačnost představuje současně psychologický a sociologický koncept – označující jak pocítované výhody jednotlivce nebo skupiny, tak i objektivní strukturu příležitostí, v níž se jednotlivec nebo skupina pohybuje –, má také „napětí“ psychologický a sociologický rozměr, neboť označuje stav osobního napětí a současně stav sociálního rozvratu. Rozdíl spočívá v tom, že v případě „napětí“ jsou jak motivační pozadí,

¹³ Citáty pocházejí od jednoho z nejvýznamnějších představitelů teorie zájmů posledních let, C. Wrighta Millse, *The Causes of World War Three* (New York, 1958), s. 54, 65.

tak sociálně strukturní kontext systematictěji vykresleny, stejně jako jejich vzájemné vztahy. Přidáním vypracovaného pojetí systémů osobnosti (v podstatě freudovských) na jedné straně a sociálních systémů (v podstatě durkheimovských) na straně druhé a jejich vzájemným prolnutím – což je dodatek Parsonsův – dochází k přetvoření teorie zájmů v teorii napětí.¹⁴

Jasně vymezená myšlenka, z níž teorie napětí vychází, je trvalá špatná integrace společnosti. Žádné společenské uspořádání není nebo nemůže být zcela úspěšné v řešení funkcionálních problémů, k nimž nevyhnutelně dochází. Všechna sociální uspořádání obsahují neslučitelné protiklady: mezi svobodou a politickým řádem, stabilitou a změnou, výkonností a lidskostí, přesností a přizpůsobivostí atd. Mezi normami různých částí společnosti – normami ekonomiky, státu, rodiny atd. – je diskontinuita. Nesoulad panuje mezi cíli v rámci různých částí společnosti – mezi důrazem kladeným na zisk a produktivitu v obchodních firmách či mezi rozšiřováním vědění a jeho šířením na univerzitách. A potom jsou zde navzájem si odporující očekávání spjatá s rolí – předáka v továrně, pracující manželky, umělce a politika, jimž byla v poslední době věnována značná pozornost v americké sociologické literatuře. Sociální tření je stejně pronikavé jako tření mechanické – a stejně tak neodstranitelné.

Toto tření nebo sociální napětí se navíc projevuje na úrovni individuální osobnosti – která sama o sobě představuje nedokonale integrovaný systém rozporupných tužeb, starých citů a improvizované obrany – v podobě psychického napětí. To, co je v případě kolektivu považováno za strukturní inkonzistence, se u jednotlivce projevuje v pocitu osobní nejistoty, součástí zkušenosti sociálního aktéra je totiž to, že dochází ke střetávání a aktivování společenských nedostatků a rozporupností osobního charakteru. Současně však zůstává skutečností, že jak společnost, tak osobnost jsou přes své nedostatky spíše organizované systémy než pouhé shluky institucí či motivů. To znamená, že sociopsychická napětí, která vyvolávají, jsou také systematická a že pocity úzkosti prame-

¹⁴ Obecné schéma viz Parsons, *The Social System* (New York, 1951), zejména kapitoly 1 a 7. Nejdetailněji je teorie napětí rozvíjena v knize Suttona et al., *American Business Creed*, zejména kap. 15.

níci ze sociální interakce mají svou vlastní formu a řád. Přejmen-
ším v moderním světě lidé žijí životem uspořádaného zoufalství.

Ideologické myšlení je tedy považováno za (jeden druh) reakce
na toto zoufalství: „Ideologie je uspořádanou reakcí na uspořádané
napětí spojené s výkonem sociální role.“¹⁵ Umožňuje „symbolické
východisko“ pro citové poruchy vyvolané sociální nerovnováhou.
A jelikož lze předpokládat, že podobné poruchy se objevují
u všech nebo u většiny představitelů dané role nebo sociálního
postavení, budou ideologické reakce na takovéto poruchy pravdě-
podobně podobné. Tato podobnost je ještě upevněna předpoklá-
danými podobnostmi v „základní struktuře osobnosti“ u členů ur-
čité kultury, třídy nebo pracovní kategorie. Tento model není vo-
jenský, nýbrž lékařský: ideologie je nemoc (Sutton et al. jako alter-
nativy uvádějí okusování nehtů, alkoholismus, psychosomatické
poruchy a mánie) a vyžaduje diagnózu. „Pojem napětí není sám
o sobě vysvětlením ideologických vzorců, nýbrž všeobecným
označením pro ty činitele, jimž je třeba přikládat důležitost při hle-
dání vysvětlení.“¹⁶ Ale diagnóza, ať už lékařská nebo sociologická,
vyžaduje více než pouhou identifikaci příslušných napětí; sympto-
my je třeba chápat nikoliv pouze etiologicky ale také teleologicky
– to znamená hledat způsoby, kterými se chovají jako mechanis-
my, třebaže někdy neúčinné, vyrovnávání se s poruchami, které je
vyvolaly. Nejčastěji podávaná vysvětlení by se dala rozdělit do
čtyř hlavních tříd: katarzní, morální, solidární a advokátská. „Ka-
tarzním vysvětlením“ se myslí pradávna teorie bezpečnostního
ventilu nebo obětního beránka. Duševní napětí se uvolní jeho pře-
nesením na symbolického nepřítele („Židy“, „velké podniky“, „ko-
munisty“ atd.). Toto vysvětlení je stejně tak prosté jako jeho vy-
myšlení; je ale nepochybné, že ideologie může poskytnutím legi-
timních objektů pro projevy nepřátelství (nebo naopak lásky) tro-
chu ztláčit bolest nad vlastním osudem, kterou pociťuje malý úřed-
ník, námezdní dělník či drobný obchodník. „Morální vysvětlení“
označuje schopnost ideologie podpořit jednotlivce (nebo skupiny
lidí) v situaci trvalého napětí, buď tím, že je otevřeně odmítne, ne-
bo je ospravedlní ve jménu vyšších hodnot. Příkladem může být

¹⁵ Sutton et al., *American Business Creed*, s. 307-308.

¹⁶ Parsons, „An Approach“.

drobný obchodník bojující o přežití, který se neustále utvrzuje ve své víře v nevyhnutelnou spravedlnost amerického systému, nebo nedoceněný umělec, který přičítá svůj neúspěch vlastní snaze o zachování vysoké umělecké úrovně tváří tvář světu, jenž nedokáže ocenit uměleckou kvalitu. Ideologie pomáhá oběma pokračovat v práci, neboť překonává duševní propast mezi tím, jak se věci mají a jak bychom chtěli, aby se měly, a tak umožňuje vykonávání rolí, které by lidé jinak ze zoufalství nebo apatie opustili. „Solidárním vysvětlením“ se myslí schopnost ideologie splétat dohromady sociální skupinu nebo třídu. Jednota, která existuje v dělnickém hnutí, obchodnické komunitě nebo lékařské profesi, je do značné míry založena na společné ideologické orientaci; Jih by nebyl Jihem bez populárních symbolů nabitých emocemi pramenícími z hluboké sociální krize. Konečně „advokátské vysvětlení“ označuje úlohu ideologií (a ideologů) v artikulování, třebaže možná pouze částečném a nevýrazném, napětí, která je pohánějí a tlačí do povědomí veřejnosti. „Ideologové definují problémy pro širší společnost, zaujímají stanoviska k daným otázkám a ‚prezentují je u tribunálu‘ ideologického trhu.“¹⁷ Přestože ideologičtí obhájci (nelišící se příliš od svých kolegů soudců) mají tendenci stejně tak zastříť jako objasnit skutečnou podstatu příslušných problémů, upozorňují alespoň na jejich existenci a tím, že celou záležitost polarizují, znemožňují do jisté míry její další opomíjení. Bez marxistického útoku by bývalo nedošlo k reformám ve prospěch pracujících; bez černošských nacionalistů by se záměrně neurychlilo osvobození černochoů.

Ale právě zde, při zkoumání sociálních a psychologických rolí ideologie odděleně od jejich určujících činitelů, začíná teorie napětí skřípat a její jinak větší pronikavost v porovnání s teorií zájmů slábné. Větší přesnost, již se teorie napětí vyznačuje při hledání zdrojů ideologických zájmů, z nějakého důvodu nepokračuje při určování jejich důsledků, kde její analýza postrádá přesnost a jednoznačnost. Předpokládané důsledky, samy o sobě bezesporu opravdové, se zdají být téměř přidatnými, nahodilými vedlejšími produkty v podstatě neracionálního, téměř automaticky expresivního procesu původně směřujícího jinam – jako když člověk, kte-

¹⁷ White, *Beyond Conformity*, s. 204.

rý si narazil palec u nohy, nechťeně vykřikne „au!“ a současně tím vyjadřuje svůj hněv, dává najevo své neštěstí a utěšuje se zvukem svého vlastního hlasu; nebo jako když se ocitne uprostřed kolize v metru, vykřikne spontánně „sakra!“ a slyše podobné nadávky od ostatních, získá jistý perverzní pocit příbuzenství s ostatními spolutrpiteli.

Tuto vadu je samozřejmě možné najít u většiny funkcionálních analýz v sociálních vědách: ukáže se, že vzorec chování, utvářený působením určitého souboru vlivů, slouží sice možnou, nicméně záhadnou shodou okolností cílům spjatým s těmito vlivy pouze nejasně. Skupina příslušníků primitivní společnosti se ve vši početnosti vydá modlit za příchod dešťů a nakonec si přitom upevní sociální solidaritu; městský politik se chce dostat blíže k moci nebo se u ní udržet, a skončí jako vyjednávač mezi skupinami neasimilovaných imigrantů a neosobní vládní byrokracií; ideolog chce vyjádřit svá rozhořčení a nakonec zjistí, že přispívá k neochabující životnosti systému, na který si stěžuje.

K zaretušování této anomální situace se většinou používá pojmu latentní funkce, který však spíše pojmenovává daný jev (o němž se nepochybuje), než že by jej vysvětloval; a konečný výsledek je, že funkcionální analýzy – a to nejenom ty zabývající se ideologií – jsou beznadějně dvojznačné. Antisemitismus může drobnému úředníku skutečně poskytnout možnost, jak se zbavit potlačovaného hněvu, který v něm vyvolává neustálé pochlebování lidem, jež považuje oproti sobě za intelektuálně méněcenné; ale na druhé straně zase může jednoduše ještě zvýšit jeho hněv tím, že mu poskytuje další důvod k bezmocné zahořklosti. Odmítaný umělec bude možná lépe snášet svůj neúspěch u publika, bude-li se odvolávat na klasické principy svého umění; ale takové odvolávání může natolik prohloubit propast mezi možnostmi okolního světa a nároky pramenícími z jeho osobní vize, že svou snahu možná raději vzdá. Společné ideologické vnímání může lidi spojovat, ale také jim může poskytnout, jak dokazuje historie marxistického sektářství, slovník pojmů, s jehož pomocí mohou dokonaleji zkoumat své vzájemné rozdíly. Sřet ideologů může veřejnost upozornit na sociální problém, ale může s tím spojit tolik afektu, že zabrání jakékoliv možnosti vyřešit jej racionálním způsobem. Stoupenci teorie napětí jsou si samozřejmě velice dobře vědomi všech těchto mož-

ností. Většinou kladou důraz spíše na negativní výsledky a možnosti než na ty pozitivní, a jenom zřídka kdy považují ideologie za něco víc než jakousi provizorní náhražku – jako kousání nehtů. Ale hlavní je, že přes veškerou svou obratnost ve vyhledávání zájmů ideologických problémů je analýza důsledků těchto problémů, kterou provádí teorie napětí, nepropracovaná, nejistá a neurčitá; diagnosticky je přesvědčivá, funkcionálně nikoliv.

Příčinou této slabiny je to, že ani teorie napětí (ani teorie zájmů) neobsahují více než pouze zcela elementární pojetí procesů symbolického vyjadřování. Hodně mluví o emocích „nacházejících symbolické východisko“ nebo „vážících se k příslušným symbolům“ – ale velice málo o tom, jak se toto děje. Spojení mezi příčinami a důsledky ideologie se zdá nahodilé, neboť o spojovacím prvku – autonomním procesu symbolického vyjadřování – se naprosto mlčí. Jak teorie zájmů, tak teorie napětí postupuje přímo od analýzy příčin k analýze důsledků, aniž se důkladně zabývá průzkumem ideologií jako systémů vzájemně působících symbolů, vzorců vzájemně se ovlivňujících významů. Témata jsou samozřejmě nastíněna; u obsahových analýz dokonce spočítána. Ale k jejich objasnění se nedoporučuje obracet se na ostatní témata či na nějakou sémantickou teorii, nýbrž buď zpět na účinky, které údajně odrážejí, nebo do budoucnosti na sociální realitu, kterou údajně překrucují. Tím, že vedle sebe staví určité symboly a určitá napětí (nebo zájmy) tak, že se zdá zcela jasné – přinejmenším podle pofreudovského, pomarxistického zdravého rozumu –, že tyto symboly jsou odvozeny z napětí nebo zájmů, tyto teorie hrubě zanedbávají proces, jímž ideologie přetvářejí cit ve význam a činí jej tak sociálně dostupným. A je-li analytik dosti obratný, tak se to skutečně rozumné zdá.¹⁸ Spojitost tak není vysvětlena, nýbrž pouze odvozena. Podstata vztahu mezi sociopsychickým napětím, jež vyvolává ideologické postoje, a složitými symbolickými strukturami, jejichž prostřednictvím nabývají tyto postoje veřejné existence, je příliš komplikovaná, než aby ji bylo možné pochopit prostřednictvím nejasného a neprozkoumaného pojmu emocionální rezonance.

¹⁸ Možná vůbec nejpůsobivějším *tour de force* (siláckým kouskem) tohoto parataktického žánru je kniha Nathana Leitesa *A Study of Bolshevism* (New York, 1953).

V této souvislosti je mimořádně zajímavá skutečnost, že přestože hlavní proud sociálněvědní teorie byl za posledních sto padesát let hluboce ovlivněn téměř každým intelektuálním hnutím – marxismem, darwinismem, utilitarismem, idealismem, freudismem, behaviorismem, pozitivismem, operacionalismem – a pokusil se využít téměř každé významné metodologické inovace od ekologie, etologie a srovnávací psychologie po teorii her, kybernetiku a statistiku, zůstal, až na pár výjimek, téměř nedotčen jednou z nejdůležitějších tendencí moderního myšlení: snahou vybudovat vědu nezávislou na tom, co Kenneth Burke nazval „symbolické jednání“.¹⁹ Ani dílo takových filosofů, jakými jsou Peirce, Wittgenstein, Cassirer, Langerová, Ryle nebo Morris, ani takových literárních kritiků jako Coleridge, Eliot, Burke, Empson, Blackmur, Brooks nebo Auerbach, nemělo žádný patrný vliv na obecný vzorec sociálněvědní analýzy.²⁰

Až na několik statečných (a do značné míry programních) lingvistů – jako byli například Whorf nebo Sapir – se nikdo nevěnoval tomu, jak symboly symbolizují, jakým způsobem přenášejí význam. „Je trapnou skutečností,“ napsal lékař a spisovatel Walker Percy, „že dnes neexistuje přírodní empirická věda zabývající se symbolickým chováním jako takovým... Sapirova jemná stížnost

¹⁹ K. Burke, *The Philosophy of Literary Form, Studies in Symbolic Action* (Baton Rouge, 1941). V následující diskusi používám výraz „symbol“ v širokém smyslu slova pro označení jakékoliv fyzické, sociální nebo kulturní činnosti nebo předmětu, které slouží jako nositelé pojmu. Objasnění tohoto přístupu, podle něhož je „pět“ stejně tak symbolem jako „kříž“, viz S. Langer, *Philosophy in a New Key*, 4. vydání (Cambridge, Mass., 1960), s. 60-66.

²⁰ Užitečné obecné shrnutí tradice literární kritiky viz S. E. Hyman, *The Armed Vision* (New York, 1948) a R. Wellek a A. Warren, *Theory of Literature*, 2. vydání (New York, 1948) [česky *Teorie literatury* (Olomouc, 1996)]. Podobné shrnutí poněkud různorodějšího vývoje filosofie evidentně neexistuje, ale mezi důležitá díla patří C. S. Peirce, *Collected Papers*, ed. C. Hartshorne a P. Weiss, 8 svazků (Cambridge, Mass., 1931-1958); E. Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen*, 3 svazky (Berlin, 1923-1929) [česky *Filosofie symbolických forem I, II* (Praha, 1996)]; C. W. Morris, *Signs, Language and Behavior* (Englewood Cliffs, N.J. 1944); a L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford, 1953) [něm. originál *Philosophische Untersuchungen* (1953), česky *Filosofická zkoumání* (Praha, 1993)].

na neexistenci vědy o symbolickém chování a na její potřebnost je dnes ještě mnohem pravdivější, než tomu bylo před pětatřiceti lety.“²¹

Právě absence takové teorie a zejména absence jakéhokoliv analytického rámce pro zkoumání metaforického jazyka způsobily, že sociologové se ve svém pohledu na ideologie omezili na to, že je považují jenom za propracované výkřiky bolesti. Bez jakékoliv představy o tom, jak funguje metafora, analogie, ironie, dvojnásobnost, slovní hříčka, paradox, hyperbola, rytmus či všechny ostatní prvky toho, čemu nepřesvědčivě říkáme „styl“ – dokonce, ve většině případů, bez jakéhokoliv uvědomění, že tyto prostředky jsou důležité tím, že dávají veřejnou podobu osobním postojům, chybí sociologům symbolické zdroje, na nichž by mohli vybudovat hlubší formulace. Ve chvíli, kdy se v umění zavádí poznávací schopnost „distorze“ („zkreslení“) a filosofie zpochybňuje adekvátnost emoční teorie významu, sociální vědci první z nich odmítají a druhou přijímají. Není proto překapením, že se problémem konstruování významu ideologických tvrzení nezabývají jednoduše proto, že jej jako problém nechápou.²²

Abych jasně vyjádřil, co myslím, rád bych uvedl jeden příklad, který je, jak doufám, tak dokonale banální, že by měl zahnat jakékoliv podezření, že mám skrytý zájem na dané politické záležitosti. Ještě důležitější je, že by měl ukázat, že pojmy vyvinuté pro analýzu vyšších aspektů kultury – například poezie – jsou použitelné pro aspekty nižší, aniž by se přitom zastíraly obrovské kvalitativní rozdíly mezi nimi. Ve své diskusi o poznávací nedostatečnosti

²¹ W. Percy, „The Symbolic Structure of Interpersonal Process“, *Psychiatry* 24 (1961):39-52. Kurziva v původním textu. Odkaz patří Sapirově eseji „The Status of Linguistics as a Science“, původně vydané v roce 1929 v publikaci D. Mandlebaum, ed., *Selected Writings of Edward Sapir* (Berkeley a Los Angeles, 1949), s. 160-166.

²² Dílčí výjimkou, i když pokaženou autorovou utkvělou představou, že podstatou politiky je moc, je Lasswellův „Style in the Language of Politics“ v Lasswell et al., *Language of Politics*, s. 20-39. Rovněž je třeba dodat, že v následující diskusi se důraz na jazykovou symbolizaci klade pouze pro jednoduše a jeho cílem není popřít důležitost výtvarných, divadelních a dalších nejazykových prostředků – rétoriky uniforem, osvětlených jevišť a pochodujících orchestrů – pro ideologické myšlení.

ideologie, jež je jejím definičním znakem, Sutton et al. uvádějí jako příklad tendence ideologů „příliš zjednodušovat“ Taftův-Hartleyův zákon,* který odborové organizace nazvaly „zákon o dělnickém otroctví“:

Ideologie je většinou jednoduchá a jasná, dokonce i v těch případech, kdy její jednoduchost a jasnost škodí předmětu, o nějž se jedná. Ideologický obraz je vykreslen ostrými čarami v černobílých barvách. Ideolog přehání a zesměšňuje stylem karikaturisty. Vědecký popis sociálních jevů je naopak spíše rozostřený a nejasný. Nedávná dělnická ideologie označila Taftův-Hartleyův zákon za „zákon o dělnickém otroctví“. Kdo tento zákon bez emocí prostudoval, ví, že si toto označení nezasluhuje. Nezaujaté posouzení tohoto zákona by muselo mnohá ustanovení tohoto zákona zvažovat jednotlivě a na základě jakéhokoliv souboru hodnot, dokonce i souboru hodnot sdílených odboráři, by takové posouzení muselo dojít ke smíšeným závěrům. Ale smíšené závěry do ideologie nepatří. Jsou příliš komplikované, příliš neurčité. Ideologie musí kategorizovat celý zákon jako symbol, který shromáždí dělníky, voliče a zákonodárce k akci.²³

Ponecháme-li stranou čistě empirickou otázku, je-li skutečně pravdou, že ideologická formulace určitého souboru sociálních jevů je nevyhnutelně „jednodušší“ než vědecké vyjádření téhož jevu, obsahuje tento argument zlehčující – dalo by se dokonce říci „příliš jednoduchý“ – pohled na myšlenkové procesy odborových vůdců na jedné straně a „dělníků, voličů a zákonodárců“ na straně druhé. Je těžké uvěřit, že ti, kteří tento slogan zavedli a rozšířili, sa-

* Taftův-Hartleyův zákon, přijatý v roce 1947, obsahoval řadu ustanovení týkajících se organizování se dělníků v odborech – např. zakazoval uzavřené dílny (v nichž nesměli být najímáni odborově neorganizovaní dělníci), ale povolil odborové dílny (v nichž nově přijatí pracovníci museli automaticky vstoupit do odborů), kromě případů, kdy je zakazovaly zákony států. Podle tohoto zákona mohly odborové politické výbory pracovat jen dobrovolně a vůdci odborových organizací museli odpřísáhnout, že nejsou členy komunistické strany. Zaměstnavatelé mohli žalovat odbory pro porušování smluv a mohli se kdykoliv svobodně vyjadřovat ke kampaním, které odbory pořádaly. Zákon byl přijat navzdory vetu prezidenta Trumana. Podle: George B. Tindall, David E. Shi, *Dějiny USA*. (Nakladatelství Lidové noviny, Praha, 1994), s. 633. (Pozn. red.)

²³ Sutton et al., *American Business Creed*, s. 4-5.

mi věřili nebo předpokládali, že někdo jiný by mohl uvěřit, že tento zákon by skutečně mohl degradovat (nebo měl degradovat) amerického dělníka do postavení otroka nebo že část veřejnosti, pro niž tento slogan měl smysl, jej tak vnímala. Právě tento zploštěný pohled na mentalitu ostatních lidí ponechává sociologovi pouze dvě možnosti interpretace účinnosti či působivosti daného symbolu, z nichž ani jedna není adekvátní: buď klame lidi neinformované (podle teorie zájmů), nebo dráždí lidi neuvážené (podle teorie napětí). Nezabývají se tím, že symbol ve skutečnosti čerpá svou sílu ze své schopnosti uchopit, formulovat a sdělit sociální skutečnosti, které unikají umírněnému jazyku vědy, že možná zprostředkovává komplexnější významy, než by se zdálo z jeho doslovného chápání. „Zákon o dělnickém otroctví“ není nakonec možná pojmenování, nýbrž nepřímé obrazné pojmenování, tropus.

Přesněji řečeno, zdá se, že se jedná o metaforu nebo alespoň o pokus o metaforu. Přestože se zdá, že pouze málo sociálních vědců ji četlo, je literatura o metafoře – „oně síle, jejímž prostřednictvím je jazyk, bez ohledu na případnou omezenost své slovní zásoby, schopen pojmut milióny věcí“ – rozsáhlá a nyní již poměrně jednotná.²⁴ V metafoře dochází samozřejmě k významovému rozvrstvení, v němž významový nesoulad na jedné úrovni má za následek přívál významů na úrovni jiné. Vlastnost metafory, která, jak uvedl Percy, působí filosofům (a mohl by býval dodat i vědcům) největší problémy, je, že „je chybná“: „Tvrdí o určité věci, že je něco jiného.“ Navíc je většinou nejefektivnější, když je „nejchybnější“.²⁵ Síla metafory pramení právě ze souhry odporujících si významů, které symbolicky nutí do jednotného konceptuálního rámce, a z míry úspěšnosti tohoto nátlaku v překonávání psychického odporu, které takové sémantické napětí nevyhnutelně vytváří v každém, kdo je schopen je vnímat. Když funguje, přetváří metafora chybné ztotožnění (například zaměstnaneckou politiku Republikánské strany a bolševiků) v trefnou analogii; když se mine cílem, je to pouhá výstřednost.

²⁴ Vynikající nedávný přehled viz P. Henle, ed., *Language, Thought and Culture* (Ann Arbor, 1958), s. 173-195. Citováno podle Langerové, *Philosophy*, s. 117.

²⁵ W. Percy, „Metaphor as Mistake“, *The Sewanee Review* 66 (1958):78-79.

Zdá se zřejmé, že podle většiny lidí se označení „zákon o dělnickém otroctví“ dosti minulo cílem (a proto nikdy nesloužilo jako účinný „symbol, který shromáždí dělníky, voliče a zákonodárci k akci“), a právě v důsledku tohoto svého neúspěchu, nikoliv kvůli údajné jednoduchosti, se jeví jako pouhá karikatura. Sémantické napětí mezi obrazem konzervativního Kongresu prohlašujícího nezákonné podniky zaměstnávající jenom odboráře a obrazem vzeleňských táborů na Sibiři bylo – evidentně – příliš velké, než aby se dalo spojit v jeden pojem, přinejmenším prostřednictvím tak elementárního stylistického prostředku, jako je slogan. S výjimkou (možná) několika nadšenců nebyla tato analogie užívána; mylné ztotožnění zůstalo mylné. Ale neúspěch není nevyhnutelný, dokonce ani na tak základní úrovni. Shermanův jednoznačný výrok „Válka je peklo“ není žádným sociálněvědním tvrzením, ale dokonce ani Sutton se svými kolegy by ho pravděpodobně nepovažovali za přehánění či karikaturu.

Důležitější než jakékoliv hodnocení adekvátnosti těchto dvou tropeů samotných však je skutečnost, že jelikož se proti sobě snaží postavit významy, které mají koneckonců sociální kořeny, je úspěch či neúspěch jejich snažení relativní, a to nejenom pokud se týče účinnosti zvolených stylistických mechanismů, ale také vzhledem k těm druhým faktorům, na něž teorie napětí soustředí svou pozornost. Napětí studené války a obavy dělnického hnutí, které teprve nedávno přestalo bojovat o holé přežití, společně s hrozícím úpadekem dvacetileté vlády liberalismu Rooseveltova „Nového údělu“ vytvořily sociopsychologické podmínky jak pro vznik označení „otrocká práce“, tak – poté, co se ukázalo, že tento pojem není schopen spojit tyto tři jevy v přesvědčivou analogii – i pro jeho selhání. Japonští militaristé, kteří si roce 1934 přečetli leták s nadpisem *Základní teorie národní obrany a návrhy na její posílení* se zvučnou me-

* „Nový úděl“ (anglicky New Deal) označuje reformní program, který prezident Franklin Delano Roosevelt poprvé představil americké veřejnosti v roce 1932. Sestával ze dvou hlavních fází: cílem první fáze (1933-1934) bylo hospodářské oživení po Velké hospodářské krizi, zatímco druhá fáze (1935-1941) se zaměřovala na pomoc pracujícím občanům formou legislativních úprav. Jednou z nejdůležitějších z nich bylo v roce 1935 vytvoření systému sociálního zabezpečení (Social Security System), který je dosud v platnosti. (Pozn. překl.)

taforou „Válka je otcem tvorstva a matkou kultury“, by jistě považovali Shermanovu maximu za stejně tak nepřesvědčivou jako on jejich.²⁶ Oni se energicky připravovali na imperialistickou válku starobylého národa hledajícího své pevné místo v moderním světě; on unaveně bojoval v občanské válce národa, který si sama sebe ještě neuvědomoval a zmítal se ve vnitřních záštích. Není to tedy pravda, jež se mění v závislosti na sociálním, psychologickém a kulturním kontextu, nýbrž symboly, které vytváříme v našich nerovnoměrně účinných pokusech o její pochopení. Válka je peklo, *nikoliv* matka kultury, jak Japonci nakonec poznali – i když tuto skutečnost bezpochyby vyjadřují vznešenějším idiomem.

Sociologie vědění by se měla jmenovat sociologie významu, protože sociálně určená není podstata pojetí, nýbrž jeho nositelé. Jak uvádí Henle, pochválit dívku v komunitě, ve které se pije černá káva, slovy „jsi smetana v mé kávě“, by vyvolalo zcela špatný dojem; a kdyby všežravost byla považována za podstatnější charakteristiku medvědů než jejich neohrabaná humpoláckost, potom by označení muže jako „starého medvěda“ neznamenovalo, že je hrubý, nýbrž že má katolické vychování.²⁷ Nebo, jak uvádí Burke, jelikož Japonci se usmívají při zmínce o smrti svého blízkého přítele, sémantický ekvivalent v americké angličtině (behaviorálně i verbálně) není „usmíval se“, nýbrž „obličej mu povadl“; neboť tak „překládáme zavedený japonský společenský zvyk do odpovídajícího zavedeného zvyku západního“.²⁸ A pokud jde o oblast bližší ideologii, Sapir poukázal na to, že předsednické funkci udělujeme obraznou moc jenom proto, že se domníváme, že „administrativní funkce jaksí označuje člověka za nadřazeného těm, které má řídit“; „kdyby lidé získali pocit, že administrativní funkce nejsou nic víc než symbolické automatismy, nepovažovali by předsednickou funkci za víc než za zkamenělý symbol, jenž by tak ztratil svou zvláštní vnitřní hodnotu“.²⁹ „Zákon o dělnickém otroctví“ je obdobný případ. Jestliže tábory nucených prací přestanou z jakýchkoliv příčin hrát svou ústřední úlo-

²⁶ Citováno v článku J. Crowleyho, „Japanese Army Factionalism in the Early 1930's“, *The Journal of Asian Studies* 21 (1958):309-326.

²⁷ Henle, *Language, Thought and Culture*, s. 45.

²⁸ K. Burke, *Counterstatement* (Chicago, 1957), s. 149.

²⁹ Sapir, „Status of Linguistics“, s. 568.

hu v americké představě Sovětského svazu, nezruší se tím pravdivost tohoto symbolu, nýbrž jeho pravý význam, jeho vlastnost být *bud'* správný, nebo mylný. Je jednoduše potřeba zarámovat tvrzení – že Taftův-Hartleyův zákon představuje smrtelnou hrozbu odborům – nějak jinak.

Krátce řečeno, mezi ideologickými figurami, jako je „zákon o dělnickém otroctví“, a sociální realitou amerického života, v níž se objevuje, existuje citlivá souhra, kterou pojmy jako „zkreslení“, „selektivnost“ a „přílišné zjednodušení“ prostě nejsou schopny vyjádřit.³⁰ Nejenom že je sémantická struktura daného obratu mnohem složitější, než se může na první pohled zdát, ale analýza této struktury člověka nutí sledovat mnoho odkazových spojení mezi ní samotnou a sociální realitou, takže konečný obraz je konfigurací různých významů, z jejichž vzájemného působení se odvozuje jak výrazová, tak i řečnická síla výsledného symbolu. Toto vzájemné působení je samo o sobě sociálním procesem, děním probíhajícím nikoliv „v hlavě“, nýbrž v onom veřejném světě, kde „spolu lidé mluví, pojmenovávají věci, pronášejí tvrzení a do určité míry si vzájemně rozumí“.³¹ Zkoumání symbolického jednání není o nic méně sociologickou disciplínou než zkoumání malých skupin, byrokracie nebo měnící se role amerických žen; je jenom o dost méně rozvinuté.

³⁰ Metafora není samozřejmě jediným stylistickým zdrojem ideologie. Metonymie („Nemohu vám nabídnout nic než krev, dřinu, slzy a pot“), hyperbola („Tisíciletá říše“), litotes („Já se vrátím“), synekdocha („Wall Street“), oxymoron („železná opona“), personifikace („Ruka, která svírala dýku, ji zabodla do zad souseda“) a všechny ostatní obraty, které klasičtí řečníci tak pečlivě sbírali a opatrně klasifikovali, se znovu a znovu používají, stejně jako syntaktické prostředky jako například antiteze, inverze a repetice; prozodické prostředky jako rytmus a aliterace; literární prostředky jako ironie, eulogie a sarkasmus. Všechny ideologické výrazy ani nejsou obrazné. Většina z nich je zcela doslovných, ne-li zcela přímých, tvrzení, která i bez ohledu na svou často zcela zřejmou nepravděpodobnost jsou těžko odlišitelná od řádných vědeckých tvrzení: „Dějiny všech dosavadních společností jsou dějinami třídního boje“; „Celá evropská morálka je založena na stádních hodnotách“, a tak podobně. Ideologie jako kulturní systém, který ve vývoji překonal stadium pouhého vymýšlení sloganů, sestává ze složité struktury vzájemně propojených významů – vzájemně propojených ve smyslu sémantických mechanismů vyjádření – pouze chabě reprezentované dvojrstevným uspořádáním izolované metafory.

³¹ Percy, „Symbolic Structure“.

Položíme-li si otázku, kterou si většina vědců zabývajících se ideologií neklade – Co přesně máme na mysli když tvrdíme, že sociopsychická napětí jsou „vyjádřena“ symbolicky? –, dostaneme se velmi rychle do potíží; vlastně k jakési netradiční a zdánlivě paradoxní teorii podstaty lidského myšlení jako veřejné a nikoliv, alespoň ne ve svém základě, soukromé činnosti.³² Nemůžeme se zde v širší míře zabývat detaily takové teorie, ani nemůžeme nashromáždit dostatečné množství potřebných důkazů. Ale máme-li najít cestu zpátky z nepostizitelného světa symbolů a sémantického procesu do (zdánlivě) pevnějšího světa citů a institucí a máme-li s určitou spolehlivostí rozpoznat způsoby vzájemného prolínání kultury, osobnosti a sociálního systému, je třeba nastínit alespoň obecné rysy této teorie.

Rozhodujícím tvrzením tohoto *en plein air* přístupu k myšlení – který můžeme po vzoru Galantera a Gerstenhabera nazvat „vnější teorií“ – je, že myšlení sestává z konstrukce a manipulace symbolickými systémy. Tyto symbolické systémy jsou používány jako modely pro další fyzické, organické, sociální, psychologické a další systémy, a to tak, že jejich struktura – a v příznivém případě také jejich očekávané chování – se, tak říkajíc, „předpokládá“.³³ Myšlení, pojmové chápání, vyjadřování, pochopení, porozumění a tak dále, sestávají nikoliv z přízračného dění v hlavě, nýbrž z porovnávání stavů a procesů symbolických modelů se stavy a procesy širšího světa:

Obrazné myšlení neznamená nic jiného než vytvářet obraz prostředí, promítnout tento model rychleji než prostředí a předpovědět, že prostředí se zachová jako tento model... První krok k vyřešení problému spočívá ve vytvoření modelu nebo obrazu z „relevantních rysů“ [prostředí]. Tyto modely může člověk zkonstruovat z mnoha věcí, včetně částí organické tělesné tkáně, a to za pomoci tužky a papíru nebo skutečných předmětů. Jakmile je model vytvořen, je možné s ním za různých hypotetických podmínek

³² G. Ryle, *The Concept of Mind* (New York, 1949).

³³ E. Galanter a M. Gerstenhaber, „On Thought: The Extrinsic Theory“, *Psychol. Rev.* 63 (1956):218-227.

a omezení manipulovat. Organismus je potom schopen „pozorovat“ výsledek těchto manipulací a promítnout je na prostředí tak, aby umožnil formulovat předpovědi. Podle tohoto přístupu takto přemýšlí navigační inženýr, když řídí model nového letadla v pokusném aerodynamickém tunelu. Řidič takto přemýšlí, když prstem sleduje trasu na mapě, přičemž prst mu slouží za model příslušných aspektů automobilu a mapa za model silnice. Vnější modely tohoto typu se často používají při uvažování o složitých [prostředích]. Obrazy používané ve skrytu myšlení závisí na fyzicko-chemickém dění v organismu, které musí být k vytváření modelů používáno.³⁴

Tento pohled samozřejmě nepopírá vědomí, naopak, vymezuje je. Každý vědomý počitek (vjem) je, jak tvrdí Percy, rozpoznáním, spojením, při němž je objekt (nebo událost, čin, pocit) identifikován oproti odpovídajícímu symbolu:

Nestačí říci, že člověk je si něčeho vědom: člověk je si rovněž vědom, že něco je něco. Existuje rozdíl mezi chápáním tvaru (kuře vnímalo Jastrowův efekt* stejně jako člověk) a jeho uchopením prostřednictvím symbolu. Když se rozhlížím po místnosti, jsem si vědom série téměř samozřejmých aktů *porovnávání*: vidím předmět a vím, co to je. Když můj pohled spočine na něčem neznámém, jsem si okamžitě vědom toho, že jedna součást porovnání chybí, ptám se, co /daný předmět/ je – což je velmi tajuplná otázka.³⁵

To, co chybí a co je žádáno, je vhodný symbolický model, pod který by bylo možné zahrnout toto „neznámé něco“ a učinit je tak známým:

Když se dívám z určité vzdálenosti na nějaký předmět a nemohu jej rozpoznat, mohu jej vidět, skutečně vidět, jako posloupnost různých věcí, kte-

³⁴ Ibid. Výše uvedenou složitou pasáž jsem citoval ve snaze uvést vnější teorii myšlení do kontextu nedávných evolucionistických, neurologických a kulturně antropologických objevů.

* Jako Jastrowův efekt označuje Geertz obrázek, který lze vidět buď jako hlavu zajíce, nebo (z opačné strany) jako hlavu kachny. Tímto obrazcem se zabývá např. L. Wittgenstein ve *Filosofických zkoumáních* (české vydání, s. 246n.) a nazývá jej „Z-K hlava“. (Pozn. red.)

³⁵ W. Percy, „Symbol, Consciousness and Intersubjectivity“, *Journal of Philosophy* 55 (1958):631-641. Kurziva v původním textu. Citováno se svolením.

ré na základě porovnání postupně zavrhuji, až jednu kladně potvrdím. Záblesk světla na poli mohu skutečně vidět jako králíka – přičemž vidět něco jako králíka je mnohem pokročilejší než hádat, že je to králík; vnímaný tvar je takto konstruován, jsou mu opravdu vtíštěny podstatné rysy králíka: přisahal bych, že to je králík. Když se trochu přiblížíme, vzorec slunečních paprsků se změní a králíčí tvar se rozplyne. Králík zmizí a já znovu hádám: je to papírový pytlík, a tak dále. Nejdůležitější je, že dokonce i to poslední, „správné“ rozpoznání je stejně tak zprostředkované porozumění jako ta nesprávná; je to také odhad, spojení, přiblížení se. A poznamenejme ještě jen tak mimochodem, že přestože je toto rozpoznání správné, přestože je potvrzují všechny ukazatele, je stejně tak schopno účinně zakrývat jako objevovat. Když rozpoznám zprvu neznámého ptáka jako vrabce, budu se ho snažit odbýt příslušnou formulací: je to jenom vrabec.³⁶

Navzdory intelektuálskému rysu těchto různých příkladů by se vnější teorie myšlení dala rozšířit i na citovou stránku lidské mentality.³⁷ Silniční mapa mění fyzické lokality v „místa“ propojená očíslovanými trasami a oddělená změřenými vzdálenostmi, čímž nám umožňuje dostat se z místa, kde se nacházíme, tam, kam se chceme dostat. Stejně tak báseň, jako například Hopkinsův „Felix Randal,“ představuje prostřednictvím evokující moci svého plného jazyka symbolický model emočního dopadu předčasné smrti, který, zapůsobí-li na nás natolik pronikavě jako silniční mapa, přemění fyzické vjemy v pocity a postoje a umožní nám tak reagovat na takovou tragédii nikoliv „slepě“, nýbrž „inteligentně“. Ústřední náboženské rituály – mše, poutě, rituální tance – jsou symbolické modely (zde spíše ve formě činů než slov) určitého pojetí božskosti, jistého druhu zbožného naladění, které jejich neustálé opakování vyvolává v účastnících. Samozřejmě, stejně jako se většina činů, které obyčejně nazýváme „poznáním“, odehrává spíše na úrovni identifikování králíka než na úrovni pokusů v aerodynamickém tunelu, tak i většina toho, co se obyčejně nazývá „vyjádřením“ (tato dichotomie je často přehnaná a téměř všeobecně mylně vykládaná), je zprostředkováno spíše modely vycházejícími z populární kultury než z velkého umění a formálních náboženských ri-

³⁶ Ibid. Citováno se svolením.

³⁷ S. Langer, *Feeling and Form* (New York, 1953).

tuálů. Ale hlavní je, že rozvíjení, udržování a ztráta „nálad“, „postojů“ či „pocitů“ atd. nejsou „tajemné procesy probíhající v proudě vědomí, do nichž je nám vstup zakázán“, o nic více než rozlišování objektů, událostí, struktur, procesů atd. v našem prostředí. V tomto případě také „popisujeme způsoby, kterými... lidé řídí částečně svého převážně veřejného chování“.³⁸

Přes své ostatní rozdíly mají tzv. poznávací a tzv. expresivní (citově vyjadřující) symboly nebo symbolické systémy alespoň jednu věc společnou: jsou vnějšími zdroji informací, pomocí nichž lze uspořádat lidský život – vytvořit neosobní mechanismy pro vnímání, porozumění, posuzování a manipulaci se světem. Kulturní vzorce – náboženské, filosofické, estetické, vědecké, ideologické – jsou „programy“; představují schémata či plány pro organizování sociálních a psychických procesů, podobně jako genetické systémy představují schémata pro organizování organických procesů.

Tyto úvahy určují, jakým způsobem budeme přistupovat k problému „redukcionismu“ v psychologii a sociálních vědách. Úrovně, které jsme předtím běžně rozlišili /organismus, osobnost, sociální systém, kultura/, ... jsou na stejné úrovni organizace a kontroly. Nižší úrovně „podmiňují“ a tak svým způsobem „určují“ struktury, do nichž vstupují, stejně jako stabilita budovy závisí na vlastnostech materiálů, z nichž je postavena. Ale fyzické vlastnosti materiálů neurčují *plán* budovy; to je faktor jiného řádu, a sice *organizace*. Organizace řídí vzájemné *vztahy* materiálů, *způsoby* jejich využití při stavbě, čímž vytváří uspořádaný systém určitého typu – díváme-li se v této posloupnosti směrem „dolů“, můžeme vždy zkoumat a objevovat soubory „podmínek“, na nichž je funkce vyššího organizačního řádu závislá. Existuje tedy nesmírně komplikovaný soubor fyziologických podmínek, na nichž závisí psychické činnosti atd. Jsou-li správně pochopeny a vyhodnoceny, jsou tyto podmínky vždy autentickými determinantami procesu v organizovaných systémech na následujících vyšších úrovních. V této posloupnosti se však můžeme podívat i směrem „vzhůru“. V tomto směru vidíme „struktury“, organizační vzorce, vzorce významů, „programy“ atd., které jsou jádrem organizace systému na té úrovni, na niž zaměřujeme svou pozornost.³⁹

³⁸ Citáty pocházejí z G. Ryle, *Concept of Mind*, s. 51.

³⁹ T. Parsons, „An Approach to Psychological Theory in Terms of the Theory of Action“, v *Psychology: A Study of a Science*, ed. S. Koch (New York, 1959)

Jak bylo již mnohokrát řečeno, tyto symbolické vzorce jsou nezbytné proto, že lidské chování je ve své podstatě krajně tvárné. Toto chování je nikoliv striktně, nýbrž velice všeobecně řízeno genetickými programy či modely – vnitřními zdroji informace, a proto musí být do značné míry řízeno, má-li vůbec mít nějakou účinnou formu, modely vnějšími. Ptáci se naučí létat bez aerodynamických tunelů a reakce živočichů nižších řádů na smrt, ať jsou jakékoliv, jsou do značné míry vrozené, fyziologicky preformované.⁴⁰ Krajní obecnost, neohraničenost a proměnlivost vrozených lidských schopností reagovat znamená, že určitý vzorec, jež chování člověka nabývá, se řídí spíše kulturními než genetickými vzorci, přičemž genetické vzorce udávají spíše celkový psychicko-fyziologický kontext, v jehož rámci jsou přesné posloupnosti činností organizovány vzorci kulturními. Člověk, tvor, jenž je schopen zhotovovat nástroje, smát se či lhát, je také nedokončený – či, přesněji, sám sebe dokončující – tvor. Jelikož je hybnou silou své vlastní realizace, vytváří na základě své obecné schopnosti konstruovat symbolické modely ty specifické schopnosti, které jej definují. Nebo – abychom se konečně vrátili k našemu předmětu – ať už je to dobré či špatné, konstruováním ideologií, tedy schematických obrazů sociálního řádu, ze sebe člověk činí politického tvora.

sv. 3. Kurziva v původním textu. Srovnejte: „Abychom objasnili tuto selektivitu, je nezbytné předpokládat, že struktura enzymu nějakým způsobem souvisí se strukturou genu. Logickým rozšířením této myšlenky se dostaneme k pojetí, že gen je znázorněním – dalo by se říci plánem – molekuly enzymu a že funkce genu je sloužit jako zdroj informací o struktuře enzymu. Zdá se jasné, že syntéza enzymu – obrovská molekula proteinu sestávající ze stovek jednotek aminokyseliny uspořádaných od začátku do konce ve specifickém a jedinečném pořádku – vyžaduje určitý model nebo soubor instrukcí. Tyto instrukce musí být charakteristické pro daný druh; musí být automaticky přenášeny z generace na generaci a musí být stálé, ale přitom schopné evoluční změny. Jediná známá věc schopná takové funkce je gen. Máme mnoho důvodů domnívat se, že přenáší informace tak, že slouží jako model nebo vzor.“ N. H. Horowitz, „The Gene“, *Scientific American*, February 1956, s. 85.

⁴⁰ Tento závěr je možná podán příliš jednoznačně, vezmeme-li v úvahu nedávné analýzy chování zvířat; ale základní teze – že existuje obecný trend k méně ohraničenému a ustálenému řízení chování vlivem vnitřních (vrozených) parametrů, postupujeme-li od nižších k vyšším řádům zvířat – se zdá být všeobecně uznávaná. Viz výše, kapitola 3, s. 85-92.

Kromě toho, jelikož jsou různé druhy kulturních symbolických systémů vnějšími zdroji informací, vzorci pro organizaci sociálních a psychických procesů, stávají se klíčovými v situacích, kdy představují jediný zdroj určité chybějící informace, kterou institucionálně směřované chování, myšlení nebo citů nepodávají dostatečně nebo nepodávají vůbec. Právě v citově nebo topograficky neznámé krajině potřebuje člověk básně a silniční mapy.

Stejně je to s ideologií. V politických zřízeních, jež jsou pevně zaznamenána ve zlaté kleci „starobyklých názorů a životních pravidel“, řečeno slovy Edmunda Burka, je role ideologie v explicitním smyslu okrajová. V takových skutečně tradičních politických systémech účastníci jednají (abychom použili další Burkův slovní obrat) jako lidé přirozených citů; ve svých soudech a činech jsou po emocionální i intelektuální stránce vedeni zpochybňovanými předsudky, díky nimž nemusí „ve chvílích rozhodování váhat, být skeptičtí, tázaví a nerozhodní“. Jakmile ale dojde – tak jako v revoluční Francii, proti níž vznáší Burke obžalobu, a vlastně i jako v otrěsené Anglii, odkud coby snad největší ideolog svého národa na Francii útočí – ke zpochybnění těchto uctívaných názorů a zásad, začnou se hledat systematické ideologické formulace, které mají tyto názory a pravidla posílit nebo nahradit. Funkcí ideologií je umožnit autonomní politiku tím, že jí dodají autoritativní pojmy, které jí dají smysl, přesvědčivé představy, pomocí nichž je možné ji rozumně pochopit.⁴¹ Formální ideologie se většinou objevují a udržují si vliv právě ve chvíli, kdy se politický systém začíná osvobozovat od bezprostředního vlivu přijaté tradice, od přímého a detailního vedení náboženskými či filosofickými principy na jedné straně a od neuvážených pouček konvenčního moralizování na straně druhé.⁴² Dife-

⁴¹ Samozřejmě, že existují morální, ekonomické a dokonce estetické ideologie, stejně tak jako ideologie specificky politické, ale jelikož jenom velice málo sociálně prominentních ideologií nemá politický dopad, je snad možné pohlížet zde na tento problém z poněkud zúženého pohledu. V každém případě platí argumenty vyvinuté pro politické ideologie i pro ideologie nepolitické. K analýze morální ideologie, která je velice blízká té, již se věnujeme v této eseji, viz A. L. Green, „The Ideology of Anti-Fluoridation Leaders“, *The Journal of Social Issues* 17 (1961):13-25.

⁴² V tom, že takové ideologie, podobně jako ideologie Burka nebo de Maistra, mohou vyžadovat obnovení zvyku nebo znovuzavedení náboženské hegemo-

renciace autonomního politického zřízení znamená také rozrůznění kulturního modelu politického jednání a vznik oddělených a rozdílných modelů, neboť starší nespécializované modely jsou buď příliš obecné nebo příliš konkrétní a neposkytují vedení, které takový politický systém vyžaduje. Buď spoutávají politické chování tím, že je zatěžují transcendentálními významy, nebo potlačují politickou představivost tím, že ji spojují s prázdným realismem řídícím se zvyklostním uvažováním. Ideologie se stávají rozhodujícími zdroji sociopolitických významů a postojů ve chvíli, kdy ani nejobecnější, ani nejpřízemnější „pragmatické“ kulturní orientace společnosti neposkytují nadále adekvátní obraz politického procesu.

V jistém smyslu je toto tvrzení pouze jiným vyjádřením toho, že ideologie je reakcí na napětí. Ale nyní hovoříme o *kulturním*, jakož i o sociálním a psychickém napětí. Je to ztráta orientace, co vede přímo k vzestupu ideologické činnosti, neschopnost, v důsledku nedostatku použitelných modelů, pochopit svět občanských práv a povinností, v němž se člověk nachází. Vývoj diferencovaného politického zřízení (nebo větší vnitřní rozrůznění v rámci takového zřízení) může a obyčejně také s sebou přináší krajní narušení sociálního řádu a psychické napětí. Ale s tím, jak zavedené představy politického řádu ztrácejí na důležitosti a vážnosti, přináší s sebou toto rozrůznění rovněž konceptuální zmatení. To, že Francouzská revoluce byla ve své době historicky vůbec největší líhni extremistických ideologií, „progresivních“ i „reakčních“, nelze přičíst tomu, že tehdy lidé žili v hlubší a výraznější osobní nejistotě nebo sociální nerovnováze, než tomu bylo v mnoha dřívějších obdobích – přestože osobní nejistota i sociální nerovnováha byla značně hluboká a výrazná –, nýbrž tomu, že byl zničen ústřední organizační princip politického života, božské právo králů.⁴³ Spoje-

ne, není samozřejmě žádný rozpor. Člověk začne o tom, jak ochránit tradici, přemýšlet až poté, co dojde k jejímu zpochybnění. V případě, že se podobná odvolání setkají s úspěchem, vedou nikoliv k návratu k naivnímu tradicionalismu, nýbrž k ideologické retradicionalizaci – což je zcela jiná záležitost. Viz Mannheim, „Conservative Thought“, v jeho *Essays on Sociology and Social Psychology* (New York, 1953), zejména s. 94-98.

⁴³ Je také důležité si pamatovat, že tento princip byl zničen dávno před zničením krále; sloužil vlastně jako rituální oběť následnému principu: „ale když [Saint-Just] zvolá: ‚Určit princip, na jehož základě možná obviněný

ním sociopsychického napětí a absence kulturních zdrojů, které umožňují toto napětí pochopit, tedy spojením prvků, které se navzájem aktivují, se připravuje půda pro vzestup systematických (politických, morálních nebo ekonomických) ideologií.

A naopak zase snaha ideologií dát význam jinak nepochopitelným sociálním situacím, vyložit je tak, aby s nimi bylo možné cílevědomě zacházet, je příčinou vysoce metaforické podstaty ideologií a intenzity, s níž jsou po svém přijetí sdíleny. Tak jako metafora rozvíjí jazyk rozšiřováním jeho sémantického rozsahu, čímž umožňuje vyjádřit významy, které nemůže, alespoň zatím, vyjádřit doslovně, přímý střet doslovných významů v ideologii – ironie, hyperboly, přehnané antiteze – představuje nové symbolické rámce pro nesčíslné množství „neznámých“ věcí, které jsou, stejně jako cesta do neznámé země, výsledkem transformace politického života. Ať už jsou ideologie čímkoliv – projekcemi neuvědomovaných obav, zakrýváním skutečných motivů, zformulovaným výrazem skupinové solidarity –, nejvíce ze všeho jsou mapami problematické sociální reality a matricemi pro vytváření kolektivního vědomí. Je-li v tom či onom případě tato mapa přesná nebo svědomí čestné, je jiná otázka, na kterou by bylo těžké dát stejnou odpověď v případě nacismu a sionismu, nacionalismu McCarthyova a Churillova, zastánců segregace a jejich odpůrců.

VI

Ideologický kvas je samozřejmě v moderní společnosti všeobecně dosti rozšířeným jevem, jeho snad nejdůležitější těžiště se v současné době nachází v nových (nebo obnovených) státech Asie, Afriky a některých částí Latinské Ameriky; neboť právě v těchto státech, ať už jsou komunistické či nikoliv, se podnikají první kroky směřující od tradiční politiky poslušnosti a ustálených zvyků. Získání nezá-

[Ludvík XVI.] zemře, znamená stanovit princip, na jehož základě žije společnost, která jej soudí, dokazuje tím, že krále zabijí filosofové: král musí zemřít ve jménu společenské smlouvy.“ A. Camus, *The Rebel* (New York, 1958), s. 114. [Franc. originál *L'homme révolté* (1951), česky *Člověk revoltující* (Praha, 1995, přeložila Kateřina Lukešová), s. 118.]

vislosti, svržení tradičních vládnoucích tříd, rozšíření legitimity, racionalizace veřejné správy, vzestup moderních elit, rozšíření gramotnosti a masových sdělovacích prostředků a vehnání nezkušených vlád, ať se jim tam chce či nikoliv, do nejistého mezinárodního řádu, jemuž ani jeho starší členové příliš dobře nerozumějí, to všechno vytváří trvalý pocit dezorientace, takové dezorientace, že se v jejím světle přijaté představy o autoritě, zodpovědnosti a veřejném prospěchu zdají naprosto neadekvátní. Hledání nového symbolického rámce, pomocí něhož by bylo možné formulovat, uvažovat a reagovat na politické problémy, ať už ve formě nacionalismu, marxismu, liberalismu, populismu, rasismu, césarismu, církevnictví nebo nějakého druhu rekonstruovaného tradicionalismu (nebo, nejčastěji, zmatené směsice několika z nich), je tudíž nesmírně intenzivní.

Intenzivní – ale neurčitě. Ve většině případů nové státy dosud marně tápají ve snaze najít použitelné politické koncepty; a výsledek je téměř v každém případě, přinejmenším v každém nekomunistickém případě, nejistý, a to nejenom ve smyslu nejistoty o výsledku určitého historického procesu, ale také v tom smyslu, že je velmi obtížné rámcově a obecně zhodnotit celkový směr. Intelektuálně je vše v pohybu, a slova výstředního básníka politiky Lamartina, napsaná ve Francii devatenáctého století, se hodí na nové státy ještě lépe než na umírající červencovou monarchii.

Tato doba je chaotická; názory jsou zmatené; politické strany jsou podivné směsice; jazyk pro vyjádření nových myšlenek se ještě nevytvořil; pro člověka není nic těžšího než definovat sebe sama v náboženství, filosofii, v politice. Cítí, ví, žije, a když je to třeba, zemře za věc, ale neumí ji pojmenovat. Problémem naší doby je roztrždit věci a lidi... Svět přeházel svůj třídící systém.⁴⁴

Tento postřeh neplatí v současné době [1964] nikde lépe než v Indonésii, kde celý politický proces uvízl v bahně ideologických symbolů, z nichž každý se snažil a doposud neuspěl ve snaze nově uspořádat seznam problémů republiky, pojmenovat jejich příči-

⁴⁴ Alphonse de Lamartine, „Declaration of Principles“, v *Introduction to Contemporary Civilization in the West, A Source Book* (New York, 1946), 2:328-333. [Franc. originál se nepodařilo dohledat. – Pozn. red.]

ny a určit cíl a účel její politiky. Je to země falešných začátků a hořečnatých změn, zoufalého hledání politického řádu, jehož obraz se jako fata morgána ztrácí tím rychleji, čím rychleji se mu přibližuje. Hojivým heslem uprostřed této frustrace je „Revoluce ještě ne skončila!“ A to tedy neskončila. Ale nikdo přesně neví, a to ani ti, kteří na tom nejhlasitěji trvají, jak ji ukončit.⁴⁵

Nerozvinutějšími pojetími vlády byla v tradiční Indonésii ta, na jejichž základě byly vybudovány klasické hinduistické státy od čtvrtého do patnáctého století. Tato pojetí přetrvala v poněkud pozměněné a oslabené formě dokonce až do doby, kdy tyto státy byly poprvé islamizovány, a poté byla ve velké většině nahrazena nebo překryta holandským koloniálním režimem. Nejdůležitějším z těchto pojetí bylo to, které by se dalo nazvat teorií příkladného centra, myšlenka, že hlavní město (nebo přesněji řečeno královský palác) je současně mikrosvětlem nadpřirozeného řádu – „obrazem... světa v menším měřítku“ – a materiálním ztělesněním politického řádu.⁴⁶ Hlavní město nebylo pouze jádrem, hnací silou nebo ústředním bodem státu, nýbrž *bylo státem*.

V hinduistickém období zahrnoval královský palác doslova celé město. Čtvercové „nebeské město“ postavené podle představ indické metafyziky bylo více než pouhé středisko moci; bylo synoptickým vzorem ontologické podoby existence. V jeho středu byl božský král (ztělesnění indického božstva), jeho trůn symbolizoval horu Meru, sídlo bohů; budovy, cesty, městské zdi a při obřadech dokonce i jeho ženy a osobní služebnictvo byly rozestaveny okolo něho ve tvaru čtyřúhelníku podle směrů čtyř posvátných větrů. Nejenom král sám, ale i jeho rituály, symboly jeho královské moci, dvůr a palác byly prodchnuty posvátným významem. Palác

⁴⁵ Následující velmi schematická diskuse vedená nutně *ex cathedra* se zakládá zejména na mém vlastním výzkumu a představuje pouze můj vlastní pohled, ale pokud se týče faktografických informací, spoléhal jsem do značné míry také na dílo Herberta Feithe. Viz zejména *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia* (New York, 1962) a „Dynamics of Guided Democracy“, v *Indonesia*, ed. R. McVey (New Haven, 1963), s. 309-409. Obecná kulturní analýza, na níž se zakládá má interpretace, viz C. Geertz, *The Religion of Java* (New York, 1960).

⁴⁶ R. Heine-Geldern, „Conceptions of State and Kinship in Southeast Asia“, *Far Eastern Quarterly* 2 (1942):15-30.

a život v něm byly podstatou království a ten, kdo (často poté, co meditoval v přírodě, aby se dostal do potřebného duševního stavu) dobyl palác, dobyl s ním také celou zemi, převzal charisma úřadu a dostal se na místo krále, který tak ztratil svou posvátnost.⁴⁷

Raná politická zřízení tedy nebyla ani tak solidárními teritoriálními jednotkami jako spíše volnými seskupeními vesnic orientovanými na společné městské centrum, každé takové centrum pak soutěžilo s ostatními o nadvládu. To, jaká míra regionální nebo, někdy, meziregionální hegemonie převažovala, nezáleželo na systematické administrativní organizaci rozsáhlého teritoria pod vládou jediného krále, ale na odlišných schopnostech králů efektivně zmobilizovat a zapojit síly v útoku proti konkurenčním hlavním městům, schopnostech, o nichž se věřilo, že mají náboženskou – to znamená mystickou – podstatu. Jestliže tento vzorec vůbec měl teritoriální podstatu, skládal se ze série soustředných kruhů nábožensko-vojenské síly rozšiřující se z různých hlavních měst městských států, obdobně jako se z vysílače šíří radiomagnetické vlny. Čím blíže je vesnice městu, tím větší je vliv, ekonomický i kulturní, dvora na vesnici. A naopak, čím rozvinutější je dvůr – kněží, řemeslníci, šlechta a král –, tím větší je jeho autenticita jako ztělesnění kosmického řádu, jeho vojenská síla a účinný dosah jeho kruhů rozšiřující se moci. Posvátná dokonalost a politická proslulost splynuly. Magická moc a výkonný vliv plynuly v jednom proudu směrem dolů od krále přes nižší a nižší hodnosti jeho služebných a všechny jemu podřízené dvory, vlévající se nakonec do duchovně a politicky reziduální masy rolníků. Byla to kopie politické organizace, v níž se nadpřirozený řád mikroskopicky odrážel v životě hlavního města, jenž se zase dále a méně jasně odrážel na venkově, vytvářeje hierarchii čím dál tím méně přesných kopií věčného, transcendentního světa. V takovém systému uspořádává administrativní, vojenská a obřadní organizace dvora okolní svět ikonicky tím, že slouží jako hmatatelný model.⁴⁸

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Celá plocha Javánské země [Jávy] by se měla porovnat s jedním městem v princově područí.

Na tisíce se [počítají] lidská obydlí, která lze srovnat s domy královských sloužících, jež obklopují královský palác.

S příchodem islámu došlo k částečnému oslabení hinduistické politické tradice, zejména v pobřežních obchodních královstvích okolo Jávského moře. Dvorská kultura nicméně vytrvala, přesto ji překryly a smísily se s ní islámské symboly a myšlenky a přestože byla zasazena uprostřed etnicky rozrůzněnější masy městského obyvatelstva, které na klasický řád pohlíželo s menším respektem. Stálý vzrůst kontroly – zejména na Jávě – ze strany holandské správy v polovině devatenáctého a na začátku dvacátého století tradici ještě více omezil. Jelikož však valná většina míst na nižších úrovních byrokracie byla i nadále obsazována Indonésany ze středních vyšších tříd, zůstávala dokonce i tehdy tradice nadále vzorem politického řádu nadřazeného venkovu. Regentství či okresní úřady byly nadále nejenom osou zřízení, nýbrž jeho ztělesněním, byly politickým zřízením, vůči němuž nebyla většina vesničanů hrdí, ale spíše obecenstvem.

A právě tato tradice zůstala po revoluci nové elitě republikánské Indonésie. Tím nechci říci, že teorie příkladných center zůstala bez změny, plujíc jako nějaký platónský prototyp věčnosti indonéské historie, neboť (stejně jako celá společnost) se vyvíjela a rostla, a se nakonec ve své celkové podobě stala možná konvenčnější a méně náboženskou. Také to neznamená, že cizí myšlenky, pocházející z evropského parlamentarismu, z marxismu, z islámského moralismu a tak dále, nehrály v indonéském politickém myšlení důležitou úlohu; moderní indonéský nacionalismus není zdaleka pouze starým vínem v nové lahvi. Jde jednoduše o to, že přes všechny tyto změny a vlivy se dosud nezakončil konceptuální přechod od klasické představy politického zřízení jako centra, v němž se soustřeďuje okázalost a moc, centra, které střídavě představovalo hlavní předmět bázně lidu a vojensky útočilo na konkurenční centra, k zřízení systematicky organizované národní komunity. Ve skutečnosti se tento proces zastavil a do jisté míry obrátil nazpět.

Mnoho různých cizích ostrovů; s nimi je možno srovnat obhospodařované plochy země, šťastné a poklidné.

Parkům se podobají lesy a hory, na všechny z nich On bez obav vkročil. Zpěv 17, strofa 3 z „Nagarakertagama“, královského eposu ze čtrnáctého století. Přeložil Th. Peigeaud, *Java in the 14th Century* (The Hague, 1960), 3:21. Termín *nagara* na Jávě dosud znamená bez rozdílu „palác“, „hlavní město“, „stát“, „země“ nebo „vláda“ – někdy dokonce „civilizace“.

Tento kulturní neúspěch je patrný na rostoucím, zdánlivě neuhastitelném ideologickém hřmotu, který již od revoluce stravuje indonéskou politiku. Nejvýznamnějším pokusem o vybudování nového symbolického rámce, jenž by dal tvar a smysl nově vznikajícímu republikánskému zřízení, byl projev prezidenta Sukarna ke konci japonské okupace, v němž představil svůj slavný koncept Pantjasila, založený na obrazném rozšíření klasické tradice a jejím v podstatě metaforickém přepracování.⁴⁹ Na základě indické tradice pevně stanovených souborů počítaných nařízení – tři šperky, čtyři vznešená rozpoložení, osmero cest, dvacet podmínek úspěšné vlády atd. – sestával tento koncept z pěti (*pantja*) principů (*sila*), které měly vytvořit „posvátné“ ideologické základy nezávislé Indonésie. Stejně jako všechny dobré ústavy, byla Pantjasila krátká, dvojnásobná a nevinně velkomyslná, a obsahovala pět bodů: „nacionalismus“, „humanitu“, „demokracii“, „sociální zabezpečení“ a (pluralistický) „mono-teismus“. Nakonec byly tyto moderní pojmy, tak nonšalantně umístěné do středověkého rámce, explicitně ztotožněny s domorodým pojmem venkovanů *gotong rojong** (doslova „společné snášení těžkostí“; obrazně „poslušnost všech v zájmu všech“), spojující tak „velkou tradici“ příkladného státu, doktríny soudobého nacionalismu a „malé tradice“ vesnic v jeden zářivý obraz.⁵⁰

Existuje mnoho složitých důvodů, proč tento důmyslný prostředek selhal, a pouze málo z nich je kulturních – jako například síla islámských pojetí politického řádu mezi určitými částmi obyvatelstva, které se obtížně smiřují se Sukarnových sekularismem. Pantjasila, využívá myšlenku mikrokosmu-makrokosmu a tradičního synkretismu indonéského myšlení, v sobě měla obsahovat politické zájmy muslimů a křesťanů, šlechty a rolníků, nacionalistů a komunistů, obchodu a zemědělství, javánských skupin a skupin z tzv. Vnějších ostrovů v Indonésii –, čímž měla přepracovat starý vzorec v moderní ústavní strukturu, v níž by každá z těchto různých tendencí, kladoucí důraz na ten či onen aspekt doktríny, našla

⁴⁹ Popis projevu Pantjasila viz G. Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia* (Ithaca, 1952), s. 122-127.

* Obvykle se vykládá jako „vzájemná výpomoc“; za Sukarna (prez. 1949-1967) jeden ze symbolů jednoty formujícího se indonéského národa. (Pozn. překl.)

⁵⁰ Citáty pocházejí z projevu Pantjasila, citovány *ibid.*, s. 126.

svůj *modus vivendi* na všech úrovních správy a stranického bo
Tento pokus nebyl tak zcela neúčinný nebo intelektuálně nesmy
ný, jak se o něm občas říká. Kult Pantjasily (neboť to se z ní dos
va stalo, včetně obřadů a kronik) zajišťoval po určitou dobu pru
ný ideologický kontext, v jehož rámci se sice pomalu, ale jistě v
tvářely parlamentní instituce a demokratické chápání jak na míst
tak i na národní úrovni. Ale kombinace zhoršující se ekonomické
tuace, beznadějně patologického vztahu s bývalou metropolí, ryc
lého vzrůstu rozvratné (v principu) totalitní strany, znovuzroze
islámského fundamentalismu, neschopnosti (nebo neochoty) vů
ců s vyvinutými intelektuálními a technickými schopnosti ucház
se o masovou podporu a na druhé straně ekonomická nevzdělanos
správní neschopnost a osobní neúspěchy těch, kteří byli schop
(a příliš ochotní) se o tuto masovou podporu ucházet, brzy vedl
k zesílení stranických nesvárů do takové míry, že se celý vzore
rozpadl. Ještě než začalo Ústavodárné shromáždění v roce 195
změnila se Pantjasila z jazyka konsensu ve slovník zneužívání, ne
boť každá z frakcí ji používala k vyjádření nesmiřitelných rozpor
s ostatními frakcemi a nikoliv jako soubor základních pravidel hr
k dosažení dohody s nimi. A tak se shromáždění, ideologický plura
lismus a ústavní demokracie zhroutily na jednu hromadu.⁵¹

Byly nahrazeny něčím, co se velice podobá starému vzorci př
kladného centra, pouze s tím rozdílem, že nyní šlo o systém zalo
žený na sebevědomém doktrinářství spíše než na bezděčné za
kladně náboženství a konvencí, a vyjádřený jazykem rovnostářstv
a sociálního pokroku namísto hierarchie a vlastenecké ušlechtilos
ti. Na jedné straně došlo pod hlavičkou známé teorie „řízené dem
kracie“ prezidenta Sukarna a jeho výzvy k znovuzavedení revolu
ní (tzn. autoritářské) ústavy z roku 1945 jednak k ideologické ho
mogenizaci (při níž byly odlišné proudy myšlení – zejména mus
limský modernismus a demokratický socialismus – jednoduše po
tlačeny coby nelegitimní) a jednak ke zrychlení tempa okázalého
šíření symbolů, jako kdyby po selhání snahy o zavedení neznámé

⁵¹ Zápisy ze shromáždění, bohužel dosud nepřeložené, představují jeden
z nejúplnějších a nejpoučnějších dostupných dokladů ideologického soubor
v nových státech. Viz *Tentang Negara Republik Indonesia Dalam Konstituante*
3 svazky (bez m.v. [Djakarta?], nedat. [1958?]).

ho druhu vlády došlo k zoufalému pokusu o oživení toho starého. Na druhé straně růst politické role armády, ani ne jako výkonného či správního tělesa, nýbrž jako síly s právem veta platným pro celou řadu politicky relevantních institucí, od prezidentského úřadu a státní správy po politické strany a tisk, zajistil druhou – výhrudnou – polovinu tradičního obrazu.

Tak jako předtím Pantjasilu, představil prezident Sukarno tento pozměněný (nebo znovuoživený) přístup ve svém významném projevu „Znovuobjevení naší revoluce“, který pronesl na Den nezávislosti (17. srpna) v roce 1959, v projevu, z něhož posléze (včetně vysvětlivek připravených skupinou osobních poradců známých jako Nejvyšší poradní sbor) učinil dekret nazvaný „Politický manifest republiky“:

A tak se zrodil katechismus na základě cílů a úkolů indonéské revoluce; sociální síly indonéské revoluce, její podstata, budoucnost a nepřátelé; a její obecný program, zahrnující politické, ekonomické, sociální, duševní, kulturní a bezpečnostní oblasti. Na počátku šedesátých let se říkalo, že hlavním poselstvím této tolik opěvované řeči bylo pět principů – ústava z roku 1945, indonéský socialismus, řízená demokracie, řízená ekonomika a suverenita Indonésie – a první písmena těchto pěti hesel dohromady dala akronym USDEK. A když se z „Politického manifestu“ stal „Manipol“, stal se nový kurs „Manipol-USDEKismem“.⁵²

Tak jako předtím Pantjasila, našel nyní Manipol-USDEKovský obraz politického řádu okamžitou odezvu v populaci, pro niž se názory skutečně staly zmatenými, politické strany podivnými směsicemi a doba chaotickou:

Mnoho lidí přitahovala myšlenka, že Indonésie ze všeho nejvíc potřebuje muže se zdravým rozumem, zdravým duchem, skutečnou vlasteneckou oddaností. „Návrat k naší vlastní národní suverenitě“ se zamlouval mnoha lidem, kteří chtěli uniknout problémům moderní doby, i těm, kteří si přáli věřit v současné politické vedení, ale byli si vědomi jeho neschopnosti modernizovat Indonésii stejně rychle, jako tomu bylo například v Indii a Malaj-

⁵² Feith, „Dynamics of Guided Democracy“, s. 367. Sugestivní, i když trochu křiklavý popis „Manipol-USDEKismu“ v praxi viz W. Hanna, *Bung Karno's Indonesia* (New York, 1961).

sli. Příslušníci některých indonéských komunit, zejména mnoho [Indický smýšlejících] Javánců, nacházeli skutečný smysl v různých složitých schématech, která prezident představoval v podobě Manipol-USDEKu a která objasňovala zvláštní důležitost a úkoly daného historického stadia. [Ale] možná největší přitažlivost Manipol-USDEKu spočívala v prosté skutečnosti, že lidem sliboval *pegangan* – něco pevného, čeho je možné se držet. Nepřítahoval je tolik obsah tohoto *peganganu*, jako skutečnost, že prezident jej nabízel ve chvíli, kdy bolestně pociťovali nedostatek smysluplnosti cílů. Ve chvíli, kdy se hodnoty a kognitivní vzorce neustále měnily a střetávaly, lidé horečně hledali dogmatické a zjednodušené formulace politického dobra.⁵³

Zatímco prezident a jeho doprovod se zajímají téměř výlučně o „vytváření a znovuvytváření záhadnosti“, armáda se zabývá hlavně bojem proti mnoha různým protestům, spiknutím, vzpourám a rebeliím, k nimž dochází, když se této záhadnosti nepodaří dosáhnout žádaných výsledků a když oponenti vznášejí nároky na vůdcovství.⁵⁴ Přestože se armáda zapojila do některých aspektů civilní státní správy, do hospodaření v zabavených holandských podnicích a dokonce do (neparlamentního) kabinetu, nepodařilo se jí pro nedostatek výcviku, vnitřní jednoty či vedení účinně a důkladně splnit potřebné správní, plánovací a organizační vládní úkoly. Výsledkem je to, že tyto úkoly buď nejsou splněny vůbec, nebo jsou splněny neadekvátně, a nadlokální zřízení, národní stát, se čím dál tím více zmenšuje až na hranice tradiční sféry, hlavního města – Djakarty – a na několik částečně nezávislých podrobených měst a obcí, jejichž minimální loajalita je udržována hrozbou síly vycházející z ústředí.

Lze pochybovat o tom, že tento pokus o znovuoživení politiky příkladného dvora bude dlouhodobě úspěšný. Už nyní je silně omezen neschopností řešit technické a správní problémy vlády moderního státu. Přejít od evidentně hektického a špatně fungujícího parlamentarismu období Pantjasily ke spolenectví mezi charismatickým prezidentem a armádou v roli hlídacího psa v éře Manipol-USDEKu rozhodně nezastavil pád Indonésie do „propasti zkázy“, jak úpadek nazval prezident Sukarno, spíše jej urychlil. Ale nelze říci, co nahra-

⁵³ Feith, „Dynamics of Guided Democracy“, s. 367-368. *Pegang* doslova znamená „uchopit“; z toho *pegangan* – „něco uchopitelného“.

⁵⁴ *Ibid.*

dí tento ideologický rámec, až se, jak se zdá jisté, také rozpadne, nebo odkud, jestli vůbec odněkud, vzejde pojetí politického řádu, které bude více vyhovovat současným potřebám a ambicím Indonésie.

Nedá se říci, že by indonéské problémy byly čistě nebo dokonce v hlavní míře ideologické a že – jak se už příliš mnoho Indonésanů domnívá – zmizí poté, co se změní politická situace. Problém je obecnější a neschopnost vytvořit konceptuální rámec, pomocí něhož by bylo možno vybudovat moderní zřízení, je do značné míry sám o sobě odrazem obrovského sociálního a psychického napětí, kterým tato země a její obyvatelstvo trpí. Nejenom, že se věci *zdají* být v nepořádku – ony skutečně v nepořádku *jsou*, a k jejich uspořádání bude třeba více než pouze teorie. Bude potřeba zapojit správní schopnosti, technické znalosti, osobní odvalu a rozhodnost, nezměrnou trpělivost a toleranci, obrovské sebeobětování, doslova nezkorumpovatelné veřejné svědomí a mnoho pouhého (a nepravděpodobného) štěstí v tom nejmateriálnějším smyslu slova. Ideologická formulace, ať je sebeelegantnější, nemůže žádný z těchto prvků nahradit; a když tyto prvky chybí, stává se z ní ve skutečnosti, tak jako v Indonésii, pouze zástěrka neúspěchu, snaha odpoutat pozornost a zabránit tak zoufalství, maska zakrývající realitu spíše než obraz, který by měl realitu odhalit. Dokonce i bez demona ideologie se sociální problémy Indonésie – obrovský populační problém, neuvěřitelná etnická, geografická a regionální různorodost, zmirající ekonomika, krajní nedostatek vyškoleného personálu, chudoba nejhrubšího zrna a vytrvalá, nesmiřitelná sociální nespokojenost – *zdají* doslova neřešitelné. Propast, do níž Sukarno, jak sám tvrdí, nahlédl, je skutečná.

Na druhou stranu se však zdá nemožné, že by Indonésie (nebo podle mého názoru jakýkoliv nový národ) mohla sama bez ideologického vedení nalézt cestu ven z této záplavy problémů.⁵⁵ Motivace k hledání (a co je ještě důležitější, k *použití*) technických schop-

⁵⁵ Analýza role ideologie v rodícím se africkém národě podobná naší viz L. A. Fallers, „Ideology and Culture in Uganda Nationalism“, *American Anthropologist* 63 (1961):677-686. Vynikající případová studie „dospívajícího“ národa, v jehož případě se zdá, že proces naprosté ideologické rekonstrukce proběhl poměrně úspěšně, viz. B. Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (London, 1961), zejména 10. kapitola.

ností a znalostí, duševní pružnost potřebná k podpoře nezbytné trpělivosti a odhodlání a morální síla k sebeobětování a nezkompromovatelnosti musí odněkud vzejít, z určité vize veřejného prospěchu zakotveného v působivém obraze sociální reality. Je pravdou, že všechny tyto vlastnosti možná neexistují; že současný posun směrem ke znovuoživení iracionalismu a nespoutané fantazie bude možná nadále pokračovat; že příští ideologická fáze bude možná ještě vzdálenější od ideálů, za něž údajně bojovala revoluce, než je ta současná; že Indonésie zůstane možná i nadále, jak říkal Bagehot o Francii, jevištěm politických experimentů, z nichž mají větší užitek ostatní než ona sama; nebo že konečný výsledek bude škodolibě totalitární a divoce horlivý. Ale ať už se události vyvinou jakýmkoliv směrem, rozhodující síly nebudou zcela sociologické nebo psychologické, ale částečně kulturní – to znamená konceptuální. Vybudování teoretického rámce přiměřeného analýze takovýchto trojrozměrných procesů je úkolem vědeckého studia ideologie – což je úkol, který byl stěží započat.

VII

Kritická a smyšlená díla obsahují odpovědi na otázky kládené situací, z níž se zrodila. Nejsou to pouze odpovědi, jsou to odpovědi *strategické* a *stylizované*. Existuje přece stylistický či strategický rozdíl, řekne-li člověk „ano“ tónem, který naznačuje „díky bohu!“, nebo tónem, který naznačuje „konečně!“ Rád bych tedy navrhl předběžné pracovní rozlišení mezi „strategiemi“ a „situacemi“, pomocí něhož budeme na... jakékoliv dílo kritického nebo smyšlené charakteru... pohlížet jako na zaujímání různých strategií za účelem obsazení celé situace. Tyto strategie hodnotí situace, pojmenovávají jejich strukturu a významné složky, a názvy, které jim dávají, obsahují stanovisko, které k nim zaujímají.

Toto hledisko nás však v žádném případě nezavazuje k osobnímu nebo historickému subjektivismu. Situace jsou skutečné; strategie k jejich ovládnutí mají veřejnou náplň; jelikož se situace jednotlivých jedinců nebo jednotlivých historických období překrývají, mají univerzální důležitost.

KENNETH BURKE, *The Philosophy of Literary Form*

Jelikož věda i ideologie jsou kritická a smyšlená „díla“ (to znamená symbolické struktury), zdá se, že k objektivní formulaci zře-

telných rozdílů mezi nimi, stejně jako jejich vzájemných vztahů, se dá dojít spíše pomocí takového konceptu stylistických strategií než nervózní starostí o komparativní epistemologický nebo axiologický status těchto dvou forem myšlení. Vědecké studie ideologie by neměly začínat zbytečnými otázkami o legitimitě substantivních tvrzení o jejich předmětu o nic víc než vědecké studie náboženství. Nejlepší způsob, jak naložit s Mannheimovým paradoxem, stejně jako s jakýmkoliv jiným paradoxem, je obejít ho formulováním vlastního teoretického přístupu tak, abychom se nevydali znovu po dobře vyšlapané cestě argumentu, který k němu v prvé řadě vedl.

Rozlišující znak vědy a ideologie jako kulturních systémů je třeba hledat v typech symbolické strategie pro postižení situací, které každá z nich představuje. Věda pojmenovává strukturu situací tak, že k nim zachovává nestranný postoj. Její styl je zdrženlivý, stručný, pevně analytický: vyhýbáním se těm sémantickým prostředkům, které nejefektivněji vyjadřují morální pocity, se snaží o maximalizaci intelektuální jasnosti. Ideologie zase pojmenovává strukturu situací tak, že k nim zaujímá angažovaný postoj. Její styl je bohatý, živý, úmyslně sugestivní: objektivizací morálních pocitů stejnými prostředky, kterým se věda vyhýbá, se snaží podnítit činy. Oběma jde o definici problematické situace a obě nabízejí odpovědi na pocíťovaný nedostatek potřebných informací. Ale hledaná informace je odlišná, a to i v případech, kdy se jedná o stejnou situaci. Ideolog není horším sociálním vědcem, než je sociální vědec ideologem. Oba jsou – nebo by alespoň měli být – ve zcela odlišných typech zaměstnání, a to tak odlišných, že je zcela nepřínosné a zavádějící poměřovat činnosti jednoho s cíli druhého.⁵⁶

Kde je věda diagnostickým a kritickým rozměrem kultury, je ideologie rozměrem ospravedlňujícím a omluvným – odvolává se na „tu část kultury, která se aktivně zabývá zaváděním a obhajovo-

⁵⁶ Tento závěr neznamená, že tyto dva druhy činnosti nemohou být ve skutečnosti prováděny současně, stejně jako se nedá říci, že člověk nemůže namalovat obraz ptáka, který by byl přesný po ornitologické stránce a esteticky účinný. Marx je toho samozřejmě zjevným případem, novější úspěšná synchronizace vědecké analýzy a ideologické argumentace pak viz E. Shils, *The Torment of Secrecy* (New York, 1956). Většina takových pokusů o kombinaci žánrů je však podstatně méně šťastných.

bou vzorců víry a hodnot“.⁵⁷ Přirozený sklon těchto dvou přístupů k vzájemnému konfliktu, zejména směřují-li k interpretaci stejného rozsahu situací, je tedy zřejmý; ale předpoklad, že tento konflikt je nevyhnutelný a že závěry (sociálních) věd nutně podkopávají plnost věr a hodnot, jež se ideologie rozhodla obhajovat a propagovat, se zdá silně pochybný. Kritický a současně omluvný přístup ke stejné situaci nepředstavuje vnitřní protiklad (jakkoliv se časem může proměnit v protiklad empirický), ale známku určité úrovně intelektuální kultivovanosti. Pamatujte si možná historku, snad z období nom dobře vymyšlenou, o tom, jak Churchill zakončil svůj slavný projev k izolované Anglii: „Budeme bojovat na plážích, budeme bojovat na přistávacích plochách, budeme bojovat na polích a v ulicích, budeme bojovat v kopcích...“, pak prý se otočil ke svému asistentovi a zašeptal: „A budeme je mlátit po hlavě lahvemi od sodovek, protože nemáme pistole.“

Kvalita společenské ideologické rétoriky tedy není důkazem, a sice sociopsychické reality, na níž je ideologie založena, je falešná a že svou přesvědčivost čerpá z rozporu mezi tím, čemu se věří a tím, co by nyní nebo později mohlo být vědecky prokázáno. Tím, že v orgiích sebestředného fantazírování může tato rétorika ztratit kontakt s realitou, je až příliš zjevné; dokonce má k tomu silný sklon v případech, kdy ji nezávislá věda či konkurenční ideologie nekritizují. Ale jakkoliv zajímavé mohou patologie být pro objasnění normálního fungování (a jakkoliv empiricky rozšířené mohou být), jsou zavádějící coby jeho prototypy. Přestože to naštěstí nikdy nemuselo být vyzkoušeno, zdá se velice pravděpodobné, že Britové by skutečně bojovali na plážích, na přistávacích plochách v ulicích a v kopcích – a lahvemi od sodovek, kdyby na to došlo. Churchill totiž správně vyjádřil náladu svých spoluobčanů a její vyjádřením ji mobilizoval, neboť z ní učinil veřejný majetek, sociální fakt namísto souboru nesouvislých, nerealizovaných soukromých pocitů. Dokonce i morálně odpudivé ideologické projevy mohou náladu lidí nebo skupiny zachytit s nesmírnou přesností. Hitler nepřekrucoval vědomí Němců, když nenávisti svých spol-

⁵⁷ Fallers, „Ideology and Culture“. Obhajované vzorce víry a hodnot mohou samozřejmě patřit podřízené skupině stejně jako skupině sociálně dominantní a „obhajoba“ se tedy může týkat reformy nebo revoluce.

občanů předhodil démonický obraz postavy tajemného a zkaženého Žida; pouze jej objektivizoval – přetvořil převažující osobní neurózu v mocnou sociální sílu.

Ale přestože věda a ideologie jsou dvě rozdílné záležitosti, existují mezi nimi určité spojitosti. Ideologie pronášejí empirická tvrzení o stavu a směřování společnosti, která jsou předmětem vědeckého hodnocení (a zdravého rozumu tam, kde chybí vědecké poznatky). Sociální funkcí vědy vzhledem k ideologiím je nejprve porozumění – co ideologie jsou, jak fungují, jak vznikají – a potom jejich kritika – přimět je, aby se smířily s realitou (ale ne aby se jí nutně poddaly). Existence živé tradice vědecké analýzy sociálních otázek je jednou z neúčinnějších záruk proti ideologickému extremismu, neboť zajišťuje nenahraditelný spolehlivý zdroj kladných poznatků, které může použít a ctít politická představitivost. A není to jediná taková kontrola. Jak již bylo řečeno, existence konkurenčních ideologií formulovaných jinými mocnými skupinami ve společnosti je přinejmenším stejně tak důležitá; stejně jako liberální politický systém, v němž jsou sny o totalitní moci zjevnou fantazií; stejně jako stabilní sociální podmínky, za nichž nedochází k neustálému maření všeobecných očekávání a všeobecně přijímané myšlenky nejsou zcela nekompetentní. Ale ve své tiché neústupnosti a oddanosti své vlastní vizi je možná tradice vědecké analýzy ze všech nejnezdolnější.

PO REVOLUCI: OSUD NACIONALISMU V NOVÝCH STÁTECH

Mezi lety 1945 a 1968 se šedesát šest „zemí“ – skutečnost si žádá uvozovky – vymanilo z politické závislosti na koloniální vládě. Poslední velký boj za národní osvobození, když nepočítáme problematické americké angažmá ve Vietnamu, byl ten, který vyvrcholil v létě 1962 v Alžírsku. Přestože se dá očekávat, že ještě dojde k několika dalším srážkám – například v portugalských državách v Africe –, velká revoluce proti západní nadvládě nad národy třetího světa již v podstatě skončila. Výsledky jsou po stránce politické, mravní a sociologické smíšené. Ale od Konga až po Guyanu jsou chráněnci imperialismu (alespoň formálně) svobodní.¹

Vzmemme-li v úvahu, co všechno se nezávislost zdála slibovat – vládu lidu, rychlý ekonomický růst, sociální rovnost, kulturní obnovu, národní velikost a nejvíc ze všeho konec nadvlády Západu –, pak není divu, že její vlastní nástup byl antiklimaktický. To neznamená, že se nic neudálo, že nezačala nová éra. Spíše to bylo tak, že když vstoupili do nového období, museli v něm lidé začít žít, ne si je pouze představovat. A tato zkušenost nevyhnutelně přinesla rozčarování.

Známky této pochmurné nálady jsou všudypřítomné: v nostalgii po výrazných osobnostech a efektních dramatech revolučního bo-

¹ Postupem času, jak budou státy stárnout, stane se termín „nové státy“, již od počátku nejasný, ještě záhadnějším. Přestože odkazují hlavně na země, které získaly nezávislost po druhé světové válce, neváhám tam, kde to vyhovuje mým záměrům a kde se to zdá realistické, rozšířit jeho platnost například i na státy Středního východu, které dosáhly formální nezávislosti dříve, nebo dokonce i na ty, které, jako například Etiopie, Írán nebo Thajsko, nikdy v přesném smyslu slova koloniemi nebyly.

je; v rozčarování ze stranické politiky, parlamentarismu, byrokracie a nově vzniklé třídy vojáků, úředníků a místních autorit; v nejistotě o směru vývoje událostí, v ideologické únavě a v neustálém šíření se násilností tu či onde; a v neposlední řadě také v postupném zjišťování, že věci jsou komplikovanější, než se zdají, že společenské, ekonomické a politické problémy, které se dříve považovaly za pouhý odraz koloniální nadvlády a které měly zmizet společně s ní, mají hlubší kořeny. Realismus a cynismus, opatrnost a apatie a vyzrálost a zoufalství jsou si filosoficky možná velmi vzdálené, ale sociologicky jsou si vždy velmi blízké. A rozdíly mezi nimi se v případě většiny těchto nových států téměř vytratily.

Za touto náladou, která samozřejmě není jednoznačná, spočívají skutečnosti postkoloniálního sociálního života. Posvátní vůdci národního boje buď již zemřeli (Gándhí, Néhrú, Sukarno, Nkrumah, Muhammad V., U Nu, Džinnáh, Ben Bella, Keita, Azikiwe, Násir, Bandáranájaka) a na jejich místo nastoupili méně sebevědomí nástupci nebo méně teatrální generálové, případně se z nich staly pouhé hlavy státu (Kenyatta, Nyerere, Burgíba, Lee Kuan-yew, Sékou Touré, Castro). Naděje v politické osvobození, charakteristické pro dobu na sklonku tisíciletí, zprvu vkládané do hrstky výjimečných mužů, jsou nyní nejen rozptýlené mezi větší počet podstatně méně výjimečných osobností, ale i samy slábnou. Ono nesmírné soustředění sociální energie, kterého je charismatické vůdcovství zjevně schopné dosáhnout (ať už má jakékoliv jiné vady), se vytrácí společně s odchodem tohoto vedení. Odchod generace proroků-osvoboditelů v průběhu posledního desetiletí, třebaže prostrádal na dramatickosti, byl po historické stránce stejně důležitý jako jejich nástup ve třicátých, čtyřicátých a padesátých letech. Občas se sem tam nepochybně objeví noví charismatičtí vůdci, z nichž někteří budou mít možná na svět značný vliv. Nedojde-li však k vlně komunistických povstání, která by zaplavila země třetího světa mračnem Che Guevarů, čemuž v současné době nic nenavědčuje, nechystá nám blízká budoucnost takovou přehlídku úspěšných revolučních hrdinů, jakou jsme zažili v olympských dnech Bandungské konference. Většinu nových států nyní čeká období všedních vládců.

Kromě omezení velkoleposti vedení došlo také ke konsolidaci úřednického patriciátu, kterému američtí sociologové rádi říkají

„nová střední třída“ a který Francouzi méně eufemisticky nazývají *la classe dirigeante* (řídící třída), jenž toto vedení obklopuje a mnohde dokonce pohlcuje. Jako koloniální vláda téměř všude učinila z těch, kteří byli v době jejího nástupu ve vyšším sociálním postavení (a kteří se podřídili jejím požadavkům), privilegovaný sbor vládních úředníků a dohlížitelů, stejně tak nezávislost vytvořila podobný, i když větší, sbor těch, kteří byli v době jejího nástupu na vzestupu (a kteří se ztotožňovali s jejím duchem). V některých případech je třídní kontinuita mezi starou a novou elitou značná, někdy bývá menší. Hlavní vliv na její složení měly velké vnitřní politické boje revolučního a těsně porevolučního období. Ale ať už jsou to ochotně přizpůsobiví lidé, parvenu nebo něco mezi tím, tato třída už je vcelku pevně usazená a brány společenské mobility, které se na chvíli zdály být dokořán otevřené, nyní většinou lidí připadají podstatně uzavřenější. Současně s alespoň zdánlivou „normalizací“ politického vedení se také normalizoval stratifikační systém.

A samozřejmě i společnost jako celek. Ono vědomí masivního jednotného, neodolatelného hnutí, ono vyburcování celých národů k akci, které útok na kolonialismus téměř všude vyvolal, nevyzrálo docela, ale výrazně se oslabilo. V nových státech i ve vědecké literatuře o nich se dnes mluví o „sociální mobilizaci“ mnohem méně než před pěti, natož před deseti lety (a zmínky, které se přece jenom objeví, se zdají být čím dál tím prázdnější). Je to proto, že společenská mobilizace je dnes opravdu mnohem slabší. Změna pokračuje, dokonce se možná i zrychluje pod rouškou všeobecné iluze, že se téměř nic neděje, iluze vyvolané obrovským očekáváním, které především doprovázelo osvobození.² Všeobecný pohyb „celého národa“ směrem vpřed byl však nahrazen komplexním, nevyváženým a mnohasměrným pohybem jeho různých součástí, který spíše než pokrok připomíná rozčilenou stagnaci.

² Ostré, i když anekdotické pojednání o tom, jak si pod vlivem sociálních podmínek v zemích třetího světa ani „domorodci“, ani zahraniční pozorovatelé nepovšimnou probíhajících změn, viz A. Hirschman, „Underdevelopment Obstacles to the Perception of Change, and Leadership“, *Daedalus* 97 (1968) 925-937. Mé vlastní poznámky o sklonu západních vědců – a z toho vyplývajícího sklonu intelektuálů z třetího světa – podceňovat tempo (a špatně odhadovat směr) současné změny v nových státech viz „Myrdal's Mythology“ *Encounter*, June 1969, s. 26-34.

Přes dojem oslabeného vedení, znovuzrozených privilegií a spoutaného pohybu však síla obrovských politických emocí, na nichž byla všechna hnutí za nezávislost vybudována, zůstává oslabena pouze nepatrně. Nacionalismus – amorfní, nejasně zacílený, napůl vyjádřený, ale přesto přese všechno vysoce vznětlivý – je ve většině nových států stále ještě hlavní kolektivní vášní a v některých z nich vášní jedinou. Že světová revoluce, stejně jako trojská válka, asi neproběhne přesně podle plánu, že bída, nerovnost, vykořisťování, pověry a velmocenská politika budou ještě nějakou dobu existovat, to je myšlenka, jakkoliv znepokojující, se kterou se většina lidí nějak naučí žít. Ale jakmile se jednou v lidech vznítí touha stát se národem namísto obyvatelstvem, být někým, koho svět uznává a respektuje, s kým počítá a o koho dbá, je tato touha – v níž není uspokojení – zjevně neukojitelná. Aspoň zatím ještě nikde ukojena nebyla.

Ve skutečnosti ji novoty porevolučního období mnoha způsoby zjišťují. Nacionalistická citlivost na „vměšování zvenčí“ se jenom zintenzivnila a zevšeobecnila, když se ukázalo, že mocenská nerovnováha mezi novými státy a Západem nejenom nebyla zničením kolonialismu napravena, ale v některých ohledech se ještě prohloubila, zatímco byl současně odstraněn nárazník, kterým byly koloniální vlády a který zabraňoval přímému dopadu této nerovnováhy, a nové státy se musely samy bránit proti silnějším, zkušenějším a stabilizovaným státům. Stejně tak vstup nezávislého státu do světa vede ke zvýšené citlivosti vůči činům a záměrům sousedních států – většinou také právě vzniknuvších –, což neexistovalo v době, kdy tyto státy nebyly samostatnými činiteli, ale „patřily“ vzdálené mocnosti. Vnitřně potom odbourání evropské nadvlády dalo volný průchod nacionalismu v rámci nacionalismů, které všechny nové státy obsahují, a vyvolalo provincialismus nebo separatismus, přímou a v některých případech – Nigérie, Indie, Malajsie, Indonésie, Pákistán – bezprostřední hrozbu nově vznikající národní identitě, jejímž jménem se revoluce uskutečnila.

Důsledky přetrvávání takových nacionalistických pocitů uprostřed národního zklamání byly samozřejmě různé: Barma se stáhla do nedůtklivého izolacionismu, v Alžírsku se vzedmul neotradicionalismus, Indonésie se před státním převratem přiklonila k regionálnímu imperialismu, Pákistán se stal posedlý sousedním nepřitelem, Nigérie upadla do etnické občanské války; a většina států,

v nichž konflikt momentálně není tak ostrý, se namáhavě protlouká změtí všeho výše uvedeného a přidává k tomu trochu ustrašeného pískání ve tmě. Podle původních představ mělo být porevoluční období naplněno organizováním rychlého, velkoplošného, široce koordinovaného společenského, ekonomického a politického pokroku. Namísto toho se ukázalo být spíše pokračováním – za změněných a v mnoha ohledech méně příznivých okolností – hlavního tématu revolučního a těsně předrevolučního období: definování, vytvoření a upevnění životaschopné kolektivní identity.

V průběhu tohoto procesu se formální osvobození od koloniální nadvlády ukázalo být nikoliv vrcholem, nýbrž stadiem, kritickým a nezbytným, nicméně pouhým stadiem, a možná zdaleka ne tím nejpodstatnějším. Tak jako se v medicíně závažnost povrchových příznaků ne vždy shoduje se závažností patologické podstaty onemocnění, není v sociologii drama veřejných událostí v přesném souladu s rozsahem strukturálních změn. Některé z největších revolucí probíhají potmě.

Čtyři fáze nacionalismu

Jasným dokladem, že rychlost vnějších změn se neshoduje s rychlostí vnitřní transformace, je obecný průběh dekolonizace.

Tento nesoulad vyjde jasně najevo, když tuto historii – při vědomí mezi periodizace – rozdělíme na čtyři hlavní fáze: fázi, během které se nacionalistická hnutí formovala a krystalizovala; fázi, v níž zvítězila; fázi, v níž se organizovala do států; a fázi (současnou), v níž hnutí organizovaná do států musí najednou definovat a stabilizovat svůj vztah jak k ostatním státům, tak i k různorodým společnostem, z nichž vznikla. Nejviditelnější změny, ty, které upoutaly a udržovaly pozornost celého světa, se udály ve druhé a třetí fázi. Ale velká většina mnohem dalekosáhlejších změn, které mění celkovou podobu a směr společenského vývoje, se odehrála nebo se dosud odehrává v méně velkolepé první a čtvrté fázi.

První, formativní stadium nacionalismu spočívalo v podstatě ve střetu mezi koncentrovaným nakupením kulturních, rasových, místních a jazykových kategorií sebeidentifikace a sociální loajality, vytvořených za staletí dějin, a jednoduchým, abstraktním, záměrně

zkonstruovaným a téměř bolestně uvědomovaným pojetím politické etnicity – skutečné „národnosti“ v moderním slova smyslu. Základní představy lidí o tom, kdo jsou a kdo nejsou, které jsou v tradiční společnosti přesně vymezené, se střetly s obecnějšími, neurčitějšími, ale méně zatíženými pojmy kolektivní identity, založenými na nejasném pocitu společného osudu, kterými bývají charakterizovány průmyslové státy. Muži, kteří tuto výzvu přijali, nacionalističtí intelektuálové, tak zahájili revoluci, která byla stejně tak kulturní, dokonce epistemologická, jako politická. Pokoušeli se změnit symbolický rámec, jehož prostřednictvím lidé prožívají sociální realitu, a tím také, do té míry, do jaké je život to, jak s ním naložíme, i samu realitu.

Není ani třeba dodávat, že tato snaha o přeměnu rámce sebevnímání byla nesmírně obtížná, že ve většině států teprve začíná a že ve všech je stále ještě zmatená a nedokončená – i když jsme často přesvědčováni o opaku. Ve skutečnosti to byla právě úspěšnost, s níž hnutí za nezávislost vyvolávala nadšení mas a směřovala je proti cizí nadvládě, která zakrývala křehkost a omezenost kulturních základů, na nichž tato hnutí spočívala, neboť vytvářela dojem, že antikolonialismus a kolektivní redefinování sebe sama jsou totéž. Přes veškerou blízkost (a komplexnost) vzájemných vztahů však totéž nejsou. Pro většinu Tamilů, Karenů, brahmanů, Malajců, sikhů, Ibů, muslimů, Číňanů, Nilotů, Bengálců nebo Ašantů bylo mnohem snazší přijmout, že nejsou Angličané, než to, že jsou Indové, Barmánci, Malajci, Ghaňané, Pákistánci, Nigerijci nebo Súdánci.

Jak se hromadný útok na kolonialismus (na některých místech masivnější a násilnější) vyvíjel, zdálo se, že vytváří – v sobě i ze sebe – základy nové národní identity, kterou už nezávislost pouze potvrdí. Spojení lidu za účelem dosažení společného, krajně specifického politického cíle – jev, který překvapil nacionalisty téměř stejně jako kolonialisty – bylo považováno za známku hlubší solidarity, jež z tohoto spojení pramení a která je měla přežít. Nacionalismus začal jednoduše a jasně znamenat touhu – a požadavek – po svobodě. Přetváření představy lidí o sobě samých, o jejich společnosti a kultuře – téma, které zaměstnávalo Gándhiho, Džinnáha, Fanona, Sukarna, Senghora a vlastně všechny rozhořčené teoretiky národního probuzení – bylo ztotožňováno, do značné míry právě některými z těchto mužů, s dosažením vlády nad vlastními záležitostmi. „Nejprve usiluj o politické království“ – nacionalisté vytvoří stát a stát vytvoří národ.

Úkol vytvořit stát se ukázal být natolik náročný, že tuto iluzi a vlastně celou morální atmosféru revoluce bylo možné uchovávat ještě nějakou dobu po přechodu k nezávislosti. To, do jaké míry to bylo možné, nezbytné či dokonce vhodné, se výrazně lišilo od Indonésie nebo Ghany na jednom konci spektra až po Malajsii nebo Tunisko na konci druhém. Ale až na několik málo výjimek mají dnes všechny nové státy řádnou vládu, která udržuje na svém území všeobecnou moc a která dobře či špatně funguje. A když se vláda posléze ustálí do nějaké logicky rozpoznatelné institucionální formy – stranické oligarchie, prezidentské autokracie, vojenské diktatury, obnovené monarchie či, v nejlepším případě pouze částečně, zastupitelské demokracie –, je čím dál tím těžší vyhnout se střetnutí s faktem, že vytvořit Itálii neznamena vytvořit Italy.* Jakmile je dovršena politická revoluce a je aspoň ustaven stát, třebaže ještě ne konsolidovaný, vynoří se z jednoduchého populismu posledních let dekolonizace a prvních roků nezávislosti znovu otázka: Kdo jsme, kdož jsme toto vše učinili? ! ! !

Ve chvíli, kdy existuje místní stát, nikoliv jeho pouhý sen, úkol nacionalistického ideologizování se radikálně mění. Nespočívá již ve stimulování odcizení lidu od cizinci dominovaného politického řádu, ani v organizování hromadných oslav jeho zániku. Spočívá ve vymezení nebo ve snaze vymezit kolektivní subjekt, s nímž bude možné vnitřně spojit činnost státu, spočívá ve vytvoření nebo ve snaze vytvořit zkušenostní „my“, z jehož vůle budou zdánlivě spontánně vyplývat činnosti vlády. A jako takový souvisí s otázkou obsahu, relativní váhy a skutečného vztahu dvou poměrně dalekosáhlých abstrakcí: „domorodého způsobu života“ a „ducha doby“.

Zdůrazňování první z nich znamená hledat kořeny své nové identity v místních zvycích a v jednotnosti společné zkušenosti – v „tradicích“, „kultuře“, „národním charakteru“ nebo dokonce v „rase“. Zdůrazňování druhé abstrakce znamená hledat v obecných rysech současného historického vývoje, a zejména v tom, co považujeme za celkový směr a význam této historie. Neexistuje žádný nový stát, v němž by neexistovala obě tato témata (kterým, abych je nějak po-

* Parafráze výroku Massima d'Azeglia ke Garibaldi: „Fatta l'Italia, bisogna fare gli Italiani“ („Vytvořili jsme Itálii, teď ještě musíme vytvořit Italy.“). (Pozn. red.)

jmenoval, budu říkat „esencialismus“ a „epochalismus“); je pouze málo států, v nichž by nebyly navzájem dokonale propleteny; a pouze nepatrná menšina neúplně dekolonizovaných států, v nichž napětí mezi těmito dvěma abstrakcemi neproniká do každého aspektu národního života, od volby jazyka až po zahraniční politiku.

Volba jazyka je vlastně dobrým, dokonce vzorovým příkladem. Nevzpomínám si ani na jediný nový stát, v němž by tato otázka nebyla v té či oné podobě probírána na úrovni národní politiky.³ Intenzita rozruchu, který způsobuje, stejně jako to, jak efektivně s ní bylo naloženo, jsou velice různé. Přes různorodost svého projevu je však „jazyková otázka“ postavena právě na dilematu mezi esencialismem a epochalismem.

Pro každého mluvčího je daný jazyk současně buď více či méně jeho vlastní, nebo více či méně jazykem někoho jiného, a buď více či méně kosmopolitní, nebo více či méně místní – vypůjčený nebo zděděný; cestovní pas nebo pevnost. Otázka, zda, kdy a za jakým účelem jej použít, je také otázkou toho, do jaké míry by se měl národ nechat utvářet sklony svého génia a jak dalece požadavky své doby.

Tendence přistupovat k „jazykové otázce“ z lingvistického hlediska, laického nebo vědeckého, tuto skutečnost do jisté míry zastínila. Většina diskusí, uvnitř i za hranicemi nových států, zabývajících se „vhodností“ daného jazyka pro národní použití, trpěla tím, že se předpokládalo, že tato vhodnost závisí na vnitřní povaze jazyka – na adekvátnosti jeho gramatických, lexikálních nebo „kulturních“ schopností vyjadřovat složité filosofické, vědecké, politické nebo mravní ideje. Ale to, na čem opravdu závisí, je relativní důležitost schopnosti dát svým myšlenkám, ať už jakkoli syrovým nebo jemným, takovou sílu, kterou umožňuje užívání rodného jazyka, ve srovnání s možností podílet se na myšlenkových pochodech, ke kterým jim umožňuje přístup jenom „cizí“ nebo v některých případech „spisovný“ jazyk.

Nezáleží proto na tom, jestli jde v konkrétním případě o problém vyššího statusu klasické arabštiny oproti hovorové na Středním východě; o místo „elitního“ západního jazyka mezi „kmenovými“

³ Obecný přehled viz J. A. Fishman et al., eds., *Language Problems of Developing Nations* (New York, 1968).

jazyky v subsaharské Africe; o složité stratifikaci místních, oblastních, národních a mezinárodních jazyků v Indii nebo na Filipínách nebo o nahrazení méně rozšířeného evropského jazyka v Indonésii jazyky světovějšími. Hlavní motiv je vždy stejný. Nejde o to, jestli je určitý jazyk „vyvinutý“ nebo „schopný rozvoje“; jde o to, jestli je lidem psychologicky blízký a je-li prostředníkem k širšímu společenství moderní kultury.

Jazykové problémy nepřevládají v zemích třetího světa proto, že svahilština nemá pevnou syntax, nebo proto, že v arabštině není možné tvořit složené tvary – což je v každém případě pochybné tvrzení⁴: je to proto, že pro naprostou většinu mluvčích naprosté většiny jazyků v nových státech dvě strany této dvojité otázky obyčejně vycházejí inverzně. To, co je z pohledu obyčejného mluvčího přirozený nástroj myšlení a pocitů (a zejména v případech, jako je arabština, hindština, amharština, khmerština nebo javánština, které jsou navíc ještě pokladnicemi vyspělých náboženských, literárních a uměleckých tradic), je z hlediska hlavního proudu moderní civilizace dvacátého století skutečně jen nářečím. A to, co jsou pro tento proud zavedení nositelé jeho vyjadřování, jsou pro tohoto obyčejného mluvčího nanejvýš částečně známé jazyky ještě méně známých národů.⁵

Takto formulován je „jazykový problém“ pouze zmenšenou obdobou verzí „národnostního problému“, i když konflikty, které na některých místech vyvolává, jsou natolik intenzivní, že se tento po-

⁴ Pojednání o svahilštině (nepřijímané a napadané) viz L. Harries, „Swahili in Modern East Africa“ ve Fishman et al., *Language Problems*, s. 426. Pojednání o arabštině (přijaté po ostré diskusi vedené zhruba ve zde uvedeném smyslu) viz C. Gallagher, „North African Problems and Prospects: Language and Identity“, *Language Problems*, s. 140. Netvrdím samozřejmě, že technické lingvistické záležitosti nejsou podstatné pro jazykové problémy v nových státech, nýbrž pouze, že kořeny těchto problémů jsou mnohem hlubší, a že přestože rozšiřování slovníků a standardizace mluvy, vylepšování systémů psaní a racionalizace výuky jsou samy o sobě cenné, neřeší hlavní obtíž.

⁵ Hlavní výjimkou potvrzující pravidlo v rámci třetího světa je Latinská Amerika. Tam jsou ale jazykové záležitosti mnohem méně výrazné, než je tomu v nových státech v užším smyslu slova, a většinou se omezují na problémy spojené se vzděláním a s menšinovou otázkou. (Viz například D. H. Burns, „Bilingual Education in the Andes of Peru“, Fishman et al., *Language Problems*,

měr zdá obrácený. Zevšeobecňujeme-li to, potom se otázka „kdo jsme“ táže na to, jaké kulturní formy – jaké systémy smysluplných symbolů – musí stát použít, aby dodal své činnosti, a tím také občanskému životu svých obyvatel, hodnotu a významuplnost. Nacionalistické ideologie vytvořené ze symbolických forem čerpaných z místních tradic – které jsou tudíž esencialistické – jsou většinou, stejně jako hovorový jazyk, psychologicky blízké, ale společensky izolující. Pokud jsou nacionalistické ideologie vybudovány z forem vyskytujících se v obecném chodu současných dějin – a jsou-li tudíž epochalistické –, mají sklon, jako lingua franca, společensky osvobozovat z provinčnosti, ale psychologicky být vnučené.

Jen zřídka je však taková ideologie kdekoliv čistě esencialistická nebo čistě epochalistická. Všechny jsou navzájem smíšené a v nejlepším případě lze hovořit pouze o tendenci v tom či onom směru a často ani to ne. Néhrúova představa Indie byla bezpochyby silně epochalistická a Gándhího představa zase silně esencialistická; nicméně skutečnost, že první z nich byl žákem druhého a druhý zase prvnímu ochráncem (a ani jednomu z nich se nepodařilo přesvědčit všechny Indы, že jeden není pouze snědým Angličanem a druhý zase středověkým reakcionářem), svědčí o tom, že vztah mezi těmito dvěma cestami k sebepoznání je delikátní a dokonce až paradoxní. Ve skutečnosti mají silněji ideologizované nové státy – Indonésie, Ghana, Alžírsko, Egypt, Cejlon [Sri Lanka] a další – tendencemi být jak silně epochalistické, tak i silně esencialistické, zatímco výrazněji esencialistické země, jako například Somálsko nebo Kambodža, nebo více epochalistické, jako například Tunisko nebo Filipíny, jsou spíše výjimkami.

Napětí mezi těmito dvěma impulsy – jít s vlnou současnosti nebo se držet zděděného směru – dává nacionalismu v nových státech onu zvláštní příchuť: kořit se modernitě a být zároveň morálně pohoršen nad jejími projevy. Je v tom jistá iracionalita. Ale je to víc než jenom kolektivní rozčarování; je to sociální kataklyzma v akci.

s. 403-413.) Zajímavou, ale odlišnou otázkou je, jakou roli hrála v intelektuální provincializaci Latinské Ameriky míra, do níž je španělština (nebo ještě lépe portugalština) dostatečně no: žtelem moderního myšlení, abychom ji mohli považovat za jeho prostředníka, a do jaké míry je naopak tak okrajová, že není prostředníkem příliš dobrým (takže Latinská Amerika měla jazykový problém, aniž si to uvědomovala).

Souhra esencialismu a epochalismu, není tedy jakási kulturní dialektika, logistika abstraktních myšlenek, nýbrž historický proces stejně konkrétní jako industrializace a stejně hmatatelný jako válka. Tyto otázky se neřeší jednoduše na úrovni doktríny a diskuze, přestože obě hrají velkou roli, nýbrž v mnohem podstatnější míře na úrovni materiální transformace, kterou procházejí společenské systémy všech nových států. Ideologická změna není nezávislý myšlenkový proud probíhající mimo společenský proces, který odráží (nebo určuje). Je dimenzí tohoto procesu samotného.

Touha po soudržnosti a kontinuitě na jedné straně a po dynamičnosti a současnosti na straně druhé má mimořádně nerovnoměrný a odlišný dopad na společnosti jednotlivých nových států. Volání původních tradic nejsilněji pociťují jejich pověřeni a v této chvíli jaksi obležení strážci – mniši, mandaríni, panditové, náčelníci, ulemové a další; zatímco přitažlivost toho, čemu se obyčejně říká (ne zcela přesně) „Západ“, nejsilněji pociťuje městská mládež, vzrušení školáci v Káhiře, Djakartě nebo Kinshase, kteří slova jako *shabb*, *pemuda* a *jeunesse* obdařili nádechem energie, idealismu, netrpělivosti a hrozby. Ale mezi těmito až příliš viditelnými extrémny se nachází většina obyvatelstva, pro které jsou esencialistické a epochalistické pocity smíšený do ohromné změti názorů, kterou vyvolal tok sociální změny, a kterou proto může jen ona sama utřídit.

Jako ukázkové příklady této zmatené situace a současných snah ji vyřešit, zredukované do rozměru historické anekdoty, nám poslouží Indonésie a Maroko. Tyto země jsem vybral proto, že znám oba případy z první ruky, a protože když se zabýváme souhrou mezi institucionální změnou a kulturní rekonstrukcí, je míra, do níž může synoptická zkušenost nahradit zkušenost osobní, omezená. Zkušenosti těchto dvou států jsou, stejně jako všechny sociální zkušenosti, jedinečné. Ale jeden od druhého ani od ostatních nových států jako celku se neliší natolik, aby neodhalily, ve veškeré své jedinečnosti, obecné obrysy problémů, kterým čelí společnosti, jež usilují uvést to, co rády nazývají svou „osobností“, do životaschopného souladu s tím, co rády označují jako svůj „osud“.

V Indonésii je esencialistický prvek již dlouho krajně nehomogenní. To v podstatě platí pro všechny nové státy, které jsou větší

nou spíše shluky soupeřících tradic, náhodně shromážděných do vykonstruovaných politických rámců, než organicky se vyvíjející civilizace. Ale v Indonésii, která je současně prodloužením Indie, Číny, Oceánie, Evropy a Středního východu, je kulturní různorodost již po staletí jak obzvláště veliká, tak i mimořádně komplexní. Stojíc na okraji všeho klasického, je sama bezostyšně eklektická.

Až asi do třetího desetiletí tohoto století bylo několik hlavních tradic – indická, čínská, islámská, křesťanská, polynéská – ponořeno v jakémsi polovičním roztoku, v němž se dařilo koexistovat odlišným, dokonce protichůdným životním stylům a světovým názorům. I když to nebylo vždycky úplně bez napětí nebo dokonce bez násilí, bylo to alespoň fungující uspořádání, ve kterém si každý šel svou cestou. Tento *modus vivendi* začínal vykazovat známky napětí už v polovině devatenáctého století, ale jeho rozklad se dal do pohybu až s nástupem nacionalismu v roce 1912; jeho zánik – ještě neukončený – spadá do revolučního a porevolučního období. Neboť tehdy se to, co byly paralelní tradicionalismy, uzavřené v lokalitách a třídách, stalo soupeřícími definicemi podstaty Nové Indonésie. Co jednou bylo, abych využil termín, který jsem použil na jiném místě, jakousi „kulturní rovnováhou moci“, se stalo ideologickou válkou podivuhodně nesmiřitelného typu.

Je tedy zjevným paradoxem (i když to je ve skutečnosti v nových státech téměř univerzální jev), že snaha o dosažení národní jednoty zesílila skupinová napětí ve společnosti tím, že vytrhla zavedené kulturní formy z jejich specifického kontextu, rozvedla je do podoby všeobecné loajality a zpolitizovala je. Jak se nacionalistické hnutí vyvíjelo, tak se také rozdělovalo do různých proudů. Za revoluce se tyto proudy přeměnily ve strany, z nichž každá propagovala jiný aspekt eklektické tradice jako jediný skutečný základ indonéské identity. Marxisté hledali ducha národního dědictví především v lidové směsici zemědělského života; technici, úředníci a administrátoři z *classe dirigeante* jej hledali v indickém estétství javánské aristokracie; a majetnější obchodníci a statkáři v islámu. Vesnický populismus, kulturní elitářství, náboženské puritánství: některé ideologické rozdíly se možná mohou vzájemně přizpůsobit, ale tyto nikoliv.

Jak se každý proud snažil na svůj tradicionalistický základ naroubovat modernistickou výzvu, tyto rozdíly se spíše zvýrazňova-

ly než přizpůsobovaly. Pro populistický prvek byl modernismus komunismus; a Indonéská komunistická strana, která hlásala, že v kolektivismu, sociálním rovnostářství a antiklerikalismu venkovského života je možné rozeznat domorodou radikální tradici, stala hlavním mluvčím jak venkovského esencialismu, hlavně jávanského venkovského esencialismu, tak revolučního epochalismu onoho běžného typu, popisovaného jako „vzestup mas“. Pro tu část obyvatelstva, která pobírala stálý plat, spočívala modernistická výzva v průmyslové společnosti, jak existovala (nebo domněle existovala) v Evropě a ve Spojených státech. Navrhovali výhodný sňatek mezi orientální duchovností a západní podnikavostí, mezi „moudrostí“ a „technikou“, který by nějakým způsobem zachoval uctívané hodnoty a současně přeměnil materiální základ společnosti, z níž tyto hodnoty pocházejí. A pro zbožné samozřejmě byla modernismem náboženská reforma, oslava úsilí o obnovu islámské civilizace tak, aby znovu získala své ztracené, právoplatné vůdčí postavení v oblasti morálního, materiálního a intelektuálního pokroku lidstva. Zatím však k ničemu z toho – rolnické revoluci, setkání Východu a Západu či kulturnímu znovuzrození islámu – nedošlo. Místo toho se v roce 1965 odehrálo masové vraždění, při němž zahynulo něco mezi čtvrt a třičtvrtě miliónem lidí. Krvává lázeň, ve které se s bolestivou zdlouhavostí utopil Sukarnův režim, byla výsledkem rozsáhlého souboru příčin a bylo by absurdní zredukovat ji na ideologickou explozi. Ale ať už byla role ekonomických, politických, psychologických a ostatně i náhodných faktorů ve vzniku (a v udržování – což je ještě těžší vysvětlit) této události jakákoliv, představovala konec určité fáze ve vývoji indonéského nacionalismu. Nejenom, že se hesla volající po jednotě („jeden lid, jeden jazyk, jeden národ“, „z mnoha jeden“, „kolektivní soulad“ atd.), jejichž platnost byla již od počátku pochybná, ukázala zcela nevěrohodná, ale byla s konečnou platností vyvrácena teorie, podle níž se domorodý eklekticismus indonéské kultury měl snadno podrobit všeobecnému modernismu aplikovanému na ten či onen její prvek. Indonéská kultura, mnohotvará v minulosti bude asi muset zůstat mnohotvará i v současnosti.

V Maroku nebyla hlavní překážkou vymezení jednotného národního já kulturní heterogenost, která ve srovnání s jinými zeměmi nebyla ani tak veliká, jako sociální partikularismus, který byl na

opak ve srovnání s ostatním světem extrémní. Tradiční Maroko se skládalo z obrovských, špatně organizovaných bloků rychle se tvořících a rozpadajících politických uspořádání na všech úrovních, od dvora po pastevecký tábor, na jakémkoli základě od mystických po profesní a všech velikostí od gigantických po mikroskopické. Kontinuita sociálního řádu nespočívala ani tak v trvanlivosti jeho dílčích uspořádání nebo skupin, které jej ztělesňovaly, protože i ty nejodolnější z nich byly pouze přechodné, jako ve stálosti procesů, jejichž prostřednictvím, za neustálého přetváření těchto uspořádání a nového vymezování skupin, utvářel, přetvářel a znovu přetvářel sám sebe.

Jestliže tato neklidná společnost měla centrum, pak jím byla alávitká monarchie. Jenže i ve svých nejlepších obdobích byla monarchie sotva něco víc než největší medvěd v medvědinci. Monarchie, obklopená nejklasičtějším typem dědičné byrokracie – nahodilým souborem dvořanů, náčelníků, písařů a soudců –, se neustále snažila dostat pod svou kontrolu soupeřící mocenská centra, jichž byly doslova stovky, každé založené na trochu jiném základě. Přestože od svého založení v sedmáctém století až po své poddání se [Francii] v roce 1912 nebyla v této snaze nikdy zcela neúspěšná, nikdy se jí to také nepodařilo víc než částečně. Marocký stát – ani úplná anarchie, ani úplně politická entita – byl se svým endemickým partikularismem právě dost reálný na to, aby přetrvával.

Koloniální nadvláda, která trvala jenom formálně asi čtyřicet let, chtěla zpočátku monarchii „vykuchat“ a přeměnit ji v jistý druh maurského *tableau vivant*; ale záměry bývají jedna věc a výsledky něco jiného, takže konečným výsledkem evropské nadvlády bylo ustavení krále jako osy marockého politického systému, v poněkud silnějším postavení, než tomu bylo původně. Přestože hnutí za nezávislost bylo v počátku vedeno nelehkou a – jak se později ukázalo – také nestabilní koalicí západně vzdělaných intelektuálů a neotradičních muslimských reformistů, bylo to až zatčení, exil a triumfální znovudosazení Muhammada V. na trůn v letech 1953-1955, které zachránilo hnutí za nezávislost a tím učinilo trůn střediskem rostoucího, ale stále ještě neustáleného národního citění. Země dostala zpět své oživené, ideologizované a lépe organizované centrum. Ale jak se brzy ukázalo, s ním jí byl také navrácen její nyní obdobně vylepšený partikularismus.

Většina porevoluční politické historie ukazuje následující: ať jakkoliv transformován, rozhodující střet nadále spočívá ve snaze krále a jeho lidí zachovat monarchii jako životaschopnou instituci ve společnosti, v níž všechno od krajiny a příbuzenského systému po náboženství a národní charakter skrytě usiluje o rozdělení politického života od oddělených a nesouvislých projevů úzce omezené moci. Prvními takovými projevy byla série takzvaných kmenových povstání – zčásti vyvolaných ze zahraničí, zčásti důsledek domácího politického manévrování, zčásti představujících návrat kulturně utlačených –, která nový stát pustošila v prvních letech nezávislosti. Časem byla potlačena kombinací královské moci a královských institucí. Ale byla pouze prvním, značně živelným náznakem toho, jaký život asi čeká klasickou monarchii, která se po návratu ze zapomenuté koloniální poddanosti musela stát současně jak autentickým vyjádřením duše národa, tak skutečným nositelem jeho modernizace.

Jak podotkl Samuel Huntington, zvláštním osudem tradičních monarchií téměř ve všech nových státech je, že musí být zároveň monarchiemi modernizačními, nebo tak alespoň musí vypadat. Král, kterému stačí, že kraluje, může zůstat politickým symbolem součástí kulturních starožitností. Jestliže však chce také vládnout, což maročtí králové vždy velice chtěli, musí se stát výrazem vlivné síly současného sociálního života. V případě Muhammada V. a od roku 1961 také jeho syna Hasana II. byl touto silou vznik, poprvé v historii země, západně vzdělané třídy, která byla dostatečně početná na to, aby prostoupila celou společností, a dosti oddělená aby reprezentovala zvláštní zájem. Přestože se jejich styl liší – Hasan je odtažitý, zatímco Muhammad byl otcovský –, oba se snažili jednak zorganizovat novou střední třídu, jednak se postavit do její

⁶ S. P. Huntington, „The Political Modernization of Traditional Monarchies“ *Daedalus* 95 (1966):763-768; viz rovněž jeho *Political Order in Changing Societies* (New Haven, 1968). Nesouhlasím do jisté míry s Huntingtonovou obecnou analýzou, která je podle mého názoru příliš ovlivněna analogií souboje mezi králem a aristokracií v předmoderní Evropě. Alespoň v případě Maroka mluví představa populistické monarchie „považované střední vrstvou za zastaralou“, která v zájmu pokrokové reformy, nehledě na „místní privilegia, korporativní autonomie [a] feudální moc“, apeluje na masy, připadá téměř opakem pravdy. Realističtější pohled na marockou politiku období po získání nezávislosti viz J. Waterbury, *The Commander of the Faithful* (London, 1970).

ho čela, do čela zprostředkujícího sektoru, *la classe dirigeante*, národní elity nebo jak by se tato vznikající skupina úředníků, funkcionářů, manažerů, učitelů, techniků a publicistů měla nazývat.

Potlačení kmenových bouří ani tak neznamenalo konec starého řádu jako opuštění neúčinné strategie k jeho ovládnutí. Po roce 1958 se objevily základní prvky budoucího přístupu královského paláce k zabezpečení pevnějšího ovládnutí marockého polostátu – vybudování konstituční monarchie, dostatečně ústavní na to, aby ji podporovala vzdělaná elita, a dostatečně monarchické, aby si zachovala podstatu královské moci. Protože ani Muhammad V. a už vůbec ne Hasan II. netoužili po osudu anglické ani irácké monarchie, snažili se o vytvoření instituce, která by svou legitimitu čerpala z minulosti, odvolávajíc se na islám, arabství a tři století panování Alávitů, zatímco by svou autoritu čerpala ze současnosti, využívajíc k racionalismu, *dirigismu* a technokracii.

Na tomto místě není nutné rozebírat současná stadia této snahy přeměnit Maroko jistým druhem politického míšení v cosi, co lze nazvat jedinečnou monarchickou republikou: oddělení světského, náboženského a tradicionalistického křídla nacionalistického hnutí a následné vytvoření pluralitního systému v letech 1958-1959; neúspěšný pokus královny vlastní koaliční strany, Fronty na obranu ústavních institucí, o získání parlamentní většiny ve všeobecných volbách v roce 1963; královo zdánlivě dočasné rozpuštění parlamentu v roce 1965; zavraždění (ve Francii) hlavního odpůrce celého projektu, Mahdiho Ben Barky, v roce 1968, jako z šestákového románu. Jde o to, že napětí mezi esencialismem a epochalismem lze stejně dobře pozorovat v proměnách politického systému porevolučního Maroka jako v Indonésii; a jestli zde ještě nedosáhlo stejně skvělého rozuzlení, a můžeme doufat, že se tak nikdy nestane, kráčí tím směrem čím dál tím nezadržitelněji, jak se stále víc uplatňuje vztah mezi tím, co Edward Shils nazval „vůle být moderní“, a tím, co Mazzini nazval „potřeba existovat a mít jméno“.⁷ A i když se samozřejmě podobá, jakou na sebe bere, a rychlost, jakou se pohybuje, liší, probíhá tentýž proces když ne ve všech, tak alespoň v převážné většině nových států – revoluce byla završena, hledá se její smysl.

⁷ E. Shils, „Political Development in the New States“, *Comparative Studies in Society and History* 2 (1960):265-292, 379-411.

Dominantním pojetím kultury v amerických sociálních vědách bylo ztotožňování kultury s naučeným chováním, a to až do té doby, než Talcott Parsons předložil přijatelnou alternativu rozvíjející Weberovo dvojí odmítnutí (a dvojí přijetí) německého idealismu a marxistického materialismu. Pojetí kultury coby naučeného chování lze stěží považovat za „chybné“ – izolované pojmy nejsou ani „chybné“ ani „správné“ – a pro mnoho víceméně rutinních účelů bylo a je i nadále použitelné. Ale dnes je jasné prakticky všem, jejichž zájem o tuto otázku přesahuje deskriptivní rámec, že je velmi těžké z tak difuzního, empiristického pojetí vyprodukovat analýzy, které by měly nějakou teoretickou váhu. Už téměř minula doba, kdy se společenské jevy vysvětlovaly tím, že se znovu popisovaly jako kulturní vzorce přenášené z generace na generaci. A Parsons, který ještě z hrobu a neslyšným hlasem trval na tom, že vykládat způsob chování skupiny lidských bytostí jako výraz jejich kultury, definujeme-li jejich kulturu jako souhrn naučených způsobů chování, nám zrovna moc neříká, má na tom stejnou zásluhu jako každá jednotlivá osobnost moderních sociálních věd.

Nejenom podle Webera, ale na základě myšlenkového proudu táhnoucího se zpět přinejmenším až k Vicovi, vypracoval Parsons namísto této polomyšlenky pojetí kultury jako systému symbolů, jejichž prostřednictvím člověk dává smysl svým zkušenostem. Symbolické systémy, lidmi stvořené, sdílené, konvenční, uspořádané a opravdu naučené, poskytují lidem smysluplný rámec, jehož pomocí se orientují při styku s ostatními, v okolním světě a sami v sobě. Symbolické systémy, současně produkty a determinanty sociální interakce, znamenají pro chod sociálního života totéž, co počítačový program pro fungování počítače, genová spirála pro vývoj organismu, výkres pro stavbu mostu, partitura pro symfonický koncert nebo, abych použil skromnější analogii, co znamená recept pro upečení dortu. Symbolický systém je zdrojem informací, který do určité zjistitelné míry dává tvar, směr, jedinečnost a cíl neustálému proudu činnosti.

Ovšem tyto analogie, které předpokládají existenci předem daného vzorce, jenž určuje podobu procesu, kterého se potom sám neúčastní, se pohotově vyhýbají ústřednímu teoretickému problému

mu tohoto Parsonova sofistického přístupu: jak konceptualizovat dialektický vztah mezi krystalizací takových řídicích „významových vzorců“ a konkrétním průběhem sociálního života.

Počítačový program je v určitém smyslu výsledkem předcházejícího vývoje počítačové technologie, určitá spirála je zase výsledkem fylogenetického vývoje, výkres výsledkem dřívějších pokusů při výstavbě mostů, partitura výsledkem vývoje hudebních provedení a recept dlouhé série úspěšných a neúspěšných dortů. Ale prostá skutečnost, že informační prvky jsou v těchto případech materiálně oddělitelné od procesních – člověk může v podstatě jakkoliv sepsat program, izolovat spirálu, narýsovat výkres, publikovat partituru, poznamenat si recept –, z nich činí méně užitečné modely pro vzájemné působení kulturních vzorců a společenských procesů, kde (pomineme-li těch několik málo intelektualizovanějších oblastí, jako je hudba a pečení dortů) je hlavní otázkou právě to, jak takové oddělení, dokonce i v mysli, uskutečnit. Použitelnost parsonsovského pojetí kultury závisí téměř výlučně na tom, do jaké míry může být takový model vytvořen – na tom, do jaké míry lze podrobně odhalit vztah mezi vývojem symbolických systémů a dynamikou sociálního procesu a učinit tak popisy technologických postupů, rituály, mýty a příbuzenské terminologie, jakožto lidmi vytvořené informační zdroje pro řízené uspořádání lidského chování, něčím více než pouhou metaforou.

Tento problém pronásledoval Parsonsovo dílo o kultuře od samých počátků, kdy ji chápal jako soubor whiteheadovských „vnějších objektů“, které jsou psychologicky začleněny do osobností a tím jsou institucionalizovány v sociálních systémech, až po práce nejsoučasnější, kde ji chápe spíše z hlediska kybernetického pojetí kontrolního mechanismu. Ale nikde se tato otázka nevrátila na hlavu strůjce rozhodněji než v otázce ideologie, neboť ve sféře kultury je to právě ideologie, v níž je vztah mezi symbolickými systémy a kolektivním chováním nejnápadnější a zároveň nejnejasnější.

Pro Parsonse je ideologie pouze zvláštním druhem symbolického systému:

System přesvědčení společný členům určité kolektivity..., který se zaměřuje na hodnotovou integraci této kolektivity *výkladem empirické pod-*

stavy kolektivity a situace, v níž se nachází, procesů, jejichž prostřednictvím se vyvinula do současného stavu, cílů, které její členové kolektiv sledují, a jejich vztahu k budoucímu vývoji událostí.⁸

V této podobě však výklad slučuje způsoby sebeinterpretací, které k sobě příliš dobře nejdou. Kromě toho tím, že zcela pomíjí mravní napětí, které je nedílnou součástí ideologické činnosti, zůstává stírá vnitřní zdroje tohoto nesmírného sociologického dynamismu. Zejména dvě vedlejší věty, které jsem zdůraznil, „/výklad/ empirické podstaty kolektivity“ a „/výklad/ situace, v níž se nachází“, nejsou, jak jsem již doufám dokázal, v praxi sociálního sebedefinování natolik souřadné, jak by se dalo usuzovat z jejich prostého sloučení spojkou „a“. Pokud se týče nacionalismu v nových státech, je mezi nimi ve skutečnosti hluboký a někde dokonce neslučitelný rozpor. Vyvodit závěry o určitém národě z chápání světové historické situace, ve které si myslíme, že se nachází – „epochalismus“, vytváří jeden typ morálně-politického univerza; diagnostikovat situaci, které národ čelí, na základě jeho předem dané pravdy podstaty – „esencialismus“, vytváří typ zcela odlišný; a jestliže je kombinujeme (což je nejčastější přístup), dostaneme zmatenou směs smíšených případů. Také z tohoto důvodu není nacionalismus pouhým vedlejším produktem sociální změny v tolika nových státech, nýbrž její podstatou; nikoliv odrazem, příčinou, projevením či motorem věci, nýbrž věcí samou.

Pohlíží-li člověk na svou vlastní zemi jako na výsledek „procesů, jejichž prostřednictvím se vyvinula do současného stavu“, nebo jako na základnu pro „budoucí vývoj událostí“, uvidí ji dosti rozdílně. Ba co víc, bude ji hledat na dost odlišných místech; buď u rodičů, tradičních autorit, ve zvycích a legendách; nebo u světských intelektuálů, u nastupující generace, v „současných událostech“ a ve sdělovacích prostředcích. Napětí mezi esencialistickým a epochalistickým proudem v nacionalismu nových států není ve své podstatě napětím mezi dvěma intelektuálními přesvědčeními, nýbrž mezi sociálními institucemi nabitými nesouhlasnými kulturními významy. Rostoucí náklad novin, nárůst náboženské aktivity

⁸ T. Parsons, *The Social System* (Glencoe, Ill., 1951), s. 349. Kurziva mnou přidána.

úpadek rodinné soudržnosti, rozšíření univerzit, znovuplatňování dědičných privilegií, bujení folkloristických společností jsou samy – stejně jako jejich protiklady – součástí procesu, který dává nacionalismu podobu a náplň jako „zdroji informací“ pro kolektivní chování. Ony organizované „systémy přesvědčení“, propagované profesionálními ideology, představují pokusy pozvednout určité aspekty tohoto procesu na úroveň vědomého myšlení a tím myšlení záměrně kontrolovat.

Ale vědomí nevyčerpává duševní činnost o nic více, než nacionalistická ideologie vyčerpává nacionalismus; ve skutečnosti jej selektivně a neúplně artikuluje. Všechny ty obrazy, metafory a řečnické obraty, z nichž jsou vybudovány nacionalistické ideologie, jsou v podstatě nástroje, kulturní nástroje určené k tomu, aby vyjádřily ten či onen aspekt širokého procesu kolektivního znovudefinování sebe sama, aby daly esencialistické hrdosti či epochalistické naději specifickou symbolickou podobu, v níž je možné je nejenom nejasně pociťovat, ale i popsat, rozvinout, oslavovat a použít. Formulovat ideologickou doktrínu znamená přetvořit (nebo pokusit se přetvořit – protože neúspěchy jsou častější než úspěchy) dřívější všeobecnou náladu do podoby praktického působení.

Tahanice politických sekt v Indonésii a neustále se měnící základy marocké monarchie, z nichž byly první zjevným neúspěchem a druhé se setkaly se smíšeným úspěchem, představují takové pokusy o převedení nehmatatelných pojmových změn do srozumitelných kulturních forem. Kromě toho také na mnohem konkrétnější úrovni představují boj o moc, postavení, výsady, bohatství, slávu a všechny ostatní takzvané „skutečné“ odměny života. A právě díky tomu mají tak nesmírnou schopnost určovat a přetvářet naše chápání toho, kdo jsme a jak bychom se měli chovat.

„Vzorce významů“ utvářející sociální změnu vyrůstají ze samotného procesu této změny a poté, co vykrytalizují do skutečných ideologií nebo se stanou součástí všeobecně rozšířených postojů, tento proces zase do určité omezené míry pomáhají řídit. Vývoj od kulturní rozmanitosti přes ideologický souboj po masové násilí v Indonésii, nebo marocký pokus o ovládnutí sociálního partikularismu sloučením republikánských hodnot a autokratické skutečnosti, jsou bezpochyby těmi nejtvrďšími příklady politické, ekonomické a stratifikační reality; tekla opravdová krev, budovaly se

opravdové hladomorňy – a, abych nebyl nespravedlivý, byla utiše-
na skutečná bolest. Ale Indonésie a Maroko jsou také bezpochyby
dokladem těch rádoby zemí, které se snaží myšlenkou „národnosti“
vdechnout srozumitelnost, která by jim umožnila konfrontovat,
přetvořit a pochopit tyto a v budoucnu ještě horší skutečnosti.

A to platí pro nové státy všeobecně. Světské obdoby Webero-
vých slavných „problémů významu“ jsou čím dál tím zoufalejší
a hrdinské vzrušení politické revoluce proti koloniální nadvládě
ustupuje do podnětné minulosti, aby bylo nahrazeno omšelejšími,
ale o nic méně spleťtými hnutími deprimující současnosti. To, že
věci se jen tak nestávají a neexistují, nýbrž že „mají ‚význam‘
a existují díky tomuto významu“, neplatí pouze pro náboženství,
ale také pro politiku a zejména pro politiku v nových státech. Otáz-
ky jako „K čemu to všechno je?“, „Čemu to bude sloužit?“ a „Proč
pokračovat?“ vyvstávají v kontextu hromadné chudoby, úřednic-
ké korupce či kmenového násilí, stejně jako v konextu zhoubné ne-
moci, ztracené naděje nebo předčasného úmrtí. Nedostane se nám
na ně o nic lepší odpovědi, a jestli vůbec nějakou dostaneme, bu-
de to z představ o dědictví, jež stojí za to uchovat, nebo slibu, za
kterým stojí za to jít, a i když se nemusí nutně jednat o představy
nacionalistické, téměř všechny – včetně marxistických – naciona-
listické jsou.⁹

Nacionalismus má v moderním světě, podobně jako nábožen-
ství, dosti špatnou pověst, kterou si, podobně jako náboženství, ví-
ceméně zaslouhuje. Náboženský fanatismus a nacionalistická zášť
(často ve vzájemném spojení) způsobily lidstvu více pohrom než
jakékoliv jiné dvě síly v dějinách a bezpochyby jich ještě hodně
způsobí. Avšak nacionalismus, opět podobně jako náboženství,
byl hnací silou některých nesmírně tvořivých historických změn
a bezpochyby ještě bude hnací silou mnoha dalších. Zdá se tedy,

⁹ Otázka vztahu mezi marxismem a nacionalismem je znepokojujícím téma-
tem, jehož pouhé nastínění by si vyžádalo další celou esej. Prozatím stačí
uvést, že pokud jde o nové státy, marxistická hnutí, ať už komunistická nebo
nekomunistická, byla jak ve svých cílech, tak ve vyjadřování, silně nacionalis-
tická a jen málo nasvědčuje tomu, že by jejich nacionalistické zaměření sláblo.
Totéž by se vlastně dalo říci o nábožensko-politických hnutích – muslimských,
buddhistických, hinduistických nebo jakýchkoliv jiných; tak jako mají tenden-
ci omezit se ve skutečnosti na jedno místo, jsou také zpravidla univerzální.

že by bylo užitečnější nezabývat se tolik jeho odsuzováním – což je trochu jako proklínat počasí –, nýbrž snažit se přijít na to, proč nabývá takové podoby, které nabývá, a jak by se mu dalo zbránit v rozpolcování společností, které teprve vytváří, a s nimi také celého systému moderní civilizace. Neboť doba ideologií ještě v nových státech neskončila. Naopak, jak je patrné v explicitní doktríně, v níž nyní vycházejí najevo prvotní změny v sebepojetí, uváděné do pohybu dramatickými událostmi posledních čtyřiceti let, tato doba teprve začíná. Jedním z našich nejmocnějších intelektuálních nástrojů při přípravě na to jí porozumět, čelit jí nebo ji možná pouze přežít, bude vhodně upravená parsonsovská teorie kultury.

INTEGRAČNÍ REVOLUCE: PRIMORDIÁLNÍ POSTOJE A OBČANSKÁ POLITIKA V NOVÝCH STÁTECH

I

V roce 1948, sotva rok po vyhlášení nezávislosti, se pandit Néhrú ocitl v té nepříjemné pozici, kdy se opoziční politik konečně dostane k moci a musí uplatňovat politiku, kterou dlouho zastával, ač se mu nikdy nelíbila. S Patélem a Sitaramajjou byl zvolen do Výboru pro jazykově vymezené provincie.

Strana Indický národní kongres podporovala princip jazykového vymezení státních hranic uvnitř Indie téměř od počátku a argumentovala značně ironicky tím, že udržování britských „arbitrárních“ – to jest nejazykových – správních jednotek bylo součástí politiky rozděl a panuj. Roku 1920 strana dokonce zreorganizovala svá vlastní regionální oddělení na jazykových základech, aby si zabezpečila popularitu. Ale Néhrú, jemuž snad ozvěna dělení stále ještě zvonila v uších, byl hluboce ořesen zkušeností z jazykového výboru a přiznal to s otevřeností, která jej mezi vůdci nových států učinila výjimečným:

(Tato otázka) nám v mnohých směrech otevřela oči. Měli jsme za sebou šedesát let práce Indického národního kongresu, tváří v tvář stoletým úzkoprsým indickým lojalitám, malicherným žárlivostem a ignorantským předsudkům; stanuly proti sobě ve smrtelném konfliktu a my jsme byli zděšení, když jsme si uvědomili, na jak tenkém ledě stojíme. Několik neschopnějších mužů země už přišlo před námi a pevně a důrazně vyložili, že jazyk v této zemi reprezentuje kulturu, rasu, historii, individualitu a konečně i část národa.¹

¹ Citováno v S. Harrison, „The Challenge to Indian Nationalism“, *Foreign Affairs* 34 (April 1956):3.

Ale nehledě na zděšení, Néhrú, Patél i Sitaramajja byli nakonec nuceni potvrdit nároky Ándhrapradéše jako státu, v němž se mluví jazykem telugu, a tenký led se prolomil. Během desetiletí byla Indie téměř zcela reorganizována na jazykových základech a široká škála pozorovatelů domácích i cizích se ptala, zda politická jednotka země vůbec přežije ten celoplošný ústupek „úzkoprsým loajalistám, malicherným žárlivostem a ignorantským předsudkům“.²

Problém, který s takovým úžasem otevřel oči Néhrúovi, je sice formulován v lingvistických pojmech, ale tentýž problém, formulovaný v nejrozmanitějších jiných pojmech, má v nových státech pochopitelně doslova podobu pandemie, jak dokazují nespočetné odkazy na „dualistické“, „pluralitní“ nebo „vícenásobně členěné“ společnosti, na „mozaikové“ nebo „kompozitní“ sociální struktury, na „státy“, které nejsou „národy“, a „národy“, které nejsou „státy“, na „kmenové citění“, „provinční citění“ a „komunalismus“, stejně jako na různá celonárodní hnutí.

Když hovoříme o komunalismu v Indii, týká se především náboženských rozdílů, když o něm hovoříme v Malajsii, zajímají nás rasové rozdíly a v Kongu zase kmenové. Ale seskupování do společné škatulky není nahodilé, jevy, na které se odkazuje, se něčím podobají. Regionalismus je hlavní příčinou nespokojenosti v Indonésii, zvykové odlišnosti v Maroku. Tamilská menšina na Cejlonu [Sri Lance] se liší od sinhalské většiny náboženstvím, jazykem, rasou, regionem i společenskými zvyky. Šiitská menšina v Iráku se liší od dominantních sunnitů vlastně jen sektářskými rozdíly uvnitř islámu. Celonárodní hnutí v Africe jsou založena na rasách, v Kurdistánu na kmenovém citění; v Laosu, v Šanských státech a Thajsku na jazyce. A přece všechny tyto fenomény mají také něco společného. Vytvářejí vymežitelné pole zkoumání.

Tedy vytvářely by, kdybychom je mohli vymežit. O té znevažující aureole pojmové mnohoznačnosti, která obklopuje termíny „národ“, „národnost“ a „nacionalismus“, se široce diskutuje a stýs-

² Velmi matný obraz viz S. Harrison, *India: The Most Dangerous Decades* (Princeton, N.J., 1960). Životný indický pohled, který vidí „schéma rozdělování Indie ve jméno jazykově vymezených států“ jako „jeduplné“, ale přesto nutné, „aby se ulehčila cesta k demokracii a odstranilo rasové a kulturní napětí“, viz B. R. Ambedkar, *Thoughts on Linguistic States* (Delhi, cca 1955).

kají si na ni téměř všechna díla, která se snaží energicky vrhnout na problém vztahu mezi komunálními a politickými loajalitami. Ale vzhledem k tomu, že oblíbeným lékem je teoretický eklekticismus, který ve snaze vystihnout mnohostranný charakter daných problémů má tendenci plést dohromady politické, psychologické, kulturní a demografické faktory, nedostalo se umenšování této mnohoznačnosti příliš daleko. Takže nedávné sympozium o Středním východě nazývá „nacionalismem“ bez rozdílu snahu Arabské ligy zrušit existující hranice států a národů, snahy súdánské vlády sjednotit poněkud libovolně a náhodně ohraničený suverénní stát i snahy azerských Turků oddělit se od Íránu a připojit se k sovětské republice Ázerbájdžán.⁴ Coleman pracuje s podobně širokým pojmem, když u Nigerijců (aspoň některých) nachází pět různých druhů nacionalismu zároveň – „africký“, „nigerijský“, „regionální“, „skupinový“ a „kulturní“.⁵ A Emerson definuje národ jako „mezí společenství – největší společenství, které, když dojde na věc, účinně ovládá loajalitu lidí a nedbá přitom ani na nároky menších komunit, které mu podléhají, ani na nároky těch, které jím napříč procházejí nebo je potenciálně včleňují do ještě většího společenství...“, což pouze přesouvá mnohoznačnost z termínu „národ“ na termín „loajalita“, a takové otázky, jako zda Indie, Indonésie nebo Nigérie jsou národy, ponechává k rozhodnutí nějaké budoucí, nespecifikované historické krizi.⁶

Něco z této pojmové zamlženosti nicméně opadne, když si uvědomíme, že lid nových států je uváděn do pohybu dvěma silnými, navzájem na sobě závislými a přitom odlišnými a často doslova protikladnými motivy zároveň – touhou, aby byli uznáváni jako zodpovědní činitelé, jejichž přání, činy, tužby a názory „mají svou váhu“, a touhou vybudovat výkonný, dynamický moderní stát. Je třeba si povšimnout prvního cíle: je jím hledání identity a požadavek, aby ta

³ Viz například K. Deutsch, *Nationalism and Social Communication* (New York, 1953), s. 1-14; R. Emerson, *From Empire to Nation* (Cambridge, Mass., 1960); J. Coleman, *Nigeria: Background to Nationalism* (Berkeley, 1958), s. 419n.; F. Hertz, *Nationalism in History and Politics* (New York, 1944), s. 11-15.

⁴ W. Z. Laqueur, ed., *The Middle East in Transition: Studies in Contemporary History* (New York, 1958).

⁵ Coleman, *Nigeria*, s. 425-426.

⁶ Emerson, *From Empire to Nation*, s. 95-96.

to identita byla veřejně uznána jako významná, jako sociální stvrzení vlastního já jako „entity“.⁷ Druhý cíl je praktický: je to požadavek pokroku, pozvednutí životního standardu, efektivnější politické uspořádání, větší sociální spravedlnost a navíc požadavek „role ve velké aréně světové politiky“ a „uplatnění vlivu mezi národy“.⁸ Tyto dva motivy jsou opět velmi úzce svázány, protože občanství ve skutečně moderním státě se čím dál tím víc stává nejobecněji dosažitelným potvrzením osobní důležitosti a protože to, co Mazzini nazývá předpokladem, aby člověk existoval a měl jméno, je do velké míry vyvoláno ponížujícím pocitem vyloučení z důležitých center moci světové společnosti. Ale totožné nejsou. Pramení z různých zdrojů a reagují na různé tlaky. Ve skutečnosti je napětí mezi nimi jednou z ústředních hnacích sil národního vývoje v nových státech; zároveň ovšem je toto napětí jednou z největších překážek takového vývoje.

Toto napětí má obzvláště krutou a vleklou podobu v nových státech, protože v nich zůstává národní sebeuvědomění stále do značné míry svázáno s otázkami krve, rasy, jazyka, místa, náboženství nebo tradice a protože v našem století trvale roste význam suverénního státu jako pozitivního nástroje k realizaci kolektivních cílů. Obyvatelstvo nových států je multietnické, většinou multijazykové a někdy multirasové a má tendenci nahlížet na okamžité, konkrétní a pro ně inherentně smysluplné sdružování, implikované v této „přirozené“ rozmanitosti, jako na podstatný obsah své individuality. Počítat tyto specifické a důvěrně známé identifikace obecnému závazku vůči zastřešujícímu a popěkdud cizímu občanskému řádu znamená riskovat ztrátu autonomie osobnosti, buď v důsledku pohlcení kulturně nerozlišeným davem, nebo, což je ještě horší, v důsledku nadvlády jiné, konkurenční etnické, rasové nebo jazykové komunity, která je schopna naplnit tento řád svými osobitými rysy. Ale zároveň si všichni příslušníci takových společností, krom těch nejméně osvícených, aspoň mlhavě uvědomují – a jejich vůdci si to uvědomují jasně –, že možnosti sociální reformy

⁷ I. Berlin, *Two Concepts of Liberty* (New York, 1958), s. 42. [Česky Dva pojmy svobody, v I. Berlin, *Čtyři eseje o svobodě* (Praha, 1999), s. 261.]

⁸ E. Shils, „Political Development in the New States“, *Comparative Studies in Society and History* 2 (1960):265-292, 379-411.

a materiálního pokroku, po kterých tak intenzivně touží a jichž jsou odhodláni dosáhnout, záleží na rostoucí závažnosti toho, aby byli součástí přiměřeně velkého, nezávislého, silného, dobře organizovaného státu. Snaha být uznáni jako někdo, kdo je viditelný a na kom záleží, a vůle být moderní a dynamičtí mají tedy tendenci se rozcházet a velká část politického procesu v nových státech se točí kolem heroického úsilí udržet je pohromadě.

II

Přesnější vyjádření podstaty problému, o který tu jde, je, že pokud nové státy považujeme za společnosti, jsou abnormálně náchylné k vážné nespokojenosti zakládající se na primordiálních vazbách.⁹ Primordiální vazbou je míněna taková vazba, která pramení z „daností“ – nebo přesněji předpokládaných „daností“, vzhledem k tomu, že se tyto záležitosti zase nevyhnutelně týkají kultury – sociální existence: okamžitá blízkost a hlavně rodové vztahy, ale kromě nich také danost, která vychází z faktu, že se člověk narodí do určité náboženské komunity, mluví určitým jazykem, či dokonce nářečím určitého jazyka, a zachovává konkrétní společenské zvyky. Je vidět, že toto sdílení krve, řeči, zvyků atd. má nepopsatelnou a někdy silnou setrvačnost. Člověk je vázán na své příbuzné, sousedy, spoluvěrce; je to výsledkem nejen osobní náklonnosti, praktické nezbytnosti, společného zájmu nebo případných závazků, ale přinejmenším do značné míry i působení nějakého nevypočitatelného absolutního významu připsaného vazbě samé. Celková síla takových primordiálních vazeb a jejich důležité typy se liší od člověka k člověku, od společnosti ke společnosti a v různých dobách. Ale zdá se, že doslova pro každého člověka v každé společnosti téměř ve všech dobách některé vazby vyplývají více z pocitu přirozeného – někdo by řekl duchovního – příbuzenství než ze sociální interakce.

V moderních společnostech se pozvedání takových pout na úroveň politické nadvlády – třebaže se vždy objevovalo a objevuje se

⁹ E. Shils, „Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties“, *British Journal of Sociology* 8 (1957):130-145.

i nadále – stále více považuje za patologické. Ve stoupající míře je celonárodní jednotu udržována nikoli odvoláním se na krev a zemi, ale neurčitou, střídavou a rutinní oddaností občanskému státu, více či méně doplněnou využitím politické moci a ideologických pobídek ze strany vlády. Je dokonáno zničení (a to vlastními i cizími silami) těch moderních (ale i polomoderních) států, které vášnivě hledaly způsob, jak se stát raději primordiálními komunitami než komunitami s občanskou politikou, stejně jako roste uvědomění si praktických výhod rozmanitějšího vzorce sociální integrace oproti integraci, kterou obvykle produkují nebo umožňují primordiální vazby. To jen posílilo odpor veřejnosti vůči chápání rasy, jazyka, náboženství apod. jako základu definice mezního společenství. Ale v modernizujících se společnostech, kde je slabá tradice občanské politiky a kde se příliš nechápou technické požadavky na vládu jednající ve prospěch veřejného blaha, existuje tendence opakovaně, v některých případech téměř soustavně, navrhopvat a široce vychvalovat primordiální vazby jako preferované základy pro vymezení autonomních politických jednotek, jak odhalil Néhrú. A tvrzení, že skutečně legitimní autorita plyne pouze z inherentní donucovací moci, která se u takových vazeb tak nějak předjí okládá, je upřímně, pevně a přirozeně hájeno:

Důvody, proč je jednojazyčný stát stabilní a vícejazyčný stát nestabilní, jsou dosti zřejmé. Stát stojí na lásce k bližnímu. Co je tato láska k bližnímu? Stručně řečeno, je to pocit společného vědomí jedinečnosti, a ti, kdo jsou jím naplněni, cítí, že jsou přátelé a příbuzní. Tento pocit má dvě strany. Jednak je to pocit „vědomí druhu“, který na jedné straně pojí dohromady ty, u nichž je tak silný, že převládne nad všemi rozdíly vyvstávajícími z ekonomických konfliktů nebo sociálního odstupňování, a který je na druhé straně odděluje od těch, kdo nejsou stejného druhu. Je to i touha nepatřit k žádné jiné skupině. Existence této lásky k bližnímu je základem stabilního a demokratického státu.¹⁰

¹⁰ Ambedkar, *Thoughts on Linguistic States*, s. 11. Uvědomuje si, že moderní bilingvní státy Kanada, Švýcarsko a (bílá) Jižní Afrika mohou být uváděny proti jeho tvrzení, proto Ambedkar dodává: „Nesmí se zapomínat, že génus Indie se značně liší od génia Kanady, Švýcarska a Jižní Afriky. Génus Indie je v rozdělování – génus Švýcarska, Jižní Afriky a Kanady ve sjednocování.“ /V roce 1972 se tato poznámka i můj článek o upadající roli primordiálních rozdělení v „moderních“ zemích, mírně řečeno, zdají být mnohem méně přesvědčivé

Tato krystalizace přímého konfliktu mezi primordiálními a občanskými postoji – tato touha „nepatřit k žádné jiné skupině“ – dává tomuto problému – nazývanému kmenové cítění, provinční cítění, komunismus atd. – neblahý a hluboce výhružný nádech více než většině ostatních problémů, rovněž závažných a nepoddajných, kterým musí nové státy čelit. Tady jde nejen o konkurenci loajalít ale o konkurenci loajalít stejného obecného řádu a stejné úrovně integrace. V nových státech jsou, jako ve všech státech, mnohé jiné konkurenční loajality – vazby na třídu, stranu, podnik, svaz, profes nebo cokoli jiného. Ale o skupinách vytvořených na takových vazbách se nikdy neuvažuje jako o možných samostatně stojících nejvyšších sociálních jednotkách, jako o kandidátech, kteří by se mohli stát národem. Konflikty mezi nimi se objevují jenom v rámci více méně plně akceptovaného mezního společenství, jehož politickou integritu je pravidlem nezpochybňovat. Ať se konflikty jakkoli vyhroťí, neohrožují, přinejmenším ne úmyslně, existenci tohoto společenství jako takového. Ohrožují vlády, či dokonce formy vlád. Ale jen zřídka – a to obyčejně tehdy, když jejich náplní jsou primordiální postoje – hrozí podkopat sám národ, protože nezahrnují alternativní definice toho, co je to národ, na co všechno se označení národ vztahuje. Ekonomická, třídní nebo intelektuální nespokojenost hrozí revolucí, ale nespokojenost založená na rase, jazyce nebo kultuře hrozí dělením, iredentou nebo splynutím, překreslením samotných hranic státu, novým definováním jeho domény. Občanská nespokojenost nachází přirozenou možnost vybití v legálním nebo nelegálním uchopení státního aparátu. Primordiální nespokojenost zápasí s větší silou a je náročnější ji uspokojit. Pokud je dost krutá, nechce jen hlavu Sukarna, Néhrúa nebo Moulaje Hasana [Hasana II.], ale hlavu Indonésie, Indie nebo Maroka.

Skutečná ohniska, kolem kterých taková nespokojenost obvykle krystalizuje, jsou různá a v každém daném případě se jich spoluúčastní několik, někdy se jejich záměry navzájem kříží. Na čistě popisné rovině je nicméně lze poměrně snadno vyjmenovat:¹¹

než v roce 1962, kdy byla tato esej napsána. Ale pokud události v Kanadě, Belgii, Ulsteru atd. učinily z primordiálního určení méně dominantní fenomén „nových států“, učinily obecnou diskusi zde vedenou ještě aktuálnější./

¹¹ K podobnému, ale poněkud odlišně pojatému a uspořádanému výčtu viz Emerson, *From Empire to Nation*, kapitoly 6, 7 a 8.

Předpokládané pokrevní vazby. Tady je určujícím prvkem kva- zipříbuzenství. „Kvazi“ proto, že příbuzenské jednotky vzniklé kolem známých biologických vztahů (rozšířené rodiny, rody atd.) jsou příliš malé na to, aby se jim mohl dokonce i v nejtradičnějším pojetí přikládat více než jen omezený význam, a proto se následně odkazuje k pojetí nesledovaného, ale sociologicky přesto reálného příbuzenství, jako například v rámci kmene. Pro Nigérii, Kongo a větší část subsaharské Afriky je charakteristická důležitost právě této primordiálnosti. Ale je tomu tak i u nomádů nebo polonomádů Středního východu – Kurdů, Balúčů, Paštunů a tak dále; u Nágů, Mundů, Santálců v Indii; a mnohých takzvaných horských kmenů v jihovýchodní Asii.

Rasa. Rasa je téměř stejný případ jako předpokládané příbuzenství, tím, že implikuje etnobiologickou teorii. Ale není to zcela totéž. Zde se musíme odvolat na fenotypové fyzické rysy – obzvláště pochopitelně na barvu kůže, ale také rysy obličeje, stavbu těla, typ vlasů atd. – spíš než na nějaký určitý společný původ jako takový. Komunální problémy Malajsie se z velké části soustřeďují kolem takových rozdílů mezi dvěma ve skutečnosti velmi podobnými mongolskými národy. „Négritude“ zřejmě vyvozuje větší část své síly, i když asi ne celou, z představy rasy jako význačného primordiálního dědictví, a párijské menšiny obchodníků – jako Číňané v jihovýchodní Asii nebo Indové a Libanonci v Africe – jsou vymezeny podobně.

Jazyk. Lingvismus – z důvodů, které je třeba ještě patřičně osvětlit – je obzvláště silný na indickém území, je do určité míry problémem v Malajsii, ale jinde se objevuje sporadicky. Ale vzhledem k tomu, že jazyk bývá považován za naprosto hlavní osu národnostních konfliktů, stojí za to zdůraznit, že lingvismus není nevyhnutelným výsledkem jazykové diverzity. Stejně jako příbuzenství, rasa a další faktory, níže jmenované, jazykové odlišnosti nemusí samy o sobě být obzvlášť rozvratnické; nejsou takové ve větší části Tanzanie, v Íránu (který možná není novým státem v úzkém slova smyslu), na Filipínách nebo dokonce v Indonésii, kde – i přes velké zmatení jazyků – jakoby jazykový konflikt byl jediným sociálním problémem země, který se neprojevuje v extrémní formě. Navíc se primordiální konflikty mohou vynořit i tam, kde se žádné zjevné jazykové rozdíly nevyskytují, jako v Libanonu, mezi

různými batackými mluvčími obyvateli Indonésie a v menší míře možná mezi Fulby a Hausy v severní Nigérii.

Region. I když region působí jako faktor téměř všude, regionalismus přirozeně bývá obzvláště problémový v geograficky heterogenních oblastech. Tonkin, Annam a Kočín ve Vietnamu před rozdělením, jako dva koše na dlouhé tyči, byly v opozici téměř čistě v regionálním smyslu, přičemž sdílely jazyk, kulturu, rasu atd. Napětí mezi Východním a Západním Pákistánem (teď rozděleným na Bangladéš a Pákistán) zahrnovalo i jazykové a kulturní rozdíly, ale geografický element byl velmi významný vzhledem k teritoriální diskontinuitě země. Dalšími příklady, v nichž je regionalismus důležitým primordiálním faktorem celonárodní politiky, jsou Jáva versus Vnější ostrovy v ostrovní Indonésii a severovýchodní pobřeží versus západní pobřeží v Malajsií rozdělené horami.

Náboženství. Rozdělení Indie je výborným příkladem tohoto typu vazby. Ale Libanon, křesťanští Karenové a muslimští Arakánci v Barmě, Batakové žijící v okolí jezera Toba na Sumatře, Ambonci a Minahassové v Indonésii, Morové na Filipínách, sikhové v indickém Paňdžábu a ahmadijci v Pákistánu a Hausové v Nigérii jsou dalšími známými případy síly náboženství při podkopávání či brzdní všeobecného občanského uvědomění.

Zvyk. Rozdíly ve zvycích opět téměř všude vytvářejí základnu pro určitou míru národní nejednotnosti a mají obzvláštní význam v těch případech, kdy skupina intelektuálně a/nebo umělecky zná svět a vidí samu sebe jako nositele „civilizace“ uprostřed značně barbarské populace, která by udělala nejlépe, kdyby tuto skupinu napodobila: Bengálci v Indii, Javánci v Indonésii, Arabové (oproti Berberům) v Maroku, Amharové v Etiopii – dalším „staro“novém státě – atd. Ale je také důležité zdůraznit, že dokonce i skupiny v jádře protikladné se mohou poměrně málo lišit v obecném životním stylu: hinduističtí Gudžarátci a Maráthové v Indii; Gandové a Buňorové v Ugandě, Javánci a Sundové v Indonésii. Ale platí také opak: v Indonésii mají Balijsi zdaleka nejrozrůzněnější vzorce zvyků, ale zatím jsou pozoruhodní naprostou nepřítomností jakékoli primordiální nespokojenosti.

Ale kromě pouhého výčtu druhů primordiálních vazeb, které mají tak či onak tendenci být politizovány, je nezbytné zajít dále a pokusit se také klasifikovat nebo nějak uspořádat konkrétní vzor-

ce primordiální rozmanitosti a konfliktů, které ve skutečnosti existují v různých nových státech a jejichž součástí tyto vazby jsou.

Toto zdánlivě rutinní cvičení v politické etnografii je nicméně mnohem choulostivější úkol, než na první pohled vypadá, nejen proto, že se musí rozlišovat ty komunalistické výzvy integrity občanského státu, které jsou v určitém okamžiku otevřeně prosazovány, ale také proto, že se musí odhalit ty výzvy, které jsou latentní a leží skryty v neměnné struktuře primordiálních identifikací, připraveny vzít na sebe v příhodných společenských podmínkách explicitní politickou formu. Skutečnost, že indická menšina v Malajsií ještě nezačala představovat vážnou hrozbu životaschopnosti státu, neznamená, že by se tak nemohlo stát, pokud by se přihodilo něco nečekaného se světovými cenami kaučuku nebo kdyby politika nevměšování vůči zámořským Indům, kterou zavedla Indira Gándhiová, měla být nahrazena podobnou politikou, jakou zavedl Mao Ce-tung vůči zámořským Číňanům. Problém Morů, který byl tématem postgraduálního terénního výzkumu pro vybrané posluchače West Pointu po několik generací, se teď na Filipínách drží pod bodem varu, ale nemusí tomu tak být navždy. Hnutí za svobodné Thajsko se zdá být momentálně mrtvé, ale při změně thajské zahraniční politiky, či dokonce při úspěchu Pathet Lao v Laosu, by se mohlo obnovit. Iráčtí Kurdové, na oko mírní, stále vykazují známky neklidu. A tak dále. Primordiálně založené politické solidarity mají ve většině nových států hlubokou a trvalou sílu, ale nemusí být vždy aktivní, ani okamžitě zřejmé.

S ohledem na předmět této klasifikace můžeme pro začátek s užitkem analyticky rozlišit takové typy vázanosti, které fungují víceméně uvnitř hranic jednoho občanského státu, a takové, které je překračují. Nebo nahlíženo trochu jinak, můžeme proti sobě postavit ty případy, kdy je rasová, kmenová, jazyková či jiná sledovaná referenční skupina, která má „společné vědomí jedinečnosti“, menší než existující občanský stát, a ty případy, kdy je tato skupina větší nebo aspoň v některém ohledu přesahuje jeho hranice. V prvním případě primordiální nespokojenost vyrůstá z pocitu politického dušení; ve druhém z pocitu politické rozkouskovanosti. Separatismus Karenů v Barmě, Ašantové v Ghaně, Gandové v Ugandě dokládají první případ, panarabismus, idea velkého Somálska, panafrikanismus druhý případ.

Mnohé z nových států jsou zasaženy oběma těmito problémy zároveň. Za prvé, většina mezistátních primordiálních hnutí se netýká celých jednotlivých zemí, k čemuž panhnutí přinejmenším mívají tendenci, ale spíše menšin roztroušených po několika zemích, například: kurdistánské hnutí za sjednocení Kurdů v Íránu, Sýrii, Turecku a Sovětském svazu, zřejmě politické hnutí s nejmenší pravděpodobností úspěchu všech dob; hnutí ABAKO zesnulého J. Kasavubua a jeho spojenců v Republice Kongo a Angole; hnutí Drávidů do té míry, jak začíná vidět své vlastní rozšíření přes úžinu Palk z jižní Indie na Cejlon; hnutí za jednotné a suverénní Bengálsko – větší Bangladéš – nezávislé jak na Indii, tak na Pákistánu, i když to je možná zatím jenom nezformulovaný pocit. Po nových státech je také roztroušeno pár klasických problémů iredentistického typu – Malajci v jižním Thajsku, ti, kteří mluví jazykem paštó, podél afghánské hranice Pákistánu atd.; a až budou pevněji stanoveny politické hranice v subsaharské Africe, bude jich mnohem více. Ve všech těchto případech existuje – nebo by se mohlo vyvinout – zároveň přání uniknout zavedenému občanskému státu a touha znovu sjednotit politicky rozdělené primordiální komunity.¹²

Za druhé, mezistátní a vnitrostátní primordiální vazby se často navzájem kříží ve složité síti vyvážených – třebaže nanejvýš křehce vyvážených – závazků. V Malajsii je jedním z nejučinnějších pojmů, které aspoň prozatím drží Malajce a Číňany v jednom státě i přes obrovské odstředivé tendence, jež vyvolávají rasové a kulturní rozdíly, oboustranný strach, že pokud by se federace rozpadla, mohli by se prostě stát podřízenou menšinou v nějakém jiném politickém rámci: pokud by se Číňané přiklonili k Singapuru nebo k Číně, stali by se menšinou Malajci; pokud by se Malajci přiklonili k Indonésii, stali by se menšinou Číňané. Podobně se na Cejlonu za menšiny považují jak Tamilové, tak Sinhalci: Tamilové proto, že sedmdesát procent Cejloňanů jsou Sinhalci; Sinhalci proto, že jejich celkový počet je právě těch osm miliónů žijících na Cejlonu, zatímco vedle dvou miliónů ostrovních Tamilů jich žije ještě dal-

¹² Intenzita, obecné rozšíření nebo dokonce realita takových tužeb v jednotlivých případech je jiná otázka, o které se zde nic netvrdí. Do jaké míry, pokud vůbec, si Malajci v jižním Thajsku přejí asimilaci s Malajsií, skutečná síla idejí ABAKO nebo postoje cejloňských Tamilů k drávidským separatistům v Madrasu, jsou tématy pro empirický výzkum.

ších dvacet osm miliónů v jižní Indii. V Maroku existují tendence jak k vnitrostátnímu rozštěpení mezi Araby a Berbery, tak k rozštěpení nadstátnímu mezi stoupenci Násirova panarabismu a Burgibovým *regroupement maghrebín*. A sám Násir, až do své smrti snad největší mistr ve využívání primordiálních postojů, byl zcela zaujat žonglováním s panarabistickými, panislámskými a panafrickými postoji v zájmu egyptské nadvlády nad bandungskými silami.

Ale ať už příslušné vazby překračují státní hranice nebo ne, většina hlavních primordiálních bitev se momentálně vybojovává v jejich rámci. Mezi novými státy existuje určité množství mezinárodních konfliktů, které se soustřeďují kolem primordiálních otázek nebo jsou jimi aspoň rozhybány. Nejvýznamnějšími případy jsou pochopitelně nepřátelství mezi Izraelem a jeho arabskými sousedy a spory Indie a Pákistánu o Kašmír. Ale spory dvou starších států, Řecka a Turecka, o Kypr jsou dalším příkladem; napětí mezi Somálskem a Etiopií týkající se čistě problému iredenty třetím, indonéské těžkosti s Pekingem se zřetelem k otázce „dvojiho občanství“ pro čínské obyvatele Indonésie čtvrtým atd. Až se nové státy politicky upevní, mohly by se takové spory objevovat častěji a ve větší intenzitě. Ale v současnosti se ještě nestaly – s výjimkou izraelsko-arabského konfliktu a částečně kašmírského problému – nejpřednějšími politickými otázkami a bezprostřední význam primordiálních rozdílů je téměř všude primárně domácí, i když se nedá říci, že by proto tyto rozdíly neměly závažné mezinárodní důsledky.¹³

Vytváření typologie konkrétních vzorců primordiální diverzity, které lze nalézt v různých nových státech, je nicméně v důsledku prostého nedostatku podrobných a spolehlivých informací o na-

¹³ Ani mezistátní význam primordiálních postojů nelze zcela vysvětlit jejich rozdělovací silou. Panafrické postoje, slabé a špatně definované, jak to vůbec jde, poskytly užitečný kontext mírné solidarity pro konfrontaci vůdců hlavních afrických zemí. Houževnatá (a draze zaplacená) snaha Barmy posílit a oživit mezinárodní buddhismus, jako na Šesté velké radě v Yegu v roce 1954, sloužila aspoň dočasně k jejímu efektivnějšímu spojení s dalšími theravádskými zeměmi – Cejlónem, Thajskem, Laosem a Kambodžou. A vágní, povětšinou rasový, pocit společného „malajství“ sehrál pozitivní roli ve vztazích mezi Malajsií a Indonésií a Malajsií a Filipínami, a v poslední době dokonce mezi Indonésií a Filipínami.

prosté většině případů nesmírně obtížné. Ale opět může být poměrně snadno načrtnuta hrubá a čistě empirická klasifikace, která by se měla ukázat užitečná jako provizorní vodítko v divočině jinak nezmapované a usnadnit přesnější analýzu role primordiálních postojů v občanské politice, než jakou umožňují termíny „pluralismus“, „kmenové cítění“, „provinční cítění“, „komunalismus“ a další klišé sociologie opírající se o zdravý rozum.

1. Jedním obecným a poměrně jednoduchým vzorcem se zdá být takový vzorec, kde jedna dominantní a obvykle, třebaže ne nevyhnutelně, větší skupina stojí proti jedné dlouhodobě problémové menšině: Kypr s Řeky a Turky; Cejlon se Sinhalci a Tamily; Jordánsko s Jordánci a Palestinci, i když v tom posledním případě je dominantní skupina menší.
2. Další vzorec je podobný tomu prvním, ale je složitější. Jde o jednu ústřední skupinu – často stejně v geografickém i v politickém smyslu – a několik středně velkých a aspoň trochu opozičních periferních skupin: v Indonésii Javánci versus národy Vnějších ostrovů; Barmánci z údolí Irravadi versus různé horské kmeny a národy z údolí na barmské vysočině; Peršané z centrálních planin a různé íránské kmeny (i když opět připomínám, že Írán není zcela nový stát); Arabové z nížin na pobřeží Atlantiku obklopení rozmanitými berberskými kmeny z Rifu, Atlasu a Soussu; Laové z údolí Mekongu a kmenová etnika v Laosu; atd. Není jasné, jak dalece lze takový vzorec nalézt v černé Africe. V jediném případě, kde by mohl vykristalizovat, v případě Ašantů v Ghaně, se zdá, že moc ústřední skupiny je aspoň dočasně zlomena. A zda v novém státě budou Gandové schopni udržet (nebo teď spíše znovu získat) své dominantní postavení proti jiným ugandským skupinám prostřednictvím svého vyššího vzdělání, politické rafinovanosti atd. a navzdory tomu, že tvoří pětinu populace, to se teprve uvidí.
3. Jiný vzorec, který vytváří vnitřně dokonce ještě méně homogenní typ, je bipolární, zakládá se na dvou téměř vyrovnaných většinových skupinách: Malajci a Číňané v Malajsii (třebaže tam je také menší skupina Indů); nebo křesťané a muslimové v Libanonu (i když zde jsou obě skupiny ve skutečnosti seskupeními menších sekt); nebo sunnitě a šiitě v Iráku.

Dva regiony v Pákistánu, třebaže západní region není ani zdaleka vnitřně homogenní, daly státu ostře bipolární primordiální vzorec, který jej teď roztrhl na poloviny. Vietnam měl před rozdělením tendenci se takto zformovat – Tonkin versus Kočín, tento problém se teď „vyřešil“ za asistence velmocí, i když sjednocení země by ho mohlo zase oživit. Dokonce i Libye, která má sotva dost obyvatel na to, aby se tam mohly vyvinout závažnější konflikty mezi skupinami původu, má něco z tohoto vzorce v protikladu Kyrenaika – Tripolsko.

4. Dále je zde vzorec relativně vyváženého odstupňování skupin podle důležitosti, od několika velkých přes několik středních až k určitému počtu malých, bez jasně dominantních většin a bez ostrých zvrátů. Příkladem snad mohou být Indie, Filipíny, Nigérie a Keňa.
5. Nakonec zbývá prostá etnická rozdrobenost, jak to nazval Wallerstein, s množstvím malých skupin, k níž je třeba přidat ještě poněkud reziduální kategorii africkou, aspoň dokud o ní nebudeme vědět víc.¹⁴ Vláda v Leopoldvillu [dnešní Kinsaha] přišla s návrhem, který zatím není ničím více než experimentem, uspořádat odhadem asi dvě stě padesát oddělených kmenově-jazykových skupin v Republice Kongo do osmdesáti autonomních kmenových regionů, které by se pak zorganizovaly do dvanácti spolkových států. Tento návrh do jisté míry naznačuje jak to, kam až může taková rozdrobenost zajít, tak složitost primordiálních vazeb, kterých se to může týkat.

Svět kolektivně uznané a veřejně vyjádřené osobní identity je uspořádaný svět. Vzorce primordiální identifikace a štěpení v rámci existujících nových států nejsou amorfní, beztvaré a nekonečně rozrůzněné, ale jsou s určitostí vyznačeny a liší se systémově. A jak se samy proměňují, proměňuje se spolu s nimi i povaha problémů jedince se sociálním sebestvrzením, stejně jako se proměňuje podle postavení dotyčného jedince uvnitř kteréhokoli typu vzorce. Úkol zajistit si uznání jako někdo, komu je nutno věno-

¹⁴ I. Wallerstein, „The Emergence of Two West African Nations: Ghana and the Ivory Coast“ (Ph.D. thesis, Columbia University, 1959).

vat pozornost, se jeví v jiné podobě a světle Sinhalci na Cejlonu než Javánci v Indonésii nebo Malajci v Malajsii, protože být členem většinové skupiny stojící proti menšině je něco jiného než být členem takové skupiny stojící proti pluralitě menších skupin nebo další velké skupině. Ale jeví se to v jiné podobě a světle také Turkovi na Kypru než Řekovi, Karenovi v Barmě než Barmánci, Tivovi v Nigérii než Hausovi, protože příslušnost k menšině člověka staví do jiné pozice než příslušnost k většině, dokonce i v rámci jednoho systému.¹⁵ Takzvané párijské komunity „cizích“ obchodníků, které nacházíme v tolika nových státech – Libanonci v západní Africe, Indové ve východní Africe, Číňané v jihovýchodní Asii a trochu jiným způsobem Marwariové v jižní Indii –, žijí v docela jiném sociálním světě, pokud se týče problému udržení uznané identity, než usedlé zemědělské skupiny ve stejných společnostech, bez ohledu na to, jak malé a nedůležité jsou. Síť primordiálních spojení a opozic je hustá, komplikovaná, ale přesto jasně zřetelná, ve většině případů je produktem postupné staleté krystalizace. Nevžitý občanský stát, zrozený včera ze sporých zbytků vyčerpaného koloniálního režimu, je položen přes toto jemně tkané a láskyplně udržované předivo pýchy a podezírání a musí nějak dokázat vetkat je do materiálu moderní politiky.

III

Zmírnění primordiálních postojů vůči občanskému řádu je ztíženo tím, že politická modernizace má tendenci takové postoje zpočátku nikoli zklidňovat, ale rozhýbávat. Přesun suverenity z koloniálního režimu na nezávislý stát je víc než pouhý přesun moci z cizích rukou do domorodých; je to transformace celého vzorce politického života, proměna poddaných v občany. Koloniální vlády, tak jako aristokratické vlády předmoderní Evropy, v jejichž sty-

¹⁵ Ke stručnému rozboru tohoto problému se zřetelem na Indonésii viz C. Geertz, „The Javanese Village“, v *Local, Ethnic and National Loyalties in Village Indonesia*, ed. G. W. Skinner, Yale University, Southeast Asia Studies, Cultural Report Series, č. 8 (New Haven, 1959), s. 34-41.

lu byly utvářeny, jsou odtažité a nepřístupné; stojí vně společností, kterým vládou, a působí na ně despoticky, nerovně a nesystematicky. Ale vlády nových států jsou lidové a pozorné, třebaže oligarchické; jsou umístěny uprostřed společností, kterým vládou, a jak se vyvíjejí, působí na tyto společnosti postupně stále vyrovnaněji, účelněji a s větším pochopením. Pro ašantského pěstitele kakaových bobů, gudžarátského majitele obchodu nebo malajského Číňana, který doluje cín, znamená to, že jeho země dosáhne politické nezávislosti, volky nevolky také to, že on sám získá moderní politický status, bez ohledu na to, jak kulturně tradiční on sám zůstane nebo jak neefektivně a anachronicky v praxi nový stát funguje. Jedinec se stává integrální součástí autonomního a odstupňovaného organizovaného státu, který se začíná dotýkat jeho života po všech stránkách, kromě nejpřísnějšího soukromí. „Stejný lid, který byl až dosud držen co nejdále od vládních záležitostí, musí být teď do nich vtažen,“ napsal indonéský nacionalista Sutan Sjahrir v předvečer 2. světové války, a přesně tak definoval charakter „revoluce“, která ve skutečnosti následovala ve Východní Indii během následujícího desetiletí – „Ten lid musí získat politické uvědomění. Jeho politické zájmy musí být stimulovány a pěstovány.“¹⁶

Toto vnucení moderního politického vědomí mase stále ještě z velké části nemodernizované populace má opravdu tendenci vést ke stimulaci a pěstování velmi silného lidového zájmu o vládní záležitosti. Jako primordiálně založené „společné vědomí jednoty“ zůstává pro mnohé *fons et origo* legitimní autority – význam výrazu „samo“ ve slově „samospráva“; většina těchto zájmů na sebe ale bere podobu obsesivního zabývání se vztahem jednoho kmele, regionu, sekty nebo čehokoli jiného k mocenskému centru, které, zatímco jeho aktivita rapidně roste, se nelehce vymaňuje z pavučiny primordiálních vazeb, stejně jako to činil vzdálený koloniální režim, a také se jim nelehce přizpůsobuje, jako jsou jim přizpůsobeny systémy každodenních autorit „malých komunit“. Je to tedy vlastní proces formování suverénního občanského státu, který mezi jiným stimuluje provinční, komunalistické, rasistické a další postoje, protože zavedl do společnosti novou hodnotu, za kterou

¹⁶ S. Sjahrir, *Out of Exile* (New York, 1949), s. 215.

lze bojovat, a novou hroživou sílu, se kterou lze zápasit.¹⁷ Navzdory učení nacionalistických propagandistů nejsou indonéský regionalismus, malajský rasismus, indický lingvismus nebo nigerijské knenové cítění ve svých politických dimenzích ani tak dědictvím koloniální politiky rozdělení a panujících, jako spíše produktem nahrazení koloniálního režimu nezávislým, doma zakotveným, účelným unitárním státem. Přestože spočívají na historicky vyvinutých rozdílech, z nichž některé pomáhala koloniální vláda zdůraznit (a jiné pomáhala umírnit), jsou nedílnou součástí samého procesu vzniku nového politického společenství a nového občanství.

Působivý příklad můžeme v této souvislosti nalézt na Cejlonu, jehož vstup do rodiny nových států byl jeden z nejtěžších a který je nyní (1962) scénou nejhlučnější komunální vřavy v této rodině. Cejlon získal svou nezávislost povětšinou bez boje; vlastně dokonce i bez velké námahy. Nebylo tam žádné rozhořčené nacionalistické masové hnutí jako ve většině ostatních nových států, žádný křiklavě vášnivý hrdinný vůdce, žádná tvrdošijná koloniální opozice, žádné násilí, žádné zatýkání – vlastně žádná revoluce; protože přesun suverenity v roce 1947 sestával z nahrazení konzervativních, umírněných, povznesených britských úředníků význačnými konzervativními, umírněnými, povznesenými Cejloňany s britským vzděláním, kteří přinejmenším domorodějším očím „připomínali dřívější koloniální vládců ve všem, kromě barvy kůže“.¹⁸ Revoluce měla přijít později; za necelých deset let po získání formál-

¹⁷ Jak zdůraznil Talcott Parsons, definována jako schopnost zmobilizovat společenské zdroje pro společenské cíle, není uvnitř sociálního systému veličinou s „nulovým součtem“, ale je stejně jako bohatství generována fungováním určitých, v tomto případě spíše politických než ekonomických, institucí. „The Distribution of Power in American Society“, *World Politics* 10 (1957):123-143. Růst moderního státu v tradičním společenském kontextu proto nepředstavuje pouze přesun či transfer pevného rozsahu moci mezi skupinami takovým způsobem, že se v úhrnu zisky určitých skupin jedinců shodují se ztrátami jiných, ale spíše vytvoření nové a výkonnější mašinerie pro vytváření moci samé, a tedy i pro nárůst obecné politické kapacity společností. Toto je mnohem ryzeji „revoluční“ fenomén než pouhá redistribuce moci uvnitř daného systému, jakkoli radikální.

¹⁸ D. K. Rangenekar, „The Nationalist Revolution in Ceylon“, *Pacific Affairs* 33 (1960):361-374.

ní nezávislosti se výrok z prohlášení britského guvernéra na rozloučenou o „hlubokém uspokojení z toho, že Cejlon dosáhl své svobody bez boje a krveprolití, cestou mírové dohody“¹⁹, ukázal být poněkud předčasný: roku 1956 si divoké tamilsko-sinhalské nepokoje vyžádaly více než sto životů, roku 1958 dokonce okolo dvou tisíc.

V zemi, kde žije sedmdesát procent Sinhalců a dvacet tři procent Tamilů, bylo napětí mezi skupinami do jisté míry patrné po celá stáletí.²⁰ Ale toto napětí na sebe vzalo nevšedně moderní podobu nemiřitelné, všeobecné a ideologicky vyvolané masové nenávisti zejména od doby, kdy byl roku 1956 S.W.R.D. Bandáranájaka naposled vynesena do premiérského křesla na náhlé vlně sinhalského kulturního, náboženského a jazykového obrození. Bandáranájaka, sám vzdělán v Oxfordu, nevyhraněný marxista a v podstatě sekularista v občanských záležitostech, podkopával autoritu anglicky mluvícího (a bietnického kolombského) patricijstva tím, že se otevřeně, a lze ho podezřívát, že i trochu cynicky, odvolával na primordiální postoje Sinhalců, sliboval „výhradně sinhalskou“ jazykovou politiku, místo, kterým se buddhismus a buddhistické duchovenstvo bude moci pyšnit, a radikální zvrát předpokládané politiky „hýčkáni“ Tamilů, stejně jako odmítal západní oděv a nahradil ho tradičním ošacením sinhalského venkova.²¹ A pokud, jak tvrdí jeden z jeho nekritických obhájců, jeho „nejvyšší ambicí“ nebylo „zavést nedomoderní, provinčně orientovanou, rasistickou vládu“, ale „stabilizovat demokracii a změnit svou zemi v prosperující stát založený na so-

¹⁹ Citováno v M. Weiner, „The Politics of South Asia“, v G. Almond a J. Coleman, *The Politics of the Developing Areas* (Princeton, N.J., 1960), s. 153-246.

²⁰ Asi polovina Tamilů jsou „indičtí Tamilové“ bez státní příslušnosti – tedy jedinci přivezení na Cejlon v devatenáctém století k práci na britských čajových plantážích, a teď odmítaní jako občané Indie, protože žijí na Cejlonu, a Cejlone, protože jsou pouhými přechodnými návštěvníky z Indie.

²¹ Při komentování viditelného neúspěchu předpovědi sira Ivora Jenningsa z roku 1954, že není pravděpodobné, aby Bandáranájaka získal vedení národního hnutí, protože je „politickým buddhistou“ vychovaným jako křesťan, Rangenekar bystře poznamenává, že v „asijských podmínkách západně vzdělaný politik, který zapře své pozápadničení a vyzdvihne domácí kulturu a civilizaci, má mnohem větší vliv, než v jaký by mohl doufat i ten nejdynamičtější čistě místní politik“. Rangenekar, „Nationalist Revolution in Ceylon“.

cialismu v Néhruově stylu“,²² stal se brzy bezmocnou obětí stoupajícího přílivu primordiální horlivosti a jeho smrt, po třiceti hektických a frustrujících měsících u moci, rukou nejasně motivovaného buddhistického mnicha, byla o to ironičtější.

První určitý krok směrem k pevné, na lidu založené, sociálně reformní vládě proto vedl ne k větší celonárodní jednotě, ale k opaku, ke zvýšení jazykové, rasové, regionální a náboženské provinčnosti, což je zvláštní dialektika, jejíž fungování dobře popsal Wriggins.²³ Instituce všeobecného volebního práva učinila pokusy nalákat masy prostřednictvím odvolávání se na tradiční loajality doslova neodolatelným, a vedla Bandáranájaku a jeho následovníky k tomu, aby vsadili, neúspěšně, jak se ukázalo, na schopnost naladit před volbami primordiální postoje a po volbách je uklidnit. Modernizační snahy jeho vlády na poli zdravotnictví, výchovy, administrativy atd. ohrožovaly status nadutých venkovských osobností – mnichů, lékařů, vesnických učitelů, místních úředníků –, kteří se tak stali domorodějšími a setrvali na komunálních znacích svého postavení výměnou za jejich politickou podporu vládě. Hledání společné kulturní tradice, která by sloužila jako náplň identity země jako národa teď, když se země nějak stala státem, vedlo jenom ke vzkříšení dávných tamilsko-sinhalských proradností, ukrutností, urážek a válek, které by bylo lépe zapomenout. Úpadek západně vzdělané městské elity, v jejímž rámci měly třídní loajality a staré vazby vzniklé ve školách tendenci překonat primordiální rozdíly, zničil jeden z mála důležitých bodů přátelského kontaktu mezi těmito dvěma komunitami. První náznaky podstatných ekonomických změn vyvolaly strach, že postavení pracovitých, hospodárných, podnikavých Tamilů by se mohlo posílit na úkor méně vytrvalých Sinhalců. Silící soutěž o místa ve vládních úřadech, stoupající důležitost domácího tisku, a dokonce vládou zavedené programy na kultivaci půdy – protože hrozily, že změny rozmístění obyvatelstva a tím i komunální zastoupení v parlamentu – to všechno fungovalo podobně provokativně. Přitěžujícím primordiálním problémem Cejlonu není pouhý odkaz, zděděná překážka v jeho politické,

²² Ibid.

²³ H. Wriggins, „Impediments to Unity in New Nations – The Case of Ceylon“ (nepublikováno).

společenské a ekonomické modernizaci; je to přímá a okamžitá odezva na první vážný – i když stále bezvýsledný – pokus takové modernizace dosáhnout.

A tato dialektika, různě vyjádřená, je druhou charakteristikou politiky nových států. V Indonésii založení vlastního unitárního státu bolestně odhalilo skutečnost, že řídce osídlené, ale na minerály bohaté Vnější ostrovy produkují hlavní objem příjmů země ze zahraničního obchodu, zatímco hustě osídlená, ale na přírodní zdroje chudá Jáva zkonsumuje větší část příjmů, a ozřejmilo to takovým způsobem, jaký by za koloniální vlády nebyl možný, z čehož se vyvinul vzorec regionální žárlivosti a vyostřil se až k ozbrojenému povstání.²⁴ V Ghaně raněná pýcha Ašantů vybuchla v otevřený separatismus poté, co ve snaze akumulovat rozvojové fondy stanovila Nkrumahova nová celonárodní vláda ceny kakaā níže, než si přáli ašantští pěstitelé kakaových bobů.²⁵ V Maroku se ríšští Berbeři urazili proto, že jejich značný vojenský příspěvek k boji za nezávislost nebyl následován větší vládní podporou ve formě škol, zaměstnání, zlepšení komunikací atd., a proto obnovili klasický vzorec kmenové vzpurnosti – odmítli platit daně, bojkotovali tržní místa, vrátili se k loveckému životu v horách –, aby si získali úctu hlavního města, Rabatu.²⁶ V Jordánsku Abdalláhův zoufalý pokus posílit svůj nově suverénní stát připojením Předjordánska, dohodou s Izraelem a modernizací armády vyprovokoval to, že na něj spáchal atentát etnicky ponížený panarabský Palestinec.²⁷ Dokonce i v těch nových státech, kde taková nespokojenost nepokročila do stadia otevřené-

²⁴ H. Feith, „Indonesia“, v G. McT. Kahin, ed., *Government and Politics of Southeast Asia* (Ithaca, N.Y., 1959), s. 155-238; a Kahin, G. McT., ed., *Major Governments of Asia* (Ithaca, N.Y., 1958), s. 471-592. Timto se neříká, že krystalizace regionálních nepřátelství byla jedinou motivující silou povstání v Padangu, ani že protiklád Jáva – Vnější ostrovy je jedinou osou protikladu. Ve všech příkladech citovaných v této eseji je touha být uznáván jako zodpovědný činitel, jehož přání, činy, naděje a názory platí, propojena s běžnějšími touhami po bohatství, moci, prestiži a tak dál. Pozice prostého primordiálního determinismu není o nic obhajitelnější než pozice ekonomického determinismu.

²⁵ D. Apter, *The Gold Coast in Transition* (Princeton, N.J., 1955), s. 68.

²⁶ W. Lewis, „Feuding and Social Change in Morocco“, *Journal of Conflict Resolution* 5 (1961):43-54.

²⁷ R. Nolte, „The Arab Solidarity Agreement“, American University Field Staff Letter, Southwest Asia Series, 1957.

ho odštěpení, dopadl téměř všeobecně na vyvíjející se boj o vládní moc jako takovou široký polostín primordiálních sporů. Po boku a v interakci s obvyklou politikou strany a parlamentu, vládního kabinetu a úřednictva, nebo monarchy a armády, existuje téměř všude jakási parapolitika řinčících veřejných identit a zrychlujících se etnokratických aspirací.

A co víc, zdá se, že toto parapolitické válčení má svá specifická bojiště; inklinuje k usazování se v jistých specifických institucionálních souvislostech mimo zvykové arény politického boje. I když se pochopitelně primordiální otázky čas od času vynoří v parlamentních debatách, při vládních poradách, při soudních rozhodnutích a častěji při volebních kampaních, vykazují soustavné tendence vynořovat se v čistší, explicitnější a virulentnější podobě tam, kde se jiné sociální otázky obvykle neobjevují, nebo přinejmenším ne tak často a ne tak ostře.

Jednou z nejzřetelnějších oblastí je školský systém. Zejména jazykové problémy mají tendenci vynořovat se v podobě krizí školství – jak svědčí prudký svár mezi svazy malajských a čínských učitelů o to, nakolik by měla malajština nahradit čínštinu v čínských školách v Malajsii, trojstranná partyzánská válka mezi stoupenci angličtiny, hindštiny a různých místních nářečí jako vyučovacího jazyka v Indii, nebo krvavá povstání v režii bengálsky mluvících univerzitních studentů za zrušení povinné urdštiny zavedené Západním Pákistánem ve Východním Pákistánu. Ale také náboženské otázky mají tendenci docela pohotově pronikat do vzdělávacích souvislostí. V muslimských zemích je to dlouhodobá otázka reformy tradičních koránských škol směrem k západním formám; na Filipínách zase najdeme srážku Američany zavedené tradice světských veřejných škol a zvýšených klerikálních snah rozšířit výuku náboženství v takových školách; v Madrásu drávidští separatisté svatouškovsky hlásají, že „výchova se musí oprostít od politických, náboženských i komunálních předsudků“, čímž ve skutečnosti chtějí říci, že „nesmí zdůrazňovat hinduistické spisy jako epos Rámájana“.²⁸ Dokonce i boje převážně regionální mají tendenci ovlivňovat školský systém: v Indonésii byl růst provinční nespokojenosti doprovázen

²⁸ P. Talbot, „Raising a Cry for Secession“, American University Field Staff Letter, South Asia Series, 1957.

vznikem mnoha konkurujících si místních institucí vyššího vzdělávání do té míry, že navzdory extrémnímu nedostatku kvalifikovaných učitelů je teď univerzitní fakulta v každém větším regionu země, jsou to pomníky dřívějšího odporu a možná kolébky budoucího; a podobný vzorec se teď možná vyvíjí v Nigérii. Pokud je generální stávka klasickým politickým vyjádřením třídního boje a státní převrat vyjádřením boje militarismu a parlamentarismu, pak krize školství se možná stává klasickým politickým – nebo parapolitickým – vyjádřením srážky primordiálních loajalit.

Je mnoho dalších os, kolem kterých se vytvářejí parapolitické výry, ale v literatuře jsou spíše průběžně zmiňovány než detailně analyzovány. Příkladem je sociální statistika. V Libanonu nebylo sčítání lidu od roku 1932 ze strachu, že kdyby se konalo, odhalilo by takové změny v náboženském složení populace, že by učinily neživotnými ohromně složitá politická opatření navržená k tomu, aby vyrovnávala sektářské zájmy. V Indii, která má problém s celonárodním jazykem, byla předmětem dosti rozhořčeného sporu již sama otázka, co konstituuje hindustánského mluvčího, protože to záleží na pravidlech počítání: hindustánští nadšenci využívají čísla ze sčítání lidu, aby dokázali, že polovina obyvatel Indie hovoří hindsky (včetně urdštiny a pándžábštiny), zatímco antihindustánci stlačují toto číslo až ke třiceti procentům tím, že berou v úvahu jako lingvisticky významné takové věci, jako jsou odlišnosti v písmu a zřejmě i náboženská příslušnost mluvčího. A pak je tu také úzce související problém toho, co Weiner příhodně nazval „genocidou prostřednictvím redefinice sčítání obyvatelstva“, a to v souvislosti s podivným faktem, že podle sčítání z roku 1941 bylo v Indii 25 miliónů příslušníků kmenových etnik, zatímco podle sčítání z roku 1951 pouze 1,7 miliónu.²⁹ V Maroku se zveřejňovaná procenta berberské populace pohy-

²⁹ M. Weiner, „Community Associations in Indian Politics“ (nepublikováno). Vyskytuje se i opačný proces, „etnogeneze pomocí redefinování při sčítání lidu“, jako když v Libreville, hlavním městě Gabunu, jsou lidé z Toga a Dahomejci statisticky vrženi do nové kategorie „Popo“, nebo když v severní Rhodesii jsou města měděného pásu Henga, Tonga, Tambuka atd. „na základě společného souhlasu“ seskupena do tzv. Nyasalanders, a tato vytvořená uskupení pak na sebe berou skutečnou „etnickou“ existenci. I. Wallerstein, „Ethnicity and National Integration in West Africa“, *Cahiers d'études africaines* 3 (1960):129-139.

bují od 35 do 60 procent a někteří nacionalističtí vůdci věřili nebo přesvědčili ostatní, že Berbeři jsou vůbec jen francouzským výmyslem.³⁰ Statistiky, skutečné nebo i pomyslné, které se týkají etnické skladby úřednictva ve státních úřadech, jsou naprosto všude oblíbenou zbraní primordiálních demagogů a zvláště účinné jsou tam, kde pár místních úředníků náleží k jiné skupině než k té, která spadá pod jejich pravomoc. V Indonésii byly na vrcholu regionalistické krize zakázány jedny z hlavních novin, protože s výsměšnou nevinností otiskly jednoduchý graf znázorňující příjmy z exportu a vládní výdaje na venkov.

Oblečení (v Barmě byly na Den sjednocení stovky domorodců z pohraničí přivezeny do Rangúnu, aby se posílilo jejich vlastenectví, a poté poslány domů s darovanými barmskými oděvy), historiografie (v Nigérii náhlé rozšíření tendenčních kmenových historií posiluje už tak mocné odstředivé tendence zamořující zemi) a oficiální odznaky veřejné autority (na Cejlonu Tamilové odmítli používat automobilové poznávací značky napsané sinhalským písmem a v jižní Indii zase přemalovali hindské nápisy na železnici) jsou další oblasti parapolitických sporů, i když zatím pozorovatelných jen na úrovni dojmů.³¹ Tak je tomu i s rychle se rozšiřujícím komplexem kmenových svazů, kastovních organizací, etnických společenství, regionálních sdružení a náboženských bratrstev, který zřejmě doprovází urbanizaci naprosto ve všech nových státech a v některých učinil z velkých měst – Lagosu, Bejrútu, Bombaje, Medanu – hnízda komunálního napětí.³² Ale nehledě na detaily, jde o to, že tam kolotají vznikající vládní instituce nových států a přesně vymezená politika, kterou chtějí podporovat, spolu s ohromným množ-

³⁰ Údaj o 35 procentech lze nalézt v N. Barbour, ed., *A Survey of North West Africa* (New York, 1959), s. 79; údaj o 60 procentech v D. Rustow, „The Politics of the Near East“, v Almond a Coleman, *Politics of Developing Areas*, s. 369-453.

³¹ K barmskému oděvu viz H. Tinker, *The Union of Burma* (New York, 1957), s. 184. K nigerijským kmenovým historiím viz Coleman, *Nigeria*, s. 327-328. K cejlonským poznávacím značkám viz Wriggins, „Ceylon's Time of Troubles, 1956-8“, *Far Eastern Survey* 28 (1959):33-38. K hindským nápisům na železnici viz Weiner, „Community Associations“.

³² Obecný rozbor role dobrovolných sdružení v procesu urbanizace v modernizujících se společnostech viz Wallerstein, „The Emergence of Two West African Nations“, s. 144-230.

stvím sebezpoohánějících se virů primordiální nespokojenosti, a že tato parapolitická bouře je z velké části výsledkem, zpětnou vlnou – abychom pokračovali v metafoře – samotného procesu politického vývoje. Vzrůstající schopnost státu mobilizovat sociální zdroje pro veřejné cíle, jeho expandující moc, rozvíříje primordiální postoje, protože vzhledem k doktríně, že legitimní autorita je pouhé rozšíření inherentní donucovací povahy morálky, kterou takové postoje v sobě nesou, dovolit, aby člověku vládli příslušníci jiných kmenů, jiných ras nebo jiných náboženství, znamená připustit nejen tyranii, ale degradaci – být vyloučen z morální komunity jako někdo s menším právem na existenci, jehož názory, postoje, přání atd. nejsou plnohodnotné, stejně jako nejsou názory, postoje a přání dětí, prostomyslných a bláznů plnohodnotné v očích těch, kdo se považují za vyspělé, inteligentní a při smyslech.

Toto napětí mezi primordiálními postoji a občanskou politikou pravděpodobně nelze zcela odstranit, třebaže může být zmírněno. Moc „daností“ místa, jazyka, krve, vzhledu a způsobu života tvarovat pojetí jedince – kdo v jádru je, ke komu nerozlučně patří – má kořeny v neracionálních základech osobnosti. A určitý stupeň zapojení tohoto nereflektovaného vědomí kolektivního já do stále se rozšiřujícího politického procesu národního státu, jednou zavedený, je jistý, protože se zdá, že tento proces se dotýká tak neobvykle široké škály záležitostí. A tak to, co nové státy – nebo jejich vůdci – musí dokázat, pokud jde o primordiální vazby, není (o což se často pokoušeli) přání, aby zmizely tím, že budou bagatelizovány nebo že se dokonce bude popírat jejich existence, ale nutnost si je osvojit. Musí je smířit s rozvíjejícím se občanským řádem tím, že je zbaví jejich legitimizující moci s ohledem na autoritu vlády, zneutralizují ve vztahu k nim státní aparát a převedou nespokojenost, která vyvstává z jejich přemístění, do opravdu politických spíše než parapolitických forem vyjádření.

Tohoto cíle také nelze dosáhnout beze zbytku, nebo se ho aspoň ještě dosáhnout nepodařilo – dokonce ani v Kanadě a Švýcarsku, jak je popisuje pan Ambedkar (čím méně se v této souvislosti hovoří o Jižní Africe, tím lépe), s jejich předpokládaným „nadáním sjednocovat se“. Ale je to relativně tak, a právě v této možnosti relativního úspěchu spočívá naděje nových států, že odvrátí útok nespoutaného primordiálního nadšení na svou integritu a legitimitu.

S nástupem industrializace, urbanizace, restratifikace a různých dalších sociálních a kulturních „revolucí“, jimiž tyto státy, zdá se, musí nutně projít, slibuje udržení rozdílných primordiálních komunit pod jedinou suverénní mocí podrobit politické schopnosti svých národů zkoušce až do krajních mezí – a v některých případech nepochybně i za ně.

IV

Tato „integrační revoluce“ samozřejmě už začala a zoufalé hledání způsobů a prostředků k vytvoření dokonalejšího sjednocení probíhá všude. Ale teprve začala a je na začátku cesty, takže pokud někdo mapuje nové státy na široce komparativních základech, je postaven před zdivočelý obrázek rozličných institucionálních a ideologických odpovědí na to, co přes všechny své variace vnější formy je v podstatě společným problémem – politická normalizace primordiální nespokojenosti.

Nové státy dnes jsou spíše jako naivní nebo teprve se učící malíři, básníci či skladatelé, kteří hledají svůj vlastní styl, svůj vlastní charakteristický způsob řešení těžkostí postulovaných jejich prostřednictvím. Vzhledem k tomu, že tyto nové státy jsou napodobivé, chabě organizované, eklektické, oportunistické, podléhající vlivům, špatně definované, neurčité, je stále těžší je typologicky uspořádat, ať do klasických nebo nově vytvořených kategorií, stejně jako většinou bývá mnohem těžší klasifikovat podle škol nebo tradic nezralé umělce než umělce zralé, kteří již našli svůj jedinečný styl a identitu. Indonésie, Indie, Nigérie a další mají v této věci společné jen ty nesnáze; ale tyto nesnáze jsou pro ně jedním z hlavních stimulů politické kreativity, nutí je bez přestání experimentovat, aby se z nich vymanily a zvítězily nad nimi. Opět tím můžeme říkat, že všechna tato kreativita bude bezpodmínečně úspěšná, pokud jsou *manqué* (nepodařené) státy, jako jsou *manqué* umělci, jako snad dokládá Francie. Ale je to právě nepoddajnost primordiálních otázek, která mimo jiné udržuje v chodu proces nepřetržité politiky, a dokonce ústavní, inovace a ze všech pokusů systematicky klasifikovat politiku nových států činí cosi krajně provizorního, nepochybně dokonce předčasného.

Proto pokus uspořádat různá vládní opatření, která se nyní vynořují v nových státech jako prostředky, jak se vypořádat s problémy povstávajícími z jazykové, rasové atd. heterogenity, musí začít jednoduchým empirickým přehledem několika takových opatření, prostým výčtem existujících experimentů v modelové podobě. Z takového přehledu by mělo být možno odvodit aspoň představu o rozsahu různých variací, o obecných dimenzích sociálního pole, v jehož rámci se tato opatření uskutečňují. Tímto přístupem se typologizace stává ne záležitostí navrhování vykonstruovaných typů, ideálních nebo jiných, které by izolovaly základní strukturní konstanty z konfuze jevových variací, ale záležitostí určení mezí, v jejichž rámci se taková variace uskutečňuje, určení domény, kde tato variace platí. Zde se představa rozsahu, dimenzí, mezí a domén asi nejlépe přiblíží kaleidoskopickým způsobem pomocí rychlého představení série momentek „integrační revoluce“, tak jak pokračuje v několika vybraných nových státech a vykazuje různé pevné vzorce primordiální rozmanitosti a různé mody politické odezvy na tyto vzorce. Indonésie, Malajsie, Barma, Indie, Libanon, Maroko a Nigérie, kulturně rozdílné a geograficky rozptýlené, jsou pro takový letmý průzkum rozdělených národů na cestě – *ex hypothesi* – ke sjednocení stejně vhodné jako kterékoli jiné státy.³³

³³ Vzhledem k tomu, že s částečnou výjimkou Indonésie /a nyní – 1972 – Maroka/ jsou všechny následující přehledy založeny na literatuře spíše než na výzkumu v terénu, úplná bibliografie použité literatury by byla příliš dlouhá na to, aby bylo možno ji zahrnout do této eseje. Proto níže uvedu pouze ta díla, o něž jsem se nejvíce opíral. Nejlepší obecný přehled, včetně zemí zde diskutovaných, je Almond a Coleman, *Politics of Developing Areas*, a pro Asii jsem jako nejužitečnější vyhodnotil dva výše zmiňované sborníky ze symposií redigované Kahinem, *Governments and Politics of Southeast Asia* a *Major Governments of Asia*. Cenný srovnávací materiál nabízí také Emerson, *From Empire to Nation*.

INDONÉSIE: H. Feith, *The Wilopo Cabinet, 1952-1953* (Ithaca, N.Y., 1958); H. Feith, *The Indonesian Elections of 1955* (Ithaca, N.Y., 1952); G. Pauker, „The Role of Political Organization in Indonesia“, *Far Eastern Survey* 27 (1958):129-142; G. W. Skinner, *Local, Ethnic, and National Loyalties in Village Indonesia*.

MALAJSIE: M. Freedman, „The Growth of a Plural Society in Malaya“, *Pacific Affairs* 33 (1960):158-167; N. Ginsburg a C. F. Roberts, Jr., *Malaya* (Seattle, 1958); J. N. Parmer, „Malaya's First Year of Independence“, *Far Eastern Survey*

Přibližně do začátku roku 1957 se regionální napětí mezi Jávou a Vnějšími ostrovy drželo v mezích kombinace nadále působící energie revoluční solidarity, široce reprezentativního mnohostranného systému a charakteristicky indonéského rozdělení obrovské výkonné moci v instituci zvané *dwi-tunggal* – volně „dvojitý vůdcovství“ –, v níž se dva veteránští nacionalističtí vůdci, Jávanec Sukarno a Sumatranec Muhammad Hatta, dělili o vrcholnou moc jako prezident a viceprezident republiky. Od té doby solidari-

27 (1958):161-168; T. E. Smith, „The Malayan Elections of 1959“, *Pacific Affairs* 33 (1960):38-47.

BARMA: L. Bigelow, „The 1960 Elections in Burma“, *Far Eastern Survey* 29 (1960):70-74; G. Fairbairn, „Some Minority Problems in Burma“, *Pacific Affairs* 30 (1957):299-311; J. Silverstein, „Politics in the Shan State: The Question of the Secession from the Union of Burma“, *The Journal of Asian Studies* 18 (1958):43-58; H. Tinker, *The Union of Burma*.

INDIE: Ambedkar, *Thoughts on Linguistic States*; S. Harrison, *India*; R. L. Park a H. Tinker, eds., *Leadership and Political Institutions in India* (Princeton, N.J., 1959); *Report of the States Reorganization Commission* (New Delhi, 1955); M. Weiner, *Party Politics in India* (Princeton, N.J., 1957).

LIBANON: V. Ayoub, „Political Structure of a Middle East Community: A Druze Village in Mount Lebanon“ (Ph.D. thesis, Harvard University, 1955); P. Rondot, *Les Institutions politiques du Liban* (Paris, 1957); N. A. Ziadeh, *Syria and Lebanon* (London, 1957); N. A. Ziadeh, „The Lebanese Elections, 1960“, *Middle East Journal* 14 (1960):367-381.

MAROKO: D. Ashford, *Political Change in Morocco* (Princeton, N.J., 1961); N. Barbour, ed., *A Survey of North West Africa* (New York, 1959); H. Favre, „Le Maroc A L'Epreuve de la Démocratisation“ (nepublikováno, 1958); J. a S. Lacouture, *Le Maroc A L'Epreuve* (Paris, 1958); W. Lewis, „Rural Administration in Morocco“, *The Journal of Conflict Resolution* 5 (1961):43-54.

NIGÉRIE: J. Coleman, *Nigeria; Report of the Commission Appointed to Enquire into the Fears of Minorities and the Means of Allaying Them* (London, 1958); H. a M. Smythe, *The New Nigerian Elite* (Stanford, Calif., 1960).

K současným událostem jsem jako velmi užitečné vyhodnotil The American University Field Staff Letters, zvláště ty týkající se Indonésie (W. Hanna), Malajsie (W. Hanna), Indie (P. Talbot), Maroka (C. Gallagher) a Nigérie (R. Frodin).

/Vzhledem k tomu, že výše uvedený seznam byl sestaven před deseti lety, objevil se obrovský počet nových prací k tomuto tématu. Nicméně pokud vím, ucelená bibliografie na tomto poli ještě neexistuje.//

ta vybledla, stranický systém se zhroutil a dwi-tunggal se rozpadl. I přes účinné vojenské potlačení povstání v roce 1958 a přes Sukarnovy horečné pokusy soustředit vládu na svou osobu jako inkarnaci „ducha roku '45“, nebyla ztracená politická rovnováha obnovena a nový národ se stal téměř klasickým příkladem neúspěchu integrace. S každým krokem k modernitě vzrůstala regionální nespokojenost; s každým nárůstem regionální nespokojenosti přišlo nové odhalení politické nezpůsobilosti; a s každým novým odhalením politické nezpůsobilosti přišla ztráta nezbytné politické odvahy a ještě zoufalejší východisko v nestabilní směsi násilné vojenské vlády a znovuoživených ideologických kampaní.

První všeobecné volby v roce 1955, jako naplnění obecných rysů parlamentního systému, byly tím, co vnímavým Indonésanům nevyhnutelně ozřejmilo, že buď musí najít způsob řešení svých problémů v rámci moderního občanského řádu, který téměř proti své vůli vytvořili, nebo čelit silící primordiální nespokojenosti a parapolitickému konfliktu. Ač se od nich očekávalo, že pročistí vzduch, volby pouze rozbouřily situaci. Přesunuly politické těžiště z dwi-tunggal na politické strany. Díky nim vykrystalizovala lidová síla komunistické strany, která nejen že získala 16 procent všech hlasů, ale čerpala skoro 90 procent své podpory z Jávy a tím způsobila, že se regionální a ideologické napětí propojilo. Vyhrotily skutečnost, že zájmy některých významnějších mocenských center ve společnosti – armády, Číňanů, některých exportních obchodníků z Vnějších ostrovů atd. – nebyly v oficiálním politickém systému adekvátně reprezentovány. A také přesunuly podstatu kvalifikace pro politické vedení z faktu, že někdo je významný revolucionář, na schopnost působit na masy. Volby náhle požadovaly, aby se, pokud se má existující civilní řád udržet a rozvíjet, vyvinul celý soubor nových vztahů mezi prezidentem, viceprezidentem, parlamentem a vládou, aby se udržela na uzdě dobře organizovaná strana nepřátelská samotné koncepci demokratické, pluralitní politiky; aby si důležité skupiny mimo parlament k němu vytvořily eektivní vztah; a aby byl nalezen nový základ solidarity elity, jiný, než jakým byly společně sdílené zážitky z let 1945-1949. Snad by bylo překvapující, kdyby se tento mnohočetný požadavek splnil, vzhledem k extrémně neřešitelným ekonomickým problémům, v prostředí studené války, s velkým počtem dlouhodobých

osobních záští mezi vysoce postavenými činiteli. Ale nebylo důvodu, proč by se byl splnit nemohl, pokud by se vynořily nezbytné politické talenty.

V každém případě se nesplnil. Koncem roku 1956 se vždy choulostivý vztah mezi Sukarnem a Hattou stal tak napjatým, že Hatta rezignoval, což byla událost, která v podstatě odebrala centrální vládě pečeť legitimacy, pokud se týkalo hlavních vojenských, finančních, politických a náboženských skupin na Vnějších ostrovech. Duumvirát byl symbolickou a do velké míry i skutečnou zárukou, že republika uznává různé národy Vnějších ostrovů jako plnohodnotné a rovné partnery o tolik početnějších Javánců, kva-ziústavní zárukou, že Javánci nebudou mít v celé Indonésii hlavní slovo. Sukarno, částečně javánsky mystický a částečně zarytý eklektický, a Hatta, částečně sumatersky puritánský a částečně podobný neformálnímu správci, se navzájem doplňovali nejen politicky, ale i primordiálně. Sukarno v sobě shrnoval synkretickou vysokou kulturu uhýbavých Javánců; Hatta zase islámský merkantilismus méně obratných obyvatel Vnějších ostrovů. Hlavní politické strany – zejména komunisté, kteří zkombinovali marxistickou ideologii s tradičním javánským „lidovým náboženstvím“, a muslimská strana Masjumi, která získala skoro polovinu svých hlasů v ortodoxnějších regionech mimo Jávu, a tak se stala jejich mluvčím – se sešikovaly podle toho. A tak, když viceprezident rezignoval a prezident se měl stát jedinou osou indonéského národního života – se svou koncepcí návratu k (předvolební) „řízené demokracii“ roku 1945 –, byla politická rovnováha republiky narušena a vývoj směrem k regionálnímu odporu vstoupil do své radikální fáze.

Od té doby se střídá prudce vybuchující násilí s horečným hledáním univerzálního politického léku. Nezdařené převraty, nevydařené pokusy o atentáty a neúspěšná povstání následovaly jeden za druhým, doprovázeny ohromujícím bohatstvím ideologických a institucionálních experimentů. Hnutí za nový život otevřela cestu Hnutí za řízenou demokracii a Hnutí za řízenou demokracii zase Hnutí za návrat k ústavě roku 1945, zatímco vládní struktury – národní rady, státní plánovací komise, ústavodárná shromáždění atd. – se množily jako houby po dešti. Ale ze všeho tohoto nervózního flikování a dýchavičného vykřikování politických hesel nevzešla žádná forma schopná obsáhnout rozrůzněnost této země, protože

taková náhodná improvizace nepředstavuje realistické hledání řešení problémů integrace národa, ale zoufale vytvářenou kouřovou clonu, za kterou se schovává vzrůstající přesvědčení o hrozící politické katastrofě. Momentálně se o vedení dělí de facto nový duumvirát – Sukarno, požadující ještě naléhavěji obnovu „revolučního ducha jednoty“, a generálporučík A. H. Nasution, ministr obrany a dříve náčelník armádního štábu (další bezbarvý sumaterský profesionál), který řídí armádu v její rozšířené roli kvazicivilní služby. Ale jejich vzájemný vztah zůstává neurčitý, stejně jako dosah jejich výkonné moci a jako skoro všechno ostatní v indonéském politickém životě.

„Vzrůstající přesvědčení o hrozící katastrofě“ se ukázalo být až příliš přesným vystižením situace. Zuřivý ideologismus prezidenta Sukarna dále vzrůstal až do večera 30. září 1965, kdy se velitel prezidentské stráže pokusil o státní převrat. Šest předních armádních generálů bylo zavražděno (generál Nasution stačil jen tak tak uprchnout), ale převrat se nezdařil, když jiný generál, Suharto, shromáždil armádu a povstalce rozdrtil. Následovalo několik měsíců mimořádně krutých lidových násilností – hlavně na Jávě a Bali, ale místy i na Sumatře – namířených proti jedincům, o kterých se předpokládalo, že byli stoupenci Indonéské komunistické strany, jež byla všeobecně považována za původce převratu. Několik set tisíc lidí bylo zmasakrováno, většinou vesničané jinými vesničany (i když se vyskytovaly i armádní popravy) a, přinejmenším na Jávě, hlavně podle primordiálních zásad výše popsaných – například zbožní muslimové zabíjeli indické synkretiky. (Také se vyskytlo několik protičínských akcí, speciálně na Sumatře, ale většinou zabíjeli Javánci Javánce, Balijsi Balijsce atd.) Sukarno byl ve funkci vůdce země postupně nahrazen Suhartem a zemřel v červnu 1970, přičemž Suharto oficiálně získal úřad prezidenta o dva roky dříve. Od té doby zemi řídí armáda za pomoci různých civilních odborníků a správců. Výsledkem druhých všeobecných voleb, které se konaly v létě 1971, bylo vítězství vládou financované a řízené strany a kruté oslabení starších politických stran. V současnosti otevřené vyjádření napětí chybí, i když napětí mezi primordiálně definovanými skupinami náboženskými, regionálními a etnickými zůstává silné a ve skutečnosti mohlo být událostmi roku 1965 prohloubeno. Že to tak zůstane nadlouho, se zdá – aspoň mně – nepravděpodobné.

V Malajsii je nápadný stupeň celkové integrace rozmanitých skupin v ustrnule multirasové společnosti, ani ne tak prostřednictvím státní struktury jako takové, ale prostřednictvím mnohem nedávnějšího politického vynálezu – stranické organizace. Je to Aliance, tedy konfederace Sjedenčené malajské národní organizace (UMNO), Malajského čínského sdružení (MCA) a méně důležitého Malajského indického kongresu, v jejímž rámci se primordiální konflikty urovnávají neformálně a realisticky a kde se silné odstředivé tendence, stejně intenzivní, jakým čelil kterýkoli stát – nový, starý, středně starý – zatím účinně vstřebávají, odvracejí a krotí. Aliance, založená 1952, na vrcholu teroristické „pohotovosti“, konzervativními, anglicky vychovanými příslušníky vyšší vrstvy malajských a čínských komunit (Indové, kteří si nikdy nejsou zcela jisti, na kterou stranu se přidat, se připojili o rok či dva později), je jedním z nejpozoruhodnějších příkladů úspěšného praktikování umění nemožného v celé oblasti politiky nových států – federální, nekomunalistická strana složená ze substran, které samy oslovují masy zpřímá, explicitně, a příležitostně nadšeně apelují i na komunální citění, působí v kontextu primordiálních podezření a nepřátelství, které by bylo schopno způsobit, že Habsburská říše by vypadala jako Dánsko nebo Austrálie. Z hlediska toho, co je vidět na povrchu, by neměla fungovat.

Důležitá otázka nicméně zní, zda bude fungovat dál. Malajsie je nezávislá teprve od poloviny roku 1957, měla výhodu relativně příznivých ekonomických podmínek – ponechme stranou komunistickou vzpouru – počínaje hladkým přesunem suverenity, přes *présence anglaise*, která ho umožnila, po schopnost konzervativní, poněkud racionalistické oligarchie přesvědčit masu obyvatel, že ona sama je vhodnějším nositelem jejich aspirací než levé křídlo s emocionálně populistickým vůdcovstvím, které charakterizuje většinu nových států. Je vláda Aliance pouhý klid před bouří, jako byla vláda Spojené národní strany na Cejlonu, kterou značně připomíná? Je odsouzena zeslábnout a rozložit se, až se sociální a ekonomické prostředí přitvrdí, jako se to stalo indonéskému multistranickému systému *dwi-tunggal*? Zkrátka, je dost dobrá, aby vydržela?

Príznamy jsou smíšené. V prvních všeobecných volbách, konaných před revolucí, získala Aliance 80 procent hlasů a 51 z 52 volených míst ve federální legislativní radě, a tak se stala doslova jediným legitimním dědicem koloniálního režimu; ale ve volbách 1959, prvních, které následovaly po vyhlášení nezávislosti, ztratila velkou část půdy pod nohama ve prospěch prostších komunálních stran, množství získaných hlasů kleslo na 51 procent a počet míst ze 103 na 73. Malajská část, UMNO, byla oslabena nečekaným smetením zbožného, rolnického, těžkopádného malajského severovýchodu silně komunální stranou požadující islámský teokratický stát, „restauraci malajské suverenity“ a „Velkou Indonésii“. Čínské a indické křídlo bylo ve velkých městech podél středozápadního pobřeží, bohatého na cín a kaučuk, podkopáno marxistickými stranami; zde se velký počet nových čínských a indických voličů z nižších tříd nechal zapsat do volebních seznamů na základě liberalizovaných občanských zákonů zavedených po vyhlášení nezávislosti, přičemž marxismus se bez větších problémů přizpůsobil, zde jako všude jinde, primordiálními loajalitám. Podlomena těmito ztrátami – které se poprvé staly zřejmými ve volbách na úrovni států konaných několik měsíců před federálními volbami – se Aliance skutečně velmi přiblížila naprostému rozpadu. Ztráty UMNO podnítily mladší, méně konzervativní elementy v MCA k tomu, aby trvaly na větším počtu čínských kandidátů, na tom, aby Aliance explicitně odsoudila malajský rasismus, aby se zrevidovala vzdělanostní politika státu s ohledem na jazykový problém v čínských školách. Horké hlavy v UMNO odpověděly v tomtéž duchu, mnoho mladších vůdců MCA rezignovalo a UMNO se připravila, že vyloučí ze svého středu primordiální „agitátory“.

A tak, i když jako v Indonésii přeneslo konání všeobecných voleb latentní primordiální otázky natolik do centra pozornosti, že bylo nutno jim přímo čelit a ne je zakrývat rouškou nacionalistické rétoriky, zdá se, že v Malajsií byly zatím politické talenty pro svůj úkol mnohem kompetentnější. I když se absolutní dominance Aliance zmenšila a možná se o něco zmenšila i její integrita ve srovnání s obdobím těsně po vyhlášení nezávislosti, stále je poměrně pohodlně u moci a stále tvoří účinný společenský rámec, uvnitř kterého se velmi silné primordiální problémy mohou lépe urovnat a zmírnit, než aby se volně změnily v parapolitický zmatek. Ve

vzorci, který se tu zřejmě vyvíjí a krystalizuje, jde o všeobecnou celonárodní stranu se třemi částmi nebo substranami, která je rozšířena téměř po celém státě a je mnohočetně napadána celým šikem malých stran – třídními stranami za to, že je moc komunální, komunálními stranami za to, že není dost komunální (a všemi, že je „nedemokratická“ a „reakcionářská“) –, z nichž každá se pokouší z některé její části odštěpit drobty útočením na slabá místa, která v ní fungováním vznikají, a otevřenějším odvoláváním se na primordiální postoje. Komplikované vnitřní fungování Aliance, která se snaží udržet životně důležitou středovou pozici proti snahám podkopat základní zdroj její síly, snahám, které přicházejí ze všech stran – tedy věcný přístup něco za něco, pochopení všech politických vůdců, Malajců, Číňanů i Indů, že jsou na jedné lodi –, je tedy podstatou integrační revoluce, jak pokračuje v Malajsii.

V roce 1963 se z Malajska stala Malajsie (Malajsijská federace), federace vlastního Malajska (to jest poloostrova), Singapuru a území severního Bornea (Kalimantanu) Sarawak a Sabah. Aliance zůstala většinovou stranou, ale hlavní singapurská strana, Strana lidové akce, se snažila o vliv nad Číňany z poloostrova, čímž podkopávala MCA a ohrožovala Alianci a čínsko-malajskou politickou rovnováhu. V dubnu 1965 napětí tak zesílilo, že Singapur opustil federaci a stal se nezávislým. Silná opozice proti nové federaci ze strany Indonésie a proti členství Sabahu ve federaci ze strany Filipín jen dodaly tlakům, které přispívaly k formování nové politické jednotky. Ve všeobecných volbách v květnu 1969 Aliance ztratila svou těsnou většinu, hlavně proto, že MCA nedokázalo udržet podporu Číňanů (většina jich v zásadě přešla k Čínské straně demokratické akce), ale také v důsledku dalších zisků té islámské malajské komunalistické strany, o níž jsme se již zmiňovali a která získala téměř čtvrtinu hlasů. MCA, které cítilo, že ztratilo důvěru čínské komunity, Alianci opustilo a tak přivodilo naprostou krizi. Později téhož měsíce propukly v hlavním městě Kuala Lumpur krvavé místní nepokoje, ve kterých bylo zabito asi 150 lidí, většina z nich naprosto brutálním způsobem, a komunikace mezi čínskou a malajskou komunitou byla téměř zcela přerušena. Byl vyhlášen výjimečný stav a situace se zklidnila. V září 1970 odešel na odpočinek Teunku Abdul Rahmán, který vedl UMNO a Alianci od jejich založení, a nahradil ho jeho dlouholetý zástupce a zastánce silného režimu Tun Abdul Razak.

Výjimečný stav konečně skončil a po jednadvaceti měsících, v únoru 1971, byla obnovena parlamentní vláda. V současnosti se zdá, že situace stabilizovala a že se Aliance stále drží proti komunalistickým pokusům o rozštěpení (v Sarawaku nicméně pokračuje gerilová válka pročínských komunistických partyzánů), i když země jako celek je možná ve skutečnosti vzdálenější komunální shodě než v prvních letech své existence.

Barma

Barma je téměř diametrálně odlišný případ než Malajsie. Přestože opět, a na rozdíl od Indonésie, vládne /1962/ všeobecná celonárodní strana (U Nuova „čistá frakce“ [stoupenci tzv. „buddhistického socialismu“, pozn. překl.] Lidové antifašistické ligy svobody AFPFL) formálně federálnímu státu s pouze slabou, i když úpornou opozicí, její moc se zakládá především na přímém apelu na kulturní hrdost Barmánců (to jest těch, kdo mluví barsky), zatímco o menšiny, z nichž některé přispěly k udržení země v mnohostranné občanské válce v několika prvních letech po vyhlášení nezávislosti, se stará složitý a velmi svérázný ústavní systém, jenž je teoreticky chrání před barskou dominancí, k níž má stranický systém ve skutečnosti tendenci. Zde je sama vláda do obrovské míry zřetelně prostředníkem jediné, ústřední primordiální skupiny, a proto musí čelit velmi vážnému problému udržení legitimity v očích příslušníků okrajových skupin – více než třetiny populace –, kteří přirozeně inklinují k tomu vidět ji jako vetřelce, což je problém, který se vláda pokusila řešit hlavně kombinací propracovaných uklidňujících zákonných gest a velkého dílu agresivní asimilačních tlaků.

Stručně řečeno, konstituční systém, navržený tak, aby zmírňoval obavy menšin, se – k dnešku /1962/ – skládá ze šesti po právu strážce neuniformních „států“ [Barský svaz, pozn. překl.], vymezovaných většinou na regionálně-jazykově-kulturních základech a nadaných různou formální mocí. Některé státy mají – jistě nominálně – právo odloučit se, jiné ne. Každý stát má trochu jiné volební uspořádání a řídí své základní školy. Propracovanost státní vládní struktury se liší od Čjinů, kteří stěží mají nějakou místní autonomii, p

Sány, jejichž tradiční „feudální“ vůdci byli schopni udržet si značné množství svých tradičních práv; zatímco vlastní Barma není v rámci svazu vůbec nahlížena jako podstatná složka, ale doslova jako nejnerozzeznatelná. Míra, v níž se teritoriální hranice shodují s politickými skutečnostmi, se liší – na jedné straně Karenský stát, který je nejspokojenější, na druhé straně malý Kajaský stát, který výslovně spočívá na politicky příhodném výmyslu existence skupiny „Červených Karenů“. V každém z těchto států se volí zástupci do horní sněmovny dvoukomorového zákonodárského sboru svazu – do Sněmovny národností, která velkou měrou působí ve prospěch menšinových národů. Ve vládním systému svazu je tato sněmovna zastíněna lidem volenou dolní sněmovnou, Poslaneckou sněmovnou; ale vzhledem k tomu, že zástupci každého státu ve Sněmovně národností zasedají zároveň s reprezentanty svého státu z dolní sněmovny, a tak tvoří státní radu, která vládne danému státu, má zásadní význam. Hlava státu (tedy státní rady) je zároveň jmenován na ministrem za daný stát ve svazové vládě a schválení ústavních dodatků vyžaduje dvoutřetinový souhlas obou sněmoven, takže menšiny mají aspoň formální kontrolu nad mocí vlády a dolní sněmovny, které se vláda zodpovídá. A konečně prezidentský úřad ve svazu, což je z velké části formální funkce, rotuje, spíše na základě neformálních dohod než explicitního ústavního ustanovení, mezi etnickými skupinami.

A právě v rámci jemně vypracované ústavní struktury, která takto obrátěně smazává rozlišení mezi svazem a jeho zakládajícími členy, se přesně ve chvíli, kdy se zdá, že je tato struktura nejpřesně formalizovaná, prosazuje silně asimilační politika AFPFL. Tato tradice „barmanizace“, nebo, jak to bez obalu nazývají některé menšiny, „imperialismus AFPFL“, má své kořeny v samých počátcích nacionalistického hnutí v buddhistických studentských klubech na přelomu století; a od třicátých let thakinové požadovali nezávislý národ, jenž by barmštinu měl jako celonárodní jazyk a barmský oděv jako celonárodní kroj a v němž by byla obnovena klasická role buddhistických mnichů (převážně barmských) jako učitelů, prosvětlivců a rádců světské vlády. Od vyhlášení nezávislosti a od nástupu pobožnůstkářského thakina U Nu a do funkce premiéra se vláda horlivě snažila dospět k těmto výsledkům, po znatelném uvolnění asimilačního tlaku během půldruhého roku vojenské vlády násle-

dovalo ještě silnější prosazování tohoto tlaku na základě ohromujícího znovuzvolení U Nua v roce 1960 na platformě buddhismu jako státního náboženství. (Ve vlastní Barmě jeho „čistá“ AFPFL získala jednoznačně kolem 80 procent křesel v dolní sněmovně; ve státech a nespokojené arakanské oblasti okolo třetiny.)

Výsledkem bylo, že většina politických urovnání primordiálních zájmů v Barmě měla tendenci nabývat podobu, alespoň formálně, právních formulací a byla předkládána v poněkud podivném a umělém slovníku ústavního legalismu. Přesvědčení Karenů, že oficiální hranice jejich státu jsou příliš úzké na to, aby to vyvážilo ztrátu zvláštních privilegií, kterým se těšili za koloniálního režimu, je dovedlo ke vzpouře; jejich podrobení se, které následovalo po vojenské porážce silami svazu, bylo naopak zpečetěno a symbolizováno tím, že tyto hranice přijali spolu s množstvím dodatečných právních postihů uložených jako poučení: výslovné popření práva na vystoupení ze svazu, snížení počtu jejich reprezentantů v obou sněmovnách parlamentu a odvolání dřívějšího rozhodnutí o spojení států Kajah a Karen. Podobně primordiální nespokojenost Arakanců a Monů – která se také opakovaně rozhořívá do otevřeného násilí – byla vyjádřena v požadavcích Arakanského státu a Monského státu, které byl U Nu dlouhodobě nucen podporovat navzdory svému donekonečna opakovanému nesouhlasu se vznikem jakýchkoli dalších států. V Šanském státě se tradiční vůdci oháněli svými ústavními právy na vystoupení a doktrínou práv států, která, jak tvrdili, jsou zapsána v ústavě, jako výhodnými zbraněmi ve svém handrkování se svazem o rozsah a druh kompenzací, které jim náleží za to, že se vzdali svých různých tradičních mocí. A tak dále. Tento nezvyklý a neortodoxní ústavní rámec, který je tak pěkně přesný ve výrazu a tak užitečně neurčitý ve významu, že „ani /barmští/ právníci zřejmě nejsou schopni říci, zda svaz je ve skutečnosti federální nebo unitární stát,³⁴ umožňuje režimu jediné strany, barmsko-centristické AFPFL, uplatňovat svou silně asimilační politiku v téměř všech aspektech vlastní vlády, a zároveň si udržovat aspoň minimální loajalitu nebarmských Barmánců, kterou před desetiletím neměl, i když pokud se nezmění jeho etnický entuziasmus, nebude ji možná za deset let mít zase.

³⁴ Fairbairn, „Some Minority Problems in Burma“.

V březnu 1962 převzal barmskou vládu státním převratem generál Nei Win a U Nu byl uvězněn. Nei Win zavedl politiku přísné izolace Barmy, což mezi jiným ztížilo zjišťování mnoha podrobností o tom, co se v zemi děje. Zdá se zřejmé, že ozbrojená opozice etnicky menšinových skupin pokračovala asi na předchozí úrovni a skutečně se téměř institucionalizovala jako řádný aspekt celonárodní scény. V lednu 1971 U Nu (který byl tou dobou už propuštěn z vězení) zřídil velitelství „Fronty národního osvobození Barmy“ v západním Thajsku, které sousedí s povstaleckými barmskými Šanskými státy. Ještě z toho zřejmě nic nevyšlo, ale zdá se, že brzy budou následovat povstání Karenů, Šanů a Kačjinů. (Karenové získali status „státu“ v jižní Barmě od Nei Wina roku 1969, ale pokládali udělení „autonomie“ za příliš omezené, a proto počátkem roku 1971 zahájili útok namířený proti oslabenému Nei Winovi.) V únoru 1971 se zformovala Spojená fronta národního osvobození zahrnující Kareny (i s rebelskými prvky), Mony, Čjiny a Šany. (Kačjinové, kteří mají svou vlastní Armádu nezávislosti, souhlasili se spoluprací, ale nepřipojili se.) A tak je sice vzhledem k tomu, že Barma je téměř uzavřena pozorování zvenčí, nesnadné posoudit, jak se to všechno uskutečnilo, nicméně se zdá zřejmé, že se charakteristický vzorec barmského primordiálního rozkolu za Nei Wina nejen nezměnil, ale ztuhl tak, že se stal trvalým rysem politické scény.

Indie

Indie, ten rozsáhlý a různorodý labyrint náboženských, jazykových, regionálních, rasových, kmenových a kastovních vazeb, si vyvíjí mnohostrannou politickou formu odpovídající nevyzpytatelnosti její složité sociální a kulturní struktury. Kolébatou chůzí (dle jemně posměšného obrazu E. M. Forstera) přichází v tuto pozdní hodinu, aby zaujala své místo mezi národy, tísní ji celá škála primordiálních konfliktů složitě navršených jeden přes druhý. Člověk odkrývá paňdžábský lingvismus a najde sikhský náboženský komunalismus, dotkne se tamilského regionalismu a najde antibrahmanský rasismus, podívá se z jiného úhlu na bengálskou kulturní aroganci a vidí veliký bengálský patriotismus. Žádné všeobecné a uniformní politické řešení problému primordiálního nespokojenos-

ti se v takové situaci nezdá být možné, pouze neuspořádaná hromada rozmanitých, jednotlivým místům přizpůsobených ad hoc řešení, vzájemně propojených jenom náhodně a pragmaticky. Politika vhodná pro kmenový rozkol Nágů v Ásámu se nedá zobecnit pro odpor statkářů v Ándhrapradéši založený na kastovním systému. Postoj, jaký zaujala ústřední vláda vůči uriským princům, nelze zaujmout vůči gudžarátským průmyslníkům. Problém hinduistického fundamentalismu v Uttarpradéši, srdci indické kultury, na sebe bere zcela jinou podobu v drávidském Majsúru. Co se týče primordiálních otázek, indická občanská politika se rovná nespojité sérii pokusů o to, aby se z dočasného stalo trvalé.

Hlavní institucionální prostředek, jehož prostřednictvím se tyto pokusy dějí, je samozřejmě Indický národní kongres. Přestože, jako malajská Aliance a barmská AFPFL, je Kongresová strana všeobecnou celonárodní stranou, která z velké části předem obsadila vládní aparát nového státu a stala se nejdůležitější centralizující silou, neučinila tak ani jako konfederace čistě primordiálních stran, ani jako činitel asimilačních snah většinové skupiny. První z těchto směrů nepřichází v úvahu vzhledem k rozmanité podstatě primordiálního vzorce – týká se obrovského množství různých skupin – a druhý z důvodu absence jakékoli jasně ústřední skupiny v rámci tohoto vzorce. Výsledkem je, že Kongresová strana, ponecháme-li stranou její lehce severoindické vzezření, měla tendenci stát se etnicky neutrální, rezolutně modernistickou a poněkud kosmopolitní silou na celonárodní úrovni, přičemž zároveň vytvořila množství oddělených a do velké míry nezávislých, provinčních stranických nástrojů, aby si zajistila moc na lokální úrovni. Obraz, který Kongresová strana představuje, je tedy dvojitý: v jednom ohnisku stojí Néhrú, „vnímavý, kultivovaný, moderní intelektuál, plný hloubavosti, skepse, dogmatismu a pochybností o sobě samém tvářící v tvář své vlastní zemi“³⁵, dávající lekci hinduistickým fanatikům i tamilským xenofobům; v druhém ohnisku, promyšleně manipulujícím (mezi jiným) místními jazykovými, kastovními, kul

³⁵ E. Shils, *The Intellectual Between Tradition and Modernity: The Indian Situation*, Comparative Studies in Society and History, Supplement 1 (The Hague 1961), s. 95. /Teď tam pochopitelně stojí jeho dcera, paní Gándhiová, poněkud méně zahloubaně, ale vzorec zůstává./

turními a náboženskými skutečnostmi tak, aby určitá strana zůstala dominantní, stojí celá řada méně hloubavých regionálních vůdců – Kámarádž Nadar v Madrásu, Chavan v Bombaji, Atulja Ghóš v Maharáštre, Patnaik v Uríse, Kairon v Paňdžábu a Sukhadia v Rádžasthánu.

Zákon o novém územním rozdělení z roku 1956 – jak už jsme se zmínili, proces začal kulminovat v rámci Kongresové strany několik desítek let před vyhlášením nezávislosti – dal tomuto vzorci občanského středu a primordiálního okolí oficiální institucionální podobu. Rozdělení země do jazykově vymezených podjednotek je ve skutečnosti nedílnou součástí obecného pokusu izolovat parapolitické síly od celonárodních zájmů jejich izolaci v lokálních kontextech. Na rozdíl od Barmy státy Indie skutečně a jednoznačně – možná až příliš jednoznačně – nahradily konstituční síly ve všech oblastech od vzdělávání a zemědělství po placení daní a veřejné zdravotnictví, takže politický proces, který se soustřeďuje kolem státních shromáždění a formování státních vlád, je dalek stát se záležitostí, která nemá žádné důsledky. Právě na úrovni jednotlivých států se totiž odehrává větší část drsných bojů muže proti muži, které tvoří každodenní podstatu indické domácí politiky, a zde se bude odehrávat přizpůsobování provinčních zájmů v té míře, v jaké se vůbec může uskutečňovat.

A tak ve volbách v roce 1957, ještě více než v roce 1952, se Kongresová strana ocitá v mnohostranné válce, vybojovává různé volební bitvy v různých státech, proti různým oponentům, kteří zdůrazňují různé nespokojenosti – proti komunistům v Kérale, Bengálsku a Ándhrapradéši; proti komunálním náboženským stranám v Paňdžábu, Uttarpradéši, Madhja-pradéši a Rádžasthánu; proti kmenovým svazům v Ásámu a Biháru; proti etnojazykovým frontám v Madrásu, Maharáštre a Gudžarátu; proti stranám hlásajícím restauraci feudálního řádu v Uríse, Biháru a Rádžasthánu; proti pradžáským socialistům v Bombaji. Ne všechny tyto boje se točily kolem primordiálních otázek, ale vskutku všechny – dokonce i ty, které se týkají levicových „třídních“ stran – jimi zřejmě byly významně ovlivněny.³⁶ V každém případě vzhledem k tomu, že

³⁶ „Úspěch keralské komunistické strany jako první regionální komunistické strany v Indii v získání kontroly nad vládou ve státě může být vysvětlen pře-

žádná z těchto opozičních stran nebyla schopna proniknout za těch několik bašt, jejichž individuální síly, na které narazila, byly poměrně mohutné, Kongresová strana jako jediná ryze celonárodní strana byla schopna udržet obrovskou kontrolu jak nad ústřední vládou, tak – s několika výjimkami – nad státními vládami, třebaže získala méně než polovinu hlasů.

Jak z této nesourodé směsice správních machinací povstává značně rozumná, nestranná, moralizující ústřední vláda Kongresové strany, která má sloužit jako jakýsi mimořádný výbor při řízení zahraniční politiky, jako všeobecná sociální a ekonomická plánovací komise, jako symbolické vyjádření celoindické národní totožnosti, to je velké východní tajemství. Většina pozorovatelů to raději bez jakékoliv analýzy připisuje charismatickému vlivu Néhrúa jako celonárodního hrdiny. Jeho pozice Gándhiova apoštolského dědice a hlasatele nezávislosti přemostuje propast mezi jeho vlastním kosmopolitním intelektualismem a provinčními obzory masy jeho lidu. A možná právě z tohoto důvodu, stejně jako díky jeho jedinečné schopnosti udržet si loajalitu lokálních vůdců, udržet je ve shodě a rozumně neambiciózní, má problém následnictví – „kdo po Néhrúovi?“ – v Indii dokonce ještě podstatněji znepokojivější rozměr než ve většině ostatních nových států, kde je následnictví také téměř vždy přední starostí. To, že Indie až dodnes drží pohromadě, říká Ambedkar přímo, je díky síle stranické disciplíny v Kongresové straně – „ale jak dlouho Kongresová strana vydrží? Kongresová strana je pandit Néhrú a pandit Néhrú je Kongresová strana. Ale je pandit Néhrú nesmrtelný? Každý, kdo se těmito otázkami zabývá, si uvědomí, že Kongresová strana nebude trvat věčně.“³⁷ Pokud je problémem integrace Barmy zmírnit primordiální entuziasmus v centru, problémem Indie je zřejmě zmírnit ho na periferii.

devším její schopností manipulovat regionálním patriotismem celé Kéraly ve stejnou dobu, kdy zmanipulovala politicky strategické třídní lobby v rámci jazykových hranic.“ – Harrison, *India*, s. 193. V Bombaji se jak komunisté, tak pradážší socialisté připojili k jazykové frontě Maharáštra; v opozičním Gudžarátu ke gudžarátské jazykové frontě.

³⁷ Ambedkar, *Thoughts on Linguistic States*, s. 12. Čínský útok pochopitelně může zajistit ještě mnohem pevnější pojivo než Néhrú – jako společný nepřítel.

Obavy nahromaděné kolem problému následnictví, které byly reálné, když jsem psal výše uvedený text, se ukázaly být nepodstatné. Po Néhrúově smrti v květnu 1964 a krátkém období vlády Lála Bahádur Šástriho, byl obnoven „apoštolský“ vzorec následnictví, když do úřadu premiéra nastoupila Néhrúova dcera a Gándhíova jmenovkyně, Indira Gándhíová. V raných fázích jejího režimu ztratila Kongresová strana na půdě pod nohama a série revolučních nepokojů na úrovni států vedla v několika státech k zavedení přímé centrální vlády. V květnu 1969 zemřel muslimský prezident Zákir Husajn, což ohrozilo hinduisticko-muslimské porozumění uvnitř Indie a uspíšilo odkrytí křátek mezi Indirou Gándhíovou a tradičními vůdci Kongresové strany, které jednoznačně vyhrála Indira Gándhíová. I když musela čelit pokračujícím revolučním nepokojům na úrovni států, dosáhla Indira Gándhíová ve všeobecných volbách v březnu 1971 jednoznačného vítězství a vydobyla si nespornou kontrolu nad vládou. Později v tomto roce propuklo bangladéšské povstání, patrně dosud nejdramatičtější a určitě nejúspěšnější příklad primordiálního separatismu v nových státech, následovala indická intervence a krátká, úspěšná válka s Pákistánem. Po tom všem schopnost Kongresové strany udržet četné primordiální skupiny v Indii pod kontrolou jistě aspoň dočasně vzrostla. Ale že problém přetrvává, je zřejmé z široké škály událostí počínajících pokračujícím povstáním Nágů v Ásámu a konče sikhskými nepokoji v Paňdžábu. Skutečně, příklad Bangladéše se pro Indii v dlouhodobé perspektivě může projevit jako dvojsečný, nejen v samém Bengálsku, ale všude: v únoru tohoto roku (1972) Drávidská strana pokroku zahájila kampaň za Tamilnád, autonomní tamilský stát v jižní Indii, a tak načrtla otevřenou paralelu s Bangladéši a obvinila Indiru Gándhíovou, že se chová jako generál Jahjá Chán [prezident Pákistánu, pozn. překl.]. A tak, přestože zvýšené úsilí centrální vlády Kongresové strany na chvíli poněkud utišilo indickou válku, vedenou proti primordialismu na mnoha frontách, je její ukončení ještě velmi daleko.

Libanon

Libanon možná není – jak zdůraznil Phillip Hitti – o moc větší než Yellowstonský park, ale je mnohem úžasnější. I když téměř veškerá populace hovoří arabsky a všeobecně sdílí „levantský

étos, je pevně rozdělena do sedmi většinových muslimských (sunnité, šiité a drúzové) a křesťanských (maronité, řecké ortodoxní křesťanství, řeckokatolické křesťanství a arménské ortodoxní křesťanství) sekt a zhruba tolika sekt menšinových (protestanti, židé, arménští katolíci atd.), což je heterogenita vyznání, která nejen tvoří hlavní veřejný rámec individuálního sebeurčení, ale je vetkána přímo do celé státní struktury. Místa v parlamentu jsou přidělována podle přísných pravidel na základě podílu dané sekty či menšiny na celkovém počtu obyvatelstva. Tyto proporce jsou pevně stanoveny zákonem a během pěti volebních období od vyhlášení nezávislosti zůstaly v zásadě nezměněny. Obrovská výkonná moc není prostě rozpůlena, ale „rozřetěna“, protože prezident země je dle zvyku maronita, premiér sunnita a předseda parlamentu šiita. Křesla v kabinetu jsou pečlivě rozdělena podle vyznání a podobná rovnováha je udržována ve veřejné správě od náměstků ministrů, oblastních administrátorů a diplomatických míst až k řadovým úřednickým zaměstnáním. Soudní systém je rovněž bludiště náboženského pluralismu, protože jak samotné zákony, tak soudy, které je aplikují, se liší podle sekt, a konečná autorita v osobních soudních případech se někdy nachází zcela mimo hranice země. Jako arabská provincie a křesťanská předsunutá hlídka, moderní obchodní překladiště a poslední pozůstatek osmanského miletového systému, je Libanon téměř stejným dílem dohodou i státem.

Politika, kterou tato dohoda podporuje, je stejně úžasná. Politické strany, ač formálně přítomny, hrají dosud jen okrajovou roli. Boj o mamon a moc se místo toho odehrává mezi silnými lokálními vůdci, kterými bývají buď důležití nepřítomní statkáři, nebo v oblastech země se svobodným vlastnictvím pozemků hlavy velkých a prominentních rozšířených rodin. Každý z těchto stranických vůdců, jenž je jmenován v podstatě spíše na základě tradice než ideologie, pak vytváří aliance s podobnými stranickými vůdci z dalších lokálně reprezentovaných sekt a předkládají ve volební kampani vyrovnanou kandidátku ve stylu newyorské odbočky americké Demokratické strany „jeden Ir, jeden Žid, jeden Ital“.

Tento proces je podporován tím, že mají podchyceno celé voličstvo v každém oblastním hlasování ve všech místních kampaních, bez ohledu na sektu. Takže maronita, který hlasuje v oblasti, kde jsou ve hře také sunnitská, řecká ortodoxní a drúzska místa, vybí-

rá ze sunnitských, řeckých ortodoxních a drúzských kandidátů stejně jako ze svých – maronitských – a naopak. Toto zpětně vede k vytváření smíšených kandidátek, prostřednictvím kterých se kandidáti každé sekty pokoušejí napojit se na populární kandidáty v jiných sektách, aby přitáhli nezbytné hlasy zvenčí. Kandidátky se zřídka štěpí, protože možnost kandidátů vytvářet efektivní spojení spočívá na jejich schopnosti přivést s sebou loajální voliče (a protože průměrný volič má stejně o kandidátech jiných sekt malou povědomost, aby na ní mohl založit racionální soud o jejich hodnotě), což znamená, že přestože o každé místo soutěží maronita s maronitou nebo sunnita se sunnitou atd., ve skutečnosti se volí kandidátky. Volební proces tedy způsobuje, že se jistí vůdci různých sekt spojí proti jiným takovým vůdcům, takže politické vazby mají tendenci jít napříč zájmy sekt. Příslušníci různých sekt jsou vtahováni do vzájemného objetí v koalicích mezi jednotlivými vyznáními; příslušníci téže sekty jsou od sebe oddělováni a vtahováni do vnitrokonfesionálních frakcí.

Takové záměrné spojování (a lámání) spojení mezi významnými politickými osobnostmi se neomezuje na taktiky kampaní, ale rozšiřuje se na celý politický život. Mezi nejsilnějšími vůdci vstupují do hry stejné principy se zřetelem k vyšším celonárodním úřadům; takže kupříkladu vůdčí maronita, který se považuje za potenciálního prezidenta, se pokusí ve veřejném životě spojit s vedoucím sunnitou, jehož cílem je post premiéra atd., aby zároveň získal podporu sunnitů a zabránil svým přímým maronitským rivalům kandidovat na prezidenta a vytvořit si rovněž takové účinné spojení. Podobné vzorce fungují po celém systému, na každé úrovni a v každém aspektu vlády.

Vzhledem k tomu, že takové koalice vznikají spíše na účelové než ideologické bázi, často se rozpadnou přes noc, zdánlivě blízcí společníci se náhle rozcházejí a nepřátelé na život a na smrt se spojují uprostřed bouře obžalob a zpětného obviňování ze zrady, korupce, nezpůsobilosti a nevděčnosti. Takže tento vzorec je v zásadě individualistický a dokonce egoistický, i přesto, že je založen na tradičních náboženských, ekonomických a příbuzenských seskupeních a každá budoucí politická síla zamýšlí vybudovat kariéru obratnou manipulací tímto systémem. Jak umístění na kandidátkách vedených silnými osobnostmi, tak samotné hlasy se kupu-

jí (během voleb 1960 suma v oběhu přesáhla 3 milióny libanonských liber); rivalové se pomlouvají a příležitostně fyzicky napadají; protěžování oblíbenců, nepotismus nebo jiné zvyklosti jsou akceptovanými postupy; a zneužívání úřední moci je považováno za běžný nárok vyplývající z úřadu. „V Libanonu není žádné právo,“ říkají Ayoubovi drúzové z pohoří Libanon, „je jen cukr a bič.“³⁸

A přece ze vši té nízké úskočnosti vzešel nejen nejdemokratičtější stát arabského světa, ale i stát nejlépe prosperující; a navíc je schopen – s jednou zjevnou výjimkou – udržet svou rovnováhu pod silnými odstředivými tlaky vyvolanými dvěma nejkrajněji protilehlými mimostátními primordiálně danými tužbami: křesťanskou, zvláště maronitskou, tužbou být součástí Evropy a muslimskou, zvláště sunnitskou, tužbou být součástí Panarábie. První z těchto motivů nalézá vyjádření hlavně v takzvaně izolacionistickém pohledu na Libanon jako zvláštní a unikátní jev mezi arabskými státy, „hezkou mozaiku“, jejíž jedinečnost musí být žárlivě udržována; druhý na sebe bere podobu volání po sjednocení se Sýrií. A tou měrou, jak libanonská politika opouští čistě osobní a tradiční ideje a cíle a začíná se zabývat obecnými idejemi a otázkami, má tendenci se takto polarizovat.

Jediná zjevná výjimka v udržování rovnováhy, občanská válka v roce 1958 a americká intervence, byla velkým dílem úspěšena právě touto atypickou ideologickou polarizací. Na jedné straně neústavní pokus prezidenta Šamúna uspět sám a pravděpodobně spojit Libanon úžeji se Západem, a zvýšit tak moc křesťanství proti stoupajícímu přílivu násirismu, povzbuzenému všudypřítomnými muslimskými obavami z křesťanské nadvlády; na druhé straně náhlý výbuch panarabského entuziasmu stimulovaný revolucí v Iráku a obrat Sýrie ke Káhiře vedl ke stejné všudypřítomnému strachu křesťanů, že se utopí v muslimském moři. Ale krize přešla – a Američané odešli. Šamún byl přinejmenším dočasně zdiskreditován za „rozdělení země“. Panarabská horečka byla také přinejmenším dočasně zvládnuta obnoveným přesvědčením, dokonce i v sunnitských kruzích, že integrita libanonského státu musí být zachována za každou cenu. Brzy byla obnovena občanská vláda a v roce 1960 už se za dostatečného míru mohly konat nové volby,

³⁸ Ayoub, „Political Structure“, s. 82.

kteře přinesly zpět většinu starých známých tváří se starými známými stanovisky.

Proto se zdá, že libanonská politika, tak jak je teď konstituována musí zůstat osobnostní, stranická, oportunistická a neprogramová pokud má vůbec fungovat. S extrémní heterogenitou vyznání a pronikáním této heterogenity do celé státní organizace má jakýkoli nárůst ideologizované stranické politiky tendenci rychle vést k nestabilní křesťansko-muslimské polarizaci nad panarabskou otázkou a ke zhroucení spojení jdoucích napříč sektami, která v proudu běžného politického manévrování rozdělují sekty a sjednocují vládu, i když poněkud mimovolně. Machiavelistická kalkulace a náboženská snášenlivost jsou v Libanonu opačné strany téže mince; nicméně v krátkodobé perspektivě alternativa „cukru a biče“ může způsobit národní rozkol.

I když těžce zkoušena pokračováním arabsko-izraelského konfliktu a zvláště objevením se palestinských komand jako významné politické síly v této oblasti, libanonská „hezká mozaika“ zůstává neporušena. Vskutku, ze všech zemí, o kterých zde hovoříme, Libanon nadále nejúčinněji mírní své hluboké primordiální rozpory, a i když je sužován ekonomickými těžkostmi, přítomností drobných radikálních levicových a pravicových skupinek (žádné většinové multi-sektářské strany se ještě nedokázaly vytvořit) a častými výbuchy lidového násilí, libanonský politický systém nadále funguje přibližně tak, jako fungoval od konce 2. světové války. Rozdílné pohledy na to, jaký vhodný postoj zaujmout k palestinským komandům (a k izraelským nájezdům do země), vedly k pádu vlád, k rozsáhlým vládním krizím a k několika znovuuzavřeným spojenečtvím mezi velkými sektářskými uskupeními. V roce 1970 zvítězil rozdílem pouhého jednoho hlasu křesťany podporovaný prezident nad muslimy zaštitěným oponentem, navzdory nepsanému pravidlu, že tento post je vyhrazen pro maronitu. Ale vzhledem k tomu, že vládní kabinet je stále veden muslimem, zavedené uspořádání trvá a vládní autorita, navzdory palestinským komandům a jejich libanonským podporovatelům, vzrostla, zvláště od porážky komand jordánskou armádou v září 1970. Nic netrvá věčně, zvláště ve východním Středomoří, ale dodnes je Libanon stále důkazem, že i když extrémní primordiální rozmanitost může učinit politickou rovnováhu trvale nejistou, nemusí ji nevyhnutelně a sama o sobě znemožňovat.

Napříč celým Středním východem – s výjimkou Egypta vázaného na Nil – prochází starodávný sociální protiklad mezi, jak říká Coon, „zkrocenými a sebejistými, ochočenými a nezávislými“ – mezi těmi, kteří žijí uvnitř politického, ekonomického a kulturního okruhu velkých plodných měst, a těmi, kdo, pokud nežijí přímo mimo tento okruh, žijí na jeho okrajích a zajišťují „zásobu rebelů, kteří od počátku doby bronzové udržují městskou civilizaci svěží a v pohybu“.³⁹ Mezi centrální mocí šáhů a sultánů a tvrdohlavým libertariánstvím odlehlejších kmenů existovala (a do velké míry stále ještě existuje) jemná rovnováha. Když byl stát silný, kmeny byly povinny ho přinejmenším zdráhavě uznávat a ovládat svá anarchistická nutkání; když byl stát slabý, ignorovaly ho, plenily ho nebo – ten či onen z nich – dokonce uskutečnily převrat, aby se obratem samy staly nositelem a ochráncem tradice velkých měst. V lepších dobách nicméně nepřevládal plně ani účinný despotismus, ani pouhé řádění kmenů. Spíš bylo mezi centrem a okrajem udržováno nesnadné přiměří, které je svazovalo do „volného svazku dávat a brát“, v němž „horalé a nomádi volně přicházejí do města, nemluví se o jejich odporu, a oni na oplátku nechávají karavany cestujících, obchodníků a poutníků projít /svým územím/ bez překážek nebo těžkostí, které by přesahovaly běžné nepřijemnosti cestování“.⁴⁰

V Maroku byl tento protiklad vždy obzvláště silný, částečně díky postupně převládající arabské kultuře migrující od sedmého století z východu, nesené poměrně velkou berberskou populací, již je tato kultura vlastní, a částečně díky relativně velké vzdálenosti této země od primárních ohnisek civilizací Středního východu v Egyptě a Mezopotámii.

Ponecháme-li stranou složitou ranou historii této oblasti, nastolení arabizované, islámské reformistické Šerífské dynastie ke konci sedmnáctého století a následné snahy králů zmenšit pole působnosti berberského zvykového práva ve prospěch zákona koránu, potlačit uctívání vlastních bohů a kultovní praktiky a očistit islám-

³⁹ C. Coon, *Caravan* (London, 1952), s. 295.

⁴⁰ *Ibid.*, s. 264-265.

skou víru od místních přívazků, to vše posílilo rozlišení mezi *bled al-machzen* – „územím vlády“ – a *bled as-sibá* – „územím nezávislosti“. Dynastie, jež odvozuje svůj přímý původ od Proroka (význam slova „šerif“) a jež vládne dodnes, se pokusila prosadit jak duchovní, tak světskou moc nad arabizovanější populací Atlantské nížiny, stejně jako nad berberizovanější populací v oblasti pohoří Ríf a Atlas; ale zatímco nárok duchovních – nárok imámů – byl obecně přijímán, nárok světské moci byl záležitostí občasnou, zejména v periferních náhorních oblastech. Takto vznikl snad nejvíce zarážející a výrazný rys marockého politického systému: oddanost městského a venkovského obyvatelstva z nížiny sultánovi jako autokratické hlavě značně vyvinuté dědičné byrokracie (*machzen*) složené z ministrů, význačných osobností, vojáků, soudců, úředníků, policistů a výběřčích daní; a oddanost, kterou k němu chovají domorodé národy jako k „Pánu věřících“, ale kterou nechovají k jeho světské vládě nebo k jejím představitelům.

Před zavedením francouzského a španělského protektorátu v roce 1912 byl sultanát tak vážně oslaben kombinací vnitřní korupce a vnějšími rozvratnými akcemi, že nebyl schopen uplatňovat účinnou kontrolu nejen nad horskými oblastmi, ale ani v nížině. I když asi po desetiletí držel kmeny pod kontrolou feudální prokonzulát maršála Lyauteye a poněkud paternalisticky znovu posílil machzenovou byrokracii, po jeho odchodu jeho následovníci iniciovali tzv. berberskou politiku, spočívající v ostrém rozlišování mezi Araby a Berbery a naprostém vymanění Berberů z vlivu machzenu. Byly založeny speciální berberské školy určené k produkování „berberské elity“; vzrostla misionářská činnost; a co je nejdůležitější, symbolická autorita zákona koránu (a tím i sultána jako imáma) byla podkopána převedením horských kmenů pod francouzský trestní řád a oficiálním uznáním soudní kompetence zvykového práva kmenových rad v občanských sporech. V časové shodě s nárůstem intenzivního islámského puritanismu dvou reformátorů, egyptského Abduha a afghánsko-pařížského Al-Afgháního, mezi význačnými osobnostmi arabizovaných měst, a obzvláště mezi osobnostmi kolem starobylé Qarawijínské univerzity ve Fezu, dala berberská politika a její mlčky předpokládané ohrožování islámu podnět růstu nacionalismu pod nálepkou obrany víry před zesvětštěním a pokřesťanštěním financovaným Evropou. A tak –

i když za dosti značně změněných podmínek – národní hnutí v Maroku na sebe také vzalo podobu pokusu posílit integrační sílu středovýchodní městské civilizace jako celku proti odstředivým tendencím kmenového partikularismu.

Vyhnutí sultána Muhammada V. [Muhammada ibn Júsufa] Francouzi v roce 1953 a jeho divoce triumfální návrat jako celonárodního hrdiny v roce 1955 korunovaly politickou a kulturní obrodu machzenu a poté, co byla vyhlášena nezávislost, byl slavnostně instalován režim nového státu, možná nejpříhodněji popsatelný jako „modernizující se autokracie“.⁴¹ Když odešli Francouzi a Španělé, rabatský sultanát se opět stal osou systému se dvěma bodci. Větší nová nacionalistická strana Istiklál, jejíž nezávislá moc byla prozatím podřata tím, že se nekonaly volby do opravdového parlamentu, se stala závislou na trochu modernizovaném, ale v zásadě pořád dědičném machzenu. Vedena význačnými konzervativními arabizovanými představiteli měst z nížin (a opět nejvíce zvláště z Fezu – „svatého města islámu... metropole arabství... a opravdového hlavního města Maroka“),⁴² působila jako administrativní ruka trůnu, jako „kolegium vezírů“, kteří ovládají králem jmenované vládní rady, jako stranicky racionalizovaná civilní byrokracie a jako do původního stavu uvedený (a reformovaný) soudní systém. Ale vzhledem k tomu, že mezi domorodci byl postoj ke straně Istiklál, stejně jako jejich postoj k předchozímu palácovému úřednictvu, v nejlepším případě vlažný a v nejhorším aktivně nepřátelský, zůstal vztah mezi sultánem a přinejmenším méně dotčenými periferními kmeny v zásadě osobní. Loajální ke králi a v opozici vůči jeho vládě jsou kmeny od změny suverenity, stejně jako byly před tím, hlavním zdrojem primordiálních ohrožení celonárodní identity.

Od roku 1956 přicházely zhusta a rychle krize mezi vnitrozemím a okrajovými oblastmi. Včlenění nepravidelných vojenských sil, které se zformovaly mezi kmeny během sultánova vyhnanství –

⁴¹ K tomuto pojmu a jeho analytickým implikacím viz D. Apter, *The Political Kingdom in Uganda* (Princeton, N.J., 1961), s. 20-28.

⁴² Favre, „Le Maroc“. /Vzhledem k tomu, že pracuji v Maroku, formuloval bych nyní některé tyto záležitosti poněkud odlišně: viz C. Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia* (New Haven, 1968), zvláště kap. 3./

takzvaná Osvobozenecká armáda – do Královské armády se ukázalo být nejchoulostivějším problémem vedoucím k otevřeným srážkám; teprve když král napevno odvedl Královskou armádu z vlivu Istiklálu a přidělil ji přímo k paláci pod vedením svého syna, prince Moulaye Hasana, jako vrchního velitele, napětí povolilo. Na podzim roku 1956 berberský pohlavár ze středního Atlasu, důvěrný králův přítel a úporný oponent Istiklálu, rezignoval na svou funkci ministra vnitra v královském kabinetu a vrátil se do hor, kde kázal kmenům o primordialismu („Jsou to kmeny, kdo vytváří slávu Maroka“), volal po rozpuštění všech politických stran („Je proti zájmům země propůjčit zodpovědnost lidem, kteří naprosto ignorují kmeny“) a dále žádal celonárodní sešikování se kolem osoby Muhammada V. („V tomto národě máme slabé i silné. Shromáždění na stejné hoře a pod stejnou oblohou, jsou si před králem rovni.“)⁴³ Jeho úsilí brzy ustalo – aspoň otevřeně – zřejmě na královu radu; ale o pár měsíců později ještě tradicionalističtější Berber, místodržící jihovýchodní provincie Tafilelt, napolo povstal, když odmítl poslouchat „stranu, která nám brání žít tak, jak chceme,“ a zároveň vyhlášoval svou nehynoucí oddanost sultánovi. Král brzy zajistil jeho mírové podvolení se a donutil ho přemístit se do sídla blízko vládního paláce; ale koncem roku 1958 a počátkem roku 1959 se občasná povstání vyskytla i na severu a severovýchodě, a i ona byla udržena v úzkých rámcích většinou prostřednictvím královy osobní popularity, diplomatických dovedností, vojenské síly a náboženského charismatu.

Přesto je modernizační aspekt nového marockého státu stejně skutečný jako ten autokratický, a pravděpodobně trvalejší. Kmenové nepokoje nepředstavují pouze „minulost a provincie proti budoucnosti a národu“, ale zájem tradičních skupin „území nezávislosti“ najít bezpečné a akceptované místo v této budoucnosti a v tomto národě.⁴⁴ Nejdříve pokradmý a poté – když různá parapolitická vyjádření kmenové nespokojenosti selhala – otevřený vývoj nové národní politické strany, Lidového hnutí, jako nositele aspirací venkova, je jen jedním ze zřetelnějších znaků toho, že

⁴³ Citace v této větě jsou z Lahcen al-Youssi a v následující z Addi ou Bihi, převzato z Lacouture, *Le Maroc*, s. 90.

⁴⁴ *Ibid.*, s. 93.

pouhé nepřátelství vůči městské kultuře a nepoddajný odpor vůči ústřední autoritě jsou mezi odlehlými národy pomalu nahrazovány obavou, že budou v rámci moderního občanského řádu degradovány k druhořadému občanství. Pod vedením předchozí hlavy Osvobozené armády, Ahardana, a s nejnevyhranějším programem – „muslimským socialismem“ a novým svazem kolem krále jako imáma nejen pro Maroko, ale pro celý Maghreb – je nová strana v tomto řádu přinejlepším jednou nohou. Ale vzhledem k tomu, že rychlé střídání velmi závažných politických změn – konání místních voleb; odštěpení levého křídla Istiklálu, které vytvořilo proletářskou stranu; náhlá, předčasná smrt Muhammada V. a nástup jeho méně populárního syna – vrhlo v posledních pár letech stín nejistoty na budoucnost monarchistické vlády, mohl by nový stát zjistit, že je stále silněji tlačěn, aby uspokojoval a krotil jemně propracovanou koalici tradičních sibi postojů a moderních politických ambicí pěkně shrnutých v Ahardanově ostrém sloganu: „Nežádali jsme nezávislost, abychom ztratili svobodu.“⁴⁵

I když je možná pravda, že v dlouhodobé perspektivě je modernizační aspekt nového marockého státu trvalejší než autokratický aspekt, za poslední desetiletí rozkvétal spíše ten autokratický. Král Hasan II. v roce 1965, po nepokojích v Casablance, které vedly ke smrti zhruba třiceti až několika set lidí (oficiální čísla) převážně z rukou vládních sil, zrušil ústavu a rozpustil parlament. Král převzal přímou kontrolu nad vládou, vládl prostřednictvím výkonných nařízení a systematicky zmenšil vliv dvou velkých stran – islámského Istiklálu a socialistického Union Nationale des Forces Populaires (Národního svazu lidových sil) – a arabských městských mas, které z větší části tvořily voličstvo těchto stran. Bylo to období postupujícího neotradicionalismu, protože Hasan se pokoušel vtáhnout různé lokální významné osobnosti, z nichž mnozí byli Berbeři, a armádní důstojníky, velkou většinou Berbery, do přímé, osobní oddanosti trůnu. V roce 1970 přinejmenším formálně skončil takzvaný výjimečný stav, když král vydal novou ústavu a vyhlásil všeobecné volby. Nicméně stranám (kromě Mouvement Populaire, Lidového hnutí, kde převládali Berbeři) se ústava zdála nedostatečně demokratická a volby nedostatečně svobodné, a na celý manévr tak pohlížely jako

⁴⁵ Citováno z Ashford, *Political Change*, s. 322.

na snahu krále institucionalizovat a legitimizovat kolem trůnu centralizovaný systém neotraditionalistické vlády, který vyvinul během první dekády své vlády. A tak, i když se volby konaly a ústava byla odsouhlasena – za podmínek obecně nepovažovaných za zcela čestné –, vzorec dvorské politiky a politiky významných oblíbenců přetrvával. Tento vzorec se dosti dramaticky rozpadl při vojenském pokusu o převrat na pikniku ke čtyřicátým druhým narozeninám krále v červenci 1970, kde zemřelo asi sto z přibližně pěti set hostů (v mnohých případech cizinců). Většina aktérů převratu, pět plukovníků a čtyři generálové, byla popravena téměř okamžitě (další, včetně vůdce, zemřeli přímo při pokusu o převrat) a mnoho dalších důstojníků bylo uvězněno. Do jaké míry v útoku hrály roli primordiální loajality, to není jasné (téměř všichni vůdci byli Berberé, většina z nich z Rífu; a většinou požívali značných královských výhod z politiky centralizované kolem trůnu); ale od útoku (po kterém v srpnu 1972 následoval další, také neúspěšný) se král snažil omezit rolnictví Berberů v armádě a také najít základnu podpory mezi arabsky mluvícím obyvatelstvem velkých měst, k jehož reprezentaci se hlásí dví velké strany nyní sjednocené do „Bloku národní akce“. A tak ať už byla skutečnost protikladu mezi *bled al-machzen* a *bled as-sibá* jakákoli (a já bych se teď klonil k názoru, že nikdy nebyl tak přesně vyhraněný nebo tak prostý, jak ho popisuje evropská věda), rozlišování – že jde o částečně kulturní, částečně jazykový, částečně sociální, částečně jaksi etnopoliticky mytický, tradiční, téměř pudový způsob vnímání skupinových rozdílů – mezi „Araby“ a „Berbery“ zůstává důležitým, i když záludným faktorem marockého národního života.

Nigérie

Charakteristickým rysem nigerijského politického života, tak jak se vyvíjel od 2. světové války, je to, co Coleman nazývá „regionalizace nacionalismu“.⁴⁶ Zatímco ve většině ostatních nových států bylo v závěrečné fázi snah o dosažení nezávislosti k vidění progresivní sjednocování rozmanitých prvků do silně solidární opozice vůči koloniální vládě a otevřené štěpení se objevilo teprve po pře

⁴⁶ Coleman, *Nigeria*, s. 319-331.

dání moci a nevyhnutelném ubývání revolučního spojení, v Nigérii napětí mezi různými primordiálními skupinami vzrostlo v posledním desetiletí závislosti. Po roce 1946 byl nigerijský boj za svobodu méně otázkou vzdoru vůči cizí autoritě a více otázkou vytýčení hranic, založení hlavních měst a rozložení sil takovým způsobem, aby zchladily a zkrotily vyostřující se etnoregionální nepřátelství dříve, než tato autorita zmizí. Nebyl poznamenán ani tak rostoucí vzpourou, která by přinutila Brity odejít, jako horečným dohadováním jak v Lagosu, tak v Londýně, s cílem vytvořit *modus vivendi* mezi Joruby, Iby a Hausy-Fulby, aby Britové mohli odejít.

Výsledně zavedené uspořádání (na 240 stranách krásně vytištěné ústavy) bylo radikálně federální, skládalo se ze tří mocných základajících oblastí – Severní, (jiho)Východní a (jiho)Západní – každá z nich měla své vlastní hlavní město, vlastní parlament, vládní kabinet, nejvyšší soud a svůj vlastní rozpočet. V každé oblasti byla dominantní určitá etnická skupina – jmenovitě Hausové, Ibové a Jorubové; určitá politická strana – Kongres severního lidu (NPC), Národní rada Nigérie a Kamerunu (NCNC) a Skupina akce (AG); a určitá politická osobnost – Ahmadu Bello, sardauna („sultán“ [„král“, „vládce“]) ze Sokota, dr. Nnamdi Azikiwe a náčelník Obafemi Awolowo. Federální vláda v Lagosu, poněkud nejistě usazena na vrcholku těchto regionálních bašt, byla jako aréna, ve které by člověk přirozeně očekával koaliční politiku dva proti jednomu v tomto typu hry o třech hráčích, která se tu odehrávala a z jejíhož proměnlivého průběhu se mělo podle předpokladu vynořit autoritativní vedení, které by vyplnilo vakuum ve středu systému.

Forma, kterou toto vedení mělo mít, kdo by ho měl zajistit a jak mělo ve skutečnosti být prováděno, tedy fungování vládního mechanismu, šlapajícího jako švýcarské hodinky, zůstalo nicméně naprosto nejasné. Zatím v zemi ve velkém vykrytalizoval trojúhelníkový vzorec primordiální identifikace, jak se kmenové společnosti tradiční Nigérie postupně přeskupily do regionálně jazykových (a na muslimském severu náboženských) lidových společností moderní Nigérie. Ale i když tento vzorec byl čím dál důležitější jako etnická kostra země, nevyčerpal plnou rozmanitost zakořeněného „vědomí druhu“, protože v každé oblasti zůstal velký počet menších skupin vně jádrové oblasti Hausů, Jorubů a Ibů, a tyto skupinky kladly přinejmenším nějaký odpor asimilaci do těchto širších

subnárodních entit. A bylo to v těchto okrajových oblastech – jižní polovina Severu, východní okraj Západu a jižní a východní hranice Východu –, kde se sešla nejvitálnější volební konkurence větších etnických skupin, jak se každá strana pokoušela, s jistým úspěchem, vsadit na rozladění menšin na území svých oponentů. Co se v centru objevilo jako trojstranná subnárodní konkurence a v oblastních hlavních městech (čím dál víc) jako etnokracie jedné strany, představovalo na venkově mnohem složitější a rozrůzněnější síť kmenových společenství a opozic.⁴⁷ Byl to uspořádaný systém, ve kterém místní projevy loajality zůstaly povětšinou organizovány tradičně, provinční projevy loajality se začaly organizovat stranickopoliticky a celonárodní projevy loajality byly stěží vůbec organizovány.

A tak, i když proces regionalizace nacionalismu vedl k založení stranického systému a ústavní struktury, ve které několik stovek nigerijských primordiálních skupin, v počtech od skoro šesti milionů Hausů až k fragmentům kmenů čítajících jen pár stovek osob, bylo schopno na čas žít přinejmenším v rozumných přátelských vztazích, vytvořil také vakuum v samém srdci celonárodního politického života a nechal zemi víceméně bez hlavy.

Strany a jejich vůdci se handrkovali o startovní pozice, ze kterých by zahájili své kampaně, aby tento stav napravili, a proto se politická pozornost po vyhlášení nezávislosti (v říjnu 1960) obrátila k federálnímu hlavnímu městu Lagosu. Poté, co počáteční pokus

⁴⁷ Celý obrázek se dále zkomplikoval nejen skutečností, že tři hlavní skupiny vůbec nenašly cestu k širší etnolingvistické loajalitě, ale také tím, že ne všichni členové takových větších jednotek se nalézají ve svých domovských regionech, protože se přestěhovali nebo přelili do ostatních, kde někdy vytvořili, zejména ve městech, významné opoziční menšiny. Celý problém vázanosti jednotlivce, který žije mimo svůj „domovský region“, je ve všech nových státech nesmírně choulostivý, protože se zde problémy integrace řeší vytvářením územních podstatů s nádechem primordiálního významu, jako když například Néhru soustavně trval na tom, že Bengálec žijící v Madrásu je na státní úrovni občanem Madrásu, ne Bengálska, a že všechny představy „národní domoviny“ etnických skupin, které žijí někde jinde v Indii, musí být potlačeny. Dodatečně zjištěná skutečnost, že některé takové skupiny jsou mobilnější než jiné (v Nigerii Ibové, v Indii Marwarlové a tak dále), problém jenom zesiluje.

vytvořit vládnoucí alianci mezi ekonomicky a politicky pokročilejšími Východní a Západní oblastí proti tradičnějšímu Severu ztroskotal na tvrdém nepřátelství mezi mobilní, agresivní ibskou inteligencí a nehybnou, bohatou jorubskou třídou obchodníků – a mezi temperamentním dr. Azikiwem a pyšným náčelníkem Awolowem –, vytvořily takovou alianci Sever a Východ a izolovaly Západ. Azikiwe rezignoval na funkci východního premiéra a stal se vrchním guvernérem, což teoreticky je pouze symbolický úřad, ale on doufal, že ho promění v něco více; sardauna ze Sokota se rozhodl zůstat lvem Severu ve své funkci oblastního premiéra a vyslal svého místodržícího Abubakara Tafawu Balewu, aby místo něj sloužil jako federální premiér; a Awolowo, lichý muž v první z této série koalic dva proti jednomu, rezignoval na funkci západního premiéra a stal se vůdcem opozice ve federálním parlamentu.

Jakmile byly funkce rozebrány, začalo manévrování. Federální parlament se rozhodl vytvořit čtvrtý stát, Středozápad, z menší části Západní oblasti; Awolowo se posunul ze zjevně pravicově orientované do zjevně levicově orientované pozice v pokusu otrást poněkud zastaralou vládou, osedlat koně antineokolonialismu a zamířit k moci, přičemž v průběhu rozpustil Skupinu akce; napětí uvnitř NCNC mezi čím dál přízřusobivější starou gardou a stále radikálnější mládeží vzrostlo, a tak dále.

Ale to všechno problémy víc zamlžilo než vyjasnilo, věc víc zkomplikovalo než zjednodušilo. Nigérie méně než rok nezávislá (v době, kdy toto píší), nejnovější z nových států zde zmiňovaných, nabízí ten nejméně dozrálý materiál, na němž by se dal založit odhad jejího základního charakteru a pravděpodobné budoucnosti. Posedlá tím, co se zdá být mimořádně nepraktickým souborem politických institucí – spěšně vybudovaných v posledních hektických letech vytváření ústavy před vyhlášením nezávislosti –, postrádajícím všeobecnou celonárodní stranu, vynikajícího politického vůdce, spojující náboženskou tradici nebo společné kulturní pozadí a – zdánlivě – s mnoha názory na to, co si počít se svobodou, kterou získala téměř jakoby mimochodem, má Nigérie, dokonce i na nový stát, nezvykle provizorní a nejistou povahu.

Nigérie byla, ze všeobecně špatně definovaných států, jejichž přehled jsem uvedl jako příklady ve své původní eseji, tím nejhůře vymezeným. V té době se její situace zdála zároveň nejnadějnější i nej-

nešťastnější. Nadějnou, protože se zdálo, že unikla obvyklým revolučním změnám dekolonizace, že je dost velká, aby byla ekonomicky životaschopná, a že zdělila poměrně malou, vzdělanou a zkušenou elitu; nešťastnou, protože napětí mezi nigerijskými primordiálními skupinami bylo zároveň extrémně veliké a neuvěřitelně složité. Zdání věstící hrozbu se ukázalo být prorockým. Vojenský převrat v lednu 1966 vedl ke smrti mnohých severních politických vůdců, včetně Abubakara Tafawy Balewy, a k zavedení vojenského režimu vedeného Iby. Druhý převrat, vedený severanem z menšinového, tedy nehauského kmene, plukovníkem Yakubu Gowonem, vyústil ve vyvraždění deseti až třiceti tisíců Ibů žijících v hauských oblastech na severu, zatímco dvě stě tisíc až milión a půl Ibů uprchlo ze severu do své domovské Východní oblasti. V květnu 1967 se plukovník Gowon ujal velení pohotovostních sil a snažil se rozdělit Východní oblast do tří států, čímž chtěl přispět ke zvýšení moci neibských obyvatel Východu a snížit moc Ibů. Ibové, kteří si vytvořili republiku Biafra, povstali a téměř po třech letech jednoho z nejkřutějších válečení moderních dob (snad více než dva milióny lidí bylo zabito a bezpočet dalších zemřelo hladem) byli potlačeni federální vládou v čele s Gowonem, nyní generálem a hlavou země. Po tom všem, po nepochybně jednom z nejdramatičtějších příkladů síly primordiálních loajalit a antipatií (i když opět platí, že příčiny převratů a válek nebyly „pouze“ primordiální, jak ukazuje účast velmocí), „provizorní“, „nejistý“ charakter země přetrvává, stejně jako složitý, silný, ale těsně vyrovaný vzorec nedůvěry mezi skupinami.

V

Regionalismus středu a okruží a dvojevládní v Indonésii, jednostranná mezirasová aliance v Malajsii, agresivní asimilacionismus zabalený do ústavního legalismu v Barmě, v Indii kosmopolitní ústřední strana s mechanismy na úrovni provincií, vedoucí válku na mnoha frontách proti všem druhům provinčního citění (a několika druhům, jež jsou známy jenom hinduistům), sektářské sestavování kandidátek a politický kartel v Libanonu, autokratická vláda s dvojí tváří v Maroku a nezaostřená pranice stálého vyvažování v Nigérii – jsou tyto systémy opravdu tak jedinečné, jak vypadá-

jí? Vynořuje se z této řady snah dosáhnout politického řádu nějaký důkaz pro tvrzení, že integrační revoluce je všeobecný proces?

Z případů, jejichž přehled zde byl uveden, se vynořuje především jedna obecná vývojová tendence: seskupení nezávisle vymezených, tradičních primordiálních skupin se specifickými rysy do větších, vnitřně rozptýlených jednotek, jejichž implicitní referenční rámec není místní scéna, ale „národ“ – ve smyslu celé společnosti obklopené občanským státem. Hlavní princip, podle kterého se toto seskupování většinou provádí, je pokaždé jiný – regiony v Indonésii, rasa v Malajsii, jazyk v Indii, náboženství v Libanonu, zvyky v Maroku a kvazipřibuzenství v Nigérii. Ať už se to týká toho, že Minangkabau se navíc stane obyvatelem Vnějších ostrovů, Tulung navíc Kačjinem, křesťanem stejně tak jako maronitou, nebo Jorubou spíše než pouhým Egbou, tento proces, i když různě pokročilý jak mezi zeměmi, tak uvnitř každé z nich, je všeobecný. Je to progresivní rozšíření smyslu pro primordiální podobnosti a rozdíly, které je rozvíjí od přímé a protrahované srážky kulturně rozmanitých skupin v lokálních souvislostech k šířeji definovaným skupinám s podobnou interakcí v rámci celé národní společnosti, rozšíření, které Freedman popsal zvláště zdařile pro Malajsii:

Malajsie byla a zůstává kulturně pluralitní společností. Paradoxně z čistě strukturálního hlediska je její pluralitní podstata zjevnější dnes než kdy dřív. Nacionalismus a politická nezávislost měly v raných fázích tendenci definovat, na panmalajských základech, etnické bloky, které dříve byly pouhými kategoriemi. Sociální mapa Malajsie pak byla, abych tak řekl, tvořena kaleidoskopem malých, kulturně definovaných jednotek, které se přeuspořádávaly v souladu s místními podmínkami. „Malajci“ nevstupovali do interakce s „Čiňany“ a „Indy“. Někteří Malajci vstupovali do interakce s některými Čiňany a některými Indy. Ale když se „Malajci“, „Čiňané“ a „Indové“ budou chápat jako strukturální entity v celonárodním měřítku, mohou začít mít celkové vzájemné vztahy.⁴⁸

Vynoření celonárodního systému „etnických bloků“ provázaných „celkovými vzájemnými vztahy“ připravuje v nových státech jeviště pro přímou srážku mezi osobní identitou a politickou

⁴⁸ Freedman, „Plural Society in Malaya“.

integritou. Zevšeobecněním a rozšířením kmenových, rasových jazykových nebo jiných principů primordiální solidarity takový systém umožňuje udržení hluboce zakořeněného „vědomí druhu“ a uvádí toto vědomí do vztahu s vývojem občanského řádu. To umožňuje, aby člověk dále požadoval veřejné uznání své existence a významu podle známých symbolů skupinové jedinečnosti a zároveň byl stále více vtahován do politické společnosti jiného druhu, než je „přirozená“ komunita, kterou tyto symboly definují. Ale na druhé straně to také zjednodušuje a koncentruje skupinové antagonismy, vyvolává přízrak separatismu tím, že tyto antagonismy překrývá všeobecným politickým významem, zvláště když krystalizující etnické bloky překročí státní hranice a rozpoutává mezinárodní konfrontace. Integrační revoluce se nevyvíjí a pořádává s etnocentrismem, pouze jej modernizuje.

A přece modernizace etnocentrismu způsobuje, že integrační revoluce se snaží smířit s přítomností vyvinutých celonárodních politických institucí. Efektivní fungování těchto institucí nevyžaduje je pouhé nahrazení primordiálních vazeb a identifikací občanskými. Se vši pravděpodobností je takové nahrazení zhořle nemožné. Co fungování těchto institucí vyžaduje, je jejich vzájemné přizpůsobení, takové přizpůsobení, které umožňuje, aby vládní procesy mohly volně působit, aniž tím vážně ohrozí kulturní rámec osobní identity, a takové přizpůsobení, které nebude silně deformovat fungování politiky, ať už ve společnosti existují jakékoli diskontinuity „vědomí druhu“. Přinejmenším v tom smyslu, jak zde byly představeny, nestojí primordiální a občanské postoje v přímé a implicitně evoluční vzájemné opozici, jako tomu je u mnohých teoretických dichotomií klasické sociologie – *Gemeinschaft* a *Gesellschaft*, mechanická a organická solidarita, venkovská a městská společnost; historie jejich vývoje nesestává pouze z expanze jedné na úkor druhé. Jejich zjevná tendence vzájemně se ovlivňovat nevzniká v nových státech z žádné přirozené a neodstranitelné antipatie mezi nimi, ale spíše ze zmatků vyvstávajících z odlišných vzorců změny vlastních každému z nich, tak jak reagovaly na síly poloviny dvacátého století, které způsobují nerovnováhu. Jejich srážka je výsledkem různých protikladných transformací, kterými procházejí tradiční politické instituce a tradiční mody sebevědomí při svém pohybu po oddělených drahách k modernitě.

Z hlediska sebevnímání je podstata modernizačního procesu zcela neprozkoumána; obyčejně se ani neuznává, že takový proces existuje. Už zmiňované seskupování úzce omezených kmenových, jazykových, náboženských atd. skupin do větších a obecnějších etnických bloků, začínající probíhat v kontextu běžného sociálního rámce, je zajisté jeho klíčovou součástí. Jednoduchá, soudržná, široce vymezená etnická struktura, jakou nalézáme ve většině průmyslových společností, není neporušený pozůstatek tradicionalismu, ale znamení modernity. Ale jak tato rekonstrukce primordiálních spojení probíhá, stadia, kterými prochází, síly, které ji urychlují nebo zpomalují, transformace ve struktuře osobnosti, které zahrnuje, to vše je většinou neznámé. Komparativní sociologie (nebo sociální psychologie) etnických změn stále čeká na své sepsání.

S ohledem na politickou stránku problému se dá těžko říci, že problém se neuznává jako důležitý, protože pojem občanské společnosti, podstaty občanství a difuzní sociální postoje, na kterých spočívá, jsou ústředním zájmem politické vědy od Aristotela. Ale přesto zůstává nevyjasněn; je mnohem snazší na něj poukázat než ho popsat; mnohem snazší vycítit než analyzovat. Více než čehokoli jiného se smysl pro občanství týká určitého konceptu veřejnosti jako samostatného a odděleného tělesa a průvodního pojmu ryze veřejného zájmu, který, i když jim není nezbytně nadřazen, nezávisí ani na soukromých, ani na dalších kolektivních zájmech, a někdy je s nimi dokonce v konfliktu. Když mluvíme o proměnlivých podobách občanské politiky v nových státech nebo kdekoli jinde, jsou to právě střídavé výkyvy smyslu pro veřejné a veřejný zájem, jeho ubývání a narůstání, proměny jeho vyjadřování, na co odkazujeme. Nicméně opět, i když máme přinejmenším obecnou představu o podstatě občanství a řadě podob, ve kterých se uskutečňuje v průmyslových zemích, o procesech, jejichž prostřednictvím se současné vzorce staly tím, čím jsou, víme velmi málo. Právý smysl pro občanství je dokonce tradičním státům často docela upírán – dle mého mínění neprávem. V každém případě stadia, během nichž povstává z tradičního obrazu obraz moderní politické komunity, jsou při nejlepším zmapována pouze na úrovni impresí, a proto jak kořeny, tak charakter občanství zůstávají skryty.

Uspokojivé porozumění příčinám chronického napětí mezi potřebou udržet sociálně potvrzenou osobní identitu a touhou vytvo-

řit silnou celonárodní společnost proto v nových státech vyžadují zevrubnější sledování stadií, jimiž prochází jejich vzájemný vztah, jak se obě pohybují po vlastní vývojové linii. A právě na historii těchto států probíhající před našima očima by se takové sledování dalo nejlépe provádět. Rozmanité ústavní, kvaziústavní nebo prostě ad hoc vládní experimenty, které charakterizují přinejmenším zde popsané nové státy, představují mezi jiným pokus zavést politický vzorec, ve kterém rýsující se prudká srážka primordiálních a občanských loajalit může být odvrácena. Ať už má etnická diferenciace své politické vyjádření v podobě teritoriálních podjednotek, politických stran, vládních pozic (funkcí), výkonného vedení nebo, což je nejobvyklejší, nějaké jejich kombinace, všude je snaha najít recept, jak udržet postup modernizace vědomí národních elít v souladu s paralelní modernizací nejen jeho politických, ale i ekonomických, stratifikačních, rodinných atd. institucí. A pozorováním integrační revoluce tento recept pochopíme. Může se to jevit jako pouhá politika „počkej a uvidíš“, nevhodná pro prediktivní ambice vědy. Ale tato politika je rozhodně lepší a vědecktější než čekat a nevidět, což je dnes častý případ.

Každopádně úspěch snah najít recept na rovnováhu uprostřed změn, které teď v nových státech probíhají, není nikde zaručen. Vysoká míra vládní nehybnosti, která je výsledkem pokusu usmířit divergentní primordiální skupiny, je zřejmá všude. Předsudky, které musí být tolerovány, aby k takovým usmířením mohlo docházet, jsou často neslučitelné. Ale vzhledem k tomu, že alternativami takových pokusů vytvořit občanskou politiku primordiálním kompromisem se zdá být buď balkanizace, *Herrenvolk* fanatismus nebo mocenské potlačení etnické příslušnosti ve všemocném státě, mohou být vůbec nahlíženy s lhostejností nebo pohrdáním, zejména příslušníky společnosti, která zřetelně neuspěla při řešení svého vlastního nejbolestnějšího primordiálního problému?

POLITIKA VÝZNAMU

I

Jedna z věcí, které každý zná, ale nikdo doopravdy neví, jak názorně vyložit, je, že politika země odráží její kulturní vzorec. Na jedné úrovni je toto tvrzení nepochybné – kde jinde by mohla existovat francouzská politika než ve Francii? A přece i jen konstatování toto znamená vzbudit pochybnosti. Od roku 1945 viděla Indonésie revoluci, parlamentní demokracii, občanskou válku, prezidentskou autokracii, masové vraždění a vojenskou vládu. Kde je v to jaký vzorec?

Mezi proudem událostí, které tvoří politický život, a pavučinami věř, které obsahuje kultura, je těžké najít střední termín. Na jedné straně vše vypadá jako neuspořádaná změň intrik a překvapení; na druhé straně jako rozsáhlá konfigurace ustálených soudů. Co spojuje takový chaos náhody s tímto světem sentimentu, je velmi nejasné, a jak to formulovat, to je ještě nejasnější. Nadto k pokusu spojit politiku a kulturu je zapotřebí méně neživotný pohled na první a méně citový pohled na to druhé.

V těch několika esejích, které tvoří *Culture and Politics in Indonesia*, se do teoretické rekonstrukce nezbytně k tomu, aby se změnila perspektiva, pustili hlavně z kulturní stránky Benedict Anderson a Taufik Abdullah, hlavně z politické stránky Daniel Lev a G. William Liddle, a víceméně z obou stran stejně Sartono Kartodirdjo.¹ Už je předmětem právo nebo stranické uspořádání, javánská představa moci nebo minangkabauská představa změny, etnický konflikt nebo radikalismus venkova, snaha je vždy táž: učinit indonéský politický život srozumitelným tím, že se na něj i při jeho největších výstřednostech bude hledět, jako že se zakládá na soubor

¹ Viz C. Holt, ed., *Culture and Politics in Indonesia* (Ithaca, 1972), kde se tato esej poprvé objevila jako „Doslov“, s. 319-336.

pojmu – ideálů, hypotéz, utkvělých představ – odvozených od zájmů, které ho dalece překračují, a tyto pojmy učinit skutečnými tím, že se na ně bude hledět, jako že se jejich existence nezakládá v nějakém mlhavém světě duchovních forem, ale v konkrétní okamžitosti partyzánského boje. Kultura zde neznamená kulty a zvyky, ale struktury významu, jejichž prostřednictvím lidé dávají tvar svým zkušenostem; a politika nejsou převraty a ústavy, ale jedna z hlavních arén, kde se tyto struktury veřejně vyjevují. Pokud jsou tyto dva pojmy takto přerámcovány, určení spojení mezi nimi se stává úkolem proveditelným, i když zdaleka ne jednoduchým.

Důvodem, proč tento úkol není jednoduchý, nebo proč je každopádně obzvláště riskantní, je, že neexistuje téměř žádný teoretický aparát, jehož by bylo možno se držet; celá tato oblast – jak ji nazveme? tematická analýza? – je nerozlučně spjata s etikou nepřesnosti. Většina pokusů o nalezení obecných kulturních pojmů projevujících se v konkrétních sociálních kontextech se spokojí s tím, že pouze evokují, umísťují sady konkrétních pozorování do bezprostřední juxtaopozice a vytahují (nebo vkládají) podvrtný prvek prostřednictvím řečnického obratu. Explicitní argumentace je vzácná, protože neexistují, stejnou měrou úmyslně jako z nedbalosti, skoro žádné termíny, s jejichž pomocí by se vedla, a člověku zůstane jen sbírka anekdot spojených narážkami a pocit, že i když se mnohého dotkl, jen málo uchopil.²

Vědec, který se chce vyhnout tomuto zdokonalenému impresionismu, si tedy musí zároveň s prováděním svého rozboru stavět své vlastní teoretické lešení. A proto mají autoři v této knize /C. Holtové/ tak rozdílné přístupy – proto Liddle vychází z konfliktů mezi skupinami a Anderson z umění a literatury; proto Lev zkoumá politizaci právních institucí, Sartono trvanlivost lidového učení o mileniu, Abdullah fúzi sociálního konzervatismu a ideologické dynamiky. Není zde ani jednotné téma, ani jednotná argumentace, ale jednotný analytický styl – jednotný cíl a metodologické otázky, které hledání tohoto cíle nevyhnutelně přináší.

² Snad nejpřednějším, stejně jako nejnekompromisnějším zastáncem tohoto parataktického (souřadného) přístupu ke spojování politiky a kultury je Nathan Leites. Viz obzvláště jeho *A Study of Bolshevism* (Glencoe, Ill., 1953) a *The Rules of the Game in Paris* (Chicago, 1969).

Tyto otázky jsou četné, zahrnují problémy definice, verifikace, kauzality, reprezentativity, objektivity, měření, komunikace. Ale v zásadě všechny směřují k otázce jediné: jak koncipovat analýzu významu – pojmové struktury užívané jednotlivci k interpretaci zkušenosti –, která by zároveň byla dostatečně zevrubná, aby byla přesvědčivá, a dostatečně abstraktní, aby napomáhala teorii. Toto jsou rovnocenné nezbytnosti; výběr jedné z nich na úkor druhé přinese neplodnou deskripci nebo prázdnou všeobecnost. Přinejmenším na povrchu ale každá kromě toho směřuje na opačnou stranu, protože čím víc se člověk odvolává na details, tím víc je vázán na speciální podrobnosti konkrétního případu, čím víc details vynechává, tím víc ztrácí kontakt se základy, na kterých jeho argumenty spočívají. Najít způsob, jak uniknout z tohoto paradoxu – nebo přesněji jak se mu bránit, protože úplně uniknout z něj nelze –, je vlastně to, oč metodologicky v tematické analýze jde.

A o to jde také v této knize /Holtové/, vedle konkrétních zjištění týkajících se konkrétních předmětů. Každá studie se snaží načrtnout široká zobecnění na základě speciálních případů, proniknout dostatečně hluboko do podrobností, aby objevila něco víc než podrobnosti. Strategie použité k dosažení tohoto cíle jsou opět různé, ale snaha přimět výzkumný materiál, místní osobnosti, aby vypovídaly o něčem víc než samy o sobě, je jednotná. Scénou je Indonésie; ale cíl, stále dost vzdálený na to, aby uspokojil ambice, je pochopit, jak to, že každý národ získá takovou politiku, jakou si představuje.

II

Indonésie je pro takový úkol výborné místo. Jako dědička poly-néských, indických, islámských, čínských a evropských tradic má pravděpodobně víc hierarchických symbolů na stopu čtvereční než jakékoli jiné rozsáhlé území na světě, a navíc v Sukarnovi (je chybou se domnívat, že byl netypický v něčem jiném než ve své genialitě) měla člověka zároveň divoce nadšeného a jedinečně vybaveného k pospojování těchto symbolů do pandoktrinální *Staatsreligion* nově vytvořené republiky. „Socialismus, komunismus, inkarnace Višnu Murti,“ křičelo se v roce 1921 v novinách do

zbraně, „zrušte kapitalismus podporovaný imperialismem, který je jeho slouhou! Bože, dej islámu sílu, aby uspěl.“³ „Jsem následníkem Karla Marxe... Jsem také věřící člověk,“ prohlásil Sukarno o několik let později; „vytvořil jsem ze sebe průsečík všech trendů a ideologií, křížil jsem je, křížil a křížil, až se staly současným Sukarnem.“⁴

Na druhé straně však právě tato hustota a rozmanitost symbolických odkazů učinila z indonéské kultury vír tropů a obrazů, ve kterém už se utopil ne jeden neopatrný pozorovatel.⁵ S tolika významy, které leží roztroušeny kolem, je téměř nemožné rozvinout argumentaci, která by politické události dávala do souvislosti s tím či oním jejím prvkem, což naprosto postrádá hodnověrnost. V jistém smyslu je nesmírně snadné vidět v politických aktivitách v Indonésii odraz kultury, ale to jen ztěžuje vyčlenění správného spojení. Protože v této zahradě metafor má téměř každá hypotéza, která rozeznává myšlenkovou formu v jednotlivém činu, určitou logiku, je i vytváření hypotéz, které mají pravdu, více otázkou odolávání pokušením než využívání příležitostí.

Hlavní pokušení, kterému je nutno odolat, jsou předčasné závěry a nejlepší obranou proti němu je explicitně sledovat sociologické vazby mezi kulturními tématy a politickým vývojem spíše než deduktivně postupovat od jednoho k druhému. Ideje – náboženské, morální, praktické, estetické – musí, jak na tom – mezi jinými – neúnavně trvá Max Weber, být neseny silnými sociálními skupinami, aby měly silné sociální účinky; někdo je musí cítit, oslavovat, bránit, rozšiřovat. Musí být institucionalizovány, aby ve společnosti nenašly pouze intelektuální existenci, ale tak řečeno také existenci materiální. Na ideologické války, které v minulých pětadvaceti letech ničily Indonésii, se nesmí hledět, jak se to často stává, jako na srážky protikladných mentalit – javánský „mysticismus“ versus

³ Citováno (z *Utusan Hindia*) v B. Dahm, *Sukarno and the Struggle for Indonesian Independence* (Ithaca, 1969), s. 39.

⁴ Citováno v L. Fischer, *The Story of Indonesia* (New York, 1959), s. 154. K podobnému výroku ze Sukarnova veřejného projevu viz Dahm, *Sukarno and the Struggle*, s. 200.

⁵ Viz například H. Luethy, „Indonesia Confronted“, *Encounter* 25 (1965):80-89; 26 (1966):75-83, zároveň s mou studií „Are the Javanese Mad?“ a Luethyho „Reply“, *ibid.*, srpen 1966, s. 86-90.

sumaterský „pragmatismus“, indický „synkretismus“ versus islámský „dogmatismus“ –, ale jako na základ boje za vytvoření institucionální struktury v zemi, která shledá dostatečné množství svých občanů dostatečně shodně smýšlejícími, aby umožnili její fungování.

Statisíce mrtvých z politických důvodů svědčí o skutečnosti, že takových občanů nebyl ani zdaleka dostatek, a je sporné, jak dalece je tomu tak nyní. K uspořádávání směsi kultur do podoby fungujícího politického zřízení nestačí vynalézt smíšené státní náboženství, aby se otupila její rozmanitost. Vyžaduje to buď zavést politické instituce, v jejichž rámci by politické strany mohly bezpečně soupeřit, nebo odstranit z politické scény všechny strany až na jednu. Ani jedno se zatím v Indonésii neuplatnilo jinak než okrajově; země má stejně malé předpoklady pro totalitarismus jako pro konstitucionalismus. Spíš to bylo tak, že téměř všechny instituce ve společnosti – armáda, úřednictvo, soudy, univerzity, tisk, strany, náboženství, venkov – byly stíženy obrovským záchvěvem ideologické vášně, která vypadá, že nemá ani konec, ani směr. Pokud Indonésie působí nějakým celkovým dojmem, je to dojem státu manqué (nepodařeného), země, která není schopna najít politickou formu odpovídající povaze svého lidu a která tedy s obavami klopýtá od jednoho institucionálního zřízení k druhému.

Velkým problémem pochopitelně je, že se tato země skládá z mnoha ostrovů, a to nejen v geografickém smyslu. Sice předvádí vše zachraňující vášeň, ale je tvořena cáry vyznačujícími se vnitřními protiklady a rozpory. Jsou tu regionální rozdíly (například řečnická bojovnost Minangkabaů a přemýšlivá hladkost Javánců); jsou tu „etnické“ ochytky ve víře a zvycích dokonce i mezi blízkými příbuznými skupinami jako v „tavicím tyglíku“ východní Sumatry; jsou tu třídílné konflikty projevující se v programech nativistického hnutí a konflikty zaměstnanecké vyjádřené v programu boje za fungující právní systém. Jsou tu rasové menšiny (Číňané a Papuánci); náboženské menšiny (křesťané a hinduisté); místní menšiny (Batakové v Djakartě, surabajští Madurci). Nacionalistické heslo: „Jeden lid, jedna země, jeden jazyk“ je nadějí, ne popisem.

Nicméně naděje, kterou toto heslo vyjadřuje, není nezbytně nerozumná. Mnohé z větších národů Evropy vznikly z neméně zjev-

né kulturní heterogenity; pokud mohou ve společném státě žít Toskánci a Sicilané a pohlížet na sebe jako na přirozené krajany, mohou takto žít i Javánci a Minangkabauci. Více než sám fakt vnitřní rozmanitosti maří indonéské hledání efektivní politické formy na všech úrovních společnosti odmítnutí se s touto rozmanitostí vyrovnat. Rozmanitost je popírána jako koloniální pomluva, je odsuzována jako feudální přežitek, zakrývána umělou synkrezí, tendenčním výkladem dějin a utopickými fantaziemi, zatímco celou dobu nadále zuří, neřízen formálními politickými institucemi, krutý boj skupin, které v sobě vidí soupeře nejen pokud jde o politickou a ekonomickou moc, ale i pokud jde o právo určovat pravdu, právo, krásu a morálku, samu podstatu reality. Tím, že se chová, jako by byla kulturně homogenní jako Japonsko nebo Egypt, a ne heterogenní jako Indie nebo Nigérie, dokázala Indonésie (nebo přesněji, domnívám se, indonéská elita) vytvořit anarchistickou politiku významu mimo zavedené struktury občanské vlády.

Tato politika významu je anarchistická v doslovném slova smyslu jako bezvládí, nikoli v lidovém slova smyslu jako neuspořádanost. Jak svým vlastním způsobem ukazuje každá esej v práci Holtové, to, co já jinde nazývám „boj za skutečnost“, pokus vtisknout světu podrobnou koncepci toho, jaké věci z podstaty jsou a jak jsou tedy lidé povinni jednat, není tato politika přes veškerou dosavadní neschopnost dotáhnout to k fungujícímu institucionálnímu vyjádření pouhou změti nadšení a předsudků. Tento pokus má vlastní tvar, trajektorii a svou vlastní sílu.

Politické procesy všech národů jsou širší a hlubší než formální instituce, které byly vymyšleny k jejich regulování; některá nejzávažnější rozhodnutí týkající se směřování veřejného života nejsou učiněna v parlamentech a předsednictvech; jsou učiněna v neformalizovaných oblastech, které Durkheim nazval „kolektivní svědomí“ (nebo „svědomí“; užitečná dvojznačnost slova *conscience* v angličtině schází). Ale v Indonésii se vzorec oficiálního života a rámec lidových postojů, v němž je tento život zasazen, od sebe natolik vzdálily, že vládní aktivity, přestože centrálně důležité, se nicméně zdají být téměř mimo, pouhá rutina znovu a znovu oťrásaná náhlými výpady zamaskovaného (člověk by skoro řekl potlačovaného) politického kursu, podle něhož se země ve skutečnosti pohybuje.

Přístupnější události veřejného života, politické skutečnosti v užším slova smyslu, tento kurs stejnou měrou zakrývají i odhalují. Pokud ho odrážejí, což samozřejmě dělají, odrážejí ho zaštkem a nepřímou, tak jako sny odrážejí touhy a ideologie zájmy; rozpočet ho se spíše podobá výkladu určitého seskupení symptomů než sledování řetězce příčin. Studie v knize Holtové proto spíše diagnostikují a konstatují, než by měřily a předvíдалy. Štěpení stranického systému prozrazuje zintenzivnění etnického sebeuvědomění, oslabení formálního práva pak obnovené poddání se metodám usmiřování sporů. Za morálními dilematy provinčních modernizátorů leží spletnosti tradičních výčtů kmenových historií; za výbušností rurálního protestu okouzlení katastrofickými představami změn; za teatrálností řízené demokracie archaické koncepce zdrojů autority. Celkově tato cvičení v politické exegezi začínají odhalovat nezřetelné linie toho, co ve skutečnosti indonéská revoluce obnášela: úsilí vytvořit moderní stát propojený s vědomím jeho občanů; stát, kde by občané byli chápáni a kterému by současně sami rozuměli. Jedna z věcí, ve kterých měl Sukarno pravdu i když měl na mysli něco poněkud odlišného, je, že tato revoluce ještě neskončila.

III

Klasický problém legitimacy – jak je některým lidem přiznáno právo vládnout ostatním – je obzvláště naléhavý v zemi, v níž dlouhá doba koloniální nadvláda vytvořila politický systém, který měl místní celonárodní dosah, ale ze své povahy takový nebyl. Protože aby stát byl více než jen vykonávání výsadního práva a ochrana před vlastním obyvatelstvem, musí své činy spojovat s osobnostmi těch, jejichž státem si nárokuje být, se svými občany – musí to být v jistém vyšším a širším smyslu *jejich* činy. Toto není pouhá otázka všeobecné shody. K tomu, aby člověk viděl sám sebe vtěleného do činů své vlády, nemusí s nimi souhlasit o nic víc než musí potvrdit své vlastní činy tím, že si uvědomí, že je vykonal. Je to otázka bezprostřednosti, zažívání toho, co stát „dělá“, jako přirozeně vyplývajícího ze známého a srozumitelného „my“. Od vlády se vždycky vyžaduje určitá míra psychologických triků a občanství je toho nejlepším příkladem.

dem. Ale když země byla přibližně dvě stě let spravována cizinci, je trik ještě těžší, dokonce i poté, co byli cizinci odstraněni.

Politické úkoly, které se jevily tak závažné, když se usilovalo o dosažení nezávislosti – ukončení nadvlády vnějších sil, výchova vedoucích kádrů, stimulování ekonomického růstu a udržení pocitu národní jednoty –, se opravdu ukázaly být tak závažnými a ještě závažnějšími poté, co bylo nezávislosti skutečně dosaženo. Ale k nim se připojily další úkoly, s nimiž se tehdy zjevně nepočítalo a jejichž důležitost se i teď méně uznává, totiž úkol rozptýlit aureolu cizoty kolem institucí moderní vlády. Velká část handrkování o symboly, které se dělo za Sukarnova režimu a které bylo spíše zmírněno než ukončeno za jeho nástupce, bylo napůl uváženým pokusem uzavřít kulturní propast mezi státem a společností, kterou nesmírně rozšířila, pokud ji zcela nevytvořila, koloniální vláda. Ohromné crescendo sloganů, hnutí, památníků a demonstrací, které počátkem šedesátých let dosáhlo téměř bodu hysterie, mělo aspoň částečně za úkol vyvolat zdání, že národní stát je domorodý. Jelikož domorodý nebyl, zvedla se spirálovitě vlna nedůvěry a nepořádku a v následném kolapsu byl Sukarno zničen zároveň se svým režimem.

Nicméně dokonce i bez komplikujícího faktoru koloniální vlády by se moderní stát zdál místní tradici v zemi jako Indonésie cizí, byť třeba jen proto, že taková koncepce státu jako specializovaného nástroje pro koordinaci všech aspektů veřejného života nemá v této tradici žádnou analogii. Tradiční vládcí, a nejen v Indonésii, pokud toho byli schopni a měli k tomu sklony, mohli být despotičtí, rozmarní, sobečtí, nepřístupní, vykořisťující nebo prostě krutí (i když pod vlivem pohledu Cecila B. De Millea na historii se běžně zveličuje, nakolik takoví skutečně byli); ale nikdy si sami sebe nepředstavovali, ani si je tak nepředstavovali jejich poddaní, jako výkonnou moc státu se všemi kompetencemi. Většinou vládli proto, aby dosvědčovali svůj status, chránili (nebo, kde to šlo, rozšířili) svá privilegia a praktikovali svůj životní styl; a pokud řídili věci mimo svůj okamžitý dosah – což se běžně stávalo jen velmi zřídka –, činili to jenom odvozeně, jako odraz zájmů spíše stratifikačních než skutečně politických. Představa, že stát je mašinerie, jejíž funkcí je uspořádat obecný zájem, vypadá v takovém kontextu jako poněkud zvláštní nápad.

Pokud se týče reakcí lidu, výsledky této zvláštnosti byly obvyklé: určitá míra zvědavosti, vyšší míra strachu, zvýšené očekávání a velká míra rozpačitosti. Vedlo to k takovému zmatení postojů, že Sukarnovo ohánění se symboly bylo neúspěšnou odpovědí; ale v této knize /Holtové/ jsou diskutovány jiné záležitosti, méně uvízlé v síti intrik a proto ne tak pomíjivé. Na nich je v konkrétních detailech vidět, co znamená pro lidi zvyklé na pány a ne na manažery být náhle konfrontováni s vyhlídkou aktivistické všeobecné ústřední vlády – kterou de Jouvenel nazval „elektrárenský stát“.⁶

Taková konfrontace znamená, že uznávané pojmy spravedlnosti, moci, protestu, autenticity, identity (pochopitelně stejně jako mnoho jiných, kterými se tyto eseje výslovně nezabývají) jsou všechny vystaveny, nebo se zdají být vystaveny, nebezpečí prostřednictvím požadavků na skutečnou národní existenci v současném světě. Toto přemístění pojmů – zpochybnění nejsamozřejmějších rámců morální a intelektuální percepce a ohromný posun citlivosti, která je takto uvedena do pohybu – vytváří vlastní předmět kulturních studií politiky nových států. Sukarno jednou v charakteristickém návalu lingvistické synkreze řekl: „Co tato země potřebuje, je *ke-up-to-date-an*.“* Nevyslovil to přímo, ale pouze to naznačil gesty, ale ta gesta byla natolik srozumitelná, že přesvědčila všechny Indonésany, s výjimkou těch nejprovinčnějších, že se nezměníla jen forma, ale sama podstata vlády, a že by se tedy tomu měli duševně přizpůsobit.⁷

⁶ B. de Jouvenel, *On Power* (Boston, 1962). [Franc. orig. *Le pouvoir. Histoire naturelle de la croissance* (1945).]

* Svého druhu slovní hříčka; indonéština má trochu jiné slovní druhy než indoevropské jazyky a v podstatě z jakéhokoli základu se kombinací předpony *ke-* a přípony *-an* dá vytvořit podstatné jméno, zde uvedený tvar „*ke-up-to-date-an*“ je něco jako „současnost, modernost, novost“. (Pozn. red.)

⁷ Citát je ze Sukarnova dopisu útočícího na tradicionalistický Islám, napsaného v exilovém vězení na Floresu, *Surat-surat Dari Ende*, jedenáctý dopis, 18. srpna 1936, v K. Goenadi a H. M. Nasution, eds., *Dibawah Bendera Revolusi* 1 (Djakarta, 1959):340.

Taková sociální změna myslí se lépe vycítí než zdokumentuje, nejen protože její projevy jsou tak různé a nepřímé, ale protože je tak váhavá, prošpikovaná nejistotou a protiklady. Za každou víru, praktiku, ideál nebo instituci, která je zatracována jako zpátečnická, se jedna, často stejná a stejnými lidmi, oslavuje jako sama podstata současnosti; za každou, na kterou se útočí jako na cizí, se jedna, opět často táž, přijímá jako posvátné vyjádření národní duše.

V takových záležitostech neexistuje žádný jednoduchý pokrok od „tradičního“ k „modernímu“, ale křivolaký, křečovitý, živelný pohyb, který stejně často vyvolává emoce minulosti jako je popírá. Někteří ze Sartonových rolníků vidí svou budoucnost ve středověkých mýtech, někteří v marxistických vizích, někteří v obojím. Levovi právníci kolísají mezi formální nestranností vah spravedlnosti a protektorským paternalismem banjánu.* Publicista, jehož kariéru sleduje Abdullah jako příklad reakce své společnosti na výzvu modernismu, se v úvodnicích vyslovuje zároveň pro obnovení „ryze minangkabauského *adatu* /zvyku/“ a pro přímý vstup „na cestu *kemadjuan* /pokroku/“. Na Jávě nachází Anderson vedle sebe existující „archaicko-magické“ a „vývojově-rationální“ teorie moci; na Sumatře Liddle nachází lokalismus a nacionalismus postupující vpřed *pari passu*.

Tato nepopíratelná, ale běžně popíraná skutečnost – že ať už jsou cesty pokroku jakékoli, nejsou v souladu s žádným uhlazeným vzorcem – činí nezpůsobilou každou analýzu, která vychází z předpokladu, že pokrok sestává z nahrazení vlastního a zastarávajícího importovaným a současným. (Nejen v Indonésii, ale v celém třetím světě – v celém světě – jsou lidé stále více přitahováni dvěma cíli: zůstat sami sebou a udržet krok s dvacátým stoletím nebo ho předběhnout. Napjaté spojení kulturního konzervatismu a politického radikalismu je bolavým místem nacionalismu nových států, a nikde to není zřejmější než v Indonésii. Co říká Abdullah o Minangkabau – že přizpůsobení se současnému světu vyžaduje

* V indonéském kontextu metafora ochranného stinného útulku; banján se svou hustou širokou korunou je jedním ze symbolů indonéské státní doktriny Pantjasila. (Pozn. red.)

„soustavnou revizi významu modernizace“ a že obsahuje „nové postoje vůči tradici samé a /nekončící/ hledání vhodných základů modernizace“ – je tak či onak řečeno v každé z těchto esejí. Co obalují, není lineární postup z temnoty ke světlu, ale průběžná redefinice toho, kde jsme „my“ (rolníci, právníci, křesťané, Javánci, Indonésané...) byli, kde jsme nyní a kam ještě musíme dojít – obrátily skupinové historie, povahy, evoluce a osudu, které se musí objevit jen proto, aby byly přemoženy.

V Indonésii byly takové výkyvy dopředu a dozadu patrné hned od začátku národního hnutí a od té doby se pouze staly zjevnějšími.⁸ Sarekat Islam, první opravdu velká organizace (jeho členská základna se zvětšila z přibližně čtyř tisíc v roce 1912 na přibližně čtyři sta tisíc v roce 1914), oslovoval zároveň vizionářské mystiky, islámské puristy, marxistické radikály, reformátory z obchodnické třídy, paternalistické aristokraty a mesiášské rolníky. Když se tato změň vydávaná za stranu ve dvacátých letech rozpadla, nerozdělala se na „reakcionářské“ a „progresivní“ křídlo revoluční mytologie, ale do celé řady frakcí, hnutí, ideologií, klubů, spiknutí – toho čemu Indonésané říkají *aliran* (proudy) – a ty hledaly urychlení toho či oné formy modernismu vůči tomu či onomu pramenu tradice.

„Osvícená“ elita – lékaři, právníci, učitelé, synové státních zaměstnanců – se pokusila sezdat „duchovní“ východ a „dynamický“ západ fúzí jakéhosi kultovního estétství a evolučního programu *noblesse oblige* masového nadšení. Venkovští náboženští učitelé koránu hledali cestu, jak proměnit antikřesťanské postoje v anti-koloniální a sebe v prostředníky mezi městským aktivismem a vesnickou zbožností. Muslimští modernisté se pokusili očistit víru přibývajících neortodoxních věřících a zároveň vypracovat ryze islámský program sociální a ekonomické reformy. Revolucionáři le-

⁸ K historii indonésického nacionalismu, k němuž jsou moje poznámky zde jen obzvláštním komentářem, viz J. M. Pluvier, *Overzicht van de Ontwikkeling der Nationalistische Beweging in Indonesie in de Jaren 1930 tot 1942* (The Hague, 1953); A. K. Pringgodigdo, *Sedjarah Pergerakan Rakjat Indonesia* (Djakarta, 1950); D. M. G. Koch, *Om de Vrijheid* (Djakarta 1950); Dahm, *Sukarno and the Struggle*; G. McT. Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia* (Ithaca, 1952); H. Benda, *The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam under the Japanese Occupation, 1942-1945* (The Hague, 1958); W. F. Wertheim, *Indonesian Society in Transition* (The Hague, 1956).

vého křídla hledali cestu, jak ztotožnit venkovský kolektivismus s politickou nespokojeností rolníků a třídním bojem; příslušníci euroasijské polokasty se pokoušejí smířit svou holandskou a indonéskou identitu a zajistit odůvodnění pro multirasovou nezávislost; západně vzdělaní intelektuálové se pokoušejí znovu se napojit na indonéskou realitu vytahováním domácích antifeudálních (a do jisté míry antijavánských) postojů v zájmu demokratického socialismu. Kam se v horečnatých dnech národního probuzení (zhruba 1912-1950) podíváte, spojuje někdo pokrokové ideje se stávajícími postoji, aby některé zvláštnosti pokroku vypadaly méně rozkladně a některé zvykové vzorce méně závazně.

Heterogenita indonéské kultury a heterogenita moderního politického myšlení si tedy vzájemně nahrávaly, až vytvořily ideologickou situaci, kdy na jedné úrovni všeobecná shoda velké většiny – že země musí kolektivně vzít útokem vrcholy modernity a zároveň, rovněž kolektivně, lpět na základech svého dědictví – byla na jiné úrovni vyvážena postupující neshodou v tom, z kterého směru by se na ty vrcholy mělo zaútočit a co jsou to ty základy. Po vyhlášení nezávislosti bylo dokončeno rozdrobení elity a aktivních sektorů obyvatelstva rozdělených na těchto základech, a společnost se přeskupila do soupeřících *familles d'esprit*, obrovských, drobných i něco mezi, které se nezajímaly jenom o to Indonésii vládnout, ale také ji definovat.

Tak se vyvinula paralyzující neshoda mezi ideologickým rámcem, uvnitř něhož se konstruovaly a fungovaly formální instituce budoucího elektrářenského státu, a rámcem, uvnitř něhož dostávalo tvar celkové politické uspořádání národa, rovněž budoucího; mezi „kříženým, kříženým, kříženým“ integralismem řízené demokracie, Pantjasilou, Nasakomem a jim podobnými a lidovým rozškatulkováním „tavicího tyglíku“.⁹ Nešlo o prostý protiklad centra a periferie – integralismus v Djakartě, škatulkování v provinciích; ale objevil se, v ne příliš odlišné podobě, na všech úrovních

⁹ K státní ideologii republiky do poloviny šedesátých let viz H. Feith, „Dynamics of Guided Democracy“, in R. T. McVey, ed., *Indonesia* (New Haven, 1963), s. 309-409; k lidovým hlasováním viz R. R. Jay, *Religion and Politics in Rural Central Java*, Southeast Asia Studies, Cultural Reports Series č. 12 (New Haven, 1963); G. W. Skinner, ed., *Local, Ethnic and National Loyalties in Village Indone-*

politického systému. Od vesnických kaváren, kde Sartonovi rolníci spřádali své drobné plány, až po kanceláře na náměstí Merdeka, kde Andersonovi „ministeriales“ (ti z ministerstva) spřádali své velké plány, se politický život odvíjel zvláštním dvojúrovňovým způsobem, v němž pokračovala rivalita, opět ne o moc, ale o moc nad mocí – o právo přesně stanovit, kdy a jak je zaručen směr státu, nebo dokonce pouhá jeho oficiální existence –, zaobalena do velkorysých frází o všeobecném boji, historické identitě a národním bratrství.

Takto se tedy odvíjel politický život do 1. října 1965. Nepodařený převrat a jeho krvavé následky – snad čtvrt miliónu mrtvých za tři nebo čtyři měsíce – otevřeně odhalily kulturní zmatek, který vytvořilo, napomáhalo mu, dramatisovalo a na kterém se přižívoval padesát let politických změn.¹⁰ Scénu brzy opět zahalila záplava nacionalistických klišé, protože do propasti se nedá hledět déle než

sia, Southeast Asia Studies, Cultural Reports Series č. 8 (New Haven, 1959) a R. W. Liddle, *Ethnicity, Party, and National Integration* (New Haven, 1970). Takto vytvořenou, poněkud schizoidní atmosféru lze vycítit v debatách o ústavním vodárném shromáždění 1957-1958; viz *Tentang Dasar Negara Republik Indonesia Dalam Konstituante*, 3 svazky /Djakarta(?), 1958(?)/.

¹⁰ Odhad mrtvých je od Johna Hughese, *The End of Sukarno* (London, 1968), s. 189. Odhady se pohybují od 50 000 do miliónu; nikdo to ve skutečnosti nevyměřil a zabití proběhlo v tak velkém rozsahu, že se zdá necitelné hovořit o číslech. Hughesovo líčení převratu, masakrů a Suhartova nástupnictví je pravděpodobně stejně spolehlivé a nestranné jako kterékoli jiné, i když není příliš analytické. K dalším rozborům z různých úhlů pohledu viz R. Shaplen, *Time Out of Hand* (New York, 1969); D. S. Lev, „Indonesia 1965: The Year of the Coup“, *Asian Survey* 6, č. 2 (1966):103-110; W. F. Wertheim, „Indonesia Before and After the Untung Coup“, *Pacific Affairs* 39 (1966):115-127; B. Gunawan, *Kudeta Staatsgreep in Djakarta* (Meppel, 1968); J. M. van der Kroef, „Interpretations of the 1965 Indonesian Coup: A Review of the Literature“, *Pacific Affairs* 43, č. 3 (1970-1971):557-577; E. Utrecht, *Indonesie's Nieuwe Orde: Ontbinding en Herkolonisatie* (Amsterdam, 1970); H. P. Jones, *Indonesia: The Possible Dream* (New York, 1971); L. Rey, „Dossier on the Indonesian Drama“, *New Left Review* (1966):26-40; A. C. Brackman, *The Communist Collapse in Indonesia* (New York, 1969). Podle mne je literatura o převratu, pravicová, levicová i centristická, poskládaná zřejmě zájmem o přesné role Sukarna a Indonéské komunistické strany v bezprostředních událostech převratu (což nejsou nedůležité otázky, ale jsou důležitější pro pochopení okamžiku než pro pochopení země), na úkor významu těchto událostí pro vývoj indonéského politického uvědomění.

do slunce. Ale teď už může být jen velmi málo Indonésanů, kteří by o té propasti nevěděli, ať je jakkoli zahalila, a všichni se škrábou podél jejich okrajů, což je změna vědomí, která se možná ukáže být tím největším krokem ve směru k moderní mentalitě, jaký zatím udělali.

V

Ať už společenští vědci touží po čemkoliv, jsou určité společenské jevy, jejichž vliv je okamžitý a hluboký, dokonce rozhodující, ale jejichž význam nemůže být fakticky stanoven, dokud nenastanou; a jedním z nich je rozhodně výbuch velkého domácího násilí. Třetí svět viděl za dvacet pět let, kdy vznikal – rozdělení Indie, vzpoura v Kongu, Biafra, Jordánsko – mnohé takové výbuchy. Ale žádný nemůže být roztříštěnější než ten indonéský, stejně jako žádný není obtížnější zhodnotit. Od strašných posledních měsíců roku 1965 jsou všichni badatelé zabývající se Indonésií, a zejména ti, kteří se pokoušeli proniknout do povahy země, v nepříjemné situaci, kdy vědí, že předmětem jejich zájmu otřásl rozsáhlé vnitřní trauma, ale kdy nevědí, nebo vědí jen nejasně, jaké jsou jeho následky. Pocit, že se stalo něco, nač nebyl nikdo připraven a o čem nikdo přesně neví, co má říci, se v esejích /v knize Holtové/ neodbytně vrací, takže to při čtení někdy vypadá jako *agón* hry, z níž je rozhodný okamžik vypuštěn. Ale nedá se tomu odpomoci, krize stále pokračuje.¹¹

Samozřejmě, některé vnější následky jsou jasné. Indonéská komunistická strana, se svými tvrzeními, že je třetí největší na světě, byla v podstatě zničena, aspoň pro přítomnost. Je tam vojenská vláda. Sukarnovi byl nejdříve znemožněn pohyb, potom byl, s tou ovládanou, neúprosnou zdvořilostí, kterou Javánci nazývají *halus*, ses-

¹¹ Skutečnost, že nikdo nepředpověděl masové vraždění, se někdy uvádí jako příklad zbytečnosti sociálních věd. Mnoho studií zdůrazňovalo obrovská napětí a potenciál násilí v indonéské společnosti. A co víc, kdokoli, kdo by předem tvrdil, že asi čtvrt miliónu lidí má být utraceno v rýžových polích během tří měsíců krveprolítí, by byl právem považován za poněkud šíleného. Co to vypovídá o rozumu tváří v tvář nerozumu, je složitá záležitost; ale co to neříká, je, že rozum je bezmocný, protože není jasnozřivý.

zen, a poté zemřel. „Konfrontace“ s Malajsií skončila. Ekonomická situace se výrazně zlepšila. Téměř poprvé od vyhlášení nezávislosti se doslova po celé zemi, za cenu rozsáhlého politického zatýkání, stala skutečností vnitřní bezpečnost. Okázalé zoufalství z toho, čemu se teď říká „starý řád“, bylo nahrazeno němým zoufalstvím z „nového řádu“. Ale otázka „Co se změnilo“ zůstává nadále, pokud se kultury týče, těžko zodpověditelná. Tak ohromná katastrofa, obzvláště když se většinou odehrála ve vesnicích mezi vesničany, jistě sotva mohla zemí nepohnout, ale přesto není možno říci, nakolik a jak trvale jí pohnula. Emoce se v Indonésii dostávají na povrch jen postupně, i když s nesmírnou silou; Indonésané říkají, že „Krokodýl se rychle potápí, ale pomalu se vynořuje.“ Jak to, co se píše o indonéských politicích, tak tito politici sami jsou právě teď prosáknuti nejistotou odvíjející se od čekání, až se ten krokodýl vynoří.

Avšak v historii srovnatelných politických záchvatů (a když se podíváte na historii moderního světa, je snadné je najít) se některé výsledky zdají běžnější než jiné. Snad nejběžnější je selhání nervů, utlumení smyslu pro to, co je možné. Masová vnitrostátní krveprolití jako americká nebo španělská občanská válka často učinila politický život náchylný k potlačené panice, kterou obecněji spojujeme s psychickým traumatem: posedlost náznaky, většinou iluzorními, že „se to stane znovu“; dokonalost propracovaných opatření, většinou symbolických, aby se to nestalo; a nezvratné přesvědčení, většinou niterné, že se to stejně stane – to vše se snad zakládá na napůl uvědomované touze, aby už se to stalo a bylo to pryč. Pro společnost stejně jako pro jedince může být velké vnitřní neštěstí lehké návykovou a zároveň hluboce zmrazující silou, obzvláště pokud se odehraje v průběhu závažného pokusu o změnu.

Zejména tomu tak je (a tady pokračuje analogie s reakcemi jednotlivců – i když to není tak docela analogie, protože veřejné pohromy se vlamují do soukromých životů) tehdy, když pravda o tom, co se stalo, je zakryta vhodnými historkami a vášně jsou ponechány, aby vzkvétaly ve tmě. Kdyby byly události roku 1965 přijaty jako to, čím byly, tak strašné, jak byly, mohly osvobodit zemi od mnohých iluzí, které umožnily, že nastaly, a obzvláště od iluzí, že indonéská populace je jako celek připravena na přímý pochod k modernitě nebo že takový pochod je možný, ať už veden koránem, dialektikou, hlasem v tichu nebo praktickým rozumem. Pro-

středky další vykouzlené ideologické syntézy popřené, napůl potlačená vzpomínka na tyto události bude navěky uchovávat a nekonečně rozšiřovat propast mezi procesy vládnutí a bojem za realitu. Pozorovateli zvenčí se bude zdát, že za obrovskou cenu, cenu, která nemusela být zaplacená, Indonésané dokázali sami sobě s přesvědčivou silou hloubku své neshody, ambivalence a dezorientace. Zda toto názorné předvedení bylo skutečně přesvědčivé pro zúčastněné, pro něž taková odhalení o sobě samých musí být nevyhnutelně hrozivá, je jiná otázka: skutečně, na této historické křižovatce je to ústřední otázkou indonéské politiky. Přesto, že byly napsány před bouří, přináší studie v knize /Holtové/ aspoň náznak, pokud ne odpověď, jaké jsou vyhlídky.

Ať už byla výbušná síla masakrů jakkoli mohutná, pojmová matrice, v jejímž rámci se země pohybovala, se nemohla radikálně změnit, už jen proto, že je hluboce zakotvena ve skutečnostech indonéské sociální a ekonomické struktury a ty se nezměnily. Jáva je stále giganticky přelidněna, vývoz surovin je stále hlavním zdrojem zahraničního obchodu, stále je zde stejně ostrovů, jazyků, regionů a etnických skupin, jako zde vždy bylo (teď dokonce o pár víc, když přibyla Západní Nová Guinea), a velká města jsou stále plná intelektuálů bez místa, menší města plná obchodníků bez kapitálu a vesnice rolníků bez půdy.¹²

Levovi právníci, Abdullahovi reformátoři, Liddleovi politici, Sartonovi rolníci a Andersonovi funkcionáři stejně jako vojáci, kteří je teď řídí, čelí stejnému spektru problémů s přibližně stejnou škálou alternativ a stejnou sadou předsudků, kterým čelili před holocaustem. Rámec jejich myšlení může být jiný – po takových horech je těžké věřit, že není –, ale společnost, uvnitř které jsou uzavřeni, a struktury významu, které tuto společnost formují, jsou

¹² Možná by mělo být poznamenáno, že vnější parametry se také příliš nezměnily – Čína, Japonsko, Spojené státy a Sovětský svaz jsou stále víceméně tím, čím byly, a stejně tomu je, pokud se týče obchodu. Pokud se zdá, že /v knize Holtové/ se takzvané vnější faktory nedoceňují ve prospěch takzvaných vnitřních faktorů, není to proto, že by byly považovány za nedůležité, ale proto, že k tomu, aby se získaly lokální výsledky, musí nejdřív mít lokální vyjádření a každý pokus vysledovat je za tato vyjádření k jejich zdrojům by se ve studii takového měřítka brzy vymkl z rukou.

většinou stejné. Kulturní interpretace politiky mají takovou moc do jaké míry dokáží přežít – v intelektuálním smyslu – politické události; a jejich schopnost přežít závisí na míře, do jaké jsou dobře sociologicky podloženy, ne na jejich vnitřní koherenci, jejich retorické věrohodnosti nebo na jejich estetické přitažlivosti. Když jsou řádně ukotveny, cokoli se stane, je posilí; když řádně ukotveny nejsou, cokoli se stane, zažehne výbuch.

Takže to, co se píše /v knize Holtové/, je když ne predikativní tak testovatelné. Hodnota těchto esejí – jejichž autoři mohou a nemusí souhlasit s mými interpretacemi jejich zjištění – bude z dlouhodobého hlediska méně určována tím, jestli odpovídají faktům ze kterých byly odvozeny, i když to je to, co je v první řadě doporučuje naší pozornosti, než tím, jestli osvětlují budoucí kurs indonéské politiky. Jelikož se důsledky uplynulé dekády projevují v následující dekádě, uvidíme, zda to, co tu bylo řečeno o indonéské kultuře, je pronikavé nebo zatvrzele setrvalo v omylu, zda nám to umožňuje podle toho vyložit to, co se děje, anebo nás to zůstává snažit se o pochopení i přes to, za co jsme to považovali. Zatím můžeme jenom se všemi ostatními čekat na krokodýla a jako hráz morální předpojatosti, kterou si ani Američané, ani Indonésané nejsou schopni ukázat, připomenout, co v roce 1860 řekl o pochybné cti soudit lidi Jakob Burckhardt, který si snad za slouží být nazýván zakladatelem tematické analýzy:

Snad je možno indikovat mnoho kontrastů a odstínů rozdílnosti mezi různými národy, ale lidskému náhledu není dáno postihnout rovnováhu celku. Konečná pravda se zřetelem na charakter, vědomí a svědomí národa zůstává na věky tajemstvím; už jen z toho důvodu, že jeho chyby mají i druhou stránku, kde se jeví jako zvláštnosti nebo dokonce přednosti. Můžeme nechat ty, kteří nacházejí zálibu v šíření povrchních odsudků celých národů, aby tak po libosti činili. Evropané se mohou navzájem týrat, ale ne soudit jeden druhého. Velký národ, protkaný díky své kultuře a vzdělanosti, svým úspěchům a svému bohatství s celým životem moderního světa, si může dovolit ignorovat jak své advokáty, tak žalobce. Žije dál, se souhlasem teoretiků i bez něho.¹³

¹³ J. Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy* (New York, 1954); něm. orig. *Kultur der Renaissance in Italien* (1860), s. 318. [Česky *Kultura doby renesanční v Itálii* (Praha, 1912).]



POLITIKA MINULOSTI, POLITIKA PŘÍTOMNOSTI: NĚKOLIK POZNÁMEK K VYUŽITÍ ANTROPOLOGIE V CHÁPÁNÍ NOVÝCH STÁTŮ

I

V posledních letech bylo hlavním společným územím různých odvětví poznávání, která nějakým neurčitým způsobem utvářejí sociální vědy, studium takzvaného třetího světa: formující se národy a rozpadající se státy Asie, Afriky a Latinské Ameriky. V tomto enigmatickém uspořádání se antropologie, sociologie, politologie, historie, ekonomie, psychologie, stejně jako nejstarší z našich disciplín, věštění, ocitly v neobvyklém postavení, kdy několikrát mají co dělat v zásadě se stejným korpusem dat.

Tato zkušenost nebyla vždycky příjemná. Společné území se často změnilo ve válečné pole, a demarkační čáry profesí se přitvrdily: jako jsou Angličané v zahraničí mnohem víc Brity než v Londýně, tak i ekonomové jsou v zahraničí často ekonometričtější než v MIT (Massachusetts Institute of Technology). Někteří ti nadšenější navíc téměř zcela opustili své profese a dospěli k jakémusi alexandrijskému eklekticismu, který zrodil několik opravdu podivných kočkopsů: Freud, Marx a Margaret Meadová v jednom neforemném balíčku.

Ale celkový efekt byl jistě prospěšný. Pocit intelektuální soběstačnosti, ta zvláštní pojmová a metodologická arogance, která pramení ze zabývání se příliš dlouho a příliš urputně svým vlastním miniaturním vesmírem (americký hospodářský cyklus, francouzská stranická politika, třídní mobilita ve Švédsku, příbuzenský systém nějakého předního kmene v Africe) a která je možná nejzávažnějším nepřítelem všeobecné vědy o společnosti, byl vážně, a já myslím, že trvale, otřesen. Pro většinu těch, kdo zkoumali no-

vé národy, stejně jako pro většinu těch, kdo v nich žijí, byla uzavřená společnost naprosto rozmetána výbuchem. Už se robřeskuje i těm vědcům, kteří nejvíce smýšlejí izolacionisticky, že jejich věda je nejen speciální věda, ale speciální věda, která ani nemůže fungovat bez velkého dílu pomoci od ostatních speciálních věd, jimiž dříve opovrhovali. Nicméně zde představa, že jsme všichni součástí jeden druhého, pokročila o velký krok.

K nápadnějším příkladům této konvergence z několika směrů ke stejnému korpusu materiálu patří obroda zájmu o strukturu a fungování tradičních států. V několika minulých letech byla se vzrůstající intenzitou na nejrůznějších stranách pocíťována potřeba vyvinout obecnou politickou vědu o preindustriálních společnostech, abychom měli „základní bod, ze kterého chápat společnosti v přechodu, jimiž je naplněna současná scéna,“ jak to vyjádřil sociolog Frank Sutton.¹ Vzhledem k tomu, že se ta potřeba pocíťuje na nejrůznějších stranách, jsou různé i odpovědi. Ale půl století stará esej Maxe Webera o patrimonialismu ve *Wirtschaft und Gesellschaft* už není „izolovaným monumentem“, jak ji asi tak před deseti lety správně nazval Sutton. Nyní je to jen jedna z celé řady prací, z nichž některé jsou monumentálnější než jiné a některé až příliš monumentální, prací o podstatě vlády v rolnických společnostech, abychom je nějak pojmenovali: ve společnostech, které nám příliš připomínají naši vlastní společnost, takže je nemůžeme označit stigmatem primitivní, a které nám ji připomínají příliš málo, takže je nemůžeme oslavovat jako moderní.

Pro zjednodušení uveďme, že v posledním desetiletí se v otázce podstaty tradiční politiky vyvinuly čtyři hlavní linie přístupu k problému.

Za prvé došlo, velkou měrou zásluhou Karla Wittfogela, k obrodě Marxova starého pojmu asijský výrobní způsob, který se nyní interpretuje jako závlahové zemědělství a krajně despotický stát – „totální teror, totální podrobení se, totální osamělost“, ve Wittfogelově letákové rétorice –, na který se pohlíží jako na příčinně odrážející toto zemědělství.²

¹ F. X. Sutton, „Representation and the Nature of Political Systems“, *Comparative Studies in Society and History* 2 (1959):1-10.

² K. Wittfogel, *Oriental Despotism* (New Haven, 1957).

Za druhé jsou zde práce sociálních antropologů, většinou jsou to Britové a úplně všichni jsou afrikanisté, o takzvaných segmentárních státech – státech, v nichž hrají ústřední roli příbuzenské skupiny a příbuzenské loajality; tyto práce na rozdíl od monolitického pohledu na tradiční státy, který je patrný ve Wittfogelově přístupu, vidí takové státy jako jemné rovnováhy mezi roztroušenými centry polonezávislé moci, která se pod vedením kmenového mýtu a občanského rituálu hned spojují, aby dospěla k vrcholu, hned se zase rozpadají do klanových žárlivosti, lokální rivality a bratrských intrik.³

Za třetí se obnovil důraz na to, co by se mohlo nazývat komparativní zkoumání feudalismu, tedy na otázku, zda feudalismus je historická kategorie s jedním, evropským, příkladem, který je sám o sobě značně nehomogenní, nebo vědecká kategorie s mnoha, přinejmenším v hrubých rysech, podobnými příklady. Zde je nade vši pochybnost hybnou postavou Marc Bloch, jehož hluboký vliv na společenské vědy ještě stále nebyl zcela doceněn, dokonce ani mnohými z těch, na kterých se tento vliv projevil.⁴ Ale tento zájem je také a pochopitelně hlavně pokračováním weberianské tradice, a v rukou takového sociologa jako Eisenstadt s jeho zájmem o roli byrokracie v raných říších nebo v rukou takového ekonomického historika jako Karl Polanyi s jeho zájmem o politické řízení komerčních aktivit v těchto říších se rozšiřuje za hranice feudalismu a zabývá se škálou mocenských struktur, které lze nalézt ve společnostech, v nichž feudalizace je jen jednou z řady, ale omezené řady, institucionálních možností.⁵

A za čtvrté je zde přehodnocování prováděné prehistoriky – převážně archeology, ale i některými orientalisty a etnology – velikosti a rozmachu starověkých států a vývojových stadií, kterými tyto

³ Reprezentativní příklad této myšlenkové linie viz A. Southall, *Alur Society* (Cambridge, England, 1954).

⁴ R. Coulburn, ed., *Feudalism in History* (Princeton, 1956), uvádí užitečný přehled takových studií. K M. Blochovi viz jeho *Feudal Society* (Chicago, 1961). [Franc. orig. *La Société féodale* (1939-1940).]

⁵ S. M. Eisenstadt, *The Political Systems of Empires* (New York, 1963); K. Polanyi, C. Arensberg a H. Pearson, eds., *Trade and Markets in Early Empires* (Glencoe, Ill., 1957).

státy prošly. Mayové, Teotihuacan, Indus, Angkor, Madjapahit, Inkové, Mezopotámie, Egypt – všechna ta magická jména – už dnes tolik nevypadají jako nějaký blýskavý barbarismus doby bronzové, která se zrodila už vyspělá z „urbánní revoluce“ Gordona Childa, ale více jako rozsáhlé, stupňovité vývojové cykly, některé podobné, některé odlišné. Nebo spíše vypadají jako fáze, často krátkodobé, v takových cyklech; fáze, které mohly být méně grandiózní, než tvrdí jejich legendy nebo než na první pohled zdánlivě indikují jejich architektonické zbytky, a zároveň složitěji vztaženy k materiálním podmínkám, na kterých se zakládaly, než si obvykle představují marxističtí teoretici, a to dokonce i ti revizionističtí.⁶

Ve všech těchto čtyřech liniích přístupu k otázce podstaty vlády v rolnických společnostech jsou hluboce zaangažováni antropologové. Dvě z nich – studium segmentárních států a vývojových cyklů prehistorických států – jsou téměř výlučně antropologické. Ale Wittfogelovy teorie mají rovněž ohromný vliv. Někteří antropologové je aplikovali na Tibet, Údolí Mexika, pueblanské Indiány na jihozápadě Spojených států a na některé části Afriky. Komparativně institucionální přístup není následován tak často, částečně proto, že Weber má tendenci děsit antropology, ale jeho precizní germánská ruka je jasně čitelná v mnoha nedávných studiích o některých vyvinutějších státech černé Afriky – Buganda, Busoga, Fulbové, Etiopie, Ašantové.

A tím, že začali být takto zaangažováni, byli antropologové, jak jsem uvedl, chtě nechtě vtaženi do podniku mnohem rozsáhlejšího, než jsou hranice jejich vlastní disciplíny, a ocitli se tváří v tvář nepředvídané otázce, co mohou tomuto rozsáhlejšímu podniku nabídnout *jako* antropologové, spíše než jako sociologové samouci, historikové samouci, politologové samouci či cokoli jiného. Na to jsou snadnou a v jistých kruzích stále upřednostňovanou odpovědí data, pokud možno anomální data, která zničí nějakou vypracovanou sociologickou teorii. Ale přijmout tuto odpověď by znamenalo zredukovat antropologii na jakousi pořouchlou etnografii, schopnou, jako nějaký cenzor, nesouhlasit s intelektuálními kon-

⁶ Přehled a rozbor takových prací viz R. Braidwood a G. Willey, *Courses toward Urban Life* (New York, 1962). Viz rovněž R. M. Adams, *The Evolution of Urban Society* (New York/Chicago, 1966).

strukcemi, ale ne vytvořit nebo třeba jen pochopit kteroukoliv z nich.

Co se týče velké vize „obecné komparativní politické vědy o preindustriálních společnostech“ profesora Suttana, já si například myslím, že její příspěvek může být ještě větší. Abych naznačil (určitě to nejde učinit zde, na prostoru, který mám k dispozici), co by to „víc“ mohlo být, chci udělat dvě věci, které jsou od základu antropologické: diskutovat o zvláštním případě ze vzdálené země, a vyvodit z tohoto případu určité faktografické i metodologické závěry, které budou dosahovat dále, než co může jakýkoli takový izolovaný příklad vůbec dokázat.

II

Ta vzdálená země je Bali; ten zvláštní případ je stát, který tam existoval během devatenáctého století. I když předpokládám, že řeknete, že formálně bylo Bali součástí Nizozemské východní Indie asi od roku 1750, v pravém smyslu bylo součástí Holandské říše až po invazi na jižní část ostrova v roce 1906. Přes všechny záměry a účely byl balijský stát v devatenáctém století domorodou strukturou; a i když se, jako každá sociální instituce, během staletí změnil – ani v nejmenším to nebyl výsledek holandské přítomnosti na Jávě a dělo se to pomalu a okrajově.

Pro zjednodušení svého popisu toho, co ve skutečnosti naprosto odolává zjednodušení, rozeberu nejprve kulturní základy státu – víry a hodnoty, největším dílem náboženské, které mu dávaly život, směr, význam a formu; a potom rozeberu uspořádání sociální struktury, politické nástroje, jejichž pomocí se stát pokusil, jenom s občasným úspěchem, udržet tento směr a docílit takové formy. Dále se ukáže, že tato separace idejí a institucí nebyla pouze pragmatická, jak se jeví, ale že je vlastní osou mé argumentace.

Dovolte mi, abych v souvislosti s kulturními základy státu stručně uvedl – z pohledu etnografické současnosti – tři balijské představy o tom, co to vlastně je supralokální politika. První z nich nazvu doktrínou příkladného středu; druhou pojmem klesajícího statusu; a třetí expresivní koncepcí politiky – to je přesvědčení, že hlavní nástroj vlády leží méně v technikách správy než v umění divadelnickém.

Doktrína příkladného středu je v podstatě teorie o povaze a základech suverenity. Tato teorie tvrdí, že dvůr-hlavní město je zároveň mikrokosmem nadpřirozeného řádu – „obraz vesmíru v menším měřítku“, jak to vyložil Robert Heine-Geldern – a materiální vtělení politického řádu.⁷ Není to jen jádro, motor nebo hlavní stžár státu: je to stát.

A tato zvláštní rovnice mezi sídlem vlády a doménou vlády je víc než jen prchavá metafora, je to vyjádření vládnoucí politické ideje: zejména představy, že pouhým aktem dodání modelu, vzoru, bezchybného obrazu civilizované existence dvůr vytvaruje okolní svět do aspoň hrubé napodobeniny své vlastní dokonalosti. Rituální život dvora, a vlastně život dvora vůbec, je tedy paradigmatický, zavádí soustavy vzorů, a tedy neodráží pouze společenský řád. Co odráží, jak prohlašují kněží, je nadpřirozený řád, „bezčasý indický svět bohů“, ve kterém by lidé měli v přísném poměru ke svému statusu hledat vzorce pro svůj život.⁸

Klíčový úkol legitimizace, sloučení této politické metafyziky se skutečným rozdělením moci na klasickém Bali, se uskutečnil prostřednictvím mýtu; dosti příznačně prostřednictvím kolonizačního mýtu. V roce 1343 prý armády velkého východojavánského království Madjapahit porazily blízko místa zvaného Gelgel armády „krále Bali“, nadpřirozené příšery s prasečí hlavou – v této jedinečné události Balijsci vidí skutečný počátek celé své civilizace a dokonce sebe samých (vzhledem k tomu, že se až na hrstku výjimek považují za potomky javánských uchvatitelů a ne balijských obránců). Jako mýtus „otců zakladatelů“ ve Spojených státech stal se mýtus „madjapahitského záboru“ vyprávěním o původu, jehož prostřednictvím se vysvětlovaly a ospravedlňovaly skutečné vztahy příkazů a poslušnosti.

Nehledě na to, jaké roztroušené prvky ryzí historické skutečnosti může tato legenda obsahovat (a já jsem zde v každém případě předložil jen to nejschematičtější shrnutí toho, co je skutečně velmi zaangażovaným příběhem s mnoha verzemi), vyjadřuje v kon-

⁷ R. Heine-Geldern, „Conceptions of State and Kingship in Southeast Asia“, *Far Eastern Quarterly* 2 (1942):15-30.

⁸ J. L. Swellengrebel, Introduction, v J. L. Swellengrebel et al., *Bali: Life, Thought and Ritual* (The Hague/Bandung, 1960).

krétních obrazech přiběhu pohled Balijců na jejich politický vývoj. Podle názoru Balijců se založením javánského dvora v Gelgelu (kde, jak se traduje, byl navržen palác, který byl do nejmenších detailů kopií paláce v tom nejpříkladnějším z příkladných středů, samotném Madjapahitu) vytvořilo nejen centrum moci – to existovalo už dřív –, ale standard civilizace. Madjapahitský zábor byl považován za významný předěl v balijské historii, protože odřízl starobylé Bali animálního barbarismu od Bali po přerodu, Bali estetické elegance a liturgické nádhery. Přesun hlavního města (a vyslání javánské šlechty, vybavené nádhernou výbavou, aby ho obydlela) byl přesunem civilizace, založením dvora, který v samém aktu odrazu božského řádu dal vznik řádu lidskému.

Nicméně na tento odraz a toto uspořádání se nepohlíželo tak, že by si až do devatenáctého století udržovaly svou čistotu a sílu, ale že se spíše, jak šel čas, zatemňovaly a slábly. Navzdory faktu, že v obou případech jde v jistém slova smyslu o „koloniální“ mýty, které mají počátek v osídlení z kulturnějších cizích břehů, nepředstavuje balijská koncepce jejich vlastní politické historie, na rozdíl od americké, obrázek jednoty ukuté z původní různorodosti, ale rozpuštění původní jednoty v rostoucí různorodosti; nikoliv neúnavný pokrok směrem k lepší společnosti, ale postupné zvětrávání vyhlídek na klasický model dokonalosti.

Toto zvětrávání se chápe jako probíhající v prostoru i v čase. Představa, jistě nesprávná, je, že během gelgelského období (zhruba v rozmezí 1300 až 1700) se na Bali vládlo z jediného hlavního města, ale že po tomto období došlo k řadě povstání a štěpení, jež vedla k založení hlavních měst v každém hlavním regionu, do nichž se přestěhovali méně významní členové královského rodu, aby se ustavili jako samostatní příkladní vládcí. Pak zase odštěpků těchto odštěpků vedly k založení terciérních hlavních měst v regionech jednotlivých sekundárních hlavních měst, a tak dále, a pokud ne docela *ad infinitum*, pak aspoň téměř.

Ponecháme-li stranou detaily, konečným (tedy v devatenáctém století) výsledkem byla akrobatická pyramida „království“ s různou měrou základní autonomie a výkonné moci – hlavní vládcí Bali drželi na ramenou nejvyššího pána a naopak stáli na ramenou vládců, jejichž status se odvozoval od jejich vlastního, stejně jako se jejich status odvozoval od nejvyššího pána, a tak stále dál směrem

dolů. Příkladný střed mezi příkladnými středy byl pořád Gelgel, nebo spíš jeho přímý dědic Klungkung, jehož záře přirozeně slábla tím, jak se šířila tímto postupně stále nekultivovanějším prostředím.

Avšak více než to, jeho vlastní záře slábla tím, jak se jeho původní koncentrace charismatu, přivezeného z Jávy jako celek, šířila do těchto menších center. Celkový obrázek ukazuje všeobecný pokles statusu a duchovní moci nejen v periferních oblastech s tím, jak se vzdalují od jádra vládnoucí třídy, ale i samotného jádra, tím jak se od něj vzdalují periferní oblasti. V důsledku takového průběhu vývoje slábla příkladná moc v srdci kdysi jednotného balijského státu tím, jak se ztenčovala na jeho okrajích. Nebo si to aspoň Balijsci myslí; tento pohled na historii jako na vyhasínající oheň, pohled, jenž proniká skutečně do samých koutů balijské společnosti, je to, o čem mluvím jako o pojmu klesajícího statusu.

Přesto se toto nepociťovalo jako nevyhnutelné zhoršování, jako předurčený úpadek zlatého věku. Pro Balijsce je to způsob, kterým se náhodou odehrávala historie, ne způsob, kterým se musela odehrávat. A snažení lidí, zejména jejich duchovních a politických vůdců, by proto nemělo být směřováno ani k jeho zvrácení (které je nemožné, protože věci jsou nevratné), ani k jeho oslavování (což by nemělo smysl, protože sestává z řady ústupků od ideálu), ale spíš k jeho vynulování, k přímému, okamžitému a s největší možnou silou a jasností provedenému znovuvyždření kulturního paradigmatu, podle kterého vedli ve svých časech život lidé z Gelgelu a Madjapahitu. Jak zdůraznil Gregory Bateson, balijský pohled na historii není vůbec historický v pravém slova smyslu. Navzdory své vysvětlující mýtotvorbě zkoumají Balijsci historii ne proto, aby v ní našli příčiny přítomnosti, ale standard, podle kterého by ji posuzovali, neměnný vzorec, podle kterého by správně měla být přítomnost modelována, ale kterým se v důsledku náhody, lhostejnosti, nedisciplinovanosti nebo nedbalosti často nemůže řídit.

Vláda se snažila uplatnit tuto skoro estetickou korekci přítomnosti na základě toho, co bylo kdysi v minulosti, prostřednictvím konání velkých obřadných *tableaux*. Od těch nejdrobnějších až k těm nejvyšším se každý na své úrovni průběžně pokoušel založit opravdovější příkladný střed, který, pokud by se nemohl rovnat nebo aspoň přiblížit zářivosti Gelgelu (a několik těch ambicióznějších doufalo i v to), mohl se aspoň snažit napodobit ho rituálně

a tak do určité míry znovu vytvořit zářivý obraz civilizace, kterou ztělesňoval klasický stát a kterou skryly poklasické dějiny.

Expresivní povaha balijského státu a politického života, kterým stát podporoval, byla zjevná během celé jeho známé historie, protože byla vždy nasměrována ne k tyranii, jejíž systematické koncentrace moci stát nebyl schopen docílit, ani ne příliš systematicky k vládě, kterou vykonával lhostejně a dokonce váhavě, ale spíše na představení, na obřad, na veřejnou dramaturgii vládnoucího posedlosti balijské kultury: sociální nerovnosti a statusové hrstky. Byl to divadelní stát, v němž králové a princové byli impresáři, kněží režiséry a rolnictvo komparesem, kulisy a obecnostem. Úžasné kremace, pilování zubů, zasvěcování chrámů, poutě a krvavé oběti, které mobilizují stovky i tisíce lidí a ohromné majetky nebyly prostředkem k politickým cílům, cílem byly ony samy a proto stát existoval. Dvorní obřadnost byla řídicí silou dvorské politiky. Masový rituál nebyl nástrojem k udržení státu; stát byl nástrojem k provádění masového rituálu. Vládnout neznamenal ani tak volit jako hrát. Obřad nebyl forma, ale podstata. Moc sloužila okázalosti, ne okázalost moci.

Když přejdu k společenskému rámci, který vznikl proto, aby tuto snahu podporoval, ale ve skutečnosti ji spíše podkopával, budu muset být ještě nemilosrdnější při redukování faktů na pouhé stíny, protože politické instituce klasického Bali byly zhruba tak složité, jak jen instituce mohou být a ještě stále fungovat. Ale to hlavně, co je nutno pochopit o balijském státě jako o konkrétní struktuře autority, je, že místo aby přispíval k centralizaci moci, přispíval, a mohutně, k jejímu rozptýlení. Jen velmi málo politických elit se mohlo tak intenzivně snažit dosáhnout loajality prostředky tak důvtipně vymyšlenými, že vyvolávaly zradu, jako to činili Balijsci.

Za prvé, jak už jsem naznačil, sama elita nebyla organizovanou vládnoucí třídou, ale davem silně soupeřících vládců nebo spíše rádobý vládců. Dokonce ani vznešené rody, různé královské rodiny, které tvořily různé dvory, nebyly solidárními jednotkami, ale stranickými klikami, soubory podrodů a podpodrodů, jež zamýšlely oslabit ty ostatní ve vlastní prospěch.

Za druhé nejvýkonnější vláda v pravém slova smyslu byla lokální. Nejen že měly vesničky psanou ústavu, lidovou radu a ozbrojenou výkonnou moc, ale v lokálních záležitostech dosti úspěšně odo-

lávaly účasti dvora. Zavražování bylo v rukou odděleného, rovněž místního, orgánu, kterých byly na venkově stovky; a tento systém nevedl k vývoji centralizované byrokracie, která by vodovodní síť spravovala, ale zabránil vzniku takové byrokracie. Místní rody, chrámová shromáždění, dobrovolné skupiny byly stejně autonomní, stejně žárlivé na svá práva jak vůči sobě navzájem, tak vůči státu.

Za třetí strukturální vazby mezi státem (tedy jakýmkoli konkrétním dvorem) a tímto systémem lokálních institucí („vesnicí“, pokud je libo) byly samy o sobě mnohočetné a nekoordinované. Tři hlavní závazky uložené šlechtou rolnictvu – vojensko-rituální podpora, nájemné za půdu a daně – nebyly spojeny, ale rozděleny mezi tři různé typy vazeb. Člověk mohl klidně být povinován rituální a vojenskou podporou jednomu pánu, splácet nájem druhému a rentu platit třetímu. A co více, takové vazby nebyly většinou územně soustředěny, takže člověk a jeho soused, který mohl klidně být jeho bratrem, mohli být povinováni politickou oddaností různým pánům a často tomu tak bylo.

Ale abychom skončili dřív, než se docela ztratíme v začarovaném lese, jde o to, že supralokální politickou organizaci na Bali vytvořil soubor hierarchicky uspořádaných suverénních států, ostře od sebe oddělených a zapojených do „zahraničních vztahů“ přes dobře vyznačené hranice. Ještě méně ji tvořila nějaká celková vláda „státu s aparátem jediného centra“ pod absolutním despotou, „zavražovacím“ či jiným. To, co ji tvořilo, bylo rozsáhlé pole vysoce nepodobných politických vazeb, silících do uzlů různé velikosti a pevnosti na strategických bodech krajiny a potom se zase ztenčujících, a nakonec úžasně spleť spojících doslova všechno se vším ostatním.

Boj v každém bodě tohoto rozmanitého a pohyblivého pole byl více o lidech, jejich úctu, podporu a osobní oddanost než o zemi. Politická moc byla vtělena méně v majetku než v lidech, byla více záležitostí nahromadění prestiže než území. Neshody mezi jednotlivými oblastmi se doslova nikdy netýkaly hraničních problémů, ale delikátních otázek vzájemného statusu a obzvláště práva mobilizovat konkrétní soubory lidí, dokonce konkrétní lidi, ke státnímu rituálu a (což bylo ve skutečnosti totéž) do války.

Korn v této souvislosti uvádí příhodu z Jižního Celebesu, kde se politické uspořádání přiblížilo uspořádání na Bali, příhodu, která

tuto skutečnost objasňuje s hlubokou ironií tradiční moudrost Holanďané, kteří z obvyklých administrativních důvodů chtěli d finitivně a jednou provždy určit hranici mezi dvěma drobnými kr žectvími, si zavolali prince, kteří těmto oblastem vládli, a zeptali s jich, kde ta hranice skutečně leží. Oba se shodli, že hranice obla ti A leží v nejzazším bodě, ze kterého člověk zahlédne bažiny, z tímco hranice oblasti B leží v nejzazším bodě, ze kterého člově dohlédne na moře. Copak tedy nikdy nebojovali o zemi mezi těm to body, odkud nejsou vidět ani bažiny, ani moře? „Mijnheer,“ o pověděl jeden z těch starých princů, „měli jsme k boji mnohe lepší důvody než tyhle mrzké kopce.“

V souhrnu může být balijská politika devatenáctého století vid na jako lano napjaté mezi dvěma protikladnými silami; dostřed vou silou státního rituálu a odstředivou silou státní struktury. N jedné straně zde byl jednotící efekt masového ceremoniálu pod v dením toho či onoho vládce; na druhé straně zde byl vlastní ro ptýlený, segmentovaný charakter státu považovaného za pevno sociální instituci, systém moci, tak jak se skládal z tuctů nezávi lých, napolo nezávislých a načtvrt nezávislých vládců.

První, kulturní prvek, spadl z vrcholku dolů, dostal se ze střed na okraj; druhý, prvek moci, se dostal ze dna nahoru, z periferi dovnitř. Výsledkem bylo, že čím širší byla sféra působnosti, na kt rou aspirovalo příkladné vůdcovství, tím křehčí byla politick struktura, která je podporovala, protože tím víc byla nucena spoč vat na spojenectví, intrikách, lichocení a blafování. Vládcí, veden kulturním ideálem dokonale expresivního státu, chtěli za každo cenu soustavně rozšiřovat svou schopnost mobilizovat lidi a mat riální zdroje k pořádání větších a nádhernějších obřadů a stavě větších a nádhernějších chrámů a paláců, ve kterých by se konaly

Tím pracovali přímo proti formě politické organizace, jejíž přiro zená tendence, obzvláště pod zesílenými tlaky ke sjednocení, sm ěřovala k postupnému štěpení. Ale opět, ať už dobrovolně či niko liv, bojovali s tímto paradoxem kulturní megalomanie a organiza ního pluralismu až do samého konce, a vždy s jistým dočasným úspěchem. Kdyby je moderní svět ve formě holandských pluk během doby nedohnal, bezpochyby by s ním bojovali stále.

⁹ V. E. Korn, *Het Adatrecht van Bali* (The Hague, 1932), s. 440.

Abych nyní splnil svůj slib, že budu data zevšeobecňovat, do-
volte mi, abych konstatoval dva závěry o příspěvku antropologie
k obecné komparativní politické vědě rolnických společností.

První je, že rozlišování kulturních ambicí tradičních států na jed-
né straně a sociálních institucí, jimiž se tyto kulturní ambice obvyk-
le značně nekompetentně realizovaly, na straně druhé, směřuje
k tomu, co bychom mohli nazvat sociologický realismus. „Odrazo-
vým můstkem“ profesora Suttona pro pochopení nedávného vývo-
je přestává být jakýsi retrospektivní ideální typ, model, konstruo-
vaný tak, aby představoval to, co jeho autor považuje za nejzajíma-
vější rysy přítomnosti, a stává se jím historická realita zakořeněná
ve svém vlastním čase a prostoru; z toho vyrůstají skutečnosti svě-
ta, ne jenom z knih.

A druhý je, že tento vzestup sociologického realismu umožňuje
přistoupit k ústřední otázce v této oblasti – jaké ve skutečnosti *jsou*
vztahy mezi tím, jak se chovají nové státy a jak se chovaly tradič-
ní státy – bez podléhání některému ze dvou stejně zavádějících (a
momentálně stejně populárních) předpokladů: že současné státy
jsou pouhými zajatci své minulosti, nová provedení archaických
dramat v tence moderním hávu; nebo že tyto státy své minulosti
naprosto unikly, jsou absolutními produkty věku, který ničemu nic
nedluží, jen sám sobě.

V případě prvního konstatování je zřejmé, že balijská data, po-
kud jsou taková, jak já říkám, podporují spíše segmentární koncep-
ci státu tradičního uspořádání, státu sestávajícího z nestabilních
pyramid moci ověnčených symboly a se vznešeností spíše vysně-
nou než dosaženou, než Wittfogelovu vizi „despotické moci – totál-
ní a nebenevolentní“. Nejde ovšem o to, zda nám Wittfogel (který
byl tak neopatrný, že uváděl Bali na podporu své argumentace)
předkládá životaschopnou teorii nebo ne. Já sám myslím, že ne;
ale nehodlám se pokoušet odpovídat na tvrzení o Číně skutečnos-
mi o Bali. Můj argument je pouze to, že oddělováním, protože kaž-
dá etnografická studie skutečných tradičních států musí nevyhnu-
telně oddělovat, ambicí vládců, idejí a ideálů, které je vedou k ně-
jakému završujícímu cíli, od sociálních nástrojů, jejichž prostřed-
nictvím se těchto cílů dosahuje, přispívá antropologie k uvědomě-

ní si toho, že v tradičních státech, stejně jako v moderních, není oblast vlivu politika úplně totéž jako pevné držení moci.

Takto vyjádřeno, může se moje poselství zdát obvyklou negací, již se antropologie právem proslavila: „Ne na Velikonočním ostrově.“ Ve skutečnosti si myslím, že práce o segmentárních státech, stejně jako práce vývojových archeologů, slibuje přispět a už významně přispěla k přesnějšímu obrazu tradičních států, a to přesně v těch liniích, které jsem naznačil. Jsem si jist, že to, co udělal Evans-Pritchard pro božského krále Šiluků (vypreparoval jeho rituální roli z jeho role politické a nechal tak aspoň jeden africký despotismus rozplynout do jeho skutečné křehkosti) a co udělala spousta učenců pro Maye (odlišili nádhernou náboženskou stavbu společnosti od poněkud obyčejnější společnosti posuvného zemědělství, která jí podléhala, a tak vyřešili paradox Byzance v džungli), se vykoná pro víc a víc tradičních států s výsledky, které nejen že nebudou negativní, ale povedou k proměně celé naší koncepce zdrojů moci, povahy autority a administrativních postupů v takových státech.¹⁰

Ale pokud se týče otázky politiky minulosti a politiky přítomnosti, moje druhé konstatování je závažnější. Pojmové oddělení idejí řádu, kterým jsou vedeni příslušníci jakéhokoli organizovaného státu, a institucionálního kontextu, v jehož rámci jednájí, umožňuje přistoupit k otázce vztahu toho, co bylo kdysi, a toho, co je teď, s čímsi víc než jen protichůdnými banalitami typu „V přítomnosti není nic než minulost“; „Minulost je jen hrstka popela“. Přesněji, umožňuje to rozlišit ideologický příspěvek k současnému stavu kulturních tradic, jejichž je dědicem, od organizačního příspěvku systému vlády, která ho předcházela, a vidět, že to první, ideologický příspěvek, je, až na výjimky, mnohem významnější než druhé. Jako konkrétní vládní struktury mají dnešní Ghana, dnešní Indonésie nebo dokonce dnešní Maroko jen velice vzdálené vztahy k institucím ašantské konfederace, k javánsko-balijskému divadelnímu státu nebo k té různorodé směsce strážců a farmářů, kteří

¹⁰ K Šilukům viz E. E. Evans-Pritchard, *The Divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan* (Oxford, 1948). Diskuse o Mayích je roztroušenější a stále probíhá, ale užitečné shrnutí viz G. Willey, „Mesoamerica“, v Braidwood a Willey, *Courses toward Urban Life*, s. 84-101.

mají právo vybirat daně, k maghrebským machzenům. Ale jako ztělesnění toho či onoho pohledu na to, oč jde ve vládě a v politice, mohou být vztahy mezi tradičními a přechodovými státy mnohem méně vzdálené, než by nasvědčovala vypůjčená slovní zásoba, jejímž prostřednictvím se ideologie třetího světa obvykle vyjadřují.

Jak se kulturní aparát tradičního státu – podrobné mýty, vypracované rituály, dokonale popsaná etiketa – rozpouští, jako se to stalo ve většině států třetího světa a nepochybně se brzy stane ve většině zbylých, začíná ho nahrazovat poněkud abstraktnější, nevynucené a ve formálním významu toho slova poněkud rozumnější soubor představ týkajících se povahy a účelu politiky. Ať už sepsány ve formální ústavě, zabudovány do nového souboru vládních institucí nebo vdechnuty do univerzálních zásad (nebo všechny tři možnosti zároveň, což není neobvyklé), hrají tyto představy, které bych nazval ideologií v pravém slova smyslu, podobnou roli, jakou hrály ty méně učené, preideologické představy před nimi. Dá se tedy říci, že zajišťují vedení pro politickou činnost; obraz, jehož prostřednictvím se dá uchopit, teorie, jejímž prostřednictvím se dá vysvětlit, a standard, pomocí kterého je možno ji posuzovat. Fakt, že toto pokračuje dále k uvědomělejším nebo každopádně explicitnějším dimenzím toho, co kdysi byly jen zavedené postoje a přijaté konvence, je jedním z ústředních rysů toho, co jsme začali napůl toužebně, napůl s obavami nazývat „budování národa“.

Tim vším se neříká, že ideologické rámce, ve kterých fungují státy třetího světa, jsou pouze zmodernizované verze idejí a ideálů minulosti. Jejich elity se zjevně mnohé naučily z jiných, netradičních pramenů. Sukarnovo blízké pozorování Japonců v akci bylo pravděpodobně nejobjevnější zkušeností jeho kariéry; můžeme předpokládat, že Nkrumah četl aspoň některé z traktátů, které jeho nástupci tak demonstrativně pálili; a stačí jen pohlédnout na politickou scénu buď Indie, nebo Alžírsko a je vidět, že ani Harold Laski, ani Jean-Paul Sartre nepracovali zcela nadarmo.

Je to právě toto zmatení rozpoznatelnějších hlasů přítomnosti s cizejšími, ale neméně naléhavými hlasy minulosti, díky čemu je tak těžké správně určit, co si politici, civilisté nebo vojáci kteréhokoli konkrétního státu třetího světa myslí, že udělají. V jednu chvíli se zdají být zřejmými jakobíny; a za okamžik jsou pronásledová-

ni duchy starobylými a neotřesitelnými jako fúrie. V jednu chvíli se zdají být nesčetnými Madisony a Jeffersony samouky, konstruujícími vlastní politické vynálezy, jaké nikdy předtím nebyly k vidění ani na zemi, ani na moři; a za okamžik množstvím vyšňořených Mussoliniů, vztyčujících ubohé napodobeniny operetkových příkladů evropského fašismu. V jednu chvíli se zdá, že mají jasno o svém směřování, že jsou plni naděje a vyššího principu; a za okamžik jsou šilenými oportunisty, zmítanými zmatkem, strachem a nespoutanou nenávistí.

Avšak nestačí ani postavit se na jednu nebo druhou stranu těchto několika protikladů, ani pouze moudře prohlásit, že to jsou protiklady, že jsou přítomny obě strany a že situace je složitá. Promíchané hlasy se musí rozlišit, abychom slyšeli, co který z nich říká, a abychom mohli odhadnout ideologické klima, ne-li s příliš velkou zárukou, pak aspoň s nějakou jistotou a podrobností.

Při takové snaze je základním prvkem přesné určení ideologického příspěvku politiky minulosti politice přítomnosti – v našem případě příkladného vůdcovství, mizejícího charismatu a dramaturgického státnictví. A k zajištění tohoto prvku, abych si ještě jednou přihřál svou polívčičku, je antropologie v ideální situaci. Přínejmenším díky tomu si může nyní připomenout, co bylo – na ostrově v Pacifiku – tak snadné zapomenout: že není na světě sama.

ČÁST PÁTÁ



V MYSLI BYL DIVOCHEM: K DÍLU CLAUDA LÉVIHO-STRAUSSE

Říkám si dnes občas, jestli mě snad etnografie nepřilákala, aniž jsem o tom měl tušení, kvůli jakési vnitřní spřízněnosti mezi civilizacemi, které studuji, a strukturou mého vlastního ducha. ... mám neolitickou inteligenci.

CLAUDE LÉVI-STRAUSS, *Smutné tropy**

I

Co si, konec konců, má člověk myslet o divoších? Dokonce i dnes, po třech stoletích diskusí na toto téma – zda jsou urození, zvířecí nebo dokonce jako vy a já; zda uvažují jako my, zda jsou pohrouženi v pomateném mysticismu, nebo jsou vlastníky vyšších forem pravdy, které jsme my ve své hrabivosti ztratili; zda jejich zvyky od kanibalismu po matriline jsou pouhými alternativami – ani lepšími, ani horšími než naše vlastní, nebo surovými předchůdci těch našich zvyků, které už vyšly z módy, nebo je to prostě náhodná exotika, kterou je zábavné sbírat; zda jsou spoutaní a my jsme svobodní nebo my jsme spoutaní a oni svobodní – to je, co stále ještě nevíme. Pro antropologa, jehož profesí je studovat jiné kultury, je tato otázka všudypřítomná. Jeho osobní vztah k předmětu jeho studia je snad víc než pro kteréhokoli jiného vědce nevyhnutelně problematický. Zjistěte, co si myslí, že je divoch, a máte klíč k jeho práci. Zjistěte, co si myslí, že je on sám, a když to budete vědět, víte také zhruba, co asi tak řekne o kterémkoli kmeni, který zrovna studuje. Celá etnografie je částečně filosofie a její velká zbylá část je vyznání.

V případě Clauda Léviho-Strausse, profesora sociální antropologie na *Collège de France* a osobnosti, která je v současnosti středem

* Zde i dále citováno v překladu Jiřího Pechara (Praha, 1966), s. 35. (Pozn. překl.)

všeobecné pozornosti, jaké obyčejně lidé, kteří tráví svůj život studiem vzdálených národů, nedosahují, je obzvláště obtížné odlišit duchovní prvky od popisných. Na druhé straně, žádný antropolog více netrval na faktu, že praxe v jeho profesi sestává z osobního hledání vedeného osobní vizí a směřovaného k osobní spáse:

...dlužím sebe sama lidem právě tak jako poznání. Historie, politika, svět ekonomický a sociální, svět fyzický i samo nebe obklopují mne koncentrickými kruhy, z nichž nemohu myšlenkou uniknout, aniž každému věnuji částku své osobnosti. Abych dosáhl dna, musím se nejprve vrhnout do vody, jako kamínek, který udeří na hladinu a rozvlní na ní kola, jak skrz ni propadá.*

Na druhé straně žádný antropolog více neprosazoval etnologii jako pozitivní vědu:

...za poslední cíl věd o člověku nepokládáme konstituování člověka, ale jeho disoluci v elementárnější složky. Vynikající význam etnologie spočívá v tom, že v ní máme první etapu určitého postupu, který v sobě zahrnuje i etapu další: za empirickou rozmanitostí lidských společností chce etnografická analýza postihnout invarianty... tento první projekt navozuje projekty další... které přísluší vědám exaktním a přírodním: začlenit opět kulturu do přírody, a nakonec i život do souboru jeho podmínek fyzikálně-chemických. ... Je tedy pochopitelné, že v etnologii nacházíme základní princip veškerého bádání vůbec.**

V díle Léviho-Strausse tyto dvě tváře antropologie – jako způsobu chodu věcí na světě a jako metody odkrývání zákonitých vztahů mezi empirickými fakty – stojí proti sobě, aby se mezi nimi svolala přímá konfrontace, místo aby (jak je mezi etnology běžnější) stály každá zvlášť, aby se vyhnuly takové konfrontaci a vnitřním tlakům, které k tomu patří. To objasňuje jak sílu jeho díla, tak jeho všeobecnou přitažlivost. Zní z toho troufalost a jakási bezstarostná otevřenost. Ale také to vysvětluje intraprofesionální podezření, že to, co se prezentuje jako Vysoká Věda, může ve skuteč-

* *Smutné tropy*, v čes. překladu s. 289. (Pozn. překl.)

** Citováno v překladu Jiřího Pechara (*Myšlení přírodních národů*, Praha, 1971), s. 338–340. (Pozn. překl.)

nosti být duchaplný a poněkud nepřímý pokus bránit metafyzickou pozici, pokračovat v ideologické argumentaci a sloužit morálním pohnutkám.

Na tom snad není nic tak hrozně špatného, ale stejně jako u Marxe je dobré mít to na paměti, aby postoj k životu nebyl chápán jako jeho prostý popis. Každý člověk má právo vytvořit si svého divocha pro své vlastní účely. Snad to i každý dělá. Ale dokazovat, že takový zkonstruovaný divoch odpovídá australským či africkým domorodcům nebo brazilským Indiánům, je docela jiná záležitost.

Obzvláště snadné je objevit spirituální dimenze střetu Léviho Strausse s předmětem jeho studia, to, co pro něj osobně znamenalo jednání s divochy, protože je zaznamenal s obraznou výmluvností v díle, které, přestože ani zdaleka není skvělou antropologickou knihou, nebo dokonce i jen obzvláště dobrou antropologickou knihou, je zajisté jednou z nejlepších knih, které kdy antropolog napsal: ve *Smutných tropech*.¹ Osnova knihy má podobu standardní legendy o Hrdinské výpravě – ukvapený odjez od břehů předků, které se staly známými, tísnivými a jakýmsi neurčitým způsobem hroživými (místo filosofa na provinčním *lycée* v Le Brunově Francii); cesta do jiného, temnějšího světa, magické oblasti plné překvapení, zkoušek a odhalení (brazilské džungle Kaďuvejů, Bororů, Nambikwárů a Tupí-Kawahíbů); a potom návrat do běžné existence provázený rezignací a vyčerpáním („sbohem divochům, tedy sbohem cestování“) a prohloubeným poznáním skutečnosti a závazkem předat to, co se člověk dozvěděl, těm méně podnikavým, kteří zůstali doma. Kniha je kombinací autobiografie, cestopisu, filosofického pojednání, etnografické zprávy, koloniálních dějin a prorockého mýtu.

Vskutku, co jiného jsem se naučil od učitelů, kterým jsem naslouchal, od filosofů, které jsem četl, od společností, které jsem navštívil, ba co jiného mi dala i sama věda, na kterou je Západ tak pyšný, než drobtý ponaučení, která složena v celek reprodukují jenom onu meditaci Mudrce u paty stromu?*

¹ *Tristes Tropiques* (Paris, 1955), bez několika kapitol do angličtiny přeložil John Russell (New York, 1964). [Česky *Smutné tropy* (Praha, 1966).]

* *Smutné tropy*, v čes. překladu s. 288. (Pozn. překl.)

Cesta po moři byla bez události, jako předehra. Když o ní o dvacet let později přemítá, srovnává svou situaci se situací starověkých mořeplavců. Pluli k neznámému světu, kterého se sotva dotkla lidská noha, k rajske zahradě „nedotčené bouřemi ‚historie‘ po nějakých deset nebo dvacet tisíciletí“. On plul ke zkaženému světu, který tito mořeplavci (a kolonisté, kteří je následovali) zničili ve své chamtivosti, kulturní aroganci a svém zapálení pro pokrok. Z pozemské rajske zahrady nezůstalo nic než zbytky. Sama její podstata byla přetvořena, stala se „historickou, zatímco bývala věčná, a sociální, zatímco bývala metafyzická“. Kdysi na cestovatele na konci cesty čekaly civilizace, které shledal radikálně odlišnými od své vlastní. Nyní nachází ochuzené napodobeniny své vlastní civilizace, tu a tam oživené zbytky odložené minulosti. Nepřekvapí, že ho Rio zklame. Všechny proporce jsou špatné. Cukrová homole je moc nízká, záliv je špatně položen, tropický měsíc se zdá uvadlý, když s ním kontrastují jenom chatrče a bungalovy. Přijel jako opožděný Kolumbus, aby učinil povrchní objev: „Tropy nejsou ani tak exotické jako vyšlé z módy.“

Na pobřeží začíná sestup do hlubin. Děj se zhušťuje, obraz se rychle mění a nastává zcela nepředvídané rozuzlení. Na periférii Sao Paula nejsou žádní Indiáni, jak mu v Paříži slíbila sama hlava *École Normale*. Tam, kde v roce 1918 byly dvě třetiny státu na mapě vyznačeny jako „neprozkoumané území obývané pouze Indiány“, nezůstal v roce 1935, kdy zde na nové univerzitě přijal místo profesora sociologie při hledání „lidské společnosti zredukované na její základní vyjádření,“ ani jediný Indián. Nejbližší byli několik stovek mil daleko v rezervaci, ale nebyli příliš přesvědčiví. Ani praví Indiáni, ani praví divoši, „plně ilustrovali onu sociologickou situaci, která pro pozorovatele druhé poloviny dvacátého století začíná pomalu být jediná, s kterou se setkává: situaci ‚primitivů‘, kterým civilizace byla brutálně vnucena, ale o které se pak civilizátoři, sotvaže bylo zažehnáno nebezpečí, které tito divoši v jejich očích představovali, přestali zajímat“.* Nicméně tento střet byl poučný, jako jsou všechna zasvěcení, protože mu otevřel oči a zbavil ho „naivní a poetické představy o tom, co je pro nás přichystáno, která je společná všem začátečníkům v antropologii,“

* *Ibid.*, s. 105. (Pozn. překl.)

a tak ho připravil na to, aby se mohl s větší objektivitou ocitnout tváří v tvář méně „dotčeným“ Indiánům, s kterými měl co dělat později.

Byly jich čtyři skupiny, každá o něco dále v džungli, o něco více netknutá, o něco slibnější pro konečné poučení. Kad'uvejové ve střední Paragvaj ho zaujali tetováním na svém těle, o jehož propracovaném vzoru si myslel, že by v něm mohl vidět formální reprezentaci jejich domorodé sociální organizace, v té době už z větší části rozpadlé. Borórové hlouběji v pralese byli značně netknutější. Jejich počty se radikálně snížily nemocemi a vykořisťováním, ale stále žili podle starého vesnického vzoru a bojovali za udržení jak svého klanového systému, tak svého náboženství. Ještě hlouběji žili dětinští Nambikwárové, kteří byli tak prostí, že v jejich politické organizaci – malých, stále se přetvářejících kočovných skupinách vedených dočasnými náčelníky – našel podporu Rousseauovy teorie o společenské smlouvě. A nakonec se blízko hranic Bolívie, v naprostém osamocení, konečně objevilo poznání v podobě Tupí-Kawahíbů, kteří byli nejen nedotčení, ale, což je sen každého badatele, *dosud nezkoumaní*:

Není pro etnografa úchvatnější perspektivy než vyhlídka, že bude prvním bělochem, který pronikne do nějakého domorodého společenství. ... Prožiju tedy znovu zkušenost dávných cestovatelů a jejím prostřednictvím i onen převratný okamžik ve vývoji moderního myšlení, kdy lidstvu, přesvědčenému o své úplnosti a docelenosti, se díky velkým objevitelským výpravám dostalo náhle jakoby nového zjevení, protichůdného zjevení biblickému. Bylo mu náhle zvěstováno, že není samo, že tvoří část obsáhlejšího celku a že k tomu, aby se poznalo, musí se nejprve zadívat na svůj nepoznatelný obraz v tomto zrcadle, jehož jedna staletími zapomenutá částička měla teď vyzrcadlit svůj první a poslední obraz jen pro mne.*

Po těchto skvělých nadějích pak bylo zjevným zklamáním, že místo aby tito naprostí divoši odpovídali vizi ryzí primitivity, ukázali se nepřístupní racionálnímu uvažování badatele, mimo jeho dosah. Doslova s nimi nebyl schopen komunikovat.

* Ibid., s. 228. (Pozn. překl.)

Chtěl jsem dojít až k nejkrajnější mezi divošství; což se mi tato touha vrchovatě nesplnila u těchto roztomilých domorodců, které nikdo přede mnou nespatřil a které také po mně už možná nikdo neuvidí? Po vzrušující pouti jsem své nedotčené divochy konečně měl před sebou. Bohužel, byli nedotčeni až přespříliš. ... Byli tady, ochotni informovat mě o svých zvycích a vírách, a já neznal jejich jazyk. Měl jsem je před sebou stejně blízko jako obraz v zrcadle, ale mohl jsem si na ně leda sáhnout, nikoli jim porozumět. Dočkal jsem se zároveň odměny i trestu. Cožpak to nebyla ode mne pošetilost – vlastní ostatně celé mé profesi – myslet, že lidé nejsou vždycky lidmi a že někteří z nich si zaslouží většího zájmu a pozornosti jen proto, že barva jejich kůže a jejich zvyklosti nás udivují? Stačí, když se mi podaří sebemeně jim porozumět, a jejich zvláštnost je tatam: mohl jsem klidně zůstat doma mezi svými. Anebo si ji uchovají, jako tady, a pak mi zase není k ničemu, protože nejsem ani schopen pochopit, v čem tkví její podstata. A jen všelijaké dvojznačné případy, ležící mezi těmito dvěma extrémy, nám skýtají výmluvy, z kterých žijeme. Kdo je nakonec skutečnou obětí tohoto klamu? Této matoucí nejasnosti, kterou budí pozorování dovedená dost daleko, aby působila srozumitelně, ale přerušovaná nicméně v půli, neboť překvapují bytostí podobné těm, pro něž tyto zvyklosti jsou samozřejmé? Je ošálen čtenář, který v nás věří, nebo my sami, my, kteří nemáme žádné právo cítit se spokojeni, dokud se nám nepodaří rozptýlit tento zbytek mlhy, která skýtá záminku naší marnivosti?*

Na konci Výpravy tedy nečekalo zjevení, ale hádanka. Zdá se, že antropolog je odsouzen buď k cestě mezi lidmi, kterým rozumí přesně, protože jeho vlastní kultura je už kontaminovala, pokryla je špínou, „naší špínou vrženou v tvář lidstvu“, nebo mezi ty, kteří takto kontaminováni nejsou a z tohoto důvodu jsou pro něj nesrozumitelní. Buď je poutníkem mezi skutečné divochy (kterých v každém případě už zbývá jen vzácné množství), a právě jejich jinakost odděluje jeho život od jejich, nebo je nostalgickým turistou, „který se pídí po stopách skutečnosti už zaniklé... archeologem dalek, který se marně snaží zrekonstruovat z úlomků a zbytků minulou exotičnost“. ** Konfrontován s lidmi, které vidí v zrcadle, kterých se může dotknout, ale nemůže je uchopit, a s napůl zničenými lidmi „rozdrcenými vývojem západní civilizace“, přirovnává se Lévi-Strauss

* Ibid., s. 233. (Pozn. překl.)

** Ibid., s. 28. (Pozn. překl.)

k Indiánovi z báje, který ...když přišel až na konec světa, dotazoval se bytostí i věcí, ale čekalo ho zklamání. „Sužuje mě dvojí nedostatečnost, všechno, co spatřuji, mě zraňuje, a zároveň si bez ustání vyčítám, že se nedívám dost pozorně.“*

Musí si proto antropolog zoufat? Cožpak nikdy nemáme poznat divochy? Ne, protože existuje jiná přístupová cesta k jejich světu než osobní účast v něm – jmenovitě konstrukce modelu společnosti z úlomků a zbytků, které lze ještě posbírat (nebo které už byly posbírány), společnosti, která sice nekoresponduje s žádnou, jež se dá v realitě pozorovat, ale nicméně nám pomůže porozumět základům lidské existence. A toto je možné, protože i přes povrchovou podivnost primitivních lidí a jejich společností na hlubší, psychologické úrovni nejsou vůbec cizí. Mysl člověka je nakonec všude stejná: takže čeho nebylo možno dosáhnout přiblížením se, pokusem vstoupit fyzicky do světa konkrétních divošských kmenů, toho lze místo toho dosáhnout odstupem, vyvinutím obecné, univerzální, vědní, abstraktní, formalizované vědy o myšlení, univerzální gramatiky intelektu. Platnou antropologii nelze psát prostřednictvím přímého dobývání citadel divošského života, snahou proniknout do jejich mentálního života fenomenologicky (holá nemožnost). Lze to učinit prostřednictvím intelektuální rekonstituování podob tohoto života z jeho špínou pokrytých „archeologických“ zbytků rekonstrukce pojmových systémů, které ho z hloubky pod jeho povrchem oživovaly a dávaly mu formu.

Co nedokázala cesta do nitra temnot, to dokáže pohroužení se do strukturální lingvistiky, teorie komunikace, kybernetiky a matematické logiky. Ze zklamaného romantismu *Smutných tropů* povstává exulantský scientismus jiného stěžejního díla Léviho-Strausse, *Myšlení přírodních národů*.²

* Ibid. (Pozn. překl.)

² Anglický překlad (také neúplný) se objevil jako *The Savage Mind* (London 1966). Nicméně na rozdíl od Russellova citlivého zvládnutí *Tristes Tropiques* je tento překlad (bez přívlastků) ohavný, a já jsem si proto do angličtiny většinou přeložil své vlastní verze, než bych z něj citoval. [Franc. originál *La Pensée sauvage* (Paris, 1962). Český *Myšlení přírodních národů* (Praha, 1971). Všechny citace jsou z českého překladu. Všechny Geertzovy citace se ale nepodařilo dohledat, protože neuvádí ani dílo, z něhož právě cituje. (Pozn. překl.)] Soubor esejí Léviho-Strausse *Anthropologie Structurale*, v němž se poprvé objevila mno

Myšlení přírodních národů vlastně vychází z myšlenky poprvé uvedené ve *Smutných tropech* ve vztahu ke Kaďuvejům a jejich sociologickému tetování: že totiž celkový souhrn zvyků etnika vždy tvoří uspořádaný celek, systém. Počet těchto systémů je omezený. Lidské společnosti, stejně jako jednotlivé lidské bytosti, nikdy netvoří z celkového souhrnu možností, ale vybírají si pouze určité kombinace z nabídky idejí, které mají k dispozici. Inventář témat je donekonečna uspořádáván a přeuspořádáván do různých vzorců: různá vyjádření fundamentální ideové struktury, kterou by s dostatkem důvtipu mělo být možné rekonstruovat. Úkolem etnologa je popsat povrchové vzorce jak nejlépe může, rekonstruovat hlubší struktury, ze kterých jsou vzorce vybudovány, a tyto již rekonstruované struktury roztrždit do analytického schématu – něčeho jako Mendělejevova periodická tabulka prvků. Potom „by nám zbývalo už jen rozpoznat ty [struktury], které [konkrétní] společnosti skutečně přijaly“. Antropologie je jenom na pohled studiem zvyků, věr a institucí. Ve své podstatě je to studium myšlení.

V *Myšlení přírodních národů* se tato vůdčí myšlenka – že svět pojmových nástrojů, které má divoch k dispozici, je uzavřený a on s nimi musí vystačit při vytváření všech kulturních forem, které vytváří – znovu objevuje v podobě toho, co Lévi-Strauss nazývá „vědou konkrétního“. Divoši si vytvářejí modely reality – přirozeného světa, vlastního já, společnosti. Ale nečiní tak jako moderní vědci, kteří spojují abstraktní tvrzení do rámce formální teorie a obětují životnost vnímaných částíček explanační síle zobecněných pojmových systémů, ale uspořádávají vnímané částičky do bezprostředně srozumitelných celků. Věda konkrétního uspořádává přímo pocítované skutečnosti – nezaměnitelné rozdíly mezi klokany a pštrosy, sezónní příchod a ústup záplavových vod, pohyb Slunce nebo fáze Měsíce. Ty se stávají strukturálními modely reprezentujícími fundamentální řád reality, jako kdyby byly analogické. „Divo[šs]ké myšlení“ prohlubuje svoje poznání pomocí *imagines mundi*. Kon-

há témata jeho novějších prací, byl přeložen jako *Structural Anthropology* (New York, 1963); jeho *Le Totémisme aujourd'hui* (Paris, 1962), jakýsi výtah z *Myšlení přírodních národů*, jako *Totemism* (Boston, 1963). [Slovensky *Totemizmus* (Bratislava, 1998). (Pozn. red.)]

struuje intelektuální stavby, které mu usnadňují chápání světa tím, že se tomuto světu podobají.*

Tato nekanonická věda („kterou označíme raději jako „prvotní než jako primitivní“) uvádí do praxe filosofii konečnosti. Prvky pojmového světa jsou dány, předem vyrobeny, a myšlení spočívá v hraní si s těmito prvky. Divošská logika funguje jako kaleidoskop, jehož sklíčka se mohou poskládat do rozmanitých vzorů, ale co do množství, formy či barvy zůstávají nezměněna. Počet takto vytvořitelných vzorů může být velký, pokud je sklíček hodně a jsou dostatečně rozmanitá, ale není nekonečný. Vzory se zakládají na vzájemném rozmístění sklíček (jsou tedy spíš funkcí vztahů mezi sklíčky než jejich odděleně uvažovanými individuálními vlastnostmi). A škála jejich možných transformací je přísně determinována stavbou kaleidoskopu, vnitřním zákonem, který řídí jeho fungování. A tak je tomu i s divošským myšlením. Anekdotické a geometrické zároveň, vypracovává koherentní struktury „z pozůstatků psychologických a historických procesů“.**

Tyto zbytky a pozůstatky, sklíčka kaleidoskopu, jsou obrazy vytažené z mytické, rituální, magické a empirické moudrosti. (Jak vůbec přesně vznikly, to je jeden z bodů, ke kterým se Lévi-Strauss příliš explicitně nevyjadřuje, a hovoří o nich neurčitě jako o „pozůstatcích událostí... fosilním svědectví o historii určitého jednotlivce nebo určité společnosti“.***) Takové obrazy jsou nevyhnutelně včleněny do větších struktur – do mýtů, obřadů, lidových taxonomií atd., protože, tak jako v kaleidoskopu, člověk vždycky vidí sklíčka rozložená do *nějakého* vzoru, jakkoli špatně tvarovaného nebo nepravidelného. Ale stejně jako v kaleidoskopu je možné je z těchto struktur oddělit a uspořádat do jiných, podobných. Lévi-Strauss cituje Franze Boase, podle něhož „mytologickým světům je souzeno, aby byly rozbourány, jakmile jsou vytvořeny, aby se tak z jejich úlomků mohly zrodit světy nové,“**** a tím zevšeobecňuje svůj

* *Myšlení přírodních národů*, v čes. překladu na s. 362. V překladu je „divoké“ myšlení, my se přikláníme k „divošskému myšlení“; proto ty hranaté závorky. (Pozn. překl. a red.)

** Ibid., s. 60. (Pozn. překl.)

*** Ibid., s. 43. (Pozn. překl.)

**** Ibid., s. 42. (Pozn. překl.)

permutační pohled na divošské myšlení. Vše je záležitostí míchání jednotlivých (a konkrétních) obrazů – totemových zvířat, posvátných barev, směrů větru, slunečních božstev nebo čehokoliv podobného –, aby se vytvořily symbolické struktury schopné formulovat a předávat objektivní (což neznamená přesné) analýzy sociálních a fyzických světů.

Například totemismus. Dlouho byl nahlížen jako autonomní, unitární instituce, jakási víra primitivní podstaty, pokud to máme vysvětlit termíny té či oné mechanické teorie – evolucionistické, funkcionalistické, psychoanalytické, utilitaristické – avšak pro Léviho-Strausse je to jen zvláštní případ všudypřítomné tendence vytvářet pojmová schémata z konkrétních obrazů.

V totemismu je (značně podvědomě) postulována logická paralela mezi dvěma soubory, přírodním a kulturním. Řád odlišností mezi pojmy na jedné straně této paralely je izomorfní s řádem odlišností mezi pojmy na straně druhé. V nejjednodušším případě se zjevným fyzickým odlišnostem mezi živočišnými druhy – medvědem, orlem, želvou atd. – přisoudí korespondence se sociologickými odlišnostmi mezi sociálními skupinami – klany *A*, *B*, *C* atd. Nejde o specifické charakteristiky medvěda, orla nebo želvy jako takových – liška, králík a vrána by posloužili stejně –, ale o zřetelné rozdíly mezi členy každé dvojice. To je to, co divoch používá k tomu, aby pro sebe a pro ostatní intelektuálně reprezentoval strukturu svého klanového systému. Když říká, že členové jeho klanu odvozují svůj původ od medvěda a členové sousedního klanu od orla, nepředvádí ukázkou laické biologie. Říká konkrétně metaforickým způsobem, že vztah mezi jeho klanem a sousedním klanem je analogický s vnímaným vztahem mezi živočišnými druhy. Uvažujeme-li o pojmech odděleně, jsou totemové víry prostě arbitrární. „Historie“ je postavila a „historie“ je může naprosto zničit, změnit jejich roli nebo je nahradit jinými. Ale viděny jako uspořádaný soubor, stávají se koherentními, protože jsou schopny symbolicky reprezentovat jiný soubor podobně uspořádaný: spřízněné, exogamní, patrilineární klany. A to platí obecně. Vztah mezi symbolickou strukturou a jejím referentem, základem jejího významu, je fundamentálně „logický“, náhodná shoda formy – ne citový, ne historický, ne funkční. Divošské myšlení je zamrzlý rozum a antropologie je, jako hudba a matematika, „jedno z mála opravdových povolání“.

Nebo jako lingvistika. Protože v jazyce jsou stavební jednotky fonémy, morfémy, slova – také ze sémantického pohledu arbitrární. Proč Francouzi říkají určitému druhu zvířete „chien“ a Angličané mu říkají „dog“ nebo proč angličtina tvoří plurál přidáním „s“ a malajština ho tvoří zdvojením kořene, to nejsou otázky, které by dnes lingvista – v každém případě strukturální lingvista – považoval za užitečné pokládat, s výjimkou historických souvislostí. A když je jazyk uspořádán prostřednictvím gramatických a syntaktických pravidel do projevů – řetězců řeči, které obsahují propozice – vynořuje se význam a je možná komunikace. A také v jazyce je tento vůdčí řád, tento *ursystem* forem, podle kterého jsou oddělené jednotky smíchány tak, aby proměnily zvuk v řeč, podvědomě. Je to hlubinná struktura, kterou lingvista rekonstruuje z jejího povrchového projevu. Člověk si může uvědomit své gramatické kategorie při četbě lingvistických pojednání, stejně jako si může uvědomit kulturní kategorie při četbě etnologických pojednání. Ale jaké činnosti jsou jak řeč, tak chování spontánní projevy napájené ze spodních pramenů. A to nejdůležitější nakonec, lingvistika (a spolu s ní teorie informací a logika tříd) také nedefinuje své základní jednotky, své stavební prvky, podle jejich obecných vlastností, ale podle jejich odlišností, tedy pomocí jejich kontrastů ve dvojicích. Binární opozice – tato dialektická propast mezi plus a minus, z níž se v počítačové technice stala *lingua franca* moderní vědy – tvoří základ divošského myšlení stejně jako tvoří základ jazyka. A skutečně je to právě tohle, co z nich dělá esenciálně různé formy téhož: komunikační systémy.

Pokud jsou tyto dveře otevřeny, je možné všechno. *En principe* může být odhalena nejen logika totemických klasifikací, ale vůbec jakékoli klasifikační schéma – rostlinné taxonomie, osobní jména, posvátné geografie, kosmologie, účesy Indiánů Omaha nebo motivy vzorů australských bzučáků. Protože je vždy lze vysledovat až k fundamentálním protikladům párových pojmů – vysoko a nízko, vpravo a vlevo, mír a válka a tak dále – vyjádřených v konkrétních obrazech, v hmatatelných pojmech, „za které jít je z vnitřních důvodů jak neúčelné, tak nemožné“. A dále, jakmile jsou určitá z těchto schémat či struktur určena, mohou být uváděna do vzájemných vztahů – tedy zredukována na obecnější a „hlubší“ struktury zahrnující je obě. Ukazuje se, že jsou navzájem jedna z druhé odvoditelné logickými

operacemi – inverzí, transpozicí, substitucí: všemi druhy systematických permutací – přesně jako člověk transformuje anglickou větu do teček a čárek morseovky nebo převádí matematický výraz na jeho doplněk změnou všech znamének. Člověk se dokonce může pohybovat mezi různými úrovněmi sociální reality – výměna žen v manželství, výměna darů v obchodě, výměna symbolů v rituálu – tím, že ukáže, že pokud jsou logické struktury těchto různých institucí uvažovány jako komunikační schémata, jsou izomorfní.

Některé z těchto „socio-logických“ esejí jsou tam, kam dosahují, jako analýza totemismu, přesvědčivé a poučné. (Ježto je jakýkoli metafyzický obsah nebo emocionální aureola, kterou tyto víry mohou mít, vyloučen z pozornosti, nedosahují vlastně moc daleko.) Další eseje, jako pokus ukázat, že totemismus a kasta mají schopnost („prostřednictvím velmi prosté transformace“) být redukovány na různá vyjádření téže fundamentální struktury, přinejmenším vzbuzují zvědavost, pokud nejsou naprosto přesvědčivé. A jiné, jako pokusy ukázat, že různé způsoby, kterými jsou pojmenovávání koně, psi, ptáci a dobytek, vytvářejí koherentní trojrozměrný systém komplementárních obrazů příčně propojených vztahy inverzní symetrie, jsou triumfy sebedarování. Jsou to tak za vlasy přitažená cvičení v „hlubinné interpretaci“, že by se i psychoanalytik začervenal. Všechno je to velmi chytře vymyšlené. Pokud lze z trosek mrtvých a umírajících společností vytvořit „věčný a univerzální“ model společnosti – model, který neodráží ani čas, ani prostor, ani okolnosti, ale (toto je z *Totemismu*) „přímé vyjádření struktury mysli (a poza myslí pravděpodobně mozku)“ –, pak to dost dobře může být způsob, jak ho vytvořit.

III

Protože to, co si vyrobil Lévi-Strauss, je pekelný kulturní stroj. Anuluje historii, redukuje cit na stín intelektu a nahrazuje konkrétní myslí konkrétních divochů v konkrétních džunglích Divošskou Myslí vlastní nám všem. To mu umožnilo dostat se ze slepé uličky, do které jej zavedla brazilská expedice – fyzické blízkosti a intelektuální vzdálenosti –, tím, co si snad vždycky doopravdy přál – intelektuální blízkosti a fyzickou vzdáleností. „Nebyl jsem tedy moc

přístupný novým tendencím metafyzického myšlení, jak se tehdy [1934] začínaly rýsovat,"* napsal ve *Smutných tropech*, když vysvětlil své neuspokojení akademickou filosofií a svůj obrat k antropologii.

Fenomenologie vzbuzovala můj odpor v té míře, pokud postuluje kontinuitu mezi prožívaným a reálným. Souhlasím, že toto je v onom zahrnutí a jím vysvětleno, ale od svých tří učitelů jsem se naučil, že přechod mezi oběma řády je přetržitý; že k tomu, abychom dospěli k reálnému, musíme prožívané nejprve zamítnout, i když je později, v objektivní syntéze oproštěné od vši sentimentality, do svého poznání opět včleníme. Co se pak týče onoho myšlenkového směru, který se naplno rozvinul v existencialismu, připadá mi jako pravý opak platného filosofování tím, jak vychází vstříc iluzím subjektivity. Toto povýšení osobních úzkostí na filosofické problémy nese s sebou přílišné nebezpečí, že vyústí v jakousi metafyziku..., omluvitelnou, pokud slouží didaktickým účelům, ale velmi nebezpečnou, jestliže by měla dovolit, aby se uhýbalo před vlastním posláním filosofie. A toto poslání, které jí přináleží do té doby, než bude věda natolik silná, aby ji byla s to nahradit, žádá, aby bytí bylo chápáno ve vztahu k sobě samému, a nikoli ve vztahu ke mně.**

Vysoká Věda *Myšlení přírodních národů* a Hrdinská výprava *Smutných tropů* nejsou v zásadě nic jiného než vzájemné „velmi prosté transformace“. Jsou různými vyjádřeními téže hluboké fundamentální struktury: univerzálního racionalismu francouzského osvícenství. Protože přes všechno odvolávání se na strukturální lingvistiku, teorii informací, logiku tříd, kybernetiku, teorii her a jiné moderní disciplíny skutečným *guru* Léviho-Strausse není de Saussure, Shannon, Boole, Wiener nebo von Neumann (ani Marx, ani Buddha, i přes to, že se na ně pro dramatický efekt odvolává) – ale Rousseau.

Rousseau, náš učitel, Rousseau, náš bratr... Neboť z rozporu, který s sebou nese pozice etnografa, nevybředneme jinak, než když sami na vlastní pěst znovu učiníme onen krok, který ho přivedl od trosek, jež po sobě za-

* *Smutné tropy*, v čes. překladu na s. 39. (Pozn. překl.)

** *Ibid.* (Pozn. překl.)

nechala *Rozprava o původu nerovnosti*, k velkému prostoru v *Společenské smlouvě*, jejíž tajemství nám odhaluje *Emil*. Jenom vděčíme za poznání, jak lze po zavržení všech řádů přece ještě objevit principy, které dovolují zbudovat řád nový.*

Lévi-Strauss, stejně jako Rousseau, nepátrá nakonec ani tolik po lidech, kteří ho příliš nezajímají, jako po Člověku, jímž je okouzlen. Je to klenot v lotosu,** po čem pátrá, stejně tak v *Myšlení přírodních národů* jako ve *Smutných tropech*. „Neotřesitelný základ lidské společnosti“ není ve skutečnosti vůbec sociální, ale psychologický – racionální, univerzální, věčná a tedy (dle skvělé tradice francouzského moralismu) ctnostná mysl.

Rousseau („který byl ze všech *filosofů**** nejvíce etnografem“) demonstruje metodu, s jejíž pomocí lze konečně vyřešit paradox cestovatele-antropologa – který buď přijde moc pozdě, než aby našel divoštství, nebo moc brzy, aby je mohl ocenit. Musíme stejně jako on rozvinout schopnost proniknout do divošské mysli použitím něčeho, co by se dalo nazvat epistemologická empatie (abychom Lévimu-Straussovi dodali to, co snad nejméně potřebuje, další *výraz*). Most mezi naším světem a světem těch, které studujeme (vymřelých, neprůhledných nebo prostě rozvrácených), nespočívá v osobní konfrontaci, která, pokud nastává, podlamuje nás i je. Spočívá v jakémsi experimentálním čtení mysli. A Rousseau byl první, kdo to podstoupil, když „[sám] zkoušel mody myšlení převzaté odjinud nebo pouze představované“ (aby demonstroval, „že každá lidská mysl je místo skutečné zkušenosti, kde může být zkoumáno to, co probíhá v myslích lidí, ať jsou jakkoli vzdálení“). Člověk nepochopí myšlení divochů ani pouhou introspekci, ani pouhým pozorováním, ale pokoušením se myslit jako oni a s jejich materiály. Co člověk potřebuje, ponecháme-li stranou podrobnostmi posedlou etnografii, je neolitická inteligence.

Filosofické závěry, které pro Léviho-Strausse vyplývají z tohoto postulátu – že divochy lze pochopit pouze novým přehráním je-

* Ibid., s. 273. (Pozn. překl.)

** Buddhistická metafora (Buddha, moudrost, nirvána). (Pozn. red.)

*** *Philosophes* (filosofové) jsou v tomto kontextu stoupenci osvícenství, ti, kdo neuznávají jinou autoritu než rozum. (Pozn. red.)

jich myšlenkových procesů na pozůstatcích jejich kultur –, tedy znamenají technicky vylepšenou verzi rousseauovského moralismu.

Divošské („divoké“, „nedomestikované“) mody myšlení jsou v lidském myšlení primární. Civilizované („zkrocené“, „domestikované“) myšlenkové vzorce moderní vědy a vzdělání jsou specializované výtvoři naší vlastní společnosti. Jsou sekundární, odvozené, a i když nikoli neužitečné, jsou umělé. Přestože tyto primární mody myšlení (a tedy i základy lidského společenského života) jsou „nedomestikované“ jako violka trojbarevná (*pensée sauvage*) – ta okázale nepřeložitelná slovní hříčka, která dává *Myšlení přírodních národů (La Pensée Sauvage)** název –, jsou esenciálně intelektuální, racionální, logické, nikoli emocionální, instinktivní nebo mystické. Nejlepší – ale v žádném smyslu dokonalá – doba pro člověka byl neolit (tj. postagrikulturní a preurbanizační doba): to, co Rousseau (který na rozdíl od obvyklého stereotypu nebyl primitivista) nazýval *société naissante*. Protože právě tehdy toto myšlení kvetlo a ze své „vědy konkrétního“ vytvářelo ta umění civilizace – zemědělství, chov zvířat, hrnčířství, tkaní, konzervaci a přípravu potravy a tak dále –, která stále představují základy naší existence.

Pro člověka by bylo lepší, kdyby zůstal na této „střední úrovni mezi lhostejností primitivního stavu a hledáním, ke kterému jsme inspirováni svým *amour propre*“ –, místo aby ji jakousi nešťastnou náhodou opustil kvůli neklidné ambicióznosti, pýše a egoismu civilizace strojů. Ale *opustil* ji. Úkol společenské reformy spočívá v našem opětovném obrácení se k tomuto střednímu stavu, nikoli v navrácení se do neolitu, ale v předkládání působivých připomínek toho, čeho lidé v neolitu dosáhli, jeho sociologického půvabu, abychom tak byli vedeni k racionální budoucnosti, v níž jeho ideály – vyvážení sebeúcty a obecné náklonnosti – budou realizovány ještě plněji. A právě vědecky obohacená antropologie („legitimizující principy divošského myšlení a uvádějící je opětovně na jejich právoplatná místa“) je příhodnou institucí pro takovou reformu. Pokrok směrem k humánnosti – postupné rozvíjení vyšších intelektuálních schopností, které Rousseau nazval *perfectibilité* – byl zničen kulturním provincialismem vyzbrojeným nedospělou vě-

* Viz *Myšlení přírodních národů*, v čes. překladu na s. 371. (Pozn. překl.)

dou. Kulturní univerzalizmus vyzbrojený vĕdou vyzrálou jej znovu uvede do pohybu.

Jestliže úkol, s kterým se lidé potýkali, byl vždy týž, totiž vytvořit společnost, v níž se dá žít, síly, z nichž čerpali svou energií naši vzdálení předkové, jsou stejně přítomny i v nás. Nic není dohráno; se vším můžeme začít znovu. Co bylo učiněno a pochybeno, může být učiněno znovu a dobře: „Zlatý věk, který slepá pověra umísťovala za nás [nebo před nás], je v nás.“ Lidské bratrství dostává konkrétní smysl, když i v tom nejubožejším kmeni nacházíme stvrzení svého vlastního obrazu a zkušenost, která nám spolu s mnoha jinými může poskytnout užitečné poučení.*

IV

Ale možná zajímavější než toto modernizované vyznání klasické víry ve „věčný a obecný hlas lidí“ (abychom použili Hookerův výraz) je osud takového pokusu nastolit Krále Rozuma zpět na trůn v masce Divošské Mysli v dnešním světě. Ať je to jakkoli zahaleno do symbolické logiky, algebraické matice nebo strukturální lingvistiky, můžeme stále ještě věřit v nadvládu intelektu – po tom všem, co se stalo od roku 1762?

Po jeden a půl století pátrání v hlubinách lidského vědomí, které odkrylo skryté zájmy, infantilní emoce nebo chaos zvířecích choutek, máme teď pátrání, které tam nachází čisté světlo přirozené moudrosti, která vše osvětluje stejně. Nepochybně bude na některých místech přijato s jistou mírou potěšení, neřku-li s úlevou. A přece to, že by takové pátrání mělo být odstartováno z antropologické základny, se zdá být obzvláště překvapivé. Antropologové totiž žijí povždy v pokušení – stejně jako byl kdysi Lévi-Strauss – opustit knihovny a přednáškové sály, kde je těžké mít stále na paměti, že mysl člověka není nestranné světlo rozumu, a vyrazit „do terénu“, kde je nemožné na to zapomenout. Dokonce i když už na světě není mnoho „opravdových divochů“, existuje dost nápadně zvláštních lidských jedinců na to, aby se jakákoli doktrína o člověku, která ho vidí jako nositele neměnné pravdy rozumu – „původ-

* *Smutné tropy*, v čes. překladu na s. 275. (Pozn. překl.)

ní logiky“ vyplývající ze „struktury mysli“ –, zdála prostě podivná, jakási akademická kuriozita.

To, že Lévi-Strauss byl schopen transmutovat romantickou vášeň *Smutných tropů* v hypermoderní intelektualismus *Myšlení přírodních národů*, je zajisté ohromující počín. Ale zůstávají otázky, které nelze nepoložit. Je tato transmutace vědou nebo alchymii? Je ta „velmi prostá transformace“, která vytvořila z osobního zklamání obecnou teorii, skutečná, nebo je to trik? Je to skutečné rozboření zdí, které se zdají oddělovat mysl od mysli, tím, že se ukáže, že tyto zdi jsou pouze povrchová struktura, nebo je to jejich pracně zamaskované obcházení, jež se stalo nezbytností, když se nedařilo do nich udělat průlom poté, co na ně narazil? Píše Lévi-Strauss prolegomena k celé budoucí antropologii, jak se zdá ze sebejistých stránek *Myšlení přírodních národů*? Nebo – jako jakási vykořeněná neolitická inteligence odhozená do ústraní – míchá pozůstatky starých tradic v marném pokusu znovu oživit primitivní víru, jejíž morální krása je stále zřejmá, ale jejíž závažnost a věrohodnost se dávno vytratily?



OSOBA, ČAS A CHOVÁNÍ NA BALI

Sociální podstata myšlení

Lidské myšlení je dokonale sociální: sociální svým původem, svými funkcemi, svými formami, svými aplikacemi. V základě je myšlení veřejná činnost – jeho přirozeným domovem je hospodářství, tržiště a náměstí. Implikace této skutečnosti pro antropologickou kulturní analýzu, kterou jsem si zde vytknul za cíl, jsou obrovské, těžko zachytitelné a nedostatečně oceňované.

Některé tyto implikace chci vynést na světlo pomocí něčeho, co by se na první pohled mohlo zdát příliš speciálním, dokonce poněkud ezoterickým pátráním: zkoumáním kulturního aparátu, s jeho pomocí lidé na Bali definují, vnímají a reagují na – tedy uvažují o – jednotlivé osoby. Takové pátrání je ovšem speciální a ezoterické jenom v popisném smyslu. Fakty jako takové nejsou momentálně mimo hranice etnografie příliš důležité, a já je shrnu pokud možno co nejstručněji. Ale když se na ně pohlíží na pozadí všeobecného teoretického cíle – určit, co vyplývá pro kulturní analýzu z předpokladu, že lidské myšlení je v podstatě sociální činnost –, získávají balijská data zvláštní význam.

Nejen, že balijské představy jsou v této oblasti neobyčejně dobře vyvinuty, ale ze západní perspektivy jsou natolik podivné, že by mohly osvětlit některé obecné vztahy mezi různými řády konceptualizace kultury, které jsou před námi skryty, pokud využijeme jen náš vlastní, příliš známý rámeček identifikace, klasifikace a zacházení s lidskými a kvazilidskými jedinci. Konkrétně zdůrazňují některá nezřejmá spojení mezi způsobem, jak lidé vnímají sebe a ostatní, způsobem, jak prožívají čas, a afektivním zabarvením jejich kolektivního života – spojení, která mají význam nejen pro chápání balijské společnosti, ale lidské společnosti obecně.

Sociálněvědní teoretizování poslední doby se z velké části točilo kolem pokusu rozlišit a specifikovat dva hlavní analytické pojmy: kultura a sociální struktura.¹ Podnět k tomuto úsilí povstal z touhy vzít v úvahu ideační faktory v sociálních procesech, aniž podlehne hegelovské nebo marxistické podobě redukcionismu. Aby nebylo nutno hledět na ideje, pojmy, hodnoty a formy vyjadřování buď jako na stíny vrhané uspořádáním společnosti na pevné povrchy historie, nebo jako na duši historie, jejíž běh je pouhým výsledkem jejich vnitřní dialektiky, ukázalo se nezbytným hledět na ně jako na nezávislé, ale nikoli soběstačné síly – jako na síly jednající a mající svůj vliv pouze v rámci specifických sociálních kontextů, jimž se přizpůsobí, jimiž jsou stimulovány, ale na něž mají ve větší či menší míře určující vliv. Marc Bloch napsal ve své knižičce *Apologie pour l'Histoire ou Métier d'historien*: „Přejete si opravdu poznat i s jejich zbožím třeba vlivné kupce renesanční Evropy, ty obchodníky se suknem nebo kořením, spekulanty s mědí, rtuťí nebo ledkem, bankéře císařů a králů? Vzpomeňte si, že se dávali malovat Holbeinem a četli Erasma nebo Luthera. Porozumět poměru středověkého vazala k lennímu pánovi bude předpokládat i prostudování jeho poměru k bohu.“* Musí být pochopena jak organizace sociální činnosti, její institucionální podoby, tak systémy idejí, které ji uvádějí do pohybu, stejně jako musí být pochopena podstata vztahů mezi nimi převládajících. A k tomuto cíli směřuje pokus vyjasnit pojmy sociální struktura a kultura.

¹ Nejsystematičtější a nejrozsáhlejší rozbory lze nalézt v T. Parsons a E. Shils, eds., *Toward a General Theory of Action* (Cambridge, Mass., 1959); a v T. Parsons, *The Social System* (Glencoe, Ill., 1951). V antropologii některá významnější pojednání, z nichž ne všechna se shodují, zahrnují: S. F. Nadel, *Theory of Social Structure* (Glencoe, Ill., 1957); E. Leach, *Political Systems of Highland Burma* (Cambridge, Mass., 1954); E. E. Evans-Pritchard, *Social Anthropology* (Glencoe, Ill., 1951); R. Redfield, *The Primitive World and its Transformations* (Ithaca, 1953); C. Lévi-Strauss, „Social Structure“, v jeho *Structural Anthropology* [franc. orig. *Anthropologie structurale*, 1958] (New York, 1963), s. 277-323; R. Firth, *Elements of Social Organization* (New York, 1951); a M. Singer, „Culture“, v *International Encyclopedia of the Social Sciences*, sv. 3 (New York, 1968), s. 527.

* Citováno z českého překladu Aleny Ondruškové. M. Bloch, *Obrana historie aneb Historik a jeho řemeslo* (Praha, 1967), s. 132.

Nicméně je téměř nepochybné, že v rámci vývoje obou těchto stránek to byla kulturní stránka, která se ukázala být nepoddajnější a zůstává opožděnější. V samé podstatě je mnohem těžší zacházet vědecky s idejemi než s ekonomickými, politickými a sociálními vztahy mezi jedinci a skupinami, jež tyto ideje formují. A to všechno je ještě více pravdou, pokud ideje, kterých se to týká, nejsou explicitní doktríny nějakého Luthera nebo Erasma nebo jasně srozumitelné obrazy nějakého Holbeina, ale napolo zformované, za samozřejmost považované, lhostejně systematizované představy, které řídí běžné činnosti obyčejných lidí v každodenním životě. Pokud vědecké zkoumání kultury zaváhalo a často se zabořilo do bahna pusté deskripce, bylo to velkou měrou v důsledku toho, že jeho pravý předmět zkoumání je těžko zachytitelný. Počáteční problém každé vědy – definování předmětu zkoumání tak, aby jej přístupná analýza – se zde ukázal být neobyčejně obtížný.

A z tohoto hlediska může koncepce myšlení jako v podstatě sociálního aktu, který se odehrává ve stejném veřejném světě, v jakém se vyskytují jiné sociální akty, sehrát svou nejkonstruktivnější roli. Názor, že myšlení se neskládá z tajemných procesů umístěných v čemsi, co Gilbert Ryle nazval tajnou slují v hlavě, ale z pohybu významotvorných symbolů – objektů zkušenosti (rituály a nástroje; vyryté obrazy a napajedla; gesta, zbarvení, obrazy a zvuky), kterým lidé vtiskli význam –, dělá ze zkoumání kultury nezvratně vědu, jako je každá jiná.² Významy, jež symboly, tyto materiální nositelé myšlenek, obsahují, jsou často nezachytitelné, nejasné, kolísavé a zaobalené, ale v principu mohou být zjištěny systematickým empirickým zkoumáním – zejména pokud lidé, kteří je vnímají, budou trochu spolupracovat – stejně jako atomová váha vodíku nebo funkce nadledvinek. Právě prostřednictvím kulturních vzorců, uspořádaných shluků významotvorných symbolů, chápe člověk události, které prožívá. Zkoumání kultury, akumulovaný celek takových vzorců, je tedy zkoumáním mechanismů, kte-

² G. Ryle, *The Concept of Mind* (New York, 1949). Zabýval jsem se některými filosofickými otázkami (které zde záměrně přecházím mlčením), vyvolanými „vnější teorií myšlení“ zmíněnou výše v kap. 3, s. 69–75, a nyní považuji za nutné pouze znovu zdůraznit, že tato teorie neznamená zaujetí pro behaviorismus ani v jeho metodologické, ani epistemologické podobě; a ani zaujetí pro jakýkoliv spor o holý fakt, že myslí jednotlivci a nikoli kolektivitu.

ré jedincům a skupinám jedinců slouží k orientaci v jinak neprůhledném světě.

V každé konkrétní společnosti je počet obecně přijatých a často užívaných kulturních vzorců mimořádně velký, takže rozřídění i jenom těch nejdůležitějších a vysledování jakýchkoli vztahů, které by mezi sebou mohly mít, je mimořádně rozsáhlý analytický úkol. Tento úkol je nicméně o něco ulehčen skutečností, že určité vzorce a určité vztahy mezi vzorci se od společnosti ke společnosti opakují, a to z toho prostého důvodu, že požadavky na orientaci, kterým slouží, jsou lidskému druhu vlastní. Problémy, jež jsou existenciální, jsou univerzální; jejich řešení, jež jsou lidská, jsou rozmanitá. Nicméně právě prostřednictvím zevrubného porozumění těmto jedinečným řešením, a podle mého názoru pouze takto, může být pochopena podstata fundamentálních problémů, na které jsou přiměřenou odpovědí. Zde, jako v tolika odvětvích vědění, se cesta vznesených vědeckých abstrakcí vine podrostem jednotlivých faktů.

Jednou z pronikavých nezbytností pro orientaci je jistě charakteristika jednotlivých lidských bytostí. Všude na světě si národy vyvinuly symbolické struktury, v jejichž rámci jsou jednotlivci vnímáni ne absolutně jako takoví, jako prostí příslušníci lidské rasy, ale jako reprezentanti jistých odlišených kategorií osob, specifických druhů jedinců. V každém daném případě nevyhnutelně existuje pluralita takových struktur. Některé, například příbuzenské terminologie, jsou soustředěny na ego, tedy definují status jedince podle jeho vztahu ke specifickému, přesně stanovenému sociálnímu aktérovi. Jiné se soustřeďují na nějaký subsystém nebo aspekt společnosti a jsou invariantní, co se týče perspektiv jednotlivých aktérů: šlechtické tituly, statusy věkových skupin, zaměstnanecké kategorie. Některé – osobní jména a přezdívký – jsou neformální a konkretizující; jiné – úřední tituly a kastovní označení – jsou formální a standardizující. Každodenní svět, ve kterém se členové kterékoli komunity pohybují, jejich za samozřejmé považované pole sociálního jednání, není obydlen kýmkoli, lidmi bez tváře a bez vlastností, ale někým, konkrétními třídami určitých osob, pozitivně charakterizovaných a přiměřeně označených. A symbolické systémy, které tyto třídy definují, nejsou dány jako věci – jsou historicky konstruovány, sociálně udržovány a individuálně aplikovány.

Avšak dokonce i zúžení úkolu kulturní analýzy tak, aby se zabý-

vala pouze těmi vzorci, které mají co dělat s charakteristikou jednotlivých osob, ho činí jen o něco méně hrozivým. To proto, že dosud neexistuje dokonalý teoretický rámec, v němž by se dal tento úkol uskutečnit. To, co se v sociologii a sociální antropologii nazývá strukturální analýza, může vysledovat implikace konkrétního systému kategorií osob pro společnost a občas dokonce předpovědět, jak by se takový systém mohl změnit pod vlivem určitých sociálních procesů; ale pouze pokud tento systém – kategorie, jejich významy a jejich logické vztahy – může být považován za již známý. Teorie osobnosti v sociální psychologii může odkrýt dynamiku motivace, která je základem utváření a užívání takových systémů, a může odhadnout jejich vliv na charakterové struktury jedinců, kteří je skutečně používají; ale v jistém smyslu také pouze tehdy, pokud už jsou dány, a pokud to, jak zmínění jedinci vidí sami sebe a druhé, bylo už nějak určeno. Co je třeba, je objevovat, spíše systematicky než jen ryze popisně nebo impresionisticky, to, co je dáno a jaká skutečně je pojmová struktura obsažená v symbolických formách, jejichž prostřednictvím jsou jedinci vnímáni. Co chceme a co ještě nemáme, je vyvinutá metoda popisu a analýzy smysluplné struktury zkušenosti (zde zkušenosti jednotlivců), tak jak je chápána reprezentativními příslušníky konkrétní společnosti v konkrétním časovém bodě – zkrátka vědecká fenomenologie kultury.

Předchůdci, současníci, spolubližní a následovníci

Vyskytlo se ovšem pár roztroušených a spíše abstraktních výprav do takto koncipované kulturní analýzy a z jejich výsledků lze čerpat některá užitečná vodítka pro lépe zaměřené zkoumání. Mezi nejzajímavější výboje patří ty, které podnikl ve své pozdní tvorbě filosof a sociolog Alfred Schutz, jehož práce představuje hrdinský, a přece neúspěšný, pokus sloučit vlivy pocházející ze Schelera, Webera a Husserla na jedné straně s vlivy pramenícími z Jamese, Meada a Deweyeho na straně druhé.³ Schutz zpracoval spoustu té-

³ K uvedení do Schutzova díla v této oblasti viz jeho *The Problem of Social Reality*, Collected Papers, 1, ed. M. Natanson (The Hague, 1962).

mat – téměř žádné z nich z hlediska rozšířeného nebo systematického uvažování o specifických sociálních procesech – a vždy se snažil odkrýt smysluplnou strukturu toho, na co pohlížel jako na „nejvyšší realitu“ v lidské zkušenosti: svět každodenního života tak, jak se s ním lidé konfrontují, jednají v něm a prožívají ho. Pro naše vlastní účely představuje obzvláště hodnotný odrazový můstek jedno z jeho cvičení ve spekulativní sociální fenomenologii – rozdělení všeobecného pojmu „bližní“ na „předchůdce“, „současníky“, „spolubližní“ a „následovníky“. Vhled do shluku kulturních vzorců, které Balijsci používají k charakteristice jedinců, z hlediska tohoto rozdělení velmi sugestivně vysvětluje vztahy mezi pojetími identity osobnosti, pojetími pozemského řádu a pojetími způsobu chování, která, jak uvidíme, jsou v nich implicitně obsažena.

Sama rozlišení nejsou nesrozumitelná, ale skutečnost, že se třídy, které definují, překrývají a vzájemně prolínají, ztěžuje jejich formulování s rozhodnou ostrovní, kterou analytické kategorie vyžadují. „Spolubližní“ jsou jedinci, kteří se skutečně setkávají, osoby, které na sebe vzájemně narážejí v proudu každodenního života. Takto sdílejí, jakkoli krátkodobě a povrchně, nejen společný čas, ale i prostor. Jsou aspoň minimální měrou „vzájemně zahrnuti do svých biografii“; „společně stárnou“, přinejmenším na okamžik, a vzájemně se přímo a osobně ovlivňují jako ega, subjekty a já. Milenci jsou spolubližní, dokud láska trvá, stejně tak i manželé, než se rozejdou, nebo přátelé, než odpadnou. A také členové orchestrů, spoluhráči při hrách, cizí lidé, kteří si povídají ve vlaku, ti, kteří smlouvají na trhu, nebo obyvatelé jedné vesnice: jakákoli skupina osob, které mají okamžitý vztah tváří v tvář. Avšak jádro této kategorie tvoří osoby, které takové vztahy mají víceméně nepřetržitě a za nějakým trvalým účelem, spíše než jen občasné a náhodně. Ostatní se průběžně stávají druhým typem bližních: „současníky“.

Současníci jsou osoby, které sdílejí společný čas, ale ne prostor: žijí (víceméně) ve stejném historickém období a mají, často velmi slabé, sociální vztahy, ale neseťkávají se – aspoň ne za normálního průběhu okolností. Nejsou spojeni přímou sociální interakcí, ale prostřednictvím generalizovaného souboru symbolicky formulovaných (to jest kulturních) předpokladů o typických modech chování těch druhých. Navíc stupeň zmíněné generalizace závisí na tom, jak se snižuje osobní zúčastněnost ve vztazích mezi spolubliž-

ními od milenců přes náhodné známé – což jsou samozřejmě rovněž vztahy ovládané kulturou – až po okamžik, kdy sociální vazby sklouznou do naprosté anonymity, standardizace a záměnnosti:

Tím, že myslím na svého nepřítomného přítele A., vytvářím ideální typ jeho osobnosti a chování založený na mé předchozí zkušenosti s A. jako se spolublížním. Když házím dopis do poštovní schránky, očekávám, že neznámí lidé, nazývaní pošťáci, budou jednat typickým způsobem, pro mne ne úplně zřejmým, s tím výsledkem, že můj dopis se dostane k adresátovi v typicky rozumném časovém rozmezí. I když jsem se nikdy nestetkal s Francouzem nebo Němcem, chápu, „proč se Francie obává znovuvyzbrojování Německa“. Tím, že se podřizuji pravidlům anglické grammatiky, řídím se (ve svých pracích) společensky odsouhlaseným vzorcem chování současných anglicky mluvících bližních, jemuž se musím podřídit, aby mi rozuměli. A konečně každý lidský výtvor nebo nástroj odkazuje je na anonymního bližního, který ho vyrobil, aby ho mohli používat jiní anonymní bližní k dosažení typických cílů typickými prostředky. To je jen několik příkladů, jež jsou nicméně uspořádány podle stupně rostoucí anonymity a tudíž podle konstruktů, který potřebujeme, abychom uchopili „toho Druhého a jeho chování“.⁴

Konečně „předchůdci“ a „následovníci“ jsou jedinci, kteří nescílejí ani společný čas, a tak podle definice nemohou vstupovat do vzájemné interakce; a jako takoví tvoří něco jako jedinou třídu oproti spolublížním a současníkům, kteří do interakce mohou vstupovat a vstupují do ní. Ale z pohledu kteréhokoli konkrétního aktera nemají stejný význam. Předchůdci, kteří už žili, mohou být známí, nebo přesněji, je o nich něco známo a činy, které vykonali, mohou ovlivňovat životy těch, pro které jsou předchůdci (tedy jejich následovníků), ačkoli obráceně to přirozeně není možné. Následovníci na druhou stranu nemohou být známí, ani o nich nemůže nic být známo, protože jsou to nenarození obyvatelé budoucnosti, která ještě nenastala; a i když jejich životy mohou být ovlivněny činy, které vykonali ti, jejichž následovníky jsou (tedy jejich předchůdci), obráceně to opět není možné.⁵

⁴ Ibid., s. 17-18. Přidány závorky, pozměněny odstavce.

⁵ Kde se vyskytuje „vzývání předků“ na jedné straně a „víra v duchy“ na straně druhé, tam může být následovníkům připisována schopnost vstupovat (

Nicméně pro empirické účely je užitečnější formulovat tato rozlišení také méně přísně a zdůraznit, že stejně jako odlišení spolubližních od současníků jsou tato odlišení v každodenní zkušenosti relativní a ani zdaleka nejsou nesporná. S určitými výjimkami naši starší spolubližní a naši současníci neupadnou náhle do minulosti, ale víceméně se postupně, jak stárnou a umírají, vytrácejí a stávají se našimi předchůdci, a během tohoto období přípravy na předchůdcovství je my můžeme nějak ovlivňovat, stejně jako děti často dají tvar závěrečným fázím života svých rodičů. A naši mladší spolubližní a naši současníci se postupně stávají našimi následovníky, takže ti z nás, kdo žijí dostatečně dlouho, mají často pochybné privilegium dozvědět se, kdo nás nahradí, a příležitostně dokonce možnost letného vlivu na směr jeho růstu. Na „spolubližní“, „současníky“, „předchůdce“ a „následovníky“ je nejlepší hledět ne jako na přihrádky, do kterých se jedinci navzájem distribuují pro klasifikační účely, ale jako na náznaky určitých obecných a ne zcela rozlišených věcných vztahů, které jedinci mezi sebou a ostatními ustavují.

Ale tyto vztahy opět nejsou vnímány čistě samy o sobě; jsou uchopovány pouze prostřednictvím svých kulturních formulací. A když jsou kulturně formulovány, jejich přesný charakter se od společnosti ke společnosti liší, tak jak se liší inventář kulturních vzorců, které jsou k dispozici; od situace k situaci v rámci jedné společnosti, tak jak jsou různé vzorce z dostupného množství pokládány za vhodné pro aplikaci; a od aktéra k aktérovi v rámci podobných situací, tak jak do hry vstupují svérázné zvyky, preference a interpretace. V lidském životě neexistují, přinejmenším mimo rané dětství, žádné čisté sociální zkušenosti univerzálního význa-

tuálně) do interakce se svými předchůdci nebo předchůdcům vstupovat (mystický) do interakce se svými následovníky. Ale v takových případech nejsou po dobu předpokládané interakce „osoby“, kterých se to týká, fenomenologicky předchůdci nebo následníky, ale současníky nebo dokonce spolubližními. Měli bychom si jasně uvědomit, že jak zde, tak v následujícím rozboru jsou rozlišení formulována z pohledu aktéra, ne z vnějšího pohledu pozorovatele ve třetí osobě. Ohledně místa konstruktů orientovaných na aktéra (někdy chybně nazývaných „subjektivními“) v sociálních vědách viz T. Parsons, *The Structure of Social Action* (Glencoe, Ill., 1937), obzvláště kapitoly o metodologických spisech Maxe Webera.

mu. Vše nese nádech zavedeného významu, a bližní, stejně jako sociální skupiny, morální závazky, politické instituce nebo ekologické podmínky, to vše je chápáno pouze přes clonu významotvorných symbolů, které jsou nositeli jejich objektivizace, clonu, kterou proto s ohledem na jejich „skutečnou“ podstatu není ani zdaleka neutrální. Spolublžní, současníci, předchůdci a následovníci jsou stejným dílem vytvoření jako zrození.⁶

Balijský řád definování osoby

Na Bali⁷ existuje šest druhů označení, kterými může jedna osoba označit druhou, aby ji identifikovala jako jedinečnou individuální osobu, a o nich chcí uvažovat na pozadí těchto obecných pojmů: 1. osobní jména, 2. jména dle pořadí narození, 3. příbuzenské termíny, 4. teknonyma, 5. statusové tituly (v literatuře o Bali většinou nazývané „kastovní jména“) a 6. veřejné tituly, kterými míním kvázizaměstnanecké tituly, jež nesou náčelníci, vládci, kněží a bohové.

⁶ Právě v tomto ohledu se formule spolublžní-současník-předchůdce-následovník zásadně liší přinejmenším od některých verzí formule *umwelt-mitwelt-vorwelt-folgewelt*, od které je odvozena, protože zde nejsou otázkou nezvratného vznikání „transcendentální subjektivity“ à la Husserl, ale spíš sociopsychologicky vyvinuté a historicky předávané „formy porozumění“ à la Weber. Rozsáhlejší i když poněkud neurčitý rozbor tohoto rozdílu viz M. Merleau-Ponty, „Phenomenology and the Sciences of Man“, v jeho *The Primacy of Perception* [francouzsky orig. „Les Sciences de l'homme et la phénoménologie“ v *Le Primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, 1947] (Evanston, 1964), s. 43-55.

⁷ V následujícím rozboru budu nucen hrubě schematizovat balijské praktiky a představovat je tak, jako by byly mnohem homogennější a konzistentnější než ve skutečnosti jsou. Konkrétně kategorická tvrzení, ať už pozitivní, nebo negativní („Všichni Balijsci...“; „Žádný Balijsce...“), musí být čtena tak, jako by k nim bylo připojeno implicitní omezení „...pokud sahají moje vědomosti“ a někdy dokonce jako hrubé obcházení výjimek považovaných za „abnormální“. Etnograficky úplnější prezentace některých dat zde shrnutých mohou být nalezeny v H. a C. Geertz, „Teknonymy in Bali: Parenthood, Age-Grading, and Genealogical Amnesia“, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 9 (část 2) (1964):94-108; C. Geertz, „Tihingan: A Balinese Village“, *Bijdragen tot de taal, land- en volkenkunde*, 120 (1964):1-33; a C. Geertz, „Form and Variation in Balinese Village Structure“, *American Anthropologist* 61 (1959):991-1012.

to různá označení se ve většině případů nepoužívají současně, ale alternativně, což záleží na situaci a někdy na daném jedinci. Také to nejsou všechny druhy takových označení, které se kdy používaly, ale jen ty, které jsou všeobecně uznávány a pravidelně užívány. A protože jednotlivé druhy nesestávají z pouhého souboru užitečných cedulek, ale zřetelného a ohraničeného terminologického systému, budu na ně odkazovat jako na „symbolické řady definování osoby“ a uvažovat je nejdříve postupně a teprve později jako víceméně koherentní shluk.¹

Osobní jména

Symbolický řád definovaný osobními jmény lze popsat nejsnáze, protože formálně je nejméně složitý a sociálně nejméně důležitý. Všichni Balijsci mají osobní jména, ale zřídka jich užívají, ať už mluví o sobě či o jiných, nebo ať někoho oslovují. (S ohledem na předky dotyčného, včetně jeho rodičů, je vlastně jejich užívání křivkovatokrádežné.) O dětech se mluví častěji a příležitostně jsou dokonce oslovovány svými osobními jmény. Takovým jménům se proto někdy říká „dětská“ nebo „malá“ jména, i když jakmile jsou 105 dní po narození rituálně přidělena, udržují se nezměněna průběhu celého lidského života. Všeobecně je osobní jména zřídka slyšet a hrají velmi malou veřejnou roli.

Ale navzdory své sociální marginalitě má systém osobního pojmenování přece jen některé charakteristiky, které jsou, spíše nepřímou, nesmírně významné pro pochopení balijských představ o tom, co to je být osobností. Za prvé jsou osobní jména, aspoň mezi obyčejnými lidmi (asi 90 % obyvatel), libovolně vymyšlené ne-nmyslné slabiky. Nevybírají se z žádného zavedeného fondu jmen, který by jim mohl propůjčit nějaký sekundární význam, jako že jsou „obvyklá“ nebo „neobvyklá“, že odrážejí pojmenování něčeho „po“ někom – po předkovi, příteli rodičů či slavné osobnosti – nebo že jsou šťastná, vhodná, charakteristická pro skupinu nebo oblast, že indikují příbuzenský vztah a tak dále.⁸ Za druhé

¹Zatímco osobní jména obyčejných lidí jsou pouhé výmysly, samy o sobě ne-nmyslné, jména šlechty jsou často vybírána ze zdrojů sanskrtu a něco „zname-

se místní obyvatelé pozorně vyhýbají zdvojování osobních jmen v rámci jedné komunity – tedy politicky jednotného, jádrového osídlení. Takové osídlení (zvané *bandjar* neboli „vesnička“) je primární skupina charakterizovaná kontakty tváří v tvář vně čistě domácího rodinného prostředí, a v některých ohledech dokonce ještě intimnějšími. Většinou vysoce endogamní a vždy silně uzavřená vesnice je balijský svět spolubližních par excellence; a v jeho rámci každá osoba nese, jakkoliv to není na sociální úrovni nijak zdůrazněno, přinejmenším základní prvky naprosto jedinečné kulturní identity. Za třetí, osobní jména jsou jednočlenná a tak neindikují rodinná pouta a vlastně ani členství v nějaké skupině. A konečně, nejsou zde žádné přezdívky (až na vzácné a každopádně dílčí výjimky), žádné přídomky typu „Richard Lví srdce“ nebo „Ivan Hrozný“ mezi šlechtou, dokonce ani zdobněliny pro děti nebo mazlivá jména pro milence, manžele a tak dále.

A tak, nehledě na to, jakou roli hraje symbolický řád definování osoby předznačený systémem osobního pojmenování ve vzájemném rozlišování obyvatel Bali nebo v uspořádávání balijských sociálních vztahů, je ve své podstatě řádem reziduálním. Jméno je to, co člověku zůstane, když se odstraní všechny ostatní mnohem nápadnější kulturní nálepky přiřazené jeho osobě. Jak naznačuje skutečně pečlivě vyhýbání se jejich přímému používání, je osobní jméno silně soukromou záležitostí. Ke konci života, když člověku zbývá už jen krok k proměně v božstvo, kterým se stane po smrti a kremaci, už možná jenom on sám (nebo on a pár stejně starých přátel) ví, jak se opravdu jmenuje; když odejde, jméno odejde s ním. V dobře osvětleném světě každodenního života je čistě osobní část kulturní definice jedince, ta, která je v kontextu bezprostředně blízkého společenství nejplněji a neúplněji jeho, velice utlumena. A s ní jsou utlumeny svéráznější, čistě biografické a tedy přechodné aspekty jeho existence jako lidské bytosti (které my

nají“, zpravidla něco značně výstředního jako „ctnostný válečník“ nebo „odvážný učenec“. Ale tento význam je spíše ornamentální než denotativní a ve většině případů ani není známo, jaký je význam jména (v protikladu k prostému faktu, že jméno význam má). Tento rozdíl mezi pouhým nesmyslem u venkovčanů a nabubřelostí u šlechty není bez kulturního významu, ale význam tohoto rozdílu leží hlavně v oblasti vyjádření a vnímání sociální nerovnosti, ne osobní identity.

ve svém egoističtějším pohledu nazýváme jeho „osobností“) ve prospěch některých typičtějších, vysoce konvencionalizovaných a tedy trvalých aspektů.

Jména dle pořadí narození

Nejelementárnější z těchto standardizovaných nálepek jsou ty, které se dítěti, dokonce i mrtvě narozenému, udělí v okamžiku narození podle toho, jestli je první, druhé, třetí, čtvrté atd. v řadě potomků. V jejich používání jsou zde rozdíly podle místa nebo statusových skupin, ale nejobvyklejší systém je používat *Wayan* pro první dítě, *Njoman* pro druhé, *Made* (nebo *Nengah*) pro třetí a *Ktut* pro čtvrté, a poté cyklus začíná znovu *Wayanem* pro páté, *Njomanem* pro šesté atd.

Tato jména dle pořadí narození jsou termíny nejčastěji používanými jak pro oslovení, tak pro vztahování se (referenci) v rámci vesnice v případě dětí a mladých mužů a žen, kteří ještě nemají potomstvo. Ve vokativu se téměř vždy používají prostě, to jest bez přidávání osobního jména: „Wayane, podej mi motyku“ a tak dále. Referenčně mohou být doplněna osobním jménem, zejména když není žádný jiný vhodný způsob, jak se dostat přes tucty *Wayanů* a *Njomanů* k tomu, o kterém je řeč: „Ne, ne *Wayan Rugrug*, ale *Wayan Kepig*“ a tak dále. Rodiče oslovují své děti a jejich bezdětní potomci se navzájem oslovují téměř výhradně těmito jmény spíše než osobními jmény nebo příbuzenskými termíny. Avšak pro osoby, které již mají děti, se nikdy nepoužívají, a to ani uvnitř rodiny, ani mimo ni, místo nich slouží teknonyma, takže v *kulturním smyslu* *Balijci*, kteří dospějí a nenarodí se jim děti (skrovná menšina), zůstávají dětmi – to jest symbolicky jsou takto zobrazováni –, což je skutečnost, za kterou se stydí a která uvádí spolublžní do rozpaků, takže se často snaží úplně se vyhnout nutnosti používat vůči nim vokativu.⁹

Systém definování osoby podle pořadí narození tedy představuje jakýsi *plus ça change* přístup k pojmenovávání jedinců. Rozlišu-

⁹ Tímto se pochopitelně neříká, že takoví lidé jsou ze *sociologického* (mnohem méně z *psychologického*) hlediska redukováni do role dítěte, protože jsou svými spolublžními akceptováni jako dospělí, byť neúplní. To, že nemá děti, je

je je do čtyř naprosto bezobsažných pojmenování, která ani nedefinují skutečné třídy (protože v daném společenství není žádná pojmová nebo sociální realita pro třídu všech Wayanů nebo všech Ktutů), ani nevyjadřují žádné konkrétní charakteristiky jedinců, pro které jsou používány (není žádná představa, že Wayanové mají oproti Njomanům nebo Ktutům nějaký společný zvláštní psychický nebo duševní rys). Tato jména, která sama nemají žádný doslovný význam (nejsou to číslovky ani odvozeniny číslovek), ve skutečnosti ani postavení nebo pořadí potomka neindikují realisticky nebo spolehlivě.¹⁰ Wayan může být páté (nebo deváté) dítě stejně dobře jako první; a vzhledem k tradiční venkovské demografické struktuře – vysoká plodnost plus vysoká míra úmrtnosti při narození a vysoká míra úmrtnosti novorozenců a kojenců – mohou být Made nebo Ktut ve skutečnosti nejstarší v dlouhé řadě potomků a Wayan nejmladší. O čem tato jména vypovídají, je to, že pro všechny plodné páry tvoří narozené děti cyklický sled Wayanů, Njomanů, Madeů a Ktutů, a znovu Wayanů, nekonečnou čtyřstupňovou replikaci nesmrtelné formy. Fyzicky lidé ve své pomíjivosti přicházejí a odcházejí, ale sociálně *dramatis personae* zůstávají věčně stejní, jak se noví Wayani a Ktutové vynořují z bezčasého světa bohů (protože děti jsou také na pouhý krok vzdáleny od božství), aby nahradili ty, kteří se v něm opět rozplynuli.

Příbuzenské termíny

Formálně je balijská příbuzenská terminologie typově jednoduchá, protože patří k systému známému pod označením „havajský“ nebo „generační“. V takovém systému jedinec klasifikuje své příbuzné primárně podle generace, do které patří, vzhledem ke své

nícméně nesporný handicap pro kohokoli, kdo touží po lokální moci nebo prestiži, a já sám jsem se nikdy nesetkal s bezdětným mužem, který by měl větší váhu ve vesnických radách nebo který by obecně nebyl společensky na okraji.

¹⁰ Z čistě etymologického hlediska mají určitou aureolu významu, protože se odvozují od zastaralých kořenů znamenajících „vedoucí“, „prostřední“ a „následující“; ale tyto náznaky významu nemají žádnou opravdovou každodenní platnost a jsou vnímány velmi okrajově, pokud vůbec.

vlastní. Takže se dá říci, že sourozenci, nevlastní sourozenci, bratřenci a sestřenice (i jejich manželé a manželky atd.) se seskupují pod stejný termín; všichni strýcové a tety z obou stran jsou terminologicky ve stejné třídě s matkou a otcem; všechny děti sourozenců, bratřenců a sestřenic a dalších (to jest všichni synovci a neteře) se ztotožňují s vlastními dětmi; a tak dále, sestupně přes generace vnoučat a pravnoučat atd. a vzestupně přes generace prarodičů, praprarodičů atd. Pro každého daného aktéra vypadá uspořádání příbuzných jako několikavrstevný dort, v němž se každá vrstva skládá z jiné generace příbuzných – tedy z rodičů aktéra nebo jeho dětí, z jeho prarodičů nebo vnoučat a tak dále, s tím, že jeho vlastní vrstva, ta, ze které vycházejí výpočty, je umístěna přesně uprostřed.¹¹

Když už takový systém existuje, je na jeho fungování na Bali nejzajímavější (a poněkud neobvyklá) skutečnost, že termíny, které obsahuje, se téměř nikdy neužívají ve vokativu, ale jenom referenčně, tudíž ne příliš často. Až na vzácné výjimky neoslovuje člověk svého otce (nebo strýce) „otče“, své dítě (nebo synovce/neteř) „dítě“, svého bratra (nebo bratrance) „bratře“ a tak dále. Pro příbuzné genealogicky mladší než daný aktér vokativy ani neexistují; pro starší příbuzné existují, ale stejně jako u osobních jmen by jejich používání bylo chápáno jako projev nedostatku úcty ke starším. Ve skutečnosti se dokonce i referenční tvary používají pouze tehdy, když se objeví zvláštní potřeba sdělit nějakou rodinnou informaci jako takovou, téměř nikdy jako obecný prostředek k identifikaci osob.

Příbuzenské termíny se objevují ve veřejné rozmluvě jenom v odpovědi na nějakou otázku nebo při popisování nějaké události, která se odehrála, nebo o níž se očekává, že nastane, a se zřetel k níž je existence příbuzenské vazby chápána jako relevantní informace („Jdeš na pilování zubů Regregova otce?“ „Ano, je to můj ‚bratr‘.“) A tak ani mody oslovování a reference uvnitř rodiny nejsou (nebo ne o mnoho) intimnější nebo nevyjadřují rodinná

¹¹ Ve skutečnosti balijský systém (nebo se vši pravděpodobností ani žádný jiný systém) není čistě generační; ale zde je záměrem pouze přiblížit obecnou podobu systému, ne jeho přesnou strukturu. K úplnému terminologickému systému viz H. a C. Geertz, „Teknonymy in Bali“.

pouta kvalitativně jinak než obecně v rámci vesnice. Jakmile je dítě dost staré na to, aby toho bylo schopno (řekněme šest let, i když to se přirozeně liší), nazývá svou matku a otce stejným termínem – teknonymem, statusovým nebo veřejným titulem –, který používají všichni ostatní jejich známí, když je oslovují, a oni ho na oplátku nazývají Wayanem, Kututem apod. A ještě s větší jistotou platí, že dítě bude pro vztahování se k nim také používat, ať už v dosahu jejich sluchu nebo mimo něj, tento všeobecně rozšířený termín.

Balijský systém příbuzenské terminologie zkrátka definuje jedince primárně taxonomickým idiomem, nikoli idiomem charakteristickým pro kontakt tváří v tvář, jako obyvatele regionů v sociálním poli, ne jako partnery v sociální interakci. Funguje téměř naprosto jako kulturní mapa, do které určité osoby umístit lze a určité nelze, protože v mapované krajině chybí jejich vlastnosti. Samozřejmě, jakmile vzniknou taková vymezení a jakmile je rozpoznáno místo osoby ve struktuře, následují představy o vhodném interpersonálním chování. Ale v praxi je kritickým bodem to, že příbuzenská terminologie se využívá vlastně výlučně ke zjišťování, a ne k chování, se zřetelem k tomu, či vzorování dalších symbolických prostředků jsou dominantní.¹² Společenské normy spojené s příbuzenstvím, i když dostatečně skutečné, jsou dokonce i uvnitř samotných příbuzenských skupin (rodin, domácností, rodů) zvykově přebity kulturně lépe vyzbrojenými normami spojenými s náboženstvím, politikou a nejfundamentálněji ze všeho se sociální stratifikací.

Navzdory poněkud sekundární roli, kterou systém příbuzenské terminologie hraje v utváření od okamžiku k okamžiku plynoucího toku sociálního styku, přece jen, stejně jako systém osobních jmen, významně, byť nepřímou, přispívá k balijské představě o osobnosti. Protože jako systém významotvorných symbolů rovněž obsahuje pojmovou strukturu, jejímž prostřednictvím vnímají jedinci své vlastní já i druhé; pojmovou strukturu, která je navíc v pozoruhodné shodě se strukturami obsaženými v ostatních, odlišně konstruovaných a jinak orientovaných řádech definování osoby. Také zde

¹² K rozlišení mezi „uspořádávajícími“ a „rolí-určujícími“ aspekty příbuzenské terminologie, které se podobá rozlišení zde načrtnutému, viz D. Schneider a G. Homans, „Kinship Terminology and the American Kinship System“, *American Anthropologist* 57 (1955):1195-1208.

Je vůdčím motivem znehybnění času prostřednictvím opakování formy.

Tohoto opakování se dosahuje pomocí jednoho rysu balijské příbuzenské terminologie, o kterém se teprve musím zmínit: ve třetí generaci nad a pod aktérovou vlastní vrstvou se termíny stávají naprosto recipročními. Dá se tedy říci, že výraz pro „praprarodiče“ a „pravnuka“ je stejný: *kumpi*. Tyto dvě generace a jedinci, kteří do nich patří, jsou kulturně ztotožněny. Symbolicky se člověk dostává vzestupně na úroveň toho nejvzdálenějšího předka a sestupně nejvzdálenějšího potomka, se kterým se pravděpodobně kdy ve svém životě setká.

Ve skutečnosti tato reciproční terminologie pokračuje přes čtvrtou generaci a ještě dál. Ale vzhledem k tomu, že jen velice zřídka se život člověka překrývá s životem jeho prapraprarodiče (nebo prapranvuka), má toto pokračování pouze teoretický význam a většina lidí ani příslušné výrazy nezná. Je to právě rozpětí čtyř generací (to jest aktérova vlastní plus tři předcházející nebo následující), co se považuje za dosažitelný ideál, představu plně dokončeného života a to, kolem čeho terminologie *kumpi-kumpi* vzrušeně klade kulturní závorku.

Tato závorka je dále zdůrazněna rituály obklopujícími smrt. Na pohřbu všichni příbuzní zemřelého, kteří patří do kategorií vzhledem k němu mladších, musí vzdát hold jeho odcházejícímu duchu hinduistickým způsobem, s dlaněmi na čele, a to jak před márami, tak později na hřbitově. Ale tato doslova absolutní povinnost, posvátné jádro pohřebního obřadu, končí s třetí sestupnou generací, tedy s „vnoučaty“ zemřelého. Jeho „pravnoučata“ jsou jeho „*kumpi*“, jako je on jejich, a tak Balijsci říkají, že nejsou skutečně mladší než on, ale jaksi „stejně staří“. Jako od takových se od nich nejen neočekává, že budou vzdávat hold jeho duchu, ale je jim to výslovně zakázáno. Člověk se modlí pouze k bohům a ke starším, což je totéž, ne k sobě rovným nebo mladším.¹³

Balijská příbuzenská terminologie tak nejen rozděluje lidské bytosti do generačních vrstev se zřetelem na daného aktéra, ale mění tyto vrstvy ve spojitou plochu, která spojuje ty „nejnižší“ s těmi „nej-

¹³ Staří lidé ze stejné generace jako zemřelý se k němu pochopitelně ze stejného důvodu rovněž nemodlí.

vyššími“, takže místo představy několikavrstevného dortu je možná přesnější představa válce rozděleného na šest paralelních pásů nazvaných „vlastní“, „rodiče“, „prarodiče“, „kumpi“, „vnoučata“ a „děti“. ¹⁴ To, co se na první pohled zdá jako velmi diachronická formule zdůrazňující neustálý pohyb generací, je ve skutečnosti výpověď o zásadní neskutečnosti – nebo každopádně nedůležitosti – takového pohybu. Zdání následnosti, zdání skupin příbuzných následujících v průběhu času jedna za druhou, je iluze vzniklá pohlížením na terminologický systém tak, jako by se používal k vyjádření měnící se kvality interakcí tváří v tvář mezi člověkem a jeho příbuznými v průběhu toho, jak stárne a umírá – tedy jako se mnoho, pokud ne většina, takových systémů skutečně používá. Když se na to člověk podívá, jak to Balijsi primárně činí, jako na běžnou taxonomii možných typů rodinných vztahů, které lidské bytosti mohou mít, jako na klasifikaci příbuzných do přirozených skupin, je jasné, že to, co představují pruhy na válci, je genealogický řád seniority mezi žijícími lidmi a nic víc. Zobrazují spirituální (a strukturní, což je totéž) vztahy mezi koexistujícími generacemi, ne umístění po sobě následujících generací v neopakujiícím se historickém procesu.

Teknonyma

Pokud se s osobními jmény zachází, jako by byla vojenským tajemstvím, pokud se jména podle pořadí narození používají hlavně pro děti a adolescenty a příbuzenské termíny se vyslovují při nejlepším sporadicky, a i tehdy jen pro účely sekundární specifikace,

¹⁴ Mohlo by se zdát, že pokračování výrazů za úroveň kumpi tomuto pohledu protičeří. Ale ve skutečnosti ho podporuje. Protože v řídkých případech, kdy člověk má („skutečného“ nebo „klasifikačního“) prapravnuka (*kelab*), dost starého, aby se k němu mohl modlit po jeho smrti, dítě to má opět zakázáno. Ale ne proto, že je „stejně staré“ jako zemřelý, ale protože je „(o generaci) starší“ – tj. na stejné úrovni s „otcem“ mrtvého. Podobně stařec, který žije dost dlouho, aby měl prapravnuka kelaba, který překonal kojenecký věk a potom zemřel, se bude modlit – sám – na hrobě dítěte, protože toto dítě je (o jednu generaci) starší než on. V principu se stejný vzorec udržuje i ve vzdálenějších generacích, kde se problém stává zcela teoretickým, protože Balijsi nepoužívají příbuzenské termíny odkazující k mrtvým nebo nenarozeným: „Takto bychom je nazývali a jednali s nimi, kdybychom je měli, což se nikdy nestane.“

jak se potom většina Balijců oslovuje a navzájem o sobě referuje? Pro velikou masu venkovanů odpověď zní: pomocí teknonym.¹⁵

Jakmile je pojmenováno první dítě mladého páru, lidé začnou rodiče nazývat „Otec...“ a „Matka...“ Regregova, Pulova nebo jak se dítě jmenuje. Bude se jim tak říkat (a i oni si tak budou říkat), dokud se nenarodí jejich první vnouče, a od té doby pak začnou být nazýváni „Babička...“ a „Dědeček...“ Sudy, Lilira atd.; a podobný přechod nastane, pokud se dožijí narození svého prvního pravnoučete.¹⁶ A tak se v průběhu „přirozeného“ čtyřgeneračního kumpi-kumpi životního cyklu výraz, pod kterým je jedinec znám, změní třikrát, poté co nejprve on, pak aspoň jedno z jeho dětí a nakonec jedno z jeho vnoučat přivede na svět potomka.

Samozřejmě, že mnozí lidé, pokud ne většina, ani nežijí tak dlouho, ani nemají takové štěstí na plodnost svých potomků. Do hry rovněž vstupuje široká škála dalších faktorů, které tento zjednodušený obrázek komplikují. Jde ale o to, podrobnosti teď ponechme stranou, že zde máme kulturně výjimečně dobře vyvinutý a sociálně výjimečně vlivný teknonymický systém. A jaký vliv má tento systém na individuální sebepercepci Balijsce a percepci jeho známých?

Jeho prvním účinkem je, že prokazuje rovnost manželského páru více, než je obvyklé v naší společnosti, kde nevěsta přijímá ženichovo jméno; až na to, že zde to není svatební akt, který tuto rovnost

¹⁵ Osobní zájmena jsou další možností a ta by skutečně mohla být považována za samostatný symbolický řád definování osoby. Ale ve skutečnosti se Balijsci jejich užívání vyhýbají, kdykoli je to možné, často za cenu jisté neobratnosti vyjadřování.

¹⁶ Toto použití osobního jména potomka jako součásti tektonyma není v žádném případě v rozporu s mými předchozími tvrzeními o nedostatečném užívání těchto jmen. „Jméno“ je zde součástí oslovení osoby nesoucí tektonym, nikoli, ani odvozeně, oslovení dítěte, jehož jméno je použito čistě jako referenční bod a nemá – pokud mohou říci – vůbec žádnou nezávislou symbolickou hodnotu. Pokud dítě zemře, dokonce i v kojeneckém věku, tektonym se většinou udržuje nezměněno; dítě, jehož jméno je použito, oslovuje své rodiče a referuje o nich pomocí tektonyma, které obsahuje jeho vlastní jméno, aniž si to příliš uvědomuje; a není ani náznak toho, že by se dítě, jehož jméno je obsaženo v tektonymech jeho rodičů, prarodičů nebo praprarodičů, jakkoli lišilo nebo mělo jakákoli privilegia oproti svým sourozencům, jejichž jména použita nejsou; nenastávají žádné změny tektonym, jež by zahrnula jména oblíbenějších a schopnějších potomků atd.

prokazuje, ale akt rozmnožování. Symbolicky je spojení mezi manželkou a manželkou vyjádřeno na základě jejich společného vztahu k jejich dětem, vnoučatům nebo pravnoučatům, nikoli na základě začlenění manželky do manželovy „rodiny“ (ke které obyčejně stejně patří, vzhledem k tomu, že sňatky jsou většinou endogamní).

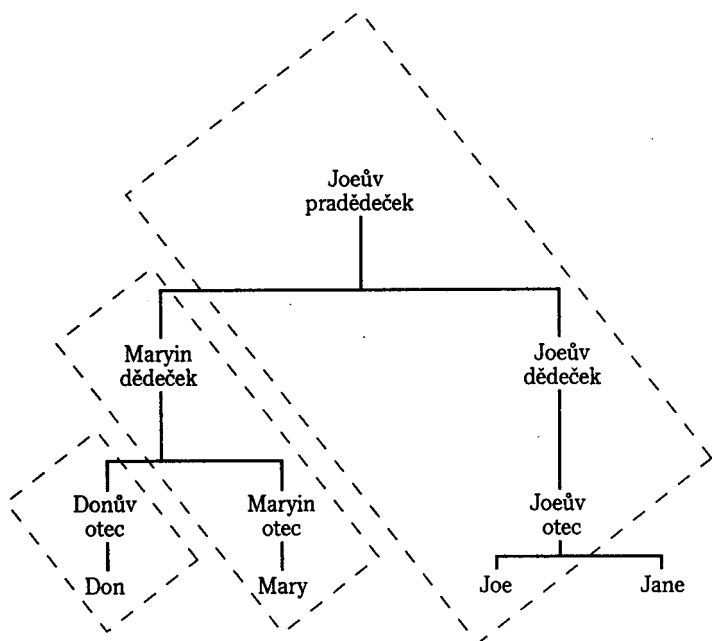
Tento manželský – nebo přesněji rodičovský – pár má velký ekonomický, politický a duchovní význam. Je vlastně fundamentálním sociálním stavebním kamenem. Svobodní se nemohou zúčastňovat vesnické rady, kde se místa udělují manželským párům; a až na nepatrné výjimky tam mají nějakou váhu pouze muži, kteří již mají děti. (V některých vesnicích muži dokonce nezískají místo v radě, dokud nemají dítě.) Totéž platí pro skupiny původu, dobrovolné organizace, zavlažovací společnosti, chrámová shromáždění a tak dále. Doslova na všech místních aktivitách, od náboženských po zemědělské, se rodičovský pár podílí jako jednotka, muži vykonávají určité úkoly, ženy jiné, komplementární. Spojením muže a ženy tímto se jméno jejich přímého potomka zahrne do jejich jmen, podtrhuje tektonomie jak důležitost manželského páru v místní společnosti, tak obrovskou hodnotu, která je přikládána rozmnožování.¹⁷

Tato hodnota se také objevuje, a to ještě explicitněji, v druhém kulturním důsledku rozšířeného používání tektonym: v klasifikaci jedinců do něčeho, co by se dalo nazvat rozmnožovací vrstvy, i když by si to zasloužilo lepší výraz. Z pohledu kteréhokoli aktéra jsou jeho spolubesedníci rozděleni na bezdětné, zvané Wayan, Made a tak dále; na lidi s dětmi, zvané „Otec (Matka)...“; na lidi s vnoučaty, zvané „Dědeček (Babička)...“; a na lidi s pravnoučaty zvané „Praprarodiče...“ A k tomuto seřazení se váže obecná představa o podstatě společenské hierarchie: bezdětní jsou závislé menšiny; něčí otcové jsou aktivní občané řídící život společenství; něčí dědové jsou úctyhodní starší, kteří zpoza scény moudře radí; a něčí prarodkové jsou závislí senioři, napolo už navrácení světu bohů. V každém daném případě musí být zapojeny různé mechanismy umožňující přizpůsobení této snad až příliš schematické formule praktickým

¹⁷ To podtrhuje i jiné téma, které probíhá všemi řády definování osoby zde probíranými: minimalizaci rozdílu mezi pohlavími, jež se ztvárňují tak, jako by byla z hlediska většiny sociálních rolí absolutně zástupná. K velmi zajímavému rozboru tohoto tématu viz J. Belo, *Rangda and Barong* (Locust Valley, N.Y., 1949).

skutečností tak, aby jí umožnily vyznačit fungující společenský žebříček. Ale po těchto úpravách opravdu takový žebříček vyznačuje a jeho výsledkem je „rozmnožovací (prokreační) status“ člověka jako hlavní prvek jeho sociální identity jak ve vlastních očích, tak v očích všech ostatních. Na Bali se stadia lidského života neposuzují podle procesů biologického stárnutí, kterým se věnuje málo kulturní pozornosti, ale podle procesů sociální regenerace.

Zásadní není pouhá reprodukční schopnost, tedy kolik dětí může člověk přivést na svět. Pár s deseti dětmi není ctěn více než pár s pěti; a pár jenom s jedním dítětem, které zase má jen jedno dítě, je oba předci. Co je podstatné, je kontinuita reprodukce, uchování schopnosti komunity neustále se udržovat v dosaženém stavu, skutečnost, která nejjasněji odhaluje třetí výsledek teknonymie, určení rozmnožovacích řetězců.



Obrázek 1: *Balijská teknonymie*

Poznámka: Mary je starší než Don; Joe je starší než Mary, Jane a Don. Relativní věk ostatních lidí, samozřejmě s výjimkou toho, zda jsou předky či potomky, je z hlediska teknonymie irelevantní.

Způsob, jakým balijská teknonymie vyznačuje takové řetězce, je vidět z modelového diagramu (Obrázek 1). Pro jednoduchost jsem ukázal jen mužská tektonyma a pro referenční generaci jsem použil anglická jména. Také jsem model uspořádal tak, abych zdůraznil fakt, že používání tektonym odráží absolutní věk potomků, od nichž se jména odvozují, nikoli jejich genealogické pořadí (nebo pohlaví).

Jak vyplývá z Obrázku 1, tektonymie nevyznačuje jenom rozmnožovací statusy, ale i specifické posloupnosti takových statusů po dvě, tři nebo čtyři (velmi zřídka pět) generace dolů. Které konkrétní následnosti jsou vyznačeny, je většinou náhodné: kdyby se Mary narodila dříve než Joe nebo Don dříve než Mary, celé seřazení by se proměnilo. Ale i když to, kteří konkrétní jedinci jsou bráni za referenty, a tudíž i to, které konkrétní posloupnosti příbuzenství získávají symbolické uznání, je záležitost arbitrární a ne z něčeho přímo vyplývající, skutečnost, že jsou tyto posloupnosti vyznačeny zdůrazňuje důležitý fakt o osobní identitě Balijců: jedinec není vnímán v souvislostech svých předků (*kteří* vzhledem ke kulturním závoji, který zahluje mrtvé, nejsou ani známi), ale spíše v souvislostech, čím je on sám předek. Člověk není definován, jako v toliko společnostech na světě, podle toho, kdo ho zplodil, podle nějakého víceméně vzdáleného, víceméně důležitého zakladatele linie, ale podle toho, koho zplodil on sám, konkrétního, ve většině případů ještě žijícího, napůl zformovaného jedince, který je jeho dítětem vnoučetem nebo pravnoučetem a ve vztahu k němuž člověk sleduje svou vazbu prostřednictvím konkrétní řady rozmnožovacích článků.¹⁸ Co spojuje „Joeova pradědečka“, „Joeova dědečka“ a „Joeova otce“, je skutečnost, že v jistém smyslu spolupracovali na tom, aby Joe přišel na svět – tedy aby udrželi sociální metabolismus lidí na Bali obecně a zejména jejich vesničky. A tak to, co vypadá jako oslava přechodného procesu, je ve skutečnosti opět oslava udržování toho, pro co si Gregory Bateson vypůjčil termín z fyziky a příhodně to nazval „neustále se obnovující stav“.¹⁹ V takovém

¹⁸ V tomto smyslu by v jemnější analýze mohla být jména podle pořadí narození definována jako „nulová tektonyma“ a zahrnuta do tohoto symbolického řádu: osoba zvaná Wayan, Njoman atd. je osoba, která ještě nikomu nedala život, která zatím nemá žádné potomky.

¹⁹ G. Bateson, „Bali: The Value System of a Steady State“, v M. Fortes, ed., *Social Structure: Studies Presented to Radcliffe-Brown* (New York, 1963), s. 35-53

tektonymickém režimu je celá populace klasifikována podle svého vztahu k a zastoupení v té podskupině populace, na jejichž bedrech teď momentálně leží sociální regenerace – k a v přicházející kohortě budoucích rodičů. Z tohoto aspektu se dokonce i to časem nejnasyčenější ze stadií lidského života, praprarodičovství, jeví jako pouhá součást nesmrtelné přítomnosti.

Statusové tituly

Teoreticky každý (nebo skoro každý) na Bali nese nějaký titul – *Ida Bagus, Gusti, Pasek, Dauh* a tak dále –, což ho umísťuje na určitou příčku v celobalijském statusovém žebříčku; každý titul představuje specifický stupeň kulturní nadřazenosti nebo podřazenosti se zřetelem na každého jednotlivce a na všechny ostatní, takže celá populace je roztríděna do řady jednotně odstupňovaných kast. Ve skutečnosti je situace mnohem složitější, jak zjistili ti, kdo se takto pokusili systém analyzovat.

Nejde prostě jen o to, že pár níže postavených jedinců prohlašuje, že oni (nebo jejich rodiče) nějak „zapomněli“, jaké mají tituly; ani že místy jsou v pořadí titulů zjevné nesrovnalosti, a občas dokonce nesrovnalosti mezi tvrzeními jednotlivých informátorů; ani že navzdory dědičným základům existují způsoby, jak tituly změnit. Toto jsou pouze (byť ne nezajímavé) detaily týkající se každodenního fungování tohoto systému. Zásadní je, že statusové tituly se vůbec nepojí ke skupinám, ale k jednotlivcům.²⁰

Bateson byl první, kdo upozornil, i když poněkud nepřímou, na zvláštní achronický charakter balijského myšlení, a moje úžeji zaměřená analýza byla z velké části stimulována jeho obecnými náhledy. Viz také „An Old Temple and a New Myth“, *Djawa* (Jogjakarta) 17 (1937):219-307. /Tyto práce byly nyní přetištěny v J. Belo, ed., *Traditional Balinese Culture* (New York, 1970), s. 384-402;111-136./

²⁰ Není známo ani to, kolik různých titulů na Bali existuje (i když jich musí být dobře přes sto), ani kolik jedinců je nositelem titulů, protože to nikdy nikdo nesčítal. Ve čtyřech vesničkách na jihovýchodním Bali, které jsem intenzivně studoval, bylo zastoupeno třicet dva různých titulů, nejpočetnější z nich neslo téměř dvě stě padesát jedinců, nejméně frekventovaný jeden a průměr se pohyboval okolo padesáti nebo šedesáti. Viz C. Geertz, „*Tihingan: A Balinese Village*“.

Status na Bali, nebo přinejmenším status určený tituly, je personální charakteristika; je nezávislý na jakýchkoli sociálně strukturálních faktorech. Pochopitelně má závažné praktické důsledky a tyto důsledky se utvářejí a vyjadřují prostřednictvím široké palety sociálních organismů, od příbuzenských skupin až po vládní instituce. Ale být *Dewa*, *Pulosari*, *Pring* nebo *Maspadan* znamená v zásadě jenom zdědit právo tento titul nosit a požadovat veřejné projevy úcty s ním spojené. Neznamená to hrát nějakou konkrétní roli, patřit k nějaké konkrétní skupině nebo zaujímat nějaké konkrétní ekonomické, politické nebo církevní postavení.

Systém statusových titulů je systém čistě prestižní. Z titulu člověka přesně poznáte, vzhledem ke svému vlastnímu titulu, jak s vůči němu máte chovat a jak se on má chovat k vám prakticky v jakémkoli kontextu veřejného života, bez ohledu na to, jaké jiné sociální vazby mezi vámi převládají a co si právě o něm myslíte jako o člověku. Balijská etiketa je velmi vysoce vyvinuta a přísně ovládá vnější hladinu sociálního chování doslova v celém rozsahu každodenního života. Styl řeči, postoj, oblečení, jídlo, sňatek, dokonce i stavba domu, místo pohřbení a způsob kremace mají vzorec odpovídající přesnému kódu chování, který nevyrůstá ani tak z vášně pro společenskou grácii jako takovou, jako spíše z dalekosáhlých metafyzických úvah.

Nerovnost mezi lidmi obsažená v systému statusových titulů a systému etikety, který ho vyjadřuje, není ani morálního, ani ekonomického, ani politického druhu – je náboženská. Je to odraz božského řádu v každodenní interakci, božského řádu, podle kterého je tato interakce, z tohoto pohledu určitá forma rituálu, předpokládáně modelována. Titul člověka nesignalizuje jeho bohatství, nebo dokonce jeho morální reputaci, signalizuje jeho duchovní založení; a neshoda mezi tímto duchovním založením a jeho světskou pozicí může být enormní. K některým z těch, kteří nejvíce pochopili a otráslí Bali, se přistupuje nejhruběji, a jiní, s kterými se zachází nejjemněji, mají nejmenší respekt. Z balijské povahy by bylo těžké vyvodit něco jiného než Machiavelliho poznámku, že tituly nediskreditují důstojnost lidí, ale lidé důstojnost titulů.

Podle balijské teorie všechny tituly pocházejí od bohů. Každý je předáván, ne vždy beze změny, z otce na dítě, jako nějaké posvátné dědictví, a rozdíl v prestižní hodnotě různých titulů je výsledkem

kem odlišné míry, do které lidé, jimž byly svěřeny, dodržovali duchovní závazky v nich obsažené. Nosit titul znamená přinejmenším implicitně souhlasit s tím, že je třeba vyhovět božským standardům jednání nebo se jim aspoň přiblížit, a ne všichni lidé jsou schopni to činit ve stejné míře. Výsledkem je existující rozpor mezi hodnotami titulů a jejich nositeli. Kulturní status, v protikladu k sociální pozici, je opět odrazem vzdálenosti od božství.

Doslova s každým titulem se pojí jedna nebo více legendárních událostí, v zásadě velmi konkrétních, které se týkají nějakého duchovně významného přestupku určitého držitele titulu. Tyto přestupky – těžko se dají nazvat hříchy – specifikují, jak moc poklesla hodnota titulu, vzdálenost, o kterou se vzdálil od plně transcendentního statusu, a tedy, přinejmenším obecně, upevňují pozici tohoto titulu na celkové škále prestiže. Konkrétní (byť mytické) geografické migrace, sňatky mezi nositeli odlišných titulů, vojenské neúspěchy, porušení smuteční etikety, pochybení při obřadu a podobně jsou považovány za činy z větší či menší míry znehodnocující daný titul: větší pro nižší tituly, menší pro vyšší tituly.

Ale navzdory tomu, jak to vypadá, není toto nerovné znehodnocení ve své podstatě ani morálním, ani historickým fenoménem. Není morálním fenoménem, protože ani události, o kterých se soudí, že k němu zavdaly podnět, nejsou většinou takové, aby se vůči nim na Bali nebo kdekoli jinde běžně zavedlo negativní etické hodnocení, zatímco skutečné morální chyby (krutost, zrada, nečestnost, rozmařilost) ničí jen reputaci, která mizí ze scény zároveň s nositelem, nikoliv tituly, které zůstávají. Není historickým fenoménem, protože na tyto události, navzájem nesouvisející události z dávných dob, se nikdo neodvolává jako na příčiny současných skutečností, ale jako na tvrzení o jejich původu. Důležitým faktem o událostech snižujících prestiž titulů není to, že se staly v minulosti nebo že se vůbec staly, ale právě že snižují prestiž titulů. Nejsou vyjádřením procesů, které daly vznik stávajícímu stavu věcí, ani vyjádřením jeho morálního hodnocení (žádný z těchto intelektuálních úkonů zřejmě Balijsce příliš nezajímá): jsou to představy fundamentálního vztahu mezi podobou lidské společnosti a božským vzorcem, jehož nedokonalým vyjádřením (v některých ohledech nedokonalejším než v jiných) v podstatě je.

Ale pokud se po tom všem, co bylo řečeno o autonomii systému

titulů, soudí, že existuje takovýto vztah mezi kosmickými vzorci a sociálními formami, jak se to přesně míní? Jak je systém titulů, založený výhradně na náboženských pojmech, na teoriích o inherečních rozdílech v duchovní hodnotě mezi jednotlivými lidmi, spojen s něčím, co bychom při náhledu na společnost zvenčí nazvali „skutečnostmi“ moci, vlivu, bohatství, reputace a tak dále, které jsou skryty ve společenské dělbě práce? Zkrátka jak se skutečný řád společenského ovládnutí vtěsňuje do systému pořadí podle prestiže, zcela na tomto ovládnutí nezávislého, tak aby mu sice odpovídal, ale současně aby jejich obecný vzájemný vztah, kterého se ve skutečnosti dosahuje, zůstal volný? Odpověď zní: prostřednictvím dosti důmyslného kousku, triku se známou kulturní institucí importovanou z Indie a adaptovanou na místní vkus – systému varna. Prostřednictvím systému varna Balijsi podávají informace o velmi neuspořádané sbírce statusových příhrádek, sbírce s jednoduchým tvarem, který je prezentován jako přirozeně z této sbírky vyplývající, ale který je jí ve skutečnosti arbitrárně vtisknut.

Stejně jako v Indii systém varna sestává ze čtyř kategorií – *bráhmani*, *kšatrijové*, *vaišjové* a *šúdrové* – seřazených v sestupném pořadí podle prestiže, s tím, že první tři (na Bali nazývané *Triwangsa* – „trojí lid“) označují duchovní patriciát oproti plebejské čtvrté. Ale na Bali systém varna není kulturním prostředkem, jak vytvořit statusové diskriminace, ale jak uvést do vzájemného vztahu ty, které jsou již vytvořeny systémem titulů. Shrnuje doslova nespočetná jemná odstupňování implicitně obsažená v tomto systému úhledným (z některých úhlů pohledu až příliš úhledným) oddělením ovcí od koz a ovcí první jakosti od ovcí druhé jakosti a druhé od třetí.²¹ Lidé se vzájemně nevnímají jako kšatrijové nebo šúdrové, ale jako, řekněme, Dewové nebo Kebun Tubuhové, a rozlišení kšatrijové – šúdrové používají proto, aby obecně a pro účely sociální organizace vyjádřili řád rozdílů, který je ve hře, pokud se Dewa identifikuje jako kšatrijský titul a Kebun Tubuh jako šúdrovský. Kategorie systému varna jsou nálepky používané ne pro lidi, ale pro titu-

²¹ Kategorie varna se často dále dělí, zvláště v případě osob s vysokým statusem, do tří odstupňovaných tříd – nadřazení (*utama*), střední (*madia*) a podřazení (*nista*) – a v celé kategorii jsou různé tituly odpovídajícím způsobem rozříděny. Úplnou analýzu balijského systému sociální stratifikace – typově stejně polynéské jako indické – zde nelze podat.

ty, které nosí – vyjadřují strukturu systému prestiže; na druhé straně tituly jsou nálepky používané pro jednotlivé lidi – umísťují osoby do této struktury. Podle toho, do jaké míry je klasifikace titulů v systému varna shodná se skutečným rozdělením moci, bohatství a úcty ve společnosti – tedy se systémem sociální stratifikace –, je společnost považována za dobře uspořádanou. Správní lidé jsou na správných místech: duchovní hodnota a společenské postavení se shodují.

Tento rozdíl ve fungování titulů a systému varna je jasný ze způsobu, jak jsou skutečně používány symbolické formy s nimi spojené. Mezi šlechtou „trojího lidu“, kde se, výjimky ponechme stranou, neuzivá tektonymie, se titul muže či ženy používá jako hlavní výraz pro oslovení i referenci. Člověk je nazýván *Ida Bagus*, *Njakan* nebo *Gusi* (ne bráhma, kšatrija nebo vaišja), referuje se o něm stejnými výrazy a někdy se pro přesnější určení přidá jméno dle pořadí narození (*Ida Bagus Made*, *Njakan Njoman* atd.). Mezi šúdry se tituly používají pouze referenčně, nikdy při oslovení, a i pak hlavně s ohledem na obyvatele jiných vesnic než vlastní, v nichž by nemuselo být tektonymum pro danou osobu známo, nebo pokud by bylo známo, mohlo by být považováno za příliš familiární použít je pro někoho z cizí vesnice. Uvnitř vesnice se referenční použití šúdrovských titulů vyskytuje pouze tehdy, když se informace o statusu podle prestiže považuje za relevantní („Joeův otec je *Kedisan*, a tedy nižší než my, *Pande*“ atd.), přičemž oslovení se samozřejmě děje pomocí tektonym. Ve vesnici, kde, kromě nejbližších přátel, jdou tektonyma stranou, je nejobvyklejším výrazem pro oslovení *Djero*. Doslova to znamená „uvnitř“ nebo „někdo zevnitř“, tedy příslušník „trojího lidu“, ti jsou považováni za ty „uvnitř“ oproti šúdrům, kteří jsou „venku“ (*Djaba*); ale v tomto kontextu toto oslovení vyjadřuje: „Abych byl zdvořilý, oslovuji tě, jako bys byl příslušník ‚trojího lidu‘ (šlechty), což nejsi (pokud bys byl, osloval bych tě tvým pravým titulem), a očekávám od tebe na oplátku, že budeš předstírat totéž.“ Co se týče výrazů v systému varna, používají je jak příslušníci „trojího lidu“, tak šúdrové jen při konceptualizaci celkové hierarchie prestiže obecně a tato potřeba se obvykle objeví ve spojení s politickými, církevními nebo stratifikačními záležitostmi mezi vesnicemi: „Králové Klungkungu jsou kšatrijové, ale králové Tabananu jenom vaišjové“, nebo:

„V Sanuru je mnoho bohatých bráhmanů, a proto mají šúdrové tak málo co říci k záležitostem vesnice“, a tak dále.

Systém varna tedy zajišťuje dvě věci. Spojuje sled toho, co se jeví jako ad hoc a arbitrární rozlišení prestiže, tedy tituly, s hinduismem nebo jeho balijskou verzí, a tak je zakořeňuje do všeobecného světového názoru. A interpretuje důsledky tohoto světového názoru, a tedy i tituly, pro sociální organizaci: veličiny prestiže implicitně předpokládané v systému titulů by se měly odrážet ve skutečném rozdělení bohatství, moci a vážnosti ve společnosti a vlastně s ním být naprosto shodné. Ve skutečnosti mezi nimi tato shoda vládne přinejlepším ve velmi skrovné míře. Ale jakkoli může být z tohoto pravidla mnoho výjimek – šúdrové nadaní ohromnou mocí, kšatrijové pracující jako nájemci, bráhmani ani vážení, ani úctyhodní –, považují Balijsci za pravdivě vykreslující situaci člověka právě pravidlo a ne výjimky. Systém varna uspořádává systém titulů tak, aby bylo možné nahlížet společenský život z aspektu obecného souboru kosmologických představ: představ, ve kterých jsou rozmanitost lidského talentu a fungování historického procesu nahlíženy jako povrchové jevy ve srovnání s umístěním osob v systému standardizovaných statusových kategorií, stejně slepých k individuálnímu charakteru jako nesmrtelných.

Veřejné tituly

Tento poslední symbolický řád definování osoby na povrchu nejvíce připomíná jeden z našich vlastních nápadných způsobů identifikace a charakterizování jednotlivců.²² My také často (snad až příliš často) vidíme lidi přes clonu kategorií povolání – nejen že je tak či onak oslovujeme, ale jako by byli i fyzicky prosáknuti tím, že jsou pošťáky, honáky, politiky nebo obchodníky. Společenská

²² Měla by být aspoň zmíněna existence ještě jednoho řádu, který má co dělat s označením pohlaví (*Ni* pro ženy, *I* pro muže). V běžném životě jsou tyto tituly, a to nepřilíš často, připojeny pouze k osobním jménům (z nichž je většina pohlavně neutrální) nebo k osobním jménům spolu se jménem podle pořadí narození. Proto mají z hlediska definování osoby pouze náhodnou důležitost a já jsem se cítil oprávněn explicitní uvažování o nich vypustit.

funkce slouží jako symbolický nosič, jehož prostřednictvím je vnímána osobní identita; lidé jsou to, co dělají.

Podobnost je tu ovšem jen na pohled. Umístěn uprostřed odlišného shluku představ o tom, z čeho sestává vlastní já, spojen s odlišnou nábožensko-filosofickou koncepcí skladby světa a vyjádřen pomocí odlišného souboru kulturních prostředků – veřejných titulů –, které jej vykreslují, dává balijský názor na vztah mezi sociální rolí a osobní identitou zcela jiný směr ideografickému významu toho, co my nazýváme povolání, ale co Balijsci nazývají *linggih* – „místo“, „postavení“, „zaměstnání“.

Tato představa „místa“ spočívá v tom, že v balijském myšlení a praxi se mimořádně ostře rozlišuje mezi veřejným a domácím sektorem společnosti. Hranice mezi veřejnou a soukromou oblastí života je velmi jasně vyznačena jak pojmově, tak institucionálně. Na každé úrovni, od vesničky po královský palác, jsou věci obecného zájmu ostře rozlišovány a pečlivě oddělovány od záležitostí individuálního nebo rodinného zájmu, místo aby se navzájem pronikaly, jak se to děje v tolika jiných společnostech. Balijské chápání veřejnosti jako jednotného tělesa, které má své vlastní zájmy a účely, je vyvinuto velmi vysoce. Být pověřen, a to na jakékoli úrovni, zvláštními zodpovědnostmi se zřetelem na tyto zájmy a účely znamená být vyčleněn ze skupiny svých bližních, kteří takto pověřeni nejsou. A právě tento zvláštní status veřejné tituly vyjadřují.

Zároveň, třebaže Balijsci chápou veřejný sektor společnosti jako ohraničený a autonomní, nehledí na něj jako na dokonale pospojovaný celek nebo vůbec jako na celek. Spíše ho vidí jako sestávající z mnoha oddělených, nespojitých, a občas dokonce konkurenčních oblastí, z nichž každá je soběstačná, samozásobitelná, žárlivá na svá práva a založená na vlastních principech organizace. Mezi nejpozoruhodnější z těchto oblastí patří: vesnice jako jednotné politické společenství; místní chrám jako jednotný náboženský útvar, obec věřících; zavlažovací společnost jako jednotné zemědělské společenství; a nad nimi struktury regionální – tedy nadvesnické – vlády a bohoslužby soustřeďující se na šlechtu a vysoké kněžstvo.

Popis těchto různých veřejných oblastí a sektorů by zahrnoval rozsáhlou analýzu balijské sociální struktury, v tomto kontextu ne-

patřičnou.²³ Zde je třeba zdůraznit, že s každým z nich jsou spojeni zodpovědní úředníci – možná je lepší výraz správci –, kteří výsledně nesou konkrétní tituly: *Klian, Perbekel, Pekaseh, Pemangku, Anak Agung, Tjakorda, Dewa Agung, Pedanda* a tak dále, celkem je titulů asi padesát nebo i více. A tito muži (velmi malá část z celkového počtu obyvatel) jsou oslovováni a je o nich referováno těmito oficiálními tituly – někdy, pro účely sekundárního určení, v kombinaci se jmény podle pořadí narození, statusovými tituly, nebo v případě šúdrů tektonymy.²⁴ Různí „náčelníci vesnic“ a „lidoví kněží“ na úrovni šúdrů a na úrovni Triwangsa, „trojího lidu“, nejrozličnější „králové“, „princové“, „páni“ a „vysocí kněží“ nezastávají pouhou roli. Ve svých vlastních očích i v očích svého okolí jsou do této role absorbováni. Jsou vpravdě veřejnými lidmi, lidmi, pro které ostatní osobnostní aspekty – individuální charakter, pořadí narození, příbuzenské vztahy, rozmnožovací status a prestižní hodnota – mají, přinejmenším symbolicky, druhotný význam. My, kteří se zaměřujeme na psychologické rysy jako na jádro osobní identity, bychom řekli, že obětovali svá pravá já svým rolím; oni, kteří se zaměřují na sociální postavení, říkají, že jejich role jsou podstatou jejich pravých já.

Přístup k těmto rolím nesoucím veřejné tituly je úzce spojen se systémem statusových titulů a jeho uspořádáním do kategorií systému varna. Toto spojení je uskutečněno něčím, co by mohlo být nazváno „doktrínou duchovní způsobilosti“. Tato doktrína tvrdí, že politická a náboženská „místa“ translokálního – regionálního nebo celobalijského – významu mají být obsazena výhradně příslušníky „trojího lidu“, zatímco místa lokálního významu by měla správně být v rukou šúdrů. Na vyšších úrovních je doktrína přísná: pouze kšatrijové – tedy muži nesoucí tituly pokládané za kšatrijské hodnosti – mohou být králi nebo nejvyššími princí, jen vaišjové nebo kšatrijové pány a nižšími princí, jen bráhmani vysokými kněžími

²³ Esej takto zaměřená viz C. Geertz, „Form and Variation in Balinese Village Structure“.

²⁴ Jako sekundární specifikace jsou možná ještě obvyklejší místní jména ve spojení s funkcí, kterou titul vyjadřuje: „Klian Pau“, kde „Pau“ je jméno vesnice, ve které je daný jedinec klianem (náčelníkem, starším); „Anak Agung Kale-ran“, kde „Kaleran“ – doslova „sever“ nebo „severní“ – je jméno (a umístění) paláce daného šlechtice.

a tak dále. Na nižších úrovních je méně přísná; ale pocit, že náčelníci vesnic, vůdci zavlažovacích společností a lidoví kněží by měli být šúdrové a že příslušníci „trojího lidu“ by se měli držet svých míst, je dost silný. Nicméně v obou případech velká většina osob nesoucích statusové tituly kategorií systému varna nebo kategorií teoreticky vhodných pro zvolení do rolí správců, ke kterým jsou vázány veřejné tituly, takové role nemají a je nepravděpodobné, že je získají. Na úrovni příslušníků „trojího lidu“ je přístup k rolím většinou dědičný, dokonce jen pro prvorozené, a mezi hrstkou jedinců, kteří „vlastní moc“, a širokým zbytkem šlechty, která moc nevlastní, je ostré rozlišení. Na šúdrovské úrovni je přístup k veřejnému úřadu více věci volby, ale počet lidí, kteří mají možnost sloužit, je stále značně omezen. Prestižní status rozhoduje o tom, o jaké veřejné roli může člověk předpokládat, že ji bude zastávat; docela jiná otázka je, zda takovou roli zastává či ne.

A přece, v důsledku obecné korelace mezi statusem podle prestiže a veřejným úřadem, kterou způsobuje doktrína duchovní způsobilosti, je řád politické a církevní autority ve společnosti spoután s všeobecnou představou, že společenský řád reflektuje metafyzický řád nejasně a že by ho měl reflektovat jasně; a navíc že osobní identita má být definována ne podle tak povrchních, neboť pouze lidských, záležitostí jako věk, pohlaví, talent, temperament nebo to, čeho kdo dosáhl – tedy biograficky, ale podle umístění ve všeobecné duchovní hierarchii – tedy typologicky. Stejně jako všechny ostatní symbolické řády definování osoby se i ten, který vychází z veřejných titulů, skládá z formulování fundamentálních předpokladů se zřetelem k odlišným sociálním kontextům: nezáleží na tom, co je člověk jako člověk (jak bychom to vyjádřili my), ale kam se umísťuje v souboru kulturních kategorií, které se nejenom nemění, ale vzhledem k tomu, že jsou transhumánní, ani nemohou.

A také zde tyto kategorie stoupají směrem k božství (nebo od něj se stejnou přesností sestupují), a jak stoupají, vzrůstá jejich moc zakrýt charakter a anulovat čas. Nejen že se veřejné tituly vyšší úrovně, které nesou lidské bytosti, postupně prolínají do těch, které nesou bohové, a na vrcholu se s nimi ztotožňují, ale na úrovni bohů nezůstane z identity doslova nic, jenom titul sám. Všichni bohové a bohyně jsou nazýváni buď *Dewa* (f. *Dewi*), nebo výše postavení bohové *Betara* (f. *Betari*). V několika případech jsou tato

všeobecná pojmenování doplněna konkrétními pojmenováními: Betara Guru, Dewi Sri atd. Ale dokonce ani u tak konkrétně pojmenovaných božstev se nemá za to, že by měla vlastní osobnost jsou, abych tak řekl, považována za administrativně zodpovědná za regulování jistých záležitostí kosmického významu – úrodnost, moc, vědění, smrt atd. Ve většině případů Balijsci nevědí, a ani nechtějí vědět, ke kterým bohům a bohyním se v různých svých chrámech modlí (vždy je tam pár, jeden muž, jedna žena), říkají jim prostě „*Dewa (Dewi) Pura* Tak a tak“ – bůh (bohyně) chrámu toho a toho. Na rozdíl od starých Řeků a Římanů průměrný Balijsce vykazuje malý zájem o podrobnosti toho, co dělají konkrétní bohové, nebo o jejich motivace, osobnosti či individuální historie. V těchto záležitostech se udržuje stejná obezřetnost a korektnost, jaká se udržuje v podobných záležitostech týkajících se starších a obecně nadřazených osob.²⁵

Svět bohů je zkrátka další veřejnou oblastí, překračující všechny ostatní a prostoupenou étosem, kterého se ty ostatní snaží v co největší možné míře dosáhnout. Zájmy této oblasti leží spíše na kosmické úrovni než na politické, ekonomické nebo obřadní (tedy lidské) a její služebníci jsou lidé bez vlastností, jedinci, pro které obvyklé ukazatele pomíjivého lidství nemají žádný význam. Jsou téměř bez tváře, skrz naskrz konvencionalizované, neměnné ikony, kterými jsou rok po roce na tisících chrámových slavnostech po celém ostrově reprezentováni bezejmenní bohové, známi jen svými veřejnými tituly, a jako takoví jsou nejčistším vyjádřením balijského pojetí osobnosti. Když před nimi (nebo přesněji před bohy, kte-

²⁵ Existují tradiční texty, některé velmi rozsáhlé, které se vztahují k určitým aktivitám bohů, a jsou známy zlomky příběhů. Tyto mýty ovšem nejen reflektují typologické chápání osobnosti, statické chápání času a ceremonializovaný styl interakce, které se zde pokouším charakterizovat, ale obecná rezervovanost diskutovat nebo přemýšlet o božstvech znamená, že příběhy, které se k nim vztahují, jen slabě vstupují do balijských pokusů pochopit a přizpůsobit se „světu“. Rozdíl mezi Balijsci a Řeky neleží ani tak v tom, jaký život jejich bohové vedou, v obou případech skandální, jako spíše v jejich postoji k tomuto životu. Řekové považovali soukromé činy Dia a jeho společníků za schopné osvětlit velmi podobné činy lidí, a tak hovory o nich měly filosofický význam. Pro Balijsce jsou soukromé životy Betara Guru a jeho společníků pouze soukromé, hovory o nich jsou proto nezdvořilé a vzhledem k jejich místu v hierarchii prestiže dokonce impertinentní.

ří v nich právě přebývají) Balijsci poklekají, neuznávají jen božskou sílu. Stojí rovněž tváří v tvář obrazu toho, za co se v skrytu sami pokládají; obrazu, který biologické, psychologické a sociologické průvodní okolnosti existence, pouhé materiální aspekty historického času, mají tendenci ukrýt z dohledu.

Trojúhelník kulturních sil

Je mnoho způsobů, jak u lidí vzniká vědomí plynutí času, nebo spíše, jak si je sami uvědomují – zaznamenáváním proměn ročních období, podle fází měsíce nebo podle postupujícího růstu rostlin; podle pravidelných cyklických obřadů, zemědělských prací nebo hospodářských činností; podle přípravy a rozvrhu plánovaných činů a vzpomínek a hodnocení těch uskutečněných; uchováváním genealogií, vyprávěním legend nebo sestavováním proroctví. Ale mezi ty nejdůležitější jistě patří poznání procesu biologického stárnutí sebe sama a svých bližních, objevení se, dospívání, stárnutí a odchod konkrétních jedinců. To, jak se člověk na tento proces dívá, tedy ovlivňuje, a to důkladně, jak vnímá čas. Mezi představou lidí o tom, co je to být osoba, a jejich představou o struktuře dějin existuje nepřerušitelná vnitřní vazba.

A jak jsem zdůrazňoval, nejnápadnější na kulturních vzorcích, v nichž jsou ztělesněny balijské představy o osobní identitě, je míra, v níž líčí doslova každého – přátele, příbuzné, sousedy a cizince; starší i mládež; nadřizené i podřizené; muže i ženy; náčelníky, krále, kněží a bohy; dokonce i mrtvé a ještě nenarozené – jako stereotypizované současníky, abstraktní a anonymní bližní. Každý ze symbolických řádů definování osoby, od utajovaných jmen až po tituly stavěné na odiv, funguje tak, aby zdůraznil a posílil standardizaci, idealizaci a generalizaci implicitně obsaženou ve vztahu mezi jedinci, jejichž hlavní spojení spočívá na náhodě, že žijí ve stejném čase, a aby utlumil nebo překryl to, co je implicitně obsaženo ve vztahu mezi spolubližními, lidmi vzájemně intimně zahrnutými do svých biografii, nebo mezi předchůdci a následovníky, lidmi, kteří vůči sobě stojí jako slepý zůstavitel a nevědoucí dědic. Samozřejmě, lidé na Bali jsou přímo, a někdy hluboce, vzájemně zahrnuti do svých životů; cítí, že jejich svět byl utvářen jednáním těch, kteří ži-

li před nimi, a orientují své jednání k utváření světa těch, kdo přijdou po nich. Ale nejsou to tyto aspekty jejich existence jako osob – jejich bezprostřednost a individualita nebo to, co zvláštního a neopakovatelného vtiskli do proudu historických událostí –, na co se kulturně klade důraz, co je symbolicky zdůrazněno: je to jejich společenské postavení, jejich konkrétní umístění uvnitř trvalého, skutečně věčného, metafyzického řádu.²⁶ Tím, co může osvětlit balijské formulace osobnosti, je tvrzení, že jsou – rozhodně podle našich měřítek – odosobňující.

Tímto způsobem obyvatelé Bali otupují, i když je samozřejmě nemohou zcela vymazat, tři nejdůležitější zdroje vědomí dočasnosti: uvědomění si vlastních přátel (a s nimi i sebe sama) jako neustále umírajících; vědomí tíže, se kterou skončené životy mrtvých doléhají na neskončené životy živých; a porozumění pro potenciální vliv činů, které se odehrávají teď, na ještě nenarozené.

Spolubližní se setkávají, jsou si vzájemně tváří v tvář a rozumí si v okamžité přítomnosti, synoptickém „teď“; a tím, že toto činí, zažívají neuchopitelnost a pomíjivost takového teď plynoucího v pokračujícím proudu interakce tváří v tvář. „Každý partner /ve vztahu spolubližních/ může okamžitě pozorovat tělo toho druhého, jeho gesta, držení těla a výraz obličeje, ne pouze jako věci či události vnějšího světa, ale v jejich fyziognomickém významu, tedy jako /vyjádření/ myšlenek toho druhého... Každý partner se účastní běhu života toho druhého, může v živé přítomnosti porozumět jeho myšlenkám, tak jak jsou krok za krokem vystavěny. Takto mohou vzájemně sdílet své anticipace budoucnosti jako plány, naděje nebo úzkosti... /Oni/ jsou vzájemně zahrnuti do svých biografii; spo-

²⁶ Je to právě celistvý řád, co se považuje za pevně dané, nikoli umístění jedince uvnitř tohoto řádu, které je pohyblivé, i když podél určitých os více než podél jiných. (Podél některých, např. pořadí narození, se nepohybuje vůbec.) Jde ale o to, že o tomto pohybu se neuvažuje, rozhodně ne primárně, jako o dočasném: když se „otec...“ stane „dědečkem...“, změna je vnímána mnohem méně jako záležitost stárnutí a více jako změna sociálních (a což je zde totéž, kosmických) souřadnic, jako řízený pohyb konkrétním neměnným atributem, prostorem. V rámci některých symbolických řádů definování osoby se také umístění nepovažuje za absolutní vlastnost, protože souřadnice závisí na původu: na Bali jako kdekoli jinde je něčí bratr strýcem někoho jiného.

čně stárnou...“²⁷ Co se týče předchůdců a následovníků, oddělených fyzickou propastí, vnímají jedni druhé podle původu a výsledků, a tím, že toto činí, zažívají inherentní chronologičnost událostí, lineární průběh standardního, transpersonálního času – takového, jehož plynutí se dá měřit hodinami a kalendáři.²⁸

V důsledku *kulturního* minimalizování všech tří těchto zkušeností – té, kterou evokuje prchavá přítomná intimita spolubližních; té, kterou evokuje pozorování odcházejících předchůdců; a té, kterou evokuje modelovatelná anticipace budoucích následovníků – ve prospěch pocitu čisté simultánnosti, vyvolané anonymizovaným setkáváním pouhých současníků, vytvářejí Balijsci ještě jeden paradox. S odosobňující koncepcí osobnosti je spojena detemporalizující (opět z našeho úhlu pohledu) koncepce času.

Taxonomické kalendáře a přesný čas

Balijské kalendářní představy – jejich kulturní aparát pro vymezení časových jednotek – to odrážejí jasně, protože jsou většinou používány nikoliv k měření plynutí času nebo k tomu, aby akcentovaly jedinečnost a nevratnost pomíjivého okamžiku, nýbrž aby zaznamenávaly a klasifikovaly kvalitativní modalities, jimiž se čas manifestuje v lidské zkušenosti. Balijský kalendář (nebo spíše kalendáře; jak uvidíme, jsou dva) odsekává čas do ohraničených jednotek, ale nikoliv aby je počítal a sčítal, ale aby je popisoval a charakterizoval, tedy vyjadřoval jejich rozdílný sociální, intelektuální a náboženský význam.²⁹

Schutz, *The Problem of Social Reality*, s. 16-17. Doplněny závorky.

Ibid., s. 221-222.

Jako předmluva k následujícímu a doslov k předcházejícímu rozboru by mělo být poznamenáno, že stejně jako mají Balijsci vzájemné vztahy jako spolubližní a mají jistý pocit hmotného spojení mezi předky a potomky, tak také mají stejné, jak bychom řekli, „opravdové“ kalendářní pojmy – absolutní data v takovém systému Šaka, v hinduistických představách o epochách jdoucích po obě, stejně jako je jim samozřejmě dostupný gregoriánský kalendář. Ale tyto pojmy se (ca. 1958) nezdůrazňují a mají v běžném toku každodenního života výrazně sekundární význam; jsou to variantní vzorce aplikované v omezených kontextech pro specifické účely určitými typy jedinců při sporadických příleži-

Dva kalendáře, které obyvatelé Bali používají, jsou lunárně-solární kalendář a kalendář postavený na interakci nezávislých cyklů jmen dnů, který budu nazývat „permutační“. Permutační kalendář je zdaleka nejdůležitější. Skládá se z deseti různých cyklů jmen dnů. Tyto cykly jsou různě dlouhé. Nejdelší obsahuje deset jmen dnů, které po sobě následují v pevném pořadí, po němž se znovu objeví první jméno dne a cyklus začíná znovu. Podobně existují devíti-, osmi-, sedmi-, šesti-, pěti-, čtyř-, tří-, dvou- a dokonce - cirkulární je nejzazší hranice „zesoučasněného“ pohledu na čas - jednočlenné cykly jmen dnů. Jména v každém cyklu se také liší a cykly běhají souběžně. Takže se dá říci, že každý daný den má, aspoň teoreticky, deset různých jmen, která se pro něj používají současně, jedno z každého z deseti cyklů. Z těchto deseti cyklů mají nicméně hlavní kulturní význam jen ty, které obsahují pět, šest a sedm jmen dnů, i když tříjmenný cyklus se používá k určení tržního týdne a hraje roli v ustalování některých menších rituálů, jako třeba obřadu udělování osobního jména, o kterém jsme hovořili dříve.

Interakce těchto tří hlavních cyklů - pěti-, šesti- a sedmičlenného - znamená, že daný trojslovně označený den (tedy den označený konkrétní kombinací jmen ze všech tří cyklů) se objeví vždy za dvě stě deset dní, což je prostý součin pěti, šesti a sedmi. Podobná interakce mezi pěti- a sedmijmennými cykly dávají dvouslovně označené dny, které přicházejí každých třicet pět dní, interakce mezi šesti a sedmijmennými cykly dávají dvouslovně označené dny, které se vyskytují každých čtyřicet dva dní, a interakce mezi pěti- a šestijmennými cykly dávají dvouslovně označené dny objevující se ve třicetidenních intervalech. Spojení, která každá z těchto čtyř periodicit neboli supercyklů určuje (*ale ne periodicity samy o sobě*), se považují nejen za společensky významná, ale za taková, která odrazem reflektují samu strukturu skutečnosti.

Výsledkem všech těchto výpočtů v rámci složitého soukolí je pohled na časy sestávající jakoby z uspořádaných souborů třiceti, pěti-

tostech. Úplná analýza balijské kultury - pokud je taková věc možná - by s nimi skutečně musela počítat; a z určitých úhlů pohledu mají i teoretický význam. Zde i jinde, v této docela neúplné analýze, však nejde to, že Balijsci jsou, jako se to říká o Maďarech, přistěhovalci z jiné planety naprosto od nás odlišní, ale jde o to, že hlavní linie jejich uvažování o jistých záležitostech zásadně sociální důležitosti leží, aspoň momentálně, ve značně odlišném směru než ta naše.

atřiceti, dvaatřiceti nebo dvou set deseti početních jednotek („dni“), z nichž každá má určitý dílčí kvalitativní význam označený jejím trojslovným nebo dvouslovným jménem: trochu jako naše představa smůly v pátek třináctého. K identifikaci dne ve dvaatřicetidenním souboru – tedy k určení jeho praktického a/nebo náboženského významu – člověk potřebuje určit jeho místo, tedy jeho jméno, v šestijmenném cyklu (řekněme *Ariang*) a v sedmijmenném cyklu (řekněme *Boda*): den je *Boda-Ariang*, a člověk odpovídajícím způsobem přizpůsobí své jednání. K identifikaci dne v pětatřicetidenním souboru člověk potřebuje znát jeho místo v pětijmenném cyklu (například *Klion*) a v sedmijmenném cyklu: například *Boda-Klion* – to je *rainan*, den, kdy člověk musí na různých místech rozložit malé dárky, aby „nakrmil“ bohy. Ve dvěstědesetidenním souboru vyžaduje jedinečné určení znát jména ze všech tří výdňů: například *Boda-Ariang-Klion*, což je náhodou den, kdy se slaví jeden z nejdůležitějších balijských svátků, Galungan.³⁰

Ponecháme-li stranou detaily, počítání času, jemuž tento typ kalendáře napomáhá, není svou podstatou průběžné, ale bodové. Nepoužívá se tedy (což by šlo jen velmi nemotorně a s použitím nějakých přídavných nástrojů) k měření rychlosti, s jakou ubíhá čas, k měření toho, jaké množství ho uběhlo od té doby, co se sta-

³⁰ Protože jsou také pojmenovány sedmatřicetijmenné cykly (*uku*), které vytvářejí dvěstědesetidenní supercyklus, mohou být, a běžně jsou, užívány ve spojení s pěti- a sedmidenními jmény, a tak eliminují potřebu odvolávat se na šestijmenný cyklus. Ale to je pouze záležitost záznamu: výsledek je naprosto stejný, i když dny třiceti- a dvaatřicetidenního supercyklu jsou takto znejasněny. Balijské prostředky – tabulky, seznamy, numerické výpočty, mnemotechnické pomůcky – pro výpočty kalendářních determinací a určování jejich významu jsou zároveň složité a rozmanité, a jsou rozdíly v technikách i interpretacích mezi jednotlivci, vesnicemi a regiony ostrova. Tlustěné kalendáře na Bali (stále ještě nepřillš rozšířená inovace) umějí ukázat zároveň *uku*; den v každém z deseti permutačních cyklů (včetně toho jednoho, který se nikdy nemění!); den a měsíc v lunárně-solárním systému; den, měsíc a rok v gregoriánském a islámském kalendáři; a den, měsíc, rok a jméno roku v čínském kalendáři – kompletně se záznamem všech důležitých svátků od Vánoc ke Galunganu, které tyto různé systémy určují. Úplnější rozbor balijských kalendářních idejí a jejich socionáboženského významu viz R. Goris, „Holidays and Holy Days“, v J. L. Swellengrebel, ed., *Bali* (The Hague, 1960), s.115-129, spolu s odkazy zde citovanými.

la nějaká událost, nebo množství, které ho zbývá k dokončení nějakého projektu: je přizpůsoben a používán k rozlišování a klasifikování oddělených, samostatně existujících časových částic – „dní“. Cykly a supercykly jsou nekonečné, nezakotvené, nepočítatelné, a jelikož jejich vnitřní řád nemá žádný význam, jsou bez vyvrcholení. Neakumulují se, nestupňují se, nejsou stráveny. Neříkají, kolikátého máme, ale jaký druh času máme.³¹

Používání permutačního kalendáře je rozšířeno doslova do všech oblastí balijského života. V první řadě určuje (s jednou výjimkou) všechny svátky – tedy všeobecné oslavy ve společenství –, z nichž Goris uvádí celkem asi třicet dva, tedy v průměru asi jeden den ze sedmi.³² Neobjevují se nicméně v žádném zřejmém celkovém rytmu. Pokud arbitrárně začneme u *Radité-Tungleh-Paing* jako u „jedničky“, připadají svátky na dny s čísly: 1, 2, 3, 4, 14, 15, 24, 49, 51, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 77, 78, 79, 81, 83, 84, 85, 109, 119, 125, 154, 183, 189, 193, 196, 205, 210.³³ Výsledkem takového ne-

³¹ Přesněji: *dny*, které definují, vám řeknou, jaký čas právě je. I když cykly a supercykly, právě proto, že jsou cykly, se opakují, není to tato jejich vlastnost, na kterou se dbá nebo které se připisuje význam. Třiceti-, pětatřiceti-, dvaatřiceti- a dvěstědesetidenní periodicity, a tedy i intervaly, které vymezují, nejsou, nebo jsou jen velmi okrajově, vnímány jako takové; ani to nejsou intervaly implicitně předpokládané v základních periodicitách, původní cykly, které je generují – skutečnost, která je někdy zastíněna tím, že ty první nazýváme „měsíce“ a „roky“ a druhé „týdny“. Ve skutečnosti jsou důležité pouze dny – a to je třeba velmi zdůraznit; a balijské vědomí času není o nic cykličtější než durativní: je rozkouskované. V rámci jednotlivých dní existuje v určitém rozsahu krátkodobé, ne příliš pečlivě kontrolované měření trvání času prostřednictvím úderů na gong v různých okamžicích (ráno, poledne, západ slunce atd.) denního cyklu a při určitých společných pracovních úkolech, kdy musí být zhruba změřeno přispění jednotlivců pomocí vodních hodin. Ale ani toto nemá valného významu: na rozdíl od kalendářního aparátu jsou balijské hodnářské pojmy a prostředky velmi nevyvinuté.

³² Goris, „Holidays and Holy Days“, s. 121. Pochopitelně ne všechny tyto svátky jsou hlavní. Mnohé z nich se slaví jen v rámci rodiny a značně rutinně. Co z nich dělá svátky, je to, že jsou shodné pro všechny Balijsce, což není případ jiných druhů oslav.

³³ *Ibid.* Pochopitelně existují subrytmy, které jsou výsledkem fungování cyklů: tak každý pětatický den je svátkem, protože je určen interakcí pěti- a sedmijmenného cyklu, ale podle pouhé následnosti dní to žádný svátek ne-

pravidelného výskytu svátků, velkých i malých, je percepce času – tedy dní – jako zřetelně se rozpadajícího do dvou velmi obecných skupin, „plných“ a „prázdných“: dnů, kdy se děje něco důležitého, a dnů, kdy se neděje nic; nebo skoro nic; těm prvním se často říká „události“ nebo „důležité okamžiky“ a těm druhým „díry“. Všechny ostatní aplikace tohoto kalendáře pouze posilují a tříbí tuto všeobecnou percepci.

Z těchto dalších aplikací je nejdůležitější určování chrámových slavností. Nikdo neví, kolik je na Bali chrámů, třebaže Swellengrebel odhadl, že je jich více než 20 000.³⁴ Každý z těchto chrámů – rodinné chrámy, rodové chrámy, zemědělské chrámy, chrámy smrti, chrámy osídlení, chrámy sdružení, chrámy „kast“, státní chrámy atd. – má svůj vlastní den oslav, kterému se říká *odalan*, což je výraz, který, třebaže se často a zavádějícím způsobem překládá jako „narozenyiny“ nebo ještě hůře „výročí“, znamená doslova „východ“, „vynoření se“, „objevení se“ – tedy ne den, kdy byl chrám postaven, ale den, kdy je (a od té chvíle, co existuje, je vždy znovu) „aktivován“, kdy bohové sestoupí z nebe, aby ho obydleli. Mezi *odalany* je chrám tichý, neobydlený, prázdný; a krom několika obětí připravených chrámovým knězem v určité dny se tam nic neděje.

U převážné většiny chrámů se *odalan* určuje podle permutačního kalendáře (u zbytku se *odalany* určují pomocí lunárně-solárního kalendáře, což, jak uvidíme, vyjde zhruba nastejno, pokud se týče modů vnímání času), opět podle interakce pěti-, šesti- a sedmi-

...ní, i když se sem tam vyskytne. Goris považuje Radité-Tungleh-Paing za „první den... balijského /permutačního/ roku“ (a tedy tyto dny za první dny příslušných cyklů); i když pro to možná jsou (nebo možná nejsou, Goris to neuvádí) nějaké textové doklady, já jsem nenašel žádný důkaz, že to tak Balijsci skutečně vnímají. Ve skutečnosti, pokud je vůbec nějaký den nahlížen jako něco, co bychom my považovali za časový milník, byl by to Galungan (číslo sedmdesát čtyři ve výše uvedeném počítání). Ale i tato představa je přinejlepším velmi slabě rozvinuta; stejně jako jiné svátky Galungan prostě nastane. Představit, třeba jen částečně, balijský kalendář podle západních představ o plynutí času podle mě znamená nevyhnutelně ho fenomenologicky špatně vyložit.

³⁴ Swellengrebel, *Bali*, s. 12. Tyto chrámy mají nejrůznější velikosti a míru významu a Swellengrebel poznamenává, že Úřad pro náboženské záležitosti na Bali uvedl, asi roku 1953, (podezřele přesný) počet 4 661 „velkých a důležitých“ chrámů ostrova, který, jak bychom měli připomenout, má rozlohu zhruba 2 170 čtverečních mil, tedy je asi tak velký jako stát Delaware.

jmenného cyklu. Znamená to, že chrámové obřady – jež se pohybu-
jí od neuvěřitelně propracovaných až po skoro neviditelně prosté –
se, mírně řečeno, na Bali vyskytují často, i když i zde jsou určité
dny, na které připadá mnoho takových slavností, a jiné, na které ne-
připadají žádné, a to z důvodů, které jsou v podstatě metafyzické.³⁵

Život na Bali je tedy nejen nepravidelně rozčleněn častými svát-
ky, které slaví každý, ale i ještě častějšími chrámovými slavnostmi,
které se týkají jenom těch, kdo jsou, obyčejně už od narození, chrá-
movými příslušníky. Vzhledem k tomu, že většina Baličů náleží
k půltuctu nebo i k více chrámům, znamená to značně rušný, ne-
řku-li bouřlivý rituální život, a vlastně i život nerytmicky přecháze-
jící od hyperaktivity ke klidu a zpět.

Permutační kalendář kromě těchto náboženských otázek svátků
a chrámových slavností zasahuje a zahrnuje i světšší záležitosti
každodenního života.³⁶ Jsou dobré a špatné dny ke stavění domu,
založení firmy, změně bydliště, k výletu, sklizni úrody, ostření ko-
houtích ostruh, hraní loutkového divadla nebo (za starých časů)
zahájení války či uzavření míru. O dni, kdy se člověk narodil, kte-
rý opět nepředstavuje narozeniny v našem slova smyslu, ale jeho
odalan (když se Balič zeptáte, kdy se narodil, jeho odpověď je
něco jako „v úterý devátého“, což při určení jeho věku moc nepo-
může), se věří, že velkou měrou řídí, nebo přesněji věští, jeho
osud.³⁷ Lidé narození tohoto dne jsou náchylní k sebevraždě, ono-
ho dne stát se zlodějem, tohoto být bohatí, onoho být chudí; toho-

³⁵ Popis plně předvedeného odalanu (který většinou trvá spíš tři dny než je-
den) viz J. Belo, *Balinese Temple Festival* (Locust Valley, N.Y., 1953). Odalan
jsou opět nejčastěji vypočítávány spíše s použitím *uku* než šestijmenného cyk-
lu, v kombinaci s pěti- a sedmijmenným cyklem. Viz pozn. 30.

³⁶ Existují také různé metafyzické pojmy spojené se dny nesoucími různá jmé-
na – konstelace bohů, démonů, přírodních objektů (stromů, ptáků, zvířat), dob-
rých a špatných citů (láska, nenávist...) a tak dále –, které vysvětlují, „proč“ věci
mají takovou povahu, jakou mají –, ale těm se zde nemusíme věnovat. V této
oblasti, stejně jako v příbuzných operacích „předvídaní budoucnosti“, které by-
ly popsány v textu, jsou teorie a interpretace méně standardizovány a výpočty
nejdou omezeny na pěti-, šesti a sedmijmenný cyklus, ale rozšířeny na různé
permutace ostatních cyklů, což otevírá doslova nekonečný počet možností.

³⁷ Se zřetelem na jednotlivce se častěji užívá výraz *otonan* než *odalan*, ale vý-
znam kořene slova je stejný: „vynošení“, „objevení“, „východ“.

to mít se dobře nebo dlouho žít nebo být šťastni, onoho mít smůlu nebo žít krátce nebo být nešťastní. Povaha se odhaduje podobně, stejně jako nadání. Diagnóza a léčení nemoci se propojuje s tím, co je dáno podle kalendáře, což může zahrnovat odalany pacienta i léčitele, den, kdy pacient onemocněl, stejně jako dny metafyzicky spojené se symptomy a s lékem. Před uzavřením sňatku se porovnají odalany obou jedinců, aby se ukázalo, zda jejich spojení je příznivé, a pokud ne, sňatek se nekoná – aspoň pokud jsou strany opatrné, což téměř vždy jsou. Je čas pro pohřbívání a čas pro kremace, čas ke svatbám a čas k rozvodům, čas – abychom se přesunuli od hebrejských k balijským idiomům – pro výstup na horu a čas pro trh, čas stáhnout se ze společenské scény a čas pro účast na společenském životě. Schůze vesnické rady, zavlažovacích společností a dobrovolných sdružení jsou všechny dány podle permutačního (či řidčeji podle lunárně-solárního) kalendáře; a stejně tak i období, kdy člověk tiše sedí doma a pokouší se vyhnout problémům.

Lunárně-solární kalendář, ačkoliv je konstruován na jiných základech, vyjadřuje ve skutečnosti tentýž bodový pojem času jako kalendář permutační. Jeho hlavní odlišností, a pro jisté účely i výhodou, je to, že je víceméně zakotvený; neplyne podle ročních období.

Tento kalendář sestává z dvanácti číslovaných měsíců, které postupují od novoluní k novoluní.³⁸ Tyto měsíce se pak dělí na dva (rovněž číslované) druhy dní: lunární (*tithi*) a solární (*diwasa*). V měsíci je vždy třicet lunárních dní, ale vzhledem k rozdílu mezi lunárními a solárními roky je v měsíci někdy třicet solárních dní a někdy dvacet devět. V tom druhém případě se to řeší tak, že dva lunární dny připadnou na jeden solární den – tedy jeden lunární den se přeskočí. Toto se přihodí každých šedesát tři dní; ale přestože je tento výpočet astronomicky zcela přesný, vlastní určení se nedělá na základě astronomického pozorování a teorie, pro něž Balijsci nemají nezbytné kulturní vybavení (nemluvě o zájmu); určuje se s použitím permutačního kalendáře. K výpočtu se pochopitelně původně do-

³⁸ Jména posledních dvou měsíců – vypůjčená ze sanskrtu – nejsou přesně řečeno čísla jako jména zbylých deseti; ale v balijském vnímání „znamenaají“ jedenáctý a dvanáctý.

spělo astronomicky; ale dospěli k němu hinduisté, od kterých Balijsci v dávné minulosti kalendář převzali. Pro obyvatele Bali je lunární dvojden – den, který je dvěma dny zároveň – prostě jen další zvláštní druh dnu, který vychází z fungování cyklů a supercyklů permutačního kalendáře – , což je znalost apriorní, nikoliv aposteriorní.

V každém případě i po této úpravě stále zůstává odchylka devíti až jedenácti dní od skutečného solárního roku, což se každých třicet měsíců kompenzuje vložení přestupného měsíce, tedy operací, která byla původně opět výsledkem hinduistických astronomických pozorování a výpočtů, ale zde je prostě mechanická. Navzdory skutečnosti, že lunárně-solární kalendář *vypadá* jako astronomický a *zdá se* tedy být založen na nějakých vnímáních přírodních časových procesů, nebeských hodin, je to iluze vyplývající z toho, že se přihlíží spíše k jeho původu než k jeho používání. Jeho používání je od pozorování oblohy – nebo od jakékoli jiné zkušenosti s plynoucím časem – odtrženo stejně jako používání permutačního kalendáře, kterým je tak pevně vyměřen. A stejně jako permutační kalendář je to systém automatický, podrobně členěný, v podstatě ne měřicí, ale klasifikační, který říká, co je za den (nebo druh dne), ale ne jaká je fáze měsíce, který, když k němu člověk náhodně vzhledne, je zkušenostně zažíván ne jako to, co určuje kalendář, ale jako jeho reflexe. Co je „skutečně skutečné“, je jméno – nebo v tomto případě (dvojmístné) číslo – dne, jeho místo v transempirické taxonomii dnů, nikoliv jeho epifenomenální reflexe na obloze.³⁹

V praxi se lunárně-solární kalendář používá stejným způsobem a pro stejné věci jako kalendář permutační. Fakt, že je (volně) zakotven, způsobuje, že je o něco šikovnější v kontextu zemědělství, takže pěstování, plení, sklizení a podobně se většinou řídí podle něj a některé chrámy, které mají symbolické spojení se zemědě-

³⁹ Další výpůjčkou z Indie jsou i číslování roky, ale – mimo kněžské kruhy, kde jejich znalost je více záležitostí vzdělanecké prestiže a kulturním ornamentem než čímkoliv jiným – při skutečném používání kalendáře nehraje číslování roků vůbec žádnou roli a lunárně-solární data jsou téměř vždy udávána bez roku, který až na nejvýzrácnější výjimky není znám, ani o něj nikdo nedbá. Staré texty a nápisy někdy označují rok, ale v běžném toku života Balijsci nikdy nic „nedávají“ v našem slova smyslu, snad kromě tvrzení, že se nějaká událost – sopečný výbuch, válka atd. – stala „když jsem byl malý“, „když tu byli Holanďané“, nebo za balijských *illo tempore*, „za madjapahitských časů“ a tak dále.

stvím nebo úrodností, podle něj oslavují bohy. To znamená, že takové oslavy se vyskytují jen jednou za 355 (na přestupný rok za 385) dní místo za 210 dní. Ale jinak zůstává vzorec nezměněný.

Navíc existuje jeden hlavní svátek, *Njepi* („utišit“), který se slaví podle lunárně-solárního kalendáře. Západní vědci jej často nazývají „balijský Nový rok“, ačkoliv spadá do začátku (tedy novoluní) nikoliv prvního, ale desátého měsíce, a netýká se obnovy nebo znovuzasvěcení, znovuo bydlení chrámu, ale silného strachu z démonů a snahy uklidnit své emoce. *Njepi* se drží jako tajemný den ticha: nikdo nevychází do ulic, nepracuje se, nesvítí žádné světlo ani nehoří oheň, umlká i konverzace v domácnostech. Lunárně-solární systém se příliš nepoužívá pro účely „předvídaní budoucnosti“, když se předpokládá, že novoluní a úplněk mají určité kvalitativní charakteristiky, v prvním případě zlověstnost, v druhém naději. Všeobecně je lunárně-solární kalendář spíše doplňkem k permutačnímu než jeho alternativou. Umožňuje využít klasifikačního, plného-prázdného, „detemporalizovaného“ pojetí času v souvislostech, v nichž se aspoň minimálně uznává skutečnost, že přírodní podmínky se periodicky proměňují.

Obřad, tréma a absence vyvrcholení

Anonymizování osob a znehybnění času jsou tedy pouze dvě strany téhož kulturního procesu: symbolického odnětí důrazu na vnímání bližních jako spolubližních, následovníků nebo předchůdců v každodenním životě obyvatel Bali ve prospěch jejich vnímání jako současníků. A stejně jako různé symbolické řády definují osoby skrývají biologický, psychologický a historický základ proměnlivého vzorce nadání a sklonů, který nazýváme osobností, a hustou clonu hotových identit, ikonických já, tak i kalendář, nebo spíš aplikace kalendáře, otupuje vědomí mizejících dní a vypařujících se let, jež tyto základy a tento vzorec nevyhnutelně navojují rozdrobením toku času do nespojitých, bezrozměrných, nevyhnutelných částic. Pouhý současník potřebuje absolutní přítomnost, bez níž by žil; absolutní přítomnost může být obývána pouze zesouhlasněným člověkem. A přece existuje ještě třetí strana téhož procesu, která jej přetváří z dvojice komplementárních vlivů do troj-

úhelníku vzájemně se posilujících kulturních sil: ceremonializace sociálního styku.

Aby se dosáhlo relativní anonymizace jedinců, s kterými je člověk denně v kontaktu, aby se ztlumila intimita skrytá ve vztazích tváří v tvář – zkrátka aby se ze spolublížních stali současníci –, je nutno vztahy s nimi do značně vysoké míry formalizovat, postavit je do jakési sociologické střední vzdálenosti, kdy jsou dost blízko na to, aby byli identifikováni, ale ne tak blízko, aby byli uchopeni: kvazicizinci, kvazipřátelé. Tak velká obřadnost balijského každodenního života, míra (a intenzita), do které jsou interpersonální vztahy ovládnuty rozvinutým systémem konvencí a společenských pravidel, je tedy logickým korelátem pečlivě prováděného pokusu uzavřít z dohledu bytostnější aspekty lidského bytí – individualitu, spontaneitu, smrtelnost, emocionalitu, zranitelnost. Tento pokus je, stejně jako jeho protějšky, jen velmi částečně úspěšný a ceremonializace balijské sociální interakce není blíže završení než anonymizace osob nebo než znehybnění času. Ale jak velké je přání, aby byl tento pokus úspěšný, jak moc je obsesivním ideálem, určuje míru, v níž se ceremonializace udržuje, protože chování na Bali není pouze záležitostí praktické vhodnosti nebo nahodilé zdobnosti, ale má hluboký duchovní záměr. Vypočítavá zdvořilost, čistě a výhradně vnější forma, zde má normativní hodnotu, kterou my, kdo na ni hledíme jako na nabubřelou nebo komickou, ne-li dokonce jako pokryteckou, dnes můžeme těžko ocenit, když je nám teď Jane Austenová stejně vzdálena jako Bali.

Takové ocenění je ještě znesnadněno tím, že v pilném leštění povrchu společenského života je přítomen zvláštní tón, stylistická nuance, kterou bychom tam, myslím, neočekávali. V pozici nuance, navíc stylistické (i když nuance pronikající naprosto vše), je velmi těžké promlouvat k někomu, kdo ji sám nezakusil. Snad to vystihuje sousloví „hravá teatrálnost“, pokud se rozumí, že hravost není lehká, ale téměř pohřební, a teatrálnost není spontánní, ale téměř nucená. Balijské sociální vztahy jsou zároveň pompézní hrou a promyšleným dramatem.

Toto je nejjasněji vidět v jejich rituálním a (což je totéž) uměleckém životě, jehož větší část je ve skutečnosti stejně jen obrazem jejich života společenského a zároveň jeho vzorem. Denní interakce je tak ritualizovaná a náboženská činnost tak civilní, že je těžké ří-

ci, kde končí jedno a začíná druhé; a obojí je pouze vyjádřením toho, co je právem nejslavnějším kulturním atributem Bali: jeho uměleckého génia. Propracované chrámové podívané; bombastické opery, ekvilibristické balety a afektované stínové hry; velmi opatrné proslovy a apologetická gesta – toto vše je jednoho zrna. Etiketa je vlastně tancem, tanec rituálem a modlitba jednou z podob etikety. Umění, náboženství a zdvořilost vyzdvihují vnější, promyšlený a vypracovaný vzhled věcí. Oslavují formy; a právě neúnavná manipulace těmito formami – což nazývají „hraní“ – dává životu na Bali ustálený příděch obřadnosti.

Manýristický odstín mezilidských vztahů na Bali, fúze rituálu, řemesla a zdvořilosti, tedy vede k rozpoznání nejzákladnější a nejpříznačnější vlastnosti jejich zvláštního druhu společenskosti: jejího radikálního estetismu. Společenské úkony, všechny společenské úkony, jsou za prvé a především určeny k tomu, aby potěšily – aby potěšily bohy, aby potěšily obecenstvo, aby potěšily druhé, aby potěšily svého původce; ale aby těšily, jako těší krása, ne jako těší ctinnost. Stejně jako chrámové oběti nebo gamelanové koncerty jsou také zdvořilostní akty uměleckými díly a jako takové demonstrují, a byly zamýšleny k tomu, aby demonstrovaly, ne řádnost (nebo to, co bychom řádností nazvali), ale citlivost.

Z toho všeho – že každodenní život je značně obřadný; že tato obřadnost na sebe bere formu jakéhosi úpěnlivého, dokonce horlivého „hraní“ s veřejnými formami; že náboženství, umění a etiketa jsou potom pouze různě směřované manifestace všeobecné kulturní fascinace vypracovanou podobou věcí; a že morálka je zde v důsledku toho v základě estetická – je možné dosáhnout přesnějšího pochopení dvou nejzjevnějších (a největší pozornost budících) rysů citového života na Bali: významu emoce, která je (chybně) nazývána „stud“, v mezilidských vztazích, a neúspěchu kolektivních činností – náboženských, uměleckých, politických, ekonomických – při pokusech dospět k vytyčeným cílům, což bylo (trefně) nazváno „absencí vyvrcholení“.⁴⁰ Jedno z těchto témat, to první, vede přímo zpět k pojetím osobnosti, druhé neméně přímo

⁴⁰ Na téma „studu“ v balijské kultuře viz M. Covarrubias, *The Island of Bali* (New York, 1956); k „absenci vyvrcholení“ viz G. Bateson a M. Mead, *Balinese Character* (New York, 1942).

k pojetím času, a tak tvoří vrcholy našeho pomyslného trojúhelníku spojující balijský styl chování s ideovým prostředím, ve kterém se pohybuje.)

Pojem „studu“, spolu se svou morální a emocionální příbuznou – „vinou“, je rozsáhle diskutován v literatuře, a celé kultury jsou někdy označovány jako „kultury studu“, protože se předpokládá, že u nich zaujímá význačné místo silný zájem o „čest“, „dobrou pověst“ a podobně, na úkor zájmu, o kterém se soudí, že je dominantní v „kulturách viny“, o „hřích“, „vnitřní hodnotu“ a tak dále.⁴¹ Ponecháme-li stranou otázku užitečnosti takové paušální kategorizace a s tím spojené složité problémy komparování psychologické dynamiky, ukázalo se, že v takových studiích je těžké oprostit výraz „stud“ od toho, co je konec konců v angličtině jeho nejběžnějším významem – „vědomí viny“ –, a tedy odpojit ho zcela od viny jako takové – „skutečnosti nebo pocitu, že člověk udělal něco zasloužícího si pokárání“. Obvykle se rozdíl chápal tak, že pojem „stud“ bývá aplikován (i když ve skutečnosti zdaleka ne výhradně) na situace, kdy je špatné konání veřejně odhaleno, a pojem „vina“ (i když opět zdaleka ne výhradně) na situace, kdy veřejně odhaleno není. Stud je pocit hanby a ponížení, které následuje poté, co je přestupek zjištěn; vina je pocit utajené špatnosti provázející přestupek, který zjištěn nebyl, nebo ještě nebyl. Přestože tedy stud a vina nejsou v naší etické a psychologické slovní zásobě přesně totéž, jsou ze stejné rodiny; jeden je na povrchu druhé, druhá je ukryta pod prvním.

Ale balijský „stud“, nebo to, co se takto překládá (*lek*), nemá nic společného s přestupky, ať již odhalenými či neodhalenými, přiznanými nebo skrytými, pouze domnělými nebo skutečně provedenými. Tím se neříká, že Balijsci necítí vinu ani stud, že nemají svědomí nebo hrdost, ani že si neuvědomují, že čas plyne nebo že lidé jsou jedinečné individuality. Říká se tím, že ani vina ani stud nemají kardinální důležitost jako emocionální regulátory jejich mezilidského chování a že *lek*, který je z těchto regulátorů zdaleka nejdůležitější a kulturně nejsilněji zdůrazňovaný, by se proto neměl překládat jako „stud“, ale spíše, abychom navázali na náš divadel-

⁴¹ Všeobecný kritický přehled viz G. Piers a M. Singer, *Shame and Guilt* (Springfield, Ill., 1953).

ní obraz, jako „tréma“. Rozhodující emoci v balijských setkáních tváří v tvář není ani pocit, že se člověk dopustil přestupku, ani pocit ponížení, který následuje po nějakém odhaleném přestupku, což se obojí na Bali cítí jako málo závažné a rychle se to smaže. Naopak je to rozptýlená, většinou mírná, i když v některých situacích doslova paralyzující, nervozita před vidinou (a skutečností) sociální interakce, trvalá, většinou velmi silná obava, že člověk nebude schopen zhostit se jí s požadovanou finesou.⁴²

Ať už jsou hlubší příčiny jakékoli, tréma sestává ze strachu, že i přes snahu o dovednost nebo sebekontrolu, nebo třeba pouhou náhodou, se nedosáhne estetické iluze, že herec bude skrz svou roli viditelný a role se tak rozpustí do herce. Estetická distance selhává, obecenstvo (a herec) ztrácí vzhled Hamleta a získává vzhled blábolícího Johna Smithe, bolestně nepříhodně obsazeného jako Prince dánského, což je všem zúčastněným nepříjemné. Na Bali je to tentýž případ, i když jde o skromnější drama. Co je předmětem obav – ve většině případů mírných, v několika silných –, je to, že vystoupení na veřejnosti, tedy etiketa, bude zřušované, že sociální distance, kterou etiketa zajišťuje, v důsledku toho selže a že osobnost jedince bude přemožena tím, že se rozplyne jeho standardizovaná veřejná identita. Když k tomu dojde, jak se někdy stává, náš trojúhelník se rozpadne: obřad zmizí, bezprostřednost okamžiku je pocíťována s mučivou intenzitou a lidé se stávají nedobrovolnými spolublíživými spoutanými vzájemnými rozpaky, jako by si nedopatřením vstoupili navzájem do soukromí. *Leš* je zároveň uvědomování si vždy přítomné možnosti takové interpersonální katastrofy a, jako tréma, motivující silou k tomu, aby se jí vyhýbali. Je to strach z *faux pas* – které se v důsledku propracované zdvořilosti stává mnohem pravděpodobnějším –, co udržuje společenský styk v jeho záměrně

⁴² Opět se zde zabývám kulturní fenomenologií, nikoli psychologickou dynamikou. Je pochopitelně docela dobře možné, že balijská „tréma“ souvisí s jakýmsi podvědomými pocitu viny, i když si myslím, že nejsou k dispozici důkazy, které by to prokázaly nebo vyvrátily. Já chci pouze zdůraznit, že překládat *leš* jako „vinu“ nebo „stud“ je, vzhledem k obvyklému smyslu těchto výrazů v angličtině, špatný výklad a že naše slovo „tréma“ – „nervozita pocíťovaná při vystoupení před obecenstvem“, abychom opět použili *Websterův* slovník – podává mnohem lepší, i když stále nedokonalou, představu, o čem Balijsci ve skutečnosti mluví, když hovoří, což se děje téměř nepřetržitě, o *leku*.

zúžených kolejších. Je to *lek* víc než co jiného, co chrání balijská pojetí osobnosti před individualizující silou setkání tváří v tvář.

„Absence vyvrcholení“, druhý nápadný rys balijského sociálního chování, je tak neobyčejně zvláštní a tak zvláštně podivný, že jenom obšírnější popis konkrétních událostí by o něm mohl evokovat správnou představu. Je to dáno tím, že sociální činnosti nepracují, a ani jim není dovoleno pracovat, ke konečným cílům. Hádky vznikají a zanikají, příležitostně dokonce přetrvávají, ale sotvakdy se vyřeší. Otázky se nevyostřují k rozhodnutí, jsou otupovány a změkčovány v naději, že je vyřeší prostý vývoj okolností, nebo ještě lépe, že prostě zmizí. Každodenní život sestává z ucelených monadických střetů, během nichž se buď něco přihodí, nebo ne – záměr se buď uskuteční, nebo ne, úkol se splní, nebo ne. Když se nic nestane – záměr není naplněn a úkol není splněn –, snaha se může někdy jindy znovu opakovat od začátku; nebo se celá věc jednoduše vzdá. Umělecká představení začnou, probíhají (často po velmi rozlehlé časové úseky, kdy se člověk představení nezúčastňuje průběžně, ale pohybuje se tam a zpět, chvíli hovoří, chvíli spí, chvíli uchváceně pozoruje) a končí; stejně jako přehlídka nemají střed, stejně jako kostýmovaný průvod nemají ani směr. Často se zdá, že rituál, jako při chrámových oslavách, se skládá hlavně z příprav a uklizení. Jádro obřadu, vzdávání holdu bohům vrháním se na jejich oltáře, je záměrně umlčováno až k bodu, kdy se zdá být téměř dodatečným nápadem, letmou, váhavou konfrontací anonymní osoby, fyzicky přivedené velmi blízko a sociálně udržované ve velké vzdálenosti. Je to hlavně vítání a vyprovázení na rozloučenou, sbíhání slin a chuť ulpívající v ústech po jídle, na nejvyšší míru tlumené obřadnosti, rituálně izolované aktuální setkání s posvátnými duchy samotnými. Dokonce i v tak dramaticky vystupňovaném obřadu, jako je Rangda-Barong, končí boj strašné čarodějnice a pošelilého draka ve stavu naprosté nerozhodnosti, mystické, metafyzické a morální rezervovanosti, která vše ponechává tak, jak to bylo, a pozorovatele – cizího pozorovatele každopádně – s pocitem, že už bylo na spadnutí něco rozhodného, ale neuskutečnilo se to.⁴³

⁴³ Popis souboje Rangdy a Baronga viz J. Belo, *Rangda and Barong; jedinečná evokace této nálady* viz G. Bateson a M. Mead, *Balinese Character. Viz také výše*, s. 132-137.

Zkrátka, události se dějí jako svátky. Nastávají a mizí, a znovu nastávají – každá odděleně, soběstačně, jako konkrétní manifestace pevného řádu věcí. Společenské aktivity jsou oddělená vystoupení; nesměřují k nějakému místu určení, nehromadí se pro nějaké rozuzlení. Stejně jako čas je bodový i život. Ne neuspořádaný, ale kvalitativně uspořádaný, stejně jako samy dny, do omezeného počtu ustálených druhů. Balijský společenský život postrádá vyvrcholení, protože se odehrává v nehybné přítomnosti, v bezvektorovém, v nikam nesměřujícím teď. Nebo lze se stejnou mírou pravdivosti říci, že balijský čas postrádá pohyb proto, že společenský život na Bali postrádá vyvrcholení. Tyto dvě skutečnosti se navzájem předpokládají a obě společně předpokládají a jsou předpokládány v balijském zesoučasňování osob. Percepce bližních, historická zkušenost a povaha kolektivního života – to, co se někdy nazývá étos – jsou vzájemně propojeny definovatelnou logikou. Ale není to logika deduktivní, nýbrž sociální.

Kulturní integrace, kulturní konflikt, kulturní změna

„Logika“ je zrádné slovo, a to vzhledem k tomu, že odkazuje jak k formálním principům myšlení, tak k rozumovému spojení mezi fakty a událostmi; a nikde není zrádnější než v analýze kultury. Když člověk pracuje se smysluplnými formami, je pokušení vidět vztah mezi nimi jako imanentní, jako sestávající z jakési vnitřní náklonnosti (nebo nechuti), kterou k sobě navzájem chovají, doslova nepřekonatelné. A tak slyšíme hovořit o kulturní integraci jako o harmonii významu, o kulturní změně jako o nestabilitě významu a o kulturním konfliktu jako o inkongruenci významu, z čehož plyne, že harmonie, nestabilita nebo inkongruence jsou vlastností významu samého, jako je, řekněme, sladkost vlastností cukru nebo křehkost vlastností skla.

Pokud se ovšem pokusíme zacházet s těmito vlastnostmi, jako bychom zacházeli se sladkostí nebo křehkostí, nechovají se „logicky“ očekávaným způsobem. Když hledáme složky harmonie, nestability nebo inkongruence, nemůžeme je nalézt v tom, o čem předpokládáme, že jsou toho vlastnostmi. Člověk nemůže podrobit

symbolické formy nějaké kulturní zkoušce, aby objevil obsah jejich harmonie, míru stability nebo index inkongruence; může se jenom dívat a zjišťovat, zda zkoumané formy ve skutečnosti koexistují, mění se nebo na sebe vzájemně nějak působí, což je jako ochutnávat cukr, abychom zjistili, jestli je sladký, nebo upustit sklenici, abychom zjistili, jestli je křehká, a ne jako zkoumání chemického složení cukru nebo fyzikální struktury skla. Důvodem je samozřejmě to, že význam není vnitřní vlastnost předmětů, aktů, procesů a tak dále, které ho nesou, ale – jak zdůrazňují Durkheim, Weber a mnozí další – je jim vtisknut; a vysvětlení jeho vlastností se proto musí hledat v tom, co jim ho vtiskuje – v lidech žijících ve společnosti. Studium myšlení je, řečeno bonmotem Josepha Levensona, studiem lidí, kteří myslí;⁴⁴ a protože myslí ne na nějakém svém vlastním speciálním místě, ale na stejném místě – v sociálním světě –, kde dělají i vše ostatní, podstata kulturní integrace, kulturní změny nebo kulturního konfliktu musí být zkoumána zde: ve zkušenosti jedinců a skupin, v tom, jak – řízení symboly – vnímají, cítí, uvažují, hodnotí a jednají.

Nicméně říci toto není ústupkem psychologismu, který je spolu s logikou dalším významným činitelem, jenž ztěžuje analýzu kultury; protože lidská zkušenost – skutečné prožívání událostí – není pouhé vnímání, ale od nejbezprostřednějšího vnímání až po nejzprostředkovanější hodnocení vnímání nesoucí význam, vnímání interpretované, vnímání uchopené. Pro lidské bytosti, možná kromě novorozenců, kteří s výjimkou své fyzické schránky jsou lidmi stejně jen *in posse*, je veškerá zkušenost interpretovaná zkušenost, a symbolické formy, jimiž je interpretována, tedy určují – ve spojení s širokou paletou dalších faktorů, které se pohybují od buněčné geometrie sítnice až po endogenní stadia psychického vyvrání – její vnitřní předivo. Vzdát se naděje najít „logiku“ kulturní organizace v nějaké pythagorejské „sféře významu“ neznamena vzdát se nadě-

⁴⁴ J. Levenson, *Modern China and Its Confucian Past* (Garden City, 1964), s. 212. Zde i jinde používám „myšlení“ nejen jako označení pro uváženou reflexi, ale jakoukoli aktivitu rozumu, a „význam“ nejen jako označení abstraktních „pojmu“, ale jakýkoli význam. Toto je možná poněkud arbitrární a volné, ale člověk potřebuje obecné termíny, aby mohl hovořit o obecných věcech, dokonce i když to, co pod tyto věci spadá, zdaleka není homogenní.

je najít ji vůbec. Znamená to obrátit svou pozornost k tomu, co dává symbolům život: k jejich používání.⁴⁵

Co spojuje balijské symbolické struktury pro definování osobností (jména, příbuzenské termíny, teknonyma, tituly atd.) s balijskými strukturami pro charakterizování času (permutační kalendáře atd.), a obojí pak s balijskými symbolickými strukturami pro uspořádání interpersonálního chování (umění, rituál, zdvořilost atd.), je interakce účinků, které každá z těchto struktur má na vnímání těch, kteří je používají, na způsob, jakým si účinky jejich zkušeností navzájem nahrávají a navzájem se posilují. Tendence k „zesoučasňování“ bližních otupuje smysl pro biologické stárnutí; otupený smysl pro biologické stárnutí odstraňuje jeden z hlavních zdrojů smyslu pro tok času; snížený smysl pro tok času dává interpersonálním událostem epizodické rysy. Ceremonializovaná interakce podporuje standardizované vnímání druhých; standardizované vnímání druhých podporuje pojetí „neustále se obnovující“ společnosti; pojetí neustále se obnovující společnosti podporuje taxonomickou percepci času. A tak dále: dalo by se začít pojetími času a obcházet v kterémkoli směru ve stejném kruhu. Tento kruh, i když je kontinuální, není přísně uzavřený, protože žádný z těchto modů zkušenosti není víc než dominantní tendence, kulturní důraz, a jejich potlačené protiklady, stejně dobře zakořeněné ve všeobecných podmínkách lidské existence a nepostrádající nějaké vlastní kulturní vyjádření, s nimi koexistují, avšak pracují proti nim. A přece *jsou* dominantní, *posilují se navzájem*; a *trvají*. A právě na takový stav věcí, ani permanentní, ani dokonalý, může být legitimně aplikován pojem „kulturní integrace“ – to, co Weber nazval „*Sinnzusammenhang*“ („souvislost smyslu“).

Podle tohoto názoru už kulturní integraci nelze nadále chápat jako fenomén *sui generis*, uzavřený mimo běžný život člověka, ve svém vlastním logickém světě. Snad ještě důležitější je nicméně to, že také není chápána jako všepojímající, zcela pronikající, ničím neohraňovaný fenomén. Především, jak jsem právě poznamenal, vzorce působící opačným směrem než ty původní existují jako

⁴⁵ „Každý znak se zdá sám o sobě mrtvý. Co mu dává život?“ L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (New York, 1953), s. 128e. Kurziva dle originálu. [Český překlad *Filosofická zkoumání* (Praha, 1993), s. 160.]

subdominantní, ale přesto důležitá témata každé kultury, pokud to tak můžeme říci. Běžně, značně nehegelovsky, jsou prvky vlastní negace kultury s větší či menší silou zahrnuty v jejím rámci. Například co se týče Baličů, zkoumání jejich čarodějnických věr (nebo, abychom se vyjadřovali fenomenologicky, jejich čarodějnických zkušeností) jako převrácených podob toho, co by se mohlo nazývat jejich osobní víry, nebo jejich chování v transu jako převrácených podob jejich etikety, by v tomto ohledu problém nejlépe osvětlilo a současné analýze dodalo jak hloubku, tak komplexnost. Některé ze známějších útoků na získané kulturní charakteristiky – odhalení podezíravosti a stranickosti mezi Pueblany „milujícími harmonii“ nebo odkrytí „roztomilé stránky“ soupeřivých Kwakiutlů – spočívá v zásadě ve zdůrazňování existence a důležitosti takových témat.⁴⁶

Ale kromě takového přirozeného kontrapunktu existují také prosté, nepřemostěné diskontinuity mezi některými hlavními tématy. Ne všechno je spojeno se vším ostatním stejně přímo; ne všechno bezprostředně něčemu nahrává nebo působí proti tomu. Takové univerzální primární vzájemné spojení musí být přinejmenším empiricky demonstrováno, nejen axiomaticky odvozeno, jak se často dalo.

Kulturní diskontinuita a společenská desorganizace, která z ní může i ve vysoce stabilních společnostech vyplynout, je stejně reálná jako kulturní integrace. V antropologii stále ještě značně rozšířená představa, že kultura je bezešvá pavučina, je neméně *petitio principii* než starší názor, že kultura je věc z útržků a záplat, tedy názor, který tato představa s jistou nadmírou entuziasmu nahradila po Malinowského revoluci počátkem třicátých let. Systémy nemusí být vyčerpávajícím způsobem vzájemně propojeny, aby to byly systémy. Mohou být propojeny hustě nebo řídko, ale jak je to ve skutečnosti, jak přesně jsou integrovány – to je empirická zále-

⁴⁶ Li An-che, „Zuñi: Some Observations and Queries“, *American Anthropologist* 39 (1937):62-76; H. Codere, „The Amiable Side of Kwakiutl Life“, *American Anthropologist* 58 (1956):334-351. Který z těchto dvou protikladných vzorců nebo souborů vzorců, pokud vůbec některý, je ve skutečnosti primární, je pochopitelně empirickým problémem, ale nikoli neřešitelným, zejména pokud se uvažuje o tom, co v tomto spojení znamená „primárnost“.

žitost. Aby se dala složenost mezi mody zkušenosti, stejně jako spojení mezi kterýmikoli proměnnými, prohlásit za existující, je nutno je najít (a najít způsoby, jak je najít), ne je pouze předpokládat. A protože existuje několik přesvědčivých teoretických důvodů, proč věřit, že systém, který je zároveň složitý, jako je každá kultura, a plně propojený, nemůže fungovat, je problémem analýzy kultury stejně tak otázka určení nezávislých prvků jako vzájemných spojení, propastí stejně jako mostů.⁴⁷ Pokud člověk potřebuje představu, vhodná představa kulturní organizace není ani pavučina, ani hromada písku. Spíše je to chobotnice, jejíž chapadla jsou do celku zapojena z velké části odděleně, nervově poměrně chudě propojena mezi sebou navzájem i s tím, co má chobotnice místo mozku, a přece s tím dokáže žít a chovat se, aspoň na chvíli, jako životaschopná entita, i když poněkud neohrabaná.

Blízká a bezprostřední vzájemná závislost mezi pojetí osobnosti, času a chování, která byla navržena v této eseji, je, jak prohlašuji, všeobecný fenomén, i když jeho konkrétní balijská podoba je do jisté míry zvláštní, protože tato vzájemná závislost je vnitřně zabudována ve způsobu, jakým je uspořádána lidská zkušenost, je to nutný důsledek podmínek, v nichž lidé žijí. Ale to je jen jedna z ohromného a neznámého počtu takových všeobecných vzájemných závislostí, z nichž některé jsou s ní více či méně přímo spojeny, jiné velmi nepřímě a další z různých praktických důvodů vůbec ne.

Analýza kultury se proto neredukuje na hrdinský „holistický“

⁴⁷ „Takto se ukázalo, že proto, aby narůstalo přizpůsobení, *nesmějí* existovat kanály... od určitých proměnných... k jiným. ...Představa, tak často implicitně obsažená ve fyziologických dílech, že všechno bude v pořádku, pokud bude k dispozici dostatečné množství vzájemných spojení, je... zcela špatná.“ W. R. Ashby, *Design for a Brain*, 2. uprav. vyd. (New York, 1960), s. 155. Kurzíva dle originálu. Zde se pochopitelně hovoří o přímých spojeních – o tom, co Ashby nazývá „primární spoje“. Jakákoli proměnná bez vztahů k jiným proměnným v systému by prostě nebyla jeho součástí. Rozbor souboru teoretických problémů zde obsažených viz Ashby, s. 171-183, 205-218. Tvrzení, že kulturní diskontinuita nejen může být kompatibilní s efektivním fungováním určujících sociálních systémů, ale dokonce může toto fungování podporovat, viz J. W. Fernandez, „Symbolic Consensus in a Fang Reformativ Cult“, *American Anthropologist* 67 (1965):902- 929.

útok na „základní konfigurace kultury“, překlenující „řád řádů“, ze kterého mohou být skromnější konfigurace nahlíženy jako pouhé dedukce, nýbrž směřuje k hledání významotvorných symbolů, shluků významotvorných symbolů a shluků shluků významotvorných symbolů – materiálních nositelů percepce, emocí a porozumění – a ke konstatování fundamentálních pravidelností lidské zkušenosti implicitně obsažených v jejich formování. Funkční teorie kultury se dá dosáhnout tím, pokud se jí vůbec dá dosáhnout, že se bude budovat na přímo pozorovatelných modech myšlení, nejdřív určitých jejich rodin, a potom těch různorodějších z nich, ne tak pevně koherentních, nicméně uspořádaných „chobotnicových“ systémů, sloučením dílčích integrací, dílčích inkongruencí a dílčích nezávislých prvků.

Kultura se také pohybuje jako chobotnice – ne všechno najednou v hladce koordinované souhře částí, v obrovské kooperaci celku, ale oddělenými pohyby této části, pak oné, a teď další, které se nějak kumulují ke směrované změně. To, kde se v každé dané kultuře objeví první impulzy směřující k pokroku, ponechávajíce tak za sebou hlavonožce, a jak a do jaké míry se po systému rozšíří, je v tomto stadiu našeho chápání buď zcela nepředpověditelné, nebo předpověditelné jen částečně. Nicméně pokud se takové impulzy objeví uvnitř nějaké úzce vzájemně propojené a sociálně návazné části systému, jejich hybná síla bude pravděpodobně vysoká, což je předpoklad, který se jeví jako přijatelný.

Jakýkoli vývoj, který by účinně zaútočil na balijské percepc osobnosti, balijské zkušenosti času nebo balijské představy vhodnosti, by se jevil jako potenciálně schopnější transformovat větší část balijské kultury. Toto nejsou jediné body, ve kterých by mohl takový revoluční vývoj nastat (cokoli, co by zaútočilo na balijská pojetí prestiže a její základy, by bylo přinejmenším stejně hrozné), ale jistě patří k těm nejdůležitějším. Pokud by Balijsci vyvinuli méně anonymizovaný pohled na sebe navzájem nebo dynamičtější smysl pro čas nebo neformálnější styl sociální interakce, musel by se balijský život změnit opravdu hodně – ne docela, ale hodně –, protože každá z těchto změn by bezprostředně a přímo implikovala ty ostatní; všechny tři tyto prvky totiž hrají, různým způsobem a v různých kontextech, zásadní roli ve formování života na Bali.

Takové kulturní změny by teoreticky mohly vycházet buď zevnitř balijské společnosti, nebo zvenčí; ale uvážíme-li fakt, že Bali je nyní součástí rozvíjejícího se národního státu, jehož těžiště je jinde – ve velkých městech na Jávě a na Sumatře –, zdá se nejpravděpodobnější, že přijdou zvenčí.

Když se téměř poprvé v indonéské historii objevil politický vůdce, který je lidský, příliš lidský, nejen ve skutečnosti, ale už napohled, zdálo se, že tato skutečnost znamená pro tradiční balijská pojetí osobnosti velkou výzvu. Nejen, že je Sukarno v očích Balijců jedinečná, živoucí a intenzivně důvěrná osobnost, on také, dá se říci, veřejně stárne. Navzdory skutečnosti, že se s ním neseťkávají v interakci tváří v tvář, fenomenálně je mnohem více jejich společní než jejich současník, a tajemstvím jeho úspěchu, který nemá obdoby nejen na Bali, ale všeobecně v Indonésii, při navázání takového vztahu je do značné míry to, že se opírá o lid a je jím současně fascinován. Jako u všech opravdu charismatických postav, i jeho síla pochází z velké části z faktu, že nezapadá do tradičních kulturních kategorií, ale prolamuje je tím, že vystavuje na odiv svou vlastní odlišnost. Totéž platí, s menší intenzitou, pro méně významné vůdce nové Indonésie, až k těm malým Sukarnům tam dole (s nimiž má obyvatelstvo vztahy tváří v tvář), kteří se teď začínají objevovat na samotném Bali.⁴⁸ Tento druh individualismu, jaký podle Burckhardta přinášela do Itálie renesanční knížata prostřednictvím pouhé síly svého charakteru, a s ním i moderní západní vědomí, může být tím, co na Bali v poněkud odlišné formě přinášejí nová populistická knížata Indonésie.

⁴⁸ Možná se tím naznačuje, že jediný Balijec většího významu v ústřední indonéské vládě během raných let republiky – byl na čas ministrem zahraničních věcí – byl kšatrija, nejvyšší princ Gianjaru, jednoho z tradičních balijských království, který nesl úžasně balijské „jméno“ Anak Agung Gde Agung. „Anak Agung“ je veřejný titul, který nesou příslušníci vládnoucího rodu Gianjaru. Gde je titul dle pořadí narození (v Triwangse ekvivalent pro Wayana) a Agung, i když je osobním jménem, je ve skutečnosti jen ozvěnou veřejného titulu. Vzhledem k tomu, že „gde“ a „agung“ znamenají „velký“ a „anak“ znamená muž, celé jméno dává cosi jako „Velký, velký, velký muž“ – což skutečně byl, dokud neztratil Sukarnovu přízeň. Mladší političtí vůdci na Bali začali používat svá individualizovanější osobní jména podle Sukarnova způsobu a upouštět od titulů, jmen podle pořadí narození, teknonym atd., jako od „feudálních“ nebo „staromódních“.

Podobně se zdá, že politika nepřetržité krize, do níž se pouští národní stát, vásen tlačit věci směrem k jejich vyvrcholení spíše než od něj, předkládá stejnou výzvu balijským pojetím času. A když je taková politika umístěna, jak tomu je stále častěji, v historickém rámci tak charakteristickém pro nacionalismus nových národů, který se vyskytuje téměř všude – prapůvodní velikost, cizí útlak, rozsáhlé boje, oběti a osvobozování, hrozící modernizace –, pak se mění celá koncepce vztahu toho, co se děje, k tomu, co se stalo a co se stane.

A konečně, nová neformálnost městského života a panindonéské kultury, která mu dominuje – vzrůst důležitosti mladých a kultury mladých s následným zúžením, někdy dokonce převrácením sociální distance mezi generacemi; sentimentální kamarádství spolurevolucionářů; rovnostářské politické ideologie, marxistické i nemarxistické –, zjevně obsahuje podobnou hrozbu třetí straně balijského trojúhelníku – étosu nebo stylu chování.

Připusťme, že toto všechno je pouhá spekulace (i když vzhledem k událostem během patnácti let nezávislosti ne zcela nepodložená spekulace) a že to, kdy, jak, jak rychle a v jakém pořadí se změní balijská vnímání osobnosti, času a chování, je, pokud neobecně nepředpověditelné, tedy nepředpověditelné v detailech. Ale ony se mění – což se mi jeví jisté, neboť ve skutečnosti už se měnit začaly⁴⁹ –, a proto by nám zde rozvinutá analýza kulturních pojmů jako aktivních sil a myšlení jako veřejného fenoménu s obdobnými důsledky, jaké mají jiné veřejné fenomény, měla pomoci odhalit hlavní linie, dynamiku, a co je možná ještě důležitější, sociální implikace těchto změn. Ani v jiných podobách a s jinými výsledky někde jinde by neměla být méně užitečná.

⁴⁹ Toto jsem napsal počátkem roku 1965; k dramatickým změnám, které nastaly později téhož roku, viz s. 314 a kapitola 11.

ZÁLUDNÁ HRA: POZNÁMKY KE KOHOUTÍM ZÁPASIM NA BALI

Záta

Počátkem dubna 1958 jsme já a moje žena, malaričtí a nedůvěřiví, přijeli do balijské vesnice, kterou jsme jako antropologové zamýšleli zkoumat. Byla to malá obec, okolo pěti set obyvatel, a poměrně vzdálená, svět sám pro sebe. My jsme byli vetřelci, vetřelci z povolání, a vesničané s námi jednali tak, jak Balijsci zřejmě vždy jednají s lidmi, kteří nejsou součástí jejich života a ještě se jim vnuccují: jako kdybychom tam nebyli. Pro ně, a do určité míry i samy pro sebe, jsme byli nikdo, strašidlo neviditelné.

Nastěhovali jsme se k početné odině, která patřila k jedné z čtyř hlavních vesnických klik (to bylo předem zařízeno prostřednictvím provinční vlády). Ale kromě našeho hostitele a náčelníka vesnice, jehož byl náš hostitel bráncem a švagrem, nás všichni ignorovali, jak to dokážou jen Balijsci. Když jsme procházeli kolem nejistí, plní touhy, dychtiví někomu se zalíbit, zdálo se, že se lidé dívají přímo skrz nás, pohledem ztřeštěným několik metrů za nás, na nějaký skutečnější kámen nebo strom. Skoro nikdo nás nezdravil; ale ani nám nikdo nenadával nebo neřekl nic nepříjemného, což by nám poskytlo skoro stejné spokojení. Když jsme se pokusili k někomu přiblížit (k něčemu ukovému se člověk v takové atmosféře těžko přiměje), pohnul se nedbale, ale rozhodně směrem pryč. Pokud jsme někoho odchytili, jak sedí nebo se opírá o zeď, neřekl vůbec nic nebo zamumlal „es“, což je pro Balijsce to nejpřednější slovo bez jakéhokoliv významu. (Ta lhostejnost byla samozřejmě promyšlená; vesničané pozorovali každý náš pohyb a měli ohromné množství značně přesných informací o tom, kde jsme a co se chystáme dělat. Ale chovali se, jako bychom jednoduše neexistovali, a my jsme ve skutečnosti neexistovali, nebo zatím ještě ne, o čemž nás toto chování neinformovalo.)

Tvrdím, že toto platí pro Bali obecně. Kdekoli jinde, kde jsem v Indonésii a později v Maroku byl, se na mne po příjezdu do nové vesnice lidé sesypali ze všech stran, aby si mne pořádně zblízka prohlédli a často také až příliš zkoumavě ohmatali. V balijských vesnicích, aspoň v těch mimo turistický okruh, se neděje vůbec nic. Lidé dál tlučou rýži, povídají si, nabízejí si věci, zírají do prostoru, nosí košíky, zatímco člověk bloumá a připadá si jaksi odhmotněný. A totéž platí na individuální úrovni. Když se poprvé setkáte s Balijscem, zdá se, že s vámi nemá naprosto nic společného; je „mimo“, vyjádřeno pojmem, který se stal slavným díky Gregorymu Batesonovi a Margaret Meadové.¹ Potom – za den, týden, měsíc (u některých lidí ten magický okamžik nepřijde nikdy) – se rozhodne, z důvodů, které jsem nikdy nebyl schopen zcela pochopit, že *js*te skuteční, a pak začne být přátelský, veselý, citlivý, soucitný, i když – protože je Balijec – se vždy dokonale ovládá. Nějak *js*te překročili jakousi morální nebo metafyzickou hranici stínu. I když vás nebere docela jako Balijsce (tak se člověk musí už narodit), aspoň na vás pohlíží jako na lidskou bytost a ne jako na mrak nebo závan větru. Celá povaha vašeho vztahu se ve většině případů dramaticky změní na jemnou a téměř láskyplnou – změní se v tlumenou, trochu hravou, trochu afektovanou a trochu otupenou srdečnost.

Má žena a já jsme stále ještě byli ve stadiu závanu větru, což nás velice frustrovalo a dokonce znervózňovalo, neboť v takové situaci brzy začnete pochybovat, jestli *js*te vůbec skutečně skuteční. A právě v té době, zhruba deset dní po našem příjezdu, se na veřejném prostranství konaly velké kohoutí zápasy, aby se získaly peníze na novou školu.

Pomineme-li pár zvláštních příležitostí, jsou na Bali kohoutí zápasy za republiky zákonem zakázány (jako byly za Holanďanů, nikoli ze zcela nepodobných důvodů), většinou jako výsledek puritánských požadavků, které s sebou přináší radikální nacionalismus. Elita, která sama ani není tak puritánská, má starost o chudého, nevzdělaného rolníka, který prosází všechny své peníze, o to, co si budou myslet cizinci, o promarněný čas, který by se raději

¹ G. Bateson a M. Mead, *Balinese Character: A Photographic Analysis* (New York, 1942), s. 68.

měl věnovat budování země. Vidí kohoutí zápasy jako „primitivní“, „zpátečnické“, „nepokrokové“, a obecně nevhodné pro ambiciózní národ. A stejně jako u ostatních případů budících rozpaky – kouření opia, žebrání a nezakrytých ňader – se poněkud nesystematicky snaží učinit tomu přítrž.

Kohoutí zápasy, které jsou součástí „balijského způsobu života“, se samozřejmě přesto dále konají, a to mimořádně často, stejně jako se za prohibice v Americe pilo nebo jako se dnes kouří marihuana. A jako v případě prohibice nebo marihuany se policie (která, přinejmenším v roce 1958, nebyla skoro vůbec balijská, ale javánská) cítí povinna udělat čas od času zátah, zkonfiskuje kohouty a ostruhy, pár lidem dá pokutu a sem tam je dokonce exemplárně vystaví na několik dní tropickému slunci, což stejně nikdy nikoho nepoučí, dokonce ani když občas, opravdu ojediněle, dotyčný zemře.

Výsledkem je, že se zápasy většinou konají v zastrčeném koutě vesnice, napůl tajně, a tato skutečnost celou akci trochu zpomaluje – nepříliš, ale Balijcům je naprosto jedno, že je zpomalena. Nicméně v tomto případě, snad proto, že sbírali peníze na školu, peníze, které jim vláda nebyla schopna dát, snad proto, že bylo v poslední době málo zátahů, snad, jak jsem vyrozuměl z následné diskuse, zavládla představa, že byly zaplacený nezbytné úplatky, si mysleli, že to mohou risknout uprostřed vesnice a přilákat větší a nadšenější dav, aniž přivolají pozornost zákona.

Zmýlili se. Uprostřed třetího zápasu, se stovkami lidí, včetně mne a mé ženy, kteří jsme byli nadále průhlední, stlačenými do jednolitě masy kolem ringu, tvořícími v doslovném slova smyslu sociální superorganismus, zahřměl nákladák plný policistů ozbrojených samopaly. Současně s ječivými výkřiky z davu „pulisi! pulisi!“ policisté vyskákali, rozběhli se doprostřed ringu a mávali kolem sebe samopaly jako gangsteři ve filmu, i když nezašli tak daleko, aby skutečně vystřelili. Superorganismus se okamžitě rozpadl a jeho části se rozptýlily do všech stran. Lidé utíkali po cestě, mizeli po hlavě přes zdi, škrábali se pod pódium, ukřývali se za proutěné zástěny, prchali na kokosové palmy. Kolem divoce běhali kohouti, kteří měli na nohou ocelové ostruhy dost ostré na to, aby jimi někomu uřízli prst nebo udělali díru do nohy. Všechno bylo v prachu a v panice.

Podle zavedené antropologické zásady „Když chceš s vlky žít...“ jsme se já a má žena rozhodli, jen o chvílku později než všichni ostatní, že nejlepší bude také utíkat. Utíkali jsme hlavní vesnicovou ulicí na sever, opačným směrem, než jsme bydleli, protože jsme byli na severní straně ringu. Asi na půli cesty náhle jiný uprchlík vpadl do obydlí – svého vlastního, jak se ukázalo – a my, protože jsme před sebou neviděli nic než rýžová pole, otevřenou krajinu a velmi vysokou sopku, jsme ho následovali. Jak jsme všichni tři vpadli do dvora, jeho manželka, která zřejmě takové věci zažila už dříve, vytáhla stůl, ubrus, tři židle a tři šálky čaje a my všichni, bez jakékoli explicitní komunikace, jsme se posadili, začali upíjet čaj a snažili se uklidnit.

Za chvílku vpochodoval do dvora jeden z policistů a hledal náčelníka vesnice. (Náčelník nejen že byl na zápasech, ale sám je organizoval. Když přijel nákladák, utíkal k řece, stáhl si sarong a skočil do vody, aby – až ho časem najdou, jak tam sedí a lije si vodu na hlavu – mohl říci, že se byl koupat, když se celá událost seběhla, a že o ní nic neví. Nevěřili mu a dali mu pokutu tři sta rupií, na což se celá vesnice kolektivně složila.) Když ve dvoře uviděl mne a mou ženu, „bílé lidi“, předvedl klasickou zpožděnou reakci. Když se mu vrátil hlas, zeptal se nás asi v tom smyslu, co tam k čertu děláme. (Náš pětiminutový hostitel okamžitě vyskočil na naši obranu a začal nevzrušeně popisovat, kdo a co jsme, tak podrobně a přesně, že byla řada na mně, abych užasl, neboť jsem přece už více než týden nepromluvil s žádnou lidskou bytostí vyjma svého domácího a náčelníka vesnice.) Náš hostitel hleděl javánskému nadutci do očí a řekl, že máme naprosté právo tam být. Jsme američtí profesori; vláda nám dala povolení; přijeli jsme studovat kulturu; budeme psát knihu, která Američanům poví o Bali. A všichni celé odpoledne popijíme čaj, povídáme si o kulturních záležitostech a o kohoutích zápasech nic nevíme. A navíc jsme celý den náčelníka neviděli; určitě jel do města. Policista se v naprostém zmatku stáhl. A za malou chvíli jsme i my, třebaže rozrušení, pocítili úlevu, že jsme to přežili a nedostali se do vězení.

(Příští ráno pro nás vesnice byla úplně jiný svět. Nejen že už jsme nebyli neviditelní, ale náhle jsme byli středem veškeré pozornosti, objektem velikých výlevů vřelosti, zájmu a obzvláště zábavy. Každý ve vesnici věděl, že jsme utíkali jako každý jiný, Ptali se nás na

to znovu a znovu (musel jsem ten příběh vyprávět do nejmenších podrobností do večera padesátkrát), jemně, laskavě, ale vytrvale si nás dobírali: „Proč jste tam prostě nezůstali stát a neřekli policii, kdo jste?“ „Proč jste prostě neřekli, že to jen pozorujete a nesázíte?“ „Opravdu jste se báli těch puštiček?“ Tito vždy kinesteticky uvažující lidé, nejvyrovnanější na světě, dokonce i když utíkají, aby si zachránili život (nebo aby ho bránili, jak se stalo o osm let později), se vesele pitvořili, také znovu a znovu, a předváděli náš nedůstojný běžecký styl a to, co tvrdili, že byl náš výraz ztrhaný strachem. Ale nejvíc ze všeho byli všichni nesmírně potěšeni a ještě víc překvapeni tím, že jsme prostě „nevytáhli své papíry“ (i o těch věděli) a neuplatnili svůj status Významných návštěvníků, nýbrž že jsme místo toho projevili solidaritu s těmi, kdo nyní byli naši spoluvesničané. (Ve skutečnosti jsme prokázali svou zbabělost, ale i v té existuje přátelství.) Dokonce i starý bráhmanský kněz, důstojný, jako by na půl cesty do nebe, který by se nikdy ani vzdáleně nezapletl do kohoutích zápasů kvůli jejich spojení s podsvětím a ke kterému bylo i pro ostatní Balijsce obtížné se přiblížit, si nás nechal k sobě zavolat, aby se nás vyptal na to, co se stalo, a šťastně se pochechtával absolutní mimořádnosti celé věci.

Když si vás na Bali dobírají, znamená to, že vás přijali. Byl to zlový bod, pokud se týče našeho vztahu ke komunitě, a my jsme byli zcela doslovně „in“. Celá vesnice se nám otevřela, pravděpodobně více, než by se to jinak podařilo (možná bych se nikdy nedostal k tomu knězi a náš náhodný hostitel se stal jedním z mých nejlepších informátorů), a jistě mnohem rychleji. Nechat se chytit, nebo skoro chytit, při policejním zátahu není asi zobecnitelný recept, jak získat to tajuplné, co je nezbytně nutné pro antropologický terénní výzkum, bezprostřední vztah, ale mně to fungovalo skvěle. Vedlo to k náhlému a neobvykle úplnému přijetí do společnosti, do které cizinci pronikají mimořádně obtížně. Díky tomu jsem bezprostředně, zevnitř pochopil jistý aspekt „rolnické mentality“, což antropologové, kteří nemají to štěstí, aby prchali spolu s objekty svého studia před ozbrojenou autoritou, normálně nezískají. A snad nejdůležitější bylo, že mne to velmi rychle uvedlo do kombinace exploze emocí, statusové války a filosofického dramatu ústředního významu pro společnost, jejíž vnitřní podstatu jsem toužil pochopit, protože ty ostatní věci mohly nastat i ji-

nak. Než jsem odjel, strávil jsem zhruba stejně času zkoumáním kohoutích zápasů jako čarodějnictví, zavodňování, kast nebo manželství.

O kohoutech a mužích

Bali, zejména proto, že je to Bali, je dobře prozkoumané místo. Jeho mytologie, rituály, společenská organizace, vzorce výchovy dětí, formy práva, dokonce i styly transu byly mikroskopicky zkoumány, aby se našly stopy té prchavé substance, kterou Jane Belová nazvala „Balijská povaha“.² Ale kromě několika zběžných poznámek byly kohoutí zápasy sotva zmíněny, i když jako lidová posedlost stravující síly jsou přinejmenším stejně důležitým odhalením toho, co to „doopravdy je“ být Balijscem, jako ony oslavovanější fenomény.³ Stejně jako se mnohé o Americe vyjevuje na hřištích, golfových trávnících, závodních drahách nebo kolem karetního stolku na poker, mnohé o Bali se vyjevuje v kohoutím ringu. Protože kohouti tam bojují jen zdánlivě. Ve skutečnosti bojují lidé.

Každý, kdo byl nějakou dobu na Bali, neomylně poznal hlubokou psychologickou identifikaci balijských mužů s jejich kohouty. Dvojsmyslnost je úmyslná.* V balijsčině funguje naprosto stejně jako v angličtině, dokonce vytváří i stejné únavné vtipy, křečovitě slovní hříčky a nevynalézavé obscénnosti. Bateson a Meadová přišli dokonce s tím, že podle balijské koncepce těla jako souboru odděleně oživených částí jsou kohouti nahlíženi jako oddělitelné, samostatně fungující penisy, pohyblivé genitálie se svým vlastním životem.⁴ Já sice nemám ten správný materiál získaný z nevědomí, který by po-

² J. Belo, „The Balinese Temper“, v *Traditional Balinese Culture*, ed. J. Belo (New York, 1970) (původně vydáno 1935), s. 85-110.

³ Nejlepší rozbor kohoutích zápasů je opět v Batesonovi a Meadové, *Balinese Character*, s. 24-25, 140; ale i ten je obecný a zkrácený.

* V angličtině „cock“ – kohout je slangový výraz pro penis. (Pozn. překl.)

⁴ *Ibid.*, s. 25-26. Kohoutí zápasy jsou v rámci balijské kultury zvláštní tím, že je to veřejná aktivita jen pro jedno pohlaví a druhé pohlaví je z ní totálně a výslovně vyloučeno. Diferenciace podle pohlaví je na Bali kulturně krajně potlačena a většiny formálních i neformálních činností se rovnocenně účastní muži i ženy, obvykle jako páry. Od náboženství přes politiku, ekonomiku, příbuzen-

tvrdil nebo vyvrátil tuto představu vyvolávající zvědavost, ale fakt, že jsou maskulinním symbolem par excellence, je asi tak nepochybný a pro Balijsce tak evidentní, jako že voda teče z kopce.

Jazyk každodenního moralizování je z mužské strany prospikován obraznými kohoutími pojmenováními. *Sabung*, slovo pro kohouta (a slovo, které se v nápisech objevuje už v roce 922 n.l.), se metaforicky používá ve významu „hrdina“, „válečník“, „šampión“, „muž výjimečných vlastností“, „politický kandidát“, „starý mládenec“, „dandy“, „sukničkář“ nebo „drsňák“. Nadutec, který se chová, jako by jeho postavení bylo vyšší, než je, bývá přirovnáván ke kohoutovi bez ocasu, který si vykračuje, jako by měl ocas obrovský a výstavní. Zoufalec, který se na poslední chvíli nesmyslně snaží vymanit z nemožné situace, je srovnáván s umírajícím kohoutem, který udělá poslední výpad na svého mučitele, aby jej také strhl do společné zkázy. Lakomec, který hodně slibuje, málo dává a ještě se nad tím rozčiluje, bývá přirovnáván ke kohoutovi chycenému za ocas, který skočí na jiného, aniž ho ve skutečnosti přinutí k boji. Mladému muži na ženění, který je dosud ve styku s opačným pohlavím plachý, nebo někomu v novém zaměstnání, kdo se úzkostlivě snaží udělat dobrý dojem, se říká „kohout určený pro zápasy poprvé chycený do klece“.⁵ Šoudní případy, války, politické zápasy, dědické spory a pouliční hádky se přirovnávají ke kohoutím zápasům.⁶ Dokonce i samotný ostrov je díky svému

ství až po oblékání je Bali spíše „unisex“ společnost, tedy společnost nezdůrazňující rozdíl pohlaví, a tuto skutečnost vyjadřují jak zvyky, tak symbolika. Dokonce i tam, kde ženy ve skutečnosti nehrají velkou roli – v hudbě, malířství, určitých zemědělských činnostech –, je jejich absence, která je v každém případě jen relativní, spíše dána povahou věci než společensky vynucená. Kohoutí zápasy, čistočistě mužské, jsou nesmírně překvapivou výjimkou z tohoto obecného vzorce (ženy – tedy *balijské* ženy – je ani nesledují).

⁵ C. Hooykaas, *The Lay of the Jaya Prana* (London, 1958), s. 39. Píseň má sloku (č. 17), která se používá pro váhavého ženicha. Jaya Prana, hrdina balijského urlášského mýtu, odpovídá pánovi, který mu nabídl tu nejroztomilejší ze šesti set služebnic: „Dobrý králi, můj pane a veliteli / prosím tě, nech mne jít / takové věci nejsou ještě v mé mysli; / jako do klece chycený kouhout určený pro zápasy / skutečně jsem připraven k nejvyššímu výkonu / jsem sám / protože plamen ještě nebyl rozdmýchán.“

⁶ K tomu viz V. E. Korn, *Het Adatrecht van Bali*, 2. vyd. (The Hague, 1932), v rejstříku pod *toh*.

tvaru vnímán jako pyšný kohoutek, nesoucí se s nataženým krkem, napjatým hřbetem, zdviženým ocasem, jako věčná výzva rozlehlé, slabé a beztvaré Jávě.⁷

Ale důvěrný vztah mužů s jejich kohouty je více než jen metaforický. Balijské muži, nebo aspoň velká většina balijských mužů tráví obrovské množství času se svými oblíbenci, starají se o ně, krmí je, diskutují o nich, zkouší je proti sobě nebo na ně prostě zírají se směsicí uchváceného obdivu a zasněného sebezaujetí. Kdykoli vidíte skupinu balijských mužů posedávajících nečinně na verandě před radnicí nebo podél cesty v podřepu s rameny dopředu, bude jich polovina nebo více mít v ruce kohouta, bude ho držet mezi stehny a jemně jím pohupovat nahoru a dolů, aby mu posílili nohy, s abstraktní smyslností mu bude čechrat peří a bude ho postrkovat proti sousedovu kohoutu, aby mu dodali odvahu, a zase si ho přitahovat k bedrům, aby ho uklidnili. Sem tam, aby si osahali jiného ptáka, si někdo tímto způsobem chvíli pohrává s kohoutem někoho jiného, ale většinou tak, že si přejde sednout na místo za kohouta, než že by si ho nechal poslat, jako by to bylo pouhé zvíře.

V domácnostech, v prostorách uzavřených vysokými zdmi, kde žijí lidé, jsou kohouti určeni pro zápasy drženi v proutěných klecích a často jsou stěhováni z místa na místo, aby se dosáhlo optimální rovnováhy slunce a stínu. Jsou krmeni podle speciální diety, která se podle jednotlivých teorií liší, ale převažuje v ní kukuřice přebraná s mnohem větší péčí, než kdyby ji měli jíst jenom lidé, a podávaná zvířeti zrno po zrnu. Do zobáku a řitního otvoru jim cpou červenou papriku, aby jim dodali odvahu. (Koupou je se stejnými obřadnými přípravami, s jakými se koupou děti,) ve vlažné vodě s přísadkou léčivých bylin, květín a cibule, a kohout, který získal ceny, je koupán asi tak stejně často jako dítě. Hřebínky mají přistřížené (peří nazdobené, ostruhy vyčištěné a nohy namasírované a jsou prohlíženy, jestli nemají nějakou vadu, s bedlivým soustředěním obchodníka s diamanty. Muž, který má pro kohouty vá-

⁷ Skutečně existuje legenda, která říká, že k oddělení Jávy a Bali došlo v důsledku činu mocné javánské náboženské postavy, která se chtěla chránit před balijským kulturním hrdinou (potomkem dvou kšatrijských kast), který byl vášnivým sázkařem při kohoutích zápasech. Viz C. Hooykaas, *Agama Tirtha* (Amsterdam, 1964), s. 184.

šeň, nadšenec v doslovném slova smyslu, s nimi může strávit většinu života, a dokonce i převážná většina těch, které jejich vášeň, i když silná, docela nepobláznila, jsou schopni s nimi strávit a tráví s nimi neobyčejně mnoho času, jak to připadá nejen pozorovateli zvenčí, ale i jim samým. „Jsem z kohoutů blázen,“ sténal můj hostitel, podle balijských standardů docela běžný *afficionado*, když šel posunout další klec, připravit další koupel nebo provádět další krmení. „Všichni jsme z kohoutů blázní.“

To šílenství má nicméně některé méně viditelné dimenze, protože i když je pravda, že kohouti jsou symbolickým vyjádřením nebo zvětšovací sklem vlastního já jejich majitele, ezopovsky popsaného narcistického mužského ega, jsou také vyjádřením – a poněkud bezprostřednějším – toho, co Balijsci považují esteticky, morálně a metafyzicky za pravý opak statusu člověka: animálnosti.

Snaha Balijsců potlačit jakékoli chování, které je považováno za zvířecí, se stěží dá přehnat. Děti z tohoto důvodu nesmějí lézt. Incest, i když se s ním sotva dá souhlasit, je mnohem méně hroživým zločinem než zvířecost. (Odpovídající trest za to druhé je smrt utopením, za to první přinucení žít jako zvíře.)⁸ Většina démonů je znázorňována – v sochách, tanci, rituálu, mýtu – v nějaké skutečné nebo fantastické zvířecí podobě. Jeden z hlavních rituálů puberty spočívá v pilování zubů dítěte, takže nevypadají jako zvířecí tesáky. Nejen vyprazdňování, ale i jídlo je nahlíženo jako nechutná, téměř obscénní činnost, která se má provádět rychle a v soukromí, kvůli své spojitosti s animálností. Dokonce i pád nebo jakákoli forma nemotornosti se z těchto důvodů považuje za špatnou. Kromě kohoutů a několika hospodářských zvířat – volů, kachen – bez emocionálního významu mají Balijsci ke zvířatům averzi a s velkým množstvím svých psů zacházejí ne pouze necitelně, ale s chorobnou krutostí. (Tím, že se balijský muž identifikuje se svým kohoutem, identifikuje se nejen se svým ideálním já, nebo dokonce se svým penisem, ale zároveň také s tím, čeho se nejvíc bojí, co nenávidí a čím je ambivalentně fascinován – s „temnými silami“.)

⁸ Incestní pár je přinucen nosit na krku prasečí jho, vlézt k praseti a tam jíst. K tomu viz J. Belo, „Customs Pertaining to Twins in Bali“, v *Traditional Balinese Culture*, ed. J. Belo, s. 49; o odporu vůči animálnosti obecně viz Bateson a Mead, *Balinese Character*, s. 22.

Spojení kohoutů a kohoutích zápasů s takovými silami, s animalistickými démony, kteří soustavně hrozí, že vpadnou do malého, vyčištěného prostoru, v němž si Balijsi s takovou péčí vystavěli své životy, a že sežerou jeho obyvatele, je značně explicitní. Kohoutí zápas, jakýkoli kohoutí zápas, je především krvavá oběť nabídnutá s patřičnými zpěvy a dary démonům k utišení jejich šířavého, kanibalského hladu. Dokud se neuspořádá nějaký zápas, neměla by se konat žádná chrámová slavnost. (Pokud se na to zapomene, někdo nevyhnutelně upadne do transu a bude hlasem rozloženého ducha přikazovat, aby se toto nedopatření okamžitě napravilo.) Kolektivní odpovědi na přírodní zla – nemoci, neúrodu, sopečné výbuchy – je zahrnují téměř vždy. A slavnému balijskému svátku, „Dnu ticha“ (*Njepi*), kdy každý tiše a nehybně celý den sedí, aby se vyhnul kontaktu s náhlým přívalem démonů právě vyhnaných z pekla, předchází o den dříve téměř v každé vesnici na ostrově kohoutí zápasy ve velkém měřítku (v tomto případě legálně).

Při kohoutích zápasech se člověk a zvíře, dobro a zlo, ego a id, tvořivá síla povstalého mužství a destruktivní síla uvolněné animality mísí v krvavém dramatu nenávisti, krutosti, násilí a smrti. Žádný div, že když si, jak je neměnným pravidlem, majitel vítězného kohouta bere domů mrtvolu poraženého – často na kusy roztrhanou rozzuřeným majitelem –, aby ji snědl, činí to se směsicí společenského zahanbení, morálního uspokojení, estetického znechucení a kanibalské radosti. Nebo že muž, který prohrál důležitý zápas, někdy vzteky rozbije posvátnou skříňku své rodiny a prokleje bohy, což je akt metafyzické (a společenské) sebevraždy. Nebo že při hledání analogií pro nebe a peklo Balijsi přirovnávají to první k náladě muže, jehož kohout právě vyhrál, a to druhé k náladě muže, jehož kohout právě prohrál.

Zápas

Kohoutí zápasy (*tetadjen; sabungan*) se konají v ringu o rozloze asi padesáti čtverečních stop. Většinou začínají v pozdním odpolední a trvají tři nebo čtyři hodiny do západu slunce. Program se skládá z devíti nebo deseti jednotlivých zápasů (*sehet*). Každý zá-

pas je v obecném vzorci přesně stejný jako ostatní: není žádný hlavní zápas, žádné spojení mezi jednotlivými zápasy, žádné odchylky v jejich struktuře a každý se organizuje naprosto ad hoc. Poté, co skončí jeden zápas a jsou odklizeny emocionální trosky – vyplaceny sázky, vyřčeny kletby, rozděleny mrtvoly – sedm, osm, někdy až tucet mužů nedbale vklouzne do ringu s kohoutem a snaží se tam pro něj najít odpovídajícího protivníka. Tento proces, který jen zřídka trvá méně než deset minut a často o hodně déle, probíhá velmi mírným způsobem, nepřímým, dokonce jakoby předstíraně. Ti, kterých se bezprostředně netýká, mu věnují přinejlepším maskovanou, postranní pozornost; ti, kterých se týká, to uvádí do rozpaků a pokoušejí se jaksi předstírat, že se to celé ve skutečnosti neděje.

Jakmile je výběr ukončen, ostatní čekatelé se vytráí se stejnou promyšlenou lhostejností a vybraným kohoutům se připevní ostruhy (*tadji*) – ostré jako břitva, špičaté ocelové meče, pět nebo šest palců dlouhé. Je to jemná práce a jen málo mužů, ve většině vesnic asi půl tuctu, ji umí řádně provést. Muž, který připevňuje ostruhy, je také dodává, a pokud kohout, kterého obsluhuje, vyhraje, majitel ho odmění nohou oběti s ostruhou. Ostruhy se připevňují ovinutím dlouhého provázku kolem držáku ostruhy a nohy kohouta. Z důvodů, ke kterým dojdou, se to případ od případu poněkud různí, a je to obsesivně promyšlená záležitost. Učení o ostruhách je rozsáhlé – jsou ostřeny jen při zatměních Měsíce a v novu, měly by být uchovávány tak, aby je nemohly vidět ženy, a tak dále. A zachází se s nimi, ať už jsou používány nebo ne, se stejnou směsí hlučnosti a smyslnosti, s jakou se Balijsi chovají k rituálním předmětům obecně.

Když jsou ostruhy připevněny, dva kohouti jsou svými nosiči (což mohou a nemusí být jejich majitelé) postaveni proti sobě do středu ringu.⁹ Kokosový ořech, do kterého je vyvrtána malá dírka,

⁹ S výjimkou nedůležitých zápasů s malými sázkami (k otázce „významnosti“ zápasů viz níže) připevňuje ostruhy obvykle někdo jiný než majitel. Zda majitel nosí svého kohouta sám, nebo ne, závisí víceméně na tom, jak zběhlý v tom je, což je skutečnost ke zvážení, jejíž důležitost je opět relativní podle významnosti zápasu. Pokud připevňovač ostruh a nosič kohouta jsou někdo jiný než majitel, jsou to téměř vždy blízcí příbuzní – bratr nebo bratranec – nebo jeho velmi blízcí přátelé. Jsou tedy takřka rozšířením jeho osobnosti, jak ukazuje

se vloží do džberu s vodou a trvá asi jednadvacet vteřin, než se ponoří, což je doba známá jako *tjeng*, která je na začátku i na konci ohlášena úderem na gong. Během těchto jednadvaceti vteřin nemají nosiči (*pengangkab*) dovoleno dotknout se svých kohoutů. Pokud zvířata během této doby nezačnou bojovat, jak se někdy stává, nosiči je zvednou, natřásají jim peří, tahají je, rýpají do nich a všelijak je dráždí, potom je postaví zpět do středu ringu a postup začne znovu. Někdy odmítnou bojovat úplně nebo jeden pořád utíká, v tom případě jsou společně uvězněni pod proutěný poklop, což je obvykle vyprovokuje k boji.

Většinou na sebe ale kohouti téměř okamžitě nalétávají, bijí křídly, hlavou provádějí výpady, kopou nohama ve výbuchu zvířecího vzteku tak čistého, tak absolutního a svým způsobem tak krásného, jako by to byl skoro abstraktní, platonský pojem nenávisti. V několika okamžicích se jeden nebo druhý trefí a dá pořádnou ránu ostruhou. Nosič, jehož kohout zasadil ránu, ho okamžitě zvedne, aby nedostal oplátkou ránu od soupeře, protože kdyby to neudělal, zápas by pravděpodobně skončil ve vražedné smyčce, jak by se ti dva ptáci vzájemně rozsekali na kusy. Toto platí zejména v případě, kdy ostruha, jak se často stává, uvízne v těle oběti, protože potom je útočník vydán na milost a nemilost svému zraněnému nepříteli.

Kohouti jsou opět v rukou svých nosičů a kokos je nyní potopen třikrát, načež kohout, který zasadil ránu, musí být postaven, aby ukázal, že je pevný, což prokáže nečinným procházením se po ringu, než se kokos potopí. Potom se kokos potopí ještě dvakrát a boj musí začít nanovo.

Během této přestávky, něco málo přes dvě minuty, nosič zraněného kohouta na něm houževnatě pracuje, jako když tréner dává mezi koly dohromady pohmožděného boxera, aby ho dostal do formy k poslednímu zoufalému pokusu o vítězství. Dýchá mu do zobáku, přičemž si strká celou kohoutí hlavu do úst a nadechuje a vydechuje, natřásá mu peří, zranění mu zasypává různými léky

skutečnost, že všichni tři budou o kohoutovi hovořit jako o „svém“, říkat „já“ jsem bojoval s tím a tím atd. Triáda majitel-nosič-přípevňovač také bývá dosti ustálená, i když jednotlivci mohou být součástí několika trojic a uvnitř jedné dané si často role vymění.

a vůbec zkouší všechno, co ho napadne, aby povzbudil tu poslední trošku odvahy, která se v kohoutovi ještě může skrývat. Než je nucen zase ho postavit, bývá obvykle zmáčen ptáčí krví, ale, jako v zápasech o ceny, dobrý nosič má cenu zlata. Někteří dokážou doslova přinutit mrtvého chodit, aspoň tak dlouho, aby nastoupil do druhého a posledního kola.

Ve vrcholné bitvě (pokud k ní dojde; raněný kohout někdy prostě dokoná v nosičových rukách nebo v okamžiku, kdy je znovu postaven) kohout, který ušetřil první ránu, většinou pokračuje, aby vyřídil svého oslabeného protivníka. Ale to zdaleka není nevyhnutelný výsledek, protože pokud kohout může chodit, může bojovat, a pokud může bojovat, může i zabíjet, a počítá se, který kohout dřív dokoná. (Pokud ten raněný dokáže zasadit ránu a vrávorat, než ten druhý padne, je oficiálním vítězem, dokonce i když se sám o okamžik později svalí.)

Celé toto melodrama je obklopeno rozsáhlým souborem mimořádně propracovaných a precizně podrobných pravidel – téměř v tichosti je sledováno davem těsně nahuštěným kolem ringu, davem, který se hýbe v kinestetickém souznění s pohyby zvířat; povzbuzuje své šampióny beze slov pohyby rukou, hýbe rameny, otáčí hlavou, jako celek padá dozadu, když se kohout s vražednými ostruhami řítí na jednu stranu ringu (říká se, že diváci někdy přijdou o oko nebo o prst, pokud jsou příliš zvědaví), a zase se vlní vpřed, jak se pohledem přenese na toho druhého.

Tato pravidla spolu s rozvinutým učením o kohoutech a kohoutích zápasech, které je doprovází, jsou sepsána v rukopisech na palmových listech (*lontar; rontal*), které se předávají z generace na generaci jako součást obecné právní a kulturní tradice vesnic. Při boji má jejich uplatňování na starosti rozhodčí (*saja komong; djuru kembar*) – muž, který obsluhuje kokosový ořech –, jehož autorita je absolutní. Nikdy jsem nezažil, aby bylo rozhodnutí rozhodčího v jakémkoli bodě zpochybněno, dokonce ani zarmoucenými poraženými, ani jsem nikdy neslyšel, a to ani v soukromí, obvinění z nespravedlnosti vůči některému z nich, nebo, když už jsme u toho, stížnosti na rozhodčí obecně. Tuto práci vykonávají pouze výjimečně důvěryhodní, solidní a, s přihlédnutím ke složitosti kodexu, vzdělání občané; muži koneckonců přinesou své kohouty jen na ty zápasy, které řídí takoví lidé. A je to také rozhodčí, na koho se ob-

racejí, byť mimořádně zřídka či občas, s obviněními z podvádění; a je to rozhodčí, kdo rozhoduje v těch ne řidkých případech, kdy kohouti zemřou doslova současně, o tom, který z nich padl první (pokud oba, může to dopadnout nerozhodně, i když Balijsi o takový výsledek nestojí). Podoben soudci, králi, knězi a policistovi, je rozhodčí jimi všemi, a pod jeho jistým vedením probíhá zvířecí vášeň boje v úředně zajištěném rámci zákona. Za tucty kohoutích zápasů, které jsem na Bali viděl, jsem ani jednou nezažil spor o pravidla. Skutečně, vůbec nikdy jsem nezažil otevřený spor, kromě těch mezi kohouty.

(Tato zkřížená podvojnost události, která – chápána jako skutečnost přírodní – je nespoutanou zuřivostí a – chápána jako skutečnost kulturní – dokonalou formou, definuje kohoutí zápasy jako sociologickou entitu. Kohoutí zápasy, jako něco, co není dost uspořádané, aby se to dalo nazvat skupinou, ani dostatečně nestrukturované, aby se to nazvalo davem, nazval Erving Goffman „zacilené shromáždění“ – soubor osob zcela ponořených v běžném toku činnosti a vzájemně vztažených v rámci této činnosti.¹⁰ Taková shromáždění se scházejí a rozcházejí; jejich účastníci fluktuují; dílčí činnost, která je sdružuje, je nespojitá – je to dílčí proces, který nastává opakovaně, nikoliv kontinuální, který trvá. Tato shromáždění nabývají formy podle situace, která je vyvolává, podle podloží, na kterém jsou umístěna, jak to předkládá Goffman; ale je to forma, a přese všechno forma zřetelná. Protože situace, podloží samo, je utvářena – v úradách porotců, při chirurgických operacích, skupinových setkáních, sezeních, kohoutích zápasech – kulturními předpojatostmi (zde, jak uvidíme, oslavováním statusové rivality), které nejen specifikují ohnisko, ale vlastně mu dávají vzniknout tím, jak shromažďují aktéry a aranžují scénu.

V klasických časech (což je, řekněme, před holandskou invazí v roce 1908), když zde nebyli žádní byrokraté, kteří by zdokonalovali morálku lidu, bylo předvádění kohoutích zápasů výslovně společenskou záležitostí. Přinést kohouta na důležitý zápas bylo pro dospělého muže občanskou povinností; daně ze zápasů, které se obyčejně konaly v den trhu, byly hlavním zdrojem veřejných

¹⁰ E. Goffman, *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction* (Indianapolis, 1961), s. 9-10.

příjmů; patronát nad tímto uměním přebírali princové; a kohoutí ring neboli *wantilan* stál ve středu vesnice vedle ostatních monumentů balijské kultury – radnice, chrámu původu, trhu, signální věže a banjánu. Dnes, ponechme stranou několik zvláštních příležitostí, nové pojetí toho, co je správné, činí takto otevřené prohlášení o spojení mezi vzrušením kolektivního života a vzrušením krvavé hry nemožným, ale v ne tak přímém vyjádření zůstává toto spojení úzké a netknuté. K jeho odhalení je nicméně třeba se obrátit k tomu aspektu kohoutích zápasů, okolo kterého se ty ostatní točí a jehož prostřednictvím uplatňují svou sílu, k aspektu, který jsem až dosud záměrně pomíjel. Mám samozřejmě na mysli sázení.

Nerovné sázky a sázky se stejným vkladem

Balijsci nikdy nedělají jednoduše nic, co lze dělat složitě, a sázení na kohoutí zápasy není žádnou výjimkou.

Především jsou dva druhy sáze čili *toh*.¹¹ Je zde jediná ústřední sázka mezi hlavními účastníky souboje (*toh ketengah*) a mraky periferních sázek kolem ringu mezi obecnstvem (*toh kesasi*). Ta první je příznačně vysoká; ty druhé příznačně nízké. První je kolektivní, zahrnuje koalice sázejících shromážděných kolem majitele; ty druhé jsou individuální, muž proti muži. První je záležitostí pečlivě promyšlené, velmi klidné, téměř pokradmé dohody členů koalice a rozhodčího shromážděných jako spiklenci uprostřed ringu; ty druhé jsou spojeny s divokým křikem, veřejným vyhlašováním nabídek a jejich veřejným přijímáním ve vzrušené tlačenici kolem okrajů ringu. A nejzvláštnější, a jak uvidíme, i nejvíce odhalující je,

¹¹ Toto slovo, které doslova znamená nesmazatelná skvrna nebo znamení, jako v případě mateřského znaménka nebo žíly v kameni, se také používá pro soudní kauci, pro zástavu, pro ručení při půjčce, pro zastupování někoho jiného v právním nebo obřadním kontextu, pro zálohu v obchodní záležitosti, pro znamení umístěné na poli, které naznačuje, že se vede spor o jeho vlastnictví a pro status nevěrné manželky, jejíž manžel musí dostat zadostiučinění od jejího milence nebo mu ji vydat. Viz Korn, *Het Adatrecht van Bali*; Th. Pigeaud *Javaans-Nederlands Handwoordenboek* (Groningen, 1938); H. H. Juynboll *Oudjavaansche-Nederlandsche Woordenlijst* (Leiden, 1923).

že zatímco první sázka je vždy a bez výjimky sázkou se stejným vkladem, ty druhé, rovněž bez výjimky, takové nikdy nejsou. To, co je v centru spravedlivou mincí, je na okraji mincí ovlivněnou.

Ústřední sázka je oficiální, opět sevřená v pavučině pravidel, a uzavírají ji dva majitelé kohoutů s rozhodčím jako dohlížitelem a veřejným svědkem.¹² Tuto sázku, která, jak já říkám, je vždy poměrně vysoká a někdy hodně vysoká, nikdy neskládá sám majitel, jehož jménem je sjednána, ale skládá ji společně se čtyřmi nebo pěti, někdy sedmi nebo osmi spojenci – příbuznými, spoluvesničany, sousedy, blízkými přáteli. Často, pokud na tom není obzvláště dobře, není majitel ani hlavním přispěvatelem do sázky; musí ovšem přispět významně, i kdyby tím měl ukázat jenom to, že se nepodílí na žádném podfuku.

V padesáti sedmi zápasech, z nichž mám přesná a spolehlivá data o ústřední sázce, se její výše pohybuje od patnácti ringgitů do pěti set, s průměrem osmdesát pět a s celkem nápadně trojím způsobem rozložení sázek: ze 45 procent z celkového počtu šlo o malé zápasy (35 ± 15 ringgitů); z 25 procent šlo o střední zápasy (70 ± 20 ringgitů); a asi z 20 procent šlo o velké zápasy (175 ± 75 ringgitů) a na obou koncích spektra bylo několik velmi nízkých a hodně vysokých sázek. Ve společnosti, kde běžná denní mzda manuálně pracujícího člověka – cihláře, zemědělského dělníka, nosiče na trhu – je okolo tří ringgitů, a pokud vezmeme v úvahu, že zápasy se v oblasti, kterou jsem bezprostředně studoval, konají v průměru každých dvaapůl dne, je to skutečně vážný hazard, dokonce i když se na sázky hráči skládají, místo aby šly z kapes jednotlivců.

Vedlejší sázky jsou ovšem něco docela jiného. Místo tichého, striktně úředního smlouvání ve středu se sázení odehrává způsobem, jakým fungovala burza, když ještě probíhala na ulici. Pro nerovné sázky existuje pevný a známý vzorec, který probíhá v souvislé řadě od deseti ku devíti na konci stupnice s nižším poměrem a od dvou ku jedné na konci stupnice s vyšším poměrem: 10-9, 9-8, 8-7,

¹² Ústřední sázku musí obě strany složit před vlastním zápasem. Rozhodčí drží bank, dokud není rozhodnuto, a potom vyplatí vítěze, čímž se mimo jiné zabraňuje silným rozpakům, které by pocítoval jak vítěz, tak poražený, kdyby ten druhý musel osobně tomu prvnímu zaplatit za prohru. Asi deset procent toho, co dostane vítěz, připadá na podíl rozhodčího a sponzorů zápasu.

7-6, 6-5, 5-4, 4-3, 3-2, 2-1. Člověk, který chce vsadit na kohouta s menšími šancemi (ponechme teď stranou, jak se určují favoriti, *kebut*, a ti s menšími šancemi, *ngai*), vykřikne číslo z konce s nižším poměrem, které naznačuje sázku, kterou *chce dostat*. Takže když vykřikne *gasal*, „pět“, chce vsadit na kohouta s menšími šancemi pět ku čtyřem (nebo ze svého pohledu čtyři ku pěti); pokud vykřikne „čtyři“, chce sázku čtyři ku třem (on zase nabízí „tři“); pokud „devět“ pak „devět ku osmi“ atd. Muž, který sází na favorita a uvažuje tedy o podání sázky, pokud rozdíl nebude příliš velký, to naznačuje vykřikováním barvy kohouta – „hnědý“, „kropenatý“ atd.¹³

Ti, kteří přijímají daný poměr sázky (sázejí na kohouta s menšími šancemi), a ti, kteří nabízejí poměr sázky (sázejí na favorita), častují dav svým pokřikem a začínají se navzájem hledat do poten-

¹³ Ve skutečnosti není typologie kohoutů, která je nesmírně podrobně propracovaná (sesbíral jsem víc než dvacet tříd, a to jistě není seznam úplný), založena jenom na barvě, ale na řadě nezávislých, vzájemně se ovlivňujících parametrů, které kromě barvy zahrnují velikost, sílu kostí, peří a temperament. (Ale *ne* rodokmen. Balijsci žádnou významnou měrou kohouty nešlechtí, ani tak, pokud jsem byl schopen to odhalit, nikdy nečinili. *Asil*, neboli kohout džungle, který je základním druhem určeným pro zápasy, kdekoli se tato hra vyskytuje, pochází z jižní Asie a pěkný kousek se dá koupit v oddělení drůbeže téměř na každém ballijském trhu za cenu od čtyř, pět ringgitů až do padesáti nebo více.) Jako typové jméno se normálně používá barva, kromě případu kdy dva kohouti různého typu – což z principu musí být – mají stejnou barvu a přidává se druhotné označení podle toho či onoho parametru („velký skvrnitý“ versus „malý skvrnitý“ atd.). K typům se přiřazují různé kosmologické představy, což napomáhá při vytváření dvojic, takže například v určitý den složitěho ballijského kalendáře bojuje malý, tvrdohlavý kropenatý kohout s hnědými skvrnami na bílém podkladě, s plochým peřím a tenkýma nohama od východní strany ringu a v jiný den velký, ostrážitý černý kohout s peřím které tvoří chomáče, a podsaditýma nohama od severní strany a tak dále. To to všechno je opět zaznamenáno v rukopisech na palmových listech a Balijsci o tom donekonečna diskutují (protože nemají všichni identické systémy). Podrobná komponentně-symbolická analýza klasifikace kohoutů by byla nesmírně cenná jak jako doplnění popisu kohoutích zápasů, tak sama o sobě. Ale moje údaje k tomuto předmětu, i když rozsáhlé a rozmanité, se nezdají být dostatečně kompletní a systematické, abych se zde o takovou analýzu pokusil. K ballijským kosmologickým představám obecněji viz Belo, ed., *Traditional Balinese Culture*, a J. L. Swellengrebel, ed., *Bali: Studies in Life, Thought, and Ritual* (The Hague, 1960).

ciálníhoho sázkového páru, často každý z jiné strany ringu. Ten, který přijímá daný poměr sázky, se pokouší ukřičet toho, který jej nabízí, na větší rozdíl a ten, který nabízí, toho, který přijímá, na menší rozdíl.¹⁴ Ten, který přijímá a je v této situaci nápadníkem, signalizuje, jak velkou sázku si přeje uzavřít v poměru, který vykřikuje, tak, že si před obličejem drží několik prstů a energicky jimi mává. Pokud ten, který nabízí, odpovídá stejně, sázka je uzavřena; pokud ne, jejich pohledy se odtrhnou a hledání pokračuje.

Vedlejší sázení, které se koná poté, co je uzavřena ústřední sázka a oznámena její výše, tedy sestává ze stoupajícího crescenda výkřiků, jak ti, kteří sázejí na kohouta s menšími šancemi, nabízejí své návrhy komukoli, kdo je přijme, zatímco ti, kteří sázejí na favorita a nelíbí se jim nabízená cena, vykřikují stejně freneticky barvu kohouta, aby ukázali, že i oni zoufale chtějí sázet, ale s menším rozdílem.

Vyvolávání poměru, které bývá velmi konsensuální v tom smyslu, že ve stejnou dobu všichni vyvolávači volají totéž, téměř vždy začíná u konce stupnice s vyšším poměrem – pět ku čtyřem nebo čtyři ku třem – a pak se rychleji či pomaleji a do větší či menší míry pohybuje, rovněž konsensuálně, ke konci stupnice s poměrem nižším. Muži, kteří křičí „pět“ a jimž odpovídají jenom výkřiky „hnědý“, začnou křičet „šest“ a buď s sebou dosti rychle strhnou ostatní vyvolávače, nebo se vytratí ze scény, když jsou jejich příliš velkorysé nabídky odmítnuty. Pokud se změní nabídka a partnerů je pořád málo, procedura se opakuje a nabídky se posouvají k „sedmi“ a tak dále, ale jenom zřídka a opravdu jen v těch největších zápasech se dosáhne nejvyšších hodnot, „devíti“ nebo „deseti“. Občas, pokud jsou k sobě kohouti zjevně špatně přiřazeni, nemusí nastat žádný pohyb vzhůru, nebo dokonce nastane pohyb po stupnici dolů k poměru čtyři ku třem, tři ku dvěma a velmi, velmi zřídka dvě ku jedné, pohyb, který je doprovázen snižujícím se počtem sá-

¹⁴ Aby byl etnografický popis úplný, mělo by se poznamenat, že je možné, aby ten, kdo sází na favorita – ten, který nabízí –, uzavřel takovou sázku, ve které, pokud jeho kohout vyhraje nebo zápas skončí nerozhodně, vyhraje v o něco sníženém poměru sázky (nemám dost příkladů, abych byl přesný, ale nerozhodný výsledek se vyskytne asi v jednom z patnácti až dvaceti zápasů). Svě přání takto vsadit naznačí voláním *sapih* („nerozhodně“) místo typu kohouta, ale takové sázky nejsou příliš časté.

zek, stejně jako je pohyb vzhůru doprovázen stoupajícím počtem sázek. Ale obecný vzorec je, že se sázení pohybuje na kratší či delší vzdálenost po stupnici nahoru směrem k pólu sázek se stejným vkladem, pro vedlejší sázky neexistujícímu, přičemž naprostá větší na sázek spadá do oblasti od čtyři ku třem po osm ku sedmi.¹⁵

Jak se blíží okamžik, kdy nosiči vypustí kohouty, dosahuje křik téměř šilených rozměrů, jak se zbývající neuspokojení sázkaři zoufale pokoušejí v posledním okamžiku najít partnera za cenu, kterou jsou schopni přežít, tedy aspoň při těch zápasech, kde ústřední sázka je vysoká. (Kde je nízká, nastává spíše opak: sázení odumírá, vytrácí se do ticha, jak se rozdíly zvyšují a lidé ztrácejí zájem.) Ve vydařeném zápase s vysokou sázkou – takovém, jaký Balijsi považují za „skutečný kohoutí zápas“ – je davová atmosféra scény, zdání, že každou chvíli z toho všeho mávání, křiku, strkání a horlivě smlouvajících mužů propukne naprostý chaos, velice silná, a tento účinek je ještě posílen nápadným klidem, který na vše padne, jako kdyby někdo vypnul proud v okamžiku, kdy zazní gong, kohouti jsou vypuštěni a bitva začíná.

Když skončí, jsou během patnácti vteřin až pěti minut *okamžitě vyplaceny všechny sázky*. Neexistuje žádné „máš to u mě“, aspoň ne vůči sázejícímu protivníkovi. Člověk si samozřejmě může před nabízením nebo přijetím sázky půjčit od přítele, ale když ji nabízí nebo přijímá, musí mít peníze v ruce, a pokud prohraje, musí na

¹⁵ Přesná dynamika pohybu sázení je jedním z nejzáhadnějších, nejsložitějších a vzhledem k hektickým podmínkám, za kterých probíhá, pro zkoumání nejtěžších aspektů zápasů. Pro skutečné prozkoumání by pravděpodobně byla nezbytná filmová nahrávka plus četní pozorovatelé. Dokonce i při pouhém zaznamenávání dojmů – což je jediný přístup, který může razit osamělý etnograf lapaný uprostřed toho všeho – je jasné, že určití muži mají hlavní slovo jak v určování favorita (což znamená, že vydají zahajovací provolání o typech kohoutů, čímž se proces vždycky zahajuje), tak v určování pohybu sázek, tyto „vůdci mínění“ jsou obratnější v kohoutích zápasech než ostatní a zároveň úctyhodní občané, a bude se o nich mluvit níže. Pokud tyto muži začnou měnit své vyvolávání, ostatní je následují; pokud začnou uzavírat sázky, začnou i ostatní a – i když vždycky je ke konci velký počet zklamaných sázkařů, kteří volají po větších či menších poměrech sázek – pohyb se víceméně zastaví. Ale detailní pochopení celého procesu předpokládá něco, co není moc pravděpodobné, že někdy nastane: teoretika rozhodování vyzbrojeného přesnými pozorováními individuálního chování.

místě zaplatit dřív, než začne další zápas. To je železné pravidlo, a jako jsem nikdy neslyšel diskutovat o rozhodnutí rozhodčího (i když se to nepochybně někdy stávat musí), tak jsem nikdy neslyšel, že by někdo utekl bez vyplacení výhry, možná proto, že v nažhaveném davu na kohoutích zápasech by následky mohly být drastické a okamžité, jak se prý někdy stává podvodníkům.

V každém případě právě tato formální asymetrie mezi vyváženou ústřední sázkou a nevyváženými vedlejšími sázkami vytváří kriticko-analytický problém pro teorii, která vidí sázení na kohoutích zápasech jako spojnicí mezi zápasy a širším světem balijské kultury. Naznačuje také způsob, jak problém řešit a toto spojení demonstrovat.

V této souvislosti je třeba nejdříve poznamenat, že čím vyšší je ústřední sázka, tím pravděpodobnější je, že zápas bude vyrovnaný. To vyplývá i z prosté úvahy zdravého rozumu. Pokud na kohouta vsadíte patnáct ringgitů, budete možná ochotni jít na vyrovnanou sázku, i když cítíte, že vaše zvíře je o něco méně slibné. Ale když vsadíte pět set, je velmi, velmi pravděpodobné, že k tomu nebudete mít chuť. A tak při vysokých sázkách, které pochopitelně předpokládají lepší zvířata, se věnuje obrovská péče tomu, aby kohouti byli co do velikosti, celkové formy, bojovnosti atd., pokud je to v lidských silách, vybráni co nejvyrovnaněji. Aby se to zajistilo, používají se různé způsoby připevňování ostruh. Pokud jeden kohout vypadá silnější, uzavře se dohoda, že jeho ostruhy budou nastaveny v úhlu o trochu méně výhodném – je to jakési handicapování, ve kterém jsou připevňovači ostruh neobyčejně zběhlí. Více péče se bude také věnovat získání dovedných nosičů a jejich výběru přesně podle jejich schopností.

Zkrátka v zápasech s vysokými sázkami je tlak na to, aby nabídky v daném zápase byly opravdu fifty-fifty, enormní, a je to tlak vědomý. Při středních zápasech je tento tlak o něco menší a při malých ještě menší, i když vždycky existuje snaha dosáhnout aspoň přibližné vyrovnanosti, protože ani za patnáct ringgitů (pětidenní práce) člověk nechce uzavřít vyrovnanou sázku v jasně nevýhodné situaci. A moje statistika to opět potvrzuje. Z mých padesáti sedmi zápasů vyhrál favorit celkem třiatřicetkrát, kohout s menšími šancemi čtyřicetkrát, poměr je 1,4:1. Ale oddělíme-li částky z ústředních sázek na rozhraní šedesáti ringgitů, ukáže se poměr

pro ty nad touto hranicí 1,1:1 (dvanáct favoritů, jedenáct kohoutů s menšími šancemi) a 1,6:1 pro ty pod touto hranicí (dvacet jedna a třináct). Nebo pokud vezmeme extrémy, u velkých zápasů, jejichž ústřední sázka je přes sto ringgitů, je poměr 1:1 (sedm a sedm); u malých zápasů pod čtyřicet ringgitů je to 1,9:1 (devatenáct a deset).¹⁶

A z tohoto předpokladu – že čím vyšší je ústřední sázka, tím je zápas blíže poměru nabídek fifty-fifty – vyplývají víceméně bezprostředně dvě věci: (1) čím vyšší je ústřední sázka, tím větší je tlak posunout vedlejší sázky směrem ke konci stupnice sázek s nižším poměrem a naopak; (2) čím vyšší je ústřední sázka, tím větší je objem vedlejších sázek a naopak.

Logika je v obou případech podobná. Čím víc se zápas skutečně přibližuje vyrovnané sázce, o to méně přitažlivým se stává konec s vyšším poměrem, a proto, pokud se má nabízet, musí se nabízet nižší poměr. Že je to tak, je zřejmé z pouhého pozorování, z vlastních balijských rozborů celé věci a z těch systematictějších pozorování, která jsem dokázal posbírat. Vzhledem k náročnosti získávání přesného a úplného záznamu o vedlejších sázkách je obtížné tento argument převést do numerické podoby, ale ve všech mých případech byl bod dohody mezi tím, kdo přijímá, a tím, kdo nabízí, tedy velmi dobře vyjádřené rozpětí minima a maxima, kde se uskutečňuje většina sázek (odhadem ve většině případů od dvou třetin do tří čtvrtin), o tři až čtyři body blíže ke konci škály s nízkým poměrem při zápasech s vysokou ústřední sázkou než při malých zápasech, a střední zápasy byly zhruba uprostřed. V podrobnostech to samozřejmě úplně přesně neodpovídá, ale obecný vzorec je poměrně pevný: schopnost ústřední sázky ovlivnit vedlejší sázky směrem k vlastnímu vzorci vyrovnaného vkladu je přímo

¹⁶ Když uvažujeme pouze dvoučlennou variabilitu, je směrodatná odchylka od očekávání výsledku fifty-fifty v případě sázek šedesát ringgitů a méně 1,38, nebo (v jednostranném testu) pravděpodobnost osm ze sta; v případě sázek pod čtyřicet ringgitů je to směrodatná odchylka 1,65, nebo pět ze sta. Fakt, že tyto odchylky, i když skutečné, nejsou extrémní, zkrátka opět naznačuje, že i při menších zápasech přetrvává tendence vybrat kohouty aspoň přijatelně vyrovnané. Jde tu o relativní uvolnění od tlaků k vyrovnaní, ne o jejich odstranění. Ještě víc překvapuje tendence k co největší vyrovnanosti nabídek u zápasů s vysokými sázkami, což naznačuje, že Balijsci dost dobře vědí, o čem jde.

úměrná její výši, protože její výše je přímo úměrná míře, do jaké jsou kohouti ve skutečnosti vyrovnaně vybráni. Co se týče objemu, celkový objem sázek je vyšší u zápasů s vysokou ústřední sázkou, protože takové zápasy jsou považovány za „zajímavější“ nejen v tom smyslu, že jsou hůře předpověditelné, ale podstatnější je, že je při nich víc v sázce – pokud jde o peníze, pokud jde o kvalitu kohoutů a rovněž, jak uvidíme, pokud jde o společenskou prestiž.¹⁷

Paradox ústřední sázky se stejným vkladem a nerovných sázek mimo ni je tedy paradoxem jenom na pohled. Tyto dva sázkové systémy, i když nejsou formálně v souladu, nejsou ve skutečnosti navzájem protikladné, ale jsou součástí jediného většího systému, v němž ústřední sázka je, dá se říci, „gravitační střed“, který přitahuje vedlejší sázky směrem ke konci škály s nižším poměrem, a to tím víc, čím vyšší je ústřední sázka. Ústřední sázka tedy „tvrdí hru“, nebo snad lépe, určuje ji, signalizuje to, co já budu nazývat „základností“, „hrou o vysoké sázky“ podle představy Jeremyho Benthamy.

Balijci se pokoušejí vytvořit zajímavý, nebo chcete-li „základný“, zápas tím, že uzavřou co nejvyšší ústřední sázku, aby vybraní kohouti byli co nejvyrovnanější a co nejlepší, a tedy i výsledek co nejméně předpověditelný. Neuspějí vždycky. Skoro polovina zápasů je poměrně triviální, nezajímavá, slovy, která jsem si vypůjčil,

¹⁷ Pokles sázek v menších zápasech (to je samozřejmě začarovaný kruh; jeden z důvodů, proč se lidem menší zápasy zdají nezajímavé, je, že se při nich na rozdíl od velkých zápasů méně sází) nastává třemi vzájemně se posilujícími způsoby. Za prvé se jednoduše vytrácí zájem, jak lidé odcházejí na šálek kávy nebo si popovídat s přítelem. Za druhé jde o to, že Balijci nekrátí poměry sázek matematicky, ale sázejí přesně podle stanoveného poměru jako takového. Takže v sázce devět ku osmi jeden sází devět ringgitů a druhý osm; v sázce pět ku čtyřem jeden sází pět, druhý čtyři. Pro každou měnovou jednotku, jako třeba ringgit, jde proto například v sázce deset ku devíti o 6,3krát více peněz než v sázce dva ku jedné, a jak jsem poznamenal, při malých zápasech se sázení posouvá ke konci s vyšším poměrem. A konečně uzavírané sázky bývají spíše jednoprstové než dvou-, tří- nebo při velkých zápasech čtyř- až pětiprstové. (Prsty indikují násobky stanoveného sázkového poměru, ne absolutní číslo. Dva prsty v situaci šest ku pěti znamenají, že člověk chce vsadit deset ringgitů na kohouta s menšími šancemi proti dvanácti, tři v situaci osm ku sedmi znamenají jednadvaacet ku čtyřiadvaacetí atd.)

„nevýrazná“ záležitost. Ale tento fakt neodporuje mé interpretaci o nic více než fakt, že většina malířů, básníků a dramatiků je průměrná, odporuje náhledu, že umělecké snahy jsou směřovány k procítěnosti a s jistou četností se jí přibližují. Metafora umělecké techniky je opravdu přesná: ústřední sázka je prostředek, nástroj, pro vytvoření „zajímavých“, „základných“ zápasů, *ne* důvodem, nebo aspoň ne hlavním důvodem, *proč* jsou zajímavé, zdroj jejich zajímavosti, podstata jejich základnosti. Otázka, proč jsou takové zápasy zajímavé – proč Balijsce tak silně upoutávají –, nás přivádí od formálních záležitostí k širším sociologickým a sociopsychologickým záležitostem a k méně čistě ekonomické představě, co ve hře obnáší „základnost“.¹⁸

¹⁸ Vedle sázení existují další ekonomické aspekty kohoutích zápasů, především jejich úzké spojení se systémem místních trhů; tyto aspekty nejsou bezvýznamné, i když jsou co do motivace a funkce zápasů druhotné. Kohoutí zápasy jsou veřejná událost, na kterou může přijít každý, kdo chce, někdy z dosti vzdálených oblastí, ale dobře z více než 90 %, pravděpodobně z více než 95 %, jsou čistě lokální záležitostí, a lokalita, o kterou jde, není určena vesnicí, dokonce ani administrativní oblastí, ale rurálním systémem trhu. Bali má třídenní tržní týden se známým typem rotace podle „solárního systému“. I když trhy samy nebyly nikdy příliš vysoce vyvinuty – byly to drobné ranní záležitosti odehrávající se na návsi –, vyznačuje tato rotace značně všeobecně mikroregion – deset nebo dvacet čtverečních mil, sedm nebo osm sousedních vesnic (to v současnosti na Bali obvykle představuje něco mezi pěti až deseti či jedenácti tisíci lidí), ze kterého pochází jádro obecenstva jakéhokoli kohoutího zápasu, ve skutečnosti vlastně celé publikum. Většinu zápasů pořádají a sponzorují malá sdružení drobných venkovských obchodníků za obecného předpokladu, který silně zastávají jak oni, tak vlastně všichni Balijsci, že kohoutí zápasy jsou dobré pro obchod, protože „vyhánějí peníze z domu a uvádějí je do oběhu“. Stánky nabízející rozmanité zboží stejně jako nejrůznější hazardní hry (viz níže) jsou rozestavěny po okraji prostranství, takže tato událost nabývá charakteru malé pouti. Toto spojení kohoutích zápasů s trhy a trhovci je velmi staré, jak mezi jiným naznačuje jejich spojení v nápisech. [R. Goris, *Prasati Bali*, 2 svazky (Bandung, 1954)]. Obchod následoval kohouty na rurálním Bali po staletí a tato hra byla jedním z hlavních činitelů, které na Bali zavedly užívání plattdel.

Benthamova koncepce „záluďného hrání“ se nalézá v jeho *The Theory of Legislation*.¹⁹ Myslí tím hru, ve které jdou sázky tak vysoko, že z utilitárního stanoviska je pro lidi iracionální vůbec se jí účastnit. Pokud muž, jehož majetek obnáší tisíc liber (nebo ringgitů), vsadí pět set do sázky s vyrovnaným vkladem, mezní užitek z toho, co by vyhrál, je jasně menší než mezní újma, kdyby prohrál. V ryze záluďné hře to platí pro obě strany. Jsou v tom obě až po uši. Účastníci se sešli při hledání slasti a vstoupili do vztahu, který jim, kolektivně vzato, přinese spíš čistou strážeu než čistou slast. Benthamův závěr proto byl, že záluďná hra je z principu nemorální a že by se jí, což je pro něj typické, mělo právně předcházet.

Ale zajímavější než etický problém, aspoň z hlediska našeho zájmu, je, že navzdory logické síle Benthamova rozboru se lidé takových her zúčastňují, vášnivě a často, dokonce i tváří v tvář zákonné odplatě. Vysvětlení podle Benthama a těch, kdo uvažují jako on (dnes hlavně právníci, ekonomové a pár psychiatrů), je, že jak jsem řekl, takoví lidé nejsou rozumní – jsou závislí, fetišisté, děti, blázni, divoši, které je třeba pouze chránit před nimi samými. Ale pro Balijsce, i když to pochopitelně neformulují tolika slovy, spočívá vysvětlení ve faktu, že v takové hře nejsou peníze ani tak měřítkem užítku, ať dosaženého nebo očekávaného, jako spíš symbolem mravního významu, uvědomovaného nebo vynucovaného.

Právě v nevýrazných hrách, v těch, ve kterých jde o menší částky peněz, jsou přírůstek a úbytek hotovosti spíše synonymy pro užitek a újmu v běžném, nerozvedeném slova smyslu – pro slast a strážeu, štěstí a neštěstí. V záluďných hrách, v nichž částka je vysoká, je v sázce mnohem víc než materiální zisk: totiž úcta, čest, důstojnost, respekt – jedním slovem *status*, ale to je na Bali slovo s hlubokým významem.²⁰ Je v sázce symbolicky, protože (pone-

¹⁹ Výraz se nalézá v Hildrethově překladu, *International Library of Psychology, Philosophy and Scientific Method* (1931), pozn. ke s. 106 [Česky *Morálka práva* (Praha, 1998), s. 14n.]; viz L. L. Fuller, *The Morality of Law* (New Haven, 1964), s. 6n.

²⁰ Samozřejmě ani u Benthama se užitečnost normálně neomezuje jen na peněžní zisky a ztráty, a svou argumentaci při popírání toho, že Balijsci, stejně ja-

cháme-li stranou několik zruinovaných závislých gamblerů) status žádného člověka se nezmění kvůli výsledku kohoutího zápasu; jenom se, a to v daném okamžiku, potvrdí nebo pohaní. Ale pro Balijsce, pro které neexistuje nic příjemnějšího než způsobit nepřímo potupu a nic bolestnějšího než potupu nepřímo utřít! – zejména když to vidí společní známi, které neoklame vnější výraz –, je takové hodnotící drama skutečně opravdové.

Ale okamžitě musím zdůraznit, že se tím *neříká*, že na penězích nezáleží nebo že je Balijsci jedno, jestli přijde o pět set ringgitů nebo o patnáct. Takový závěr by byl absurdní. Protože na penězích v této společnosti, která ani zdaleka není nematerialistická, záleží a záleží na nich velmi, takže čím víc peněz člověk riskuje, tím riskuje i větší míru dalších věcí, jako hrdost, duševní rovnováhu, neštrannost, mužnost, zase sice jenom momentálně, ale také velmi veřejně. V záludných kohoutích zápasech majitel a jeho spolupracovníci, a jak uvidíme, do menší míry, ale stále dosti reálně, i ti, kteří na jejich kohouta sázejí mimo ring, vkládají své peníze na svůj status.

Většinou je to tak *proto*, že mezní újma při prohře je na vyšších úrovních sázení tak velká, že zúčastnit se takové sázky znamená dát prostřednictvím svého kohouta v sázku své veřejné já, nepřímo a obrazně. A i když by se benthamovcům mohlo zdát, že to jen mnohonásobně zvyšuje iracionalitu celého podniku, pro Balijsce to především zvyšuje smysluplnost toho všeho. A vzhledem k tomu, že (spíše podle Webera než podle Benthama) udělení významu životu je hlavní stránkou a primární podmínkou lidské existence, takový výbuch významnosti více než kompenzuje ekonomické náklady, které jsou ve hře.²¹ Ve skutečnosti se zdá, vzhledem k tomu,

ko všichni lidé, ztotožňují užitečnost (radost, štěstí...) s bohatstvím, bych zde mohl vést opatrněji. Ale takové terminologické problémy jsou v každém případě druhotné vzhledem k podstatě: kohoutí zápasy nejsou ruleta.

²¹ M. Weber, *The Sociology of Religion* (Boston, 1963) [Něm. orig. *Religionssoziologie*, 1920; česky M. Weber, *Sociologie náboženství*, Praha, 1998.] Na prohlubování významu peněz není samozřejmě nic specificky ballijského, jak ukazuje Whytův popis chlapců z ulice v dělnické čtvrti v Bostonu: „Hazard hraje v životě lidí z Cornerville důležitou roli. Ať už chlapci z ulice hrají jakoukoli hru, skoro vždycky sázejí na výsledek. Když není nic v sázce, hra se nepovažuje za skutečný zápas. To neznamená, že finanční prvek je nejdůležitější. Často jsem

že větší zápasy mají charakter sázek se stejným vkladem, že v mo-
vitém majetku těch, kteří se jich pravidelně zúčastňují, vůbec ne-
nastávají významné změny, protože v dlouhodobé perspektivě se
to víceméně vyrovná. Jsou to vlastně menší, nevýrazné zápasy,
kde lze najít hrstku čistě závislých hráčů – těch, kteří jsou tam hlav-
ně kvůli penězům –, u nichž nastávají „skutečné“ změny ve spole-
čenském postavení, většinou směrem dolů. Lidé tohoto typu, ha-
zarděři, jsou „pravými kohoutími zápasníky“ hluboce haněni jako
blázni, kteří nechápou, o co v této hře jde, jako hlupáci, kteří jsou
úplně mimo. Tito závislí jsou považováni za regulérní kořist pro ry-
zí nadšence, pro ty, kteří hře rozumějí, za někoho, na kom se dá vy-
hrát trocha peněz – což je dost snadné, když se silou své chamti-
vosti dají nalákat do nerozumných sázek na špatně vybrané ko-
houty. Většina z nich se skutečně dokáže zruinovat v pozorhod-
ně krátkém čase, ale zdá se, že se vždycky najde jeden nebo dva,
kteří kdykoli zastaví půdu a prodají své šaty, aby mohli sázet.²²

Tato odstupňovaná korelace „statusového hazardu“ se záludněj-
šími zápasy a naopak „peněžního hazardu“ s nevýraznějšími je ve
skutečnosti dost všeobecná. Sami sázející podle toho vytvářejí so-
ciomorální hierarchii. Jak už jsem poznamenal dříve, při většině ko-
houtích zápasů se po obvodu prostranství nabízí velké množství

slyšel lidi říkat, že čest vyhrát byla mnohem důležitější než peníze, které byly
v sázce. Chlapci z ulice považují hru o peníze za skutečnou zkoušku dovednos-
ti, a pokud člověk nezahraje dobře, když jsou v sázce peníze, není považován
za dobrého hráče.“ W. F. Whyte, *Street Corner Society*, 2. vyd. (Chicago, 1955),
s. 140.

²² Věří se, že příležitostně může toto šilenství zajít do extrémů, které demon-
struje – stejně jako fakt, že se to považuje za šilenství – balijská lidová pohád-
ka *I Tuhung Kuning*. Hráč je tak pomatený svou vášní, že když se vydává na
cestu, přikáže své těhotné ženě, aby se starala o očekávané novorozeně, po-
kud to bude chlapec, ale aby jím nakrmila jeho kohouty určené pro zápasy, po-
kud to bude děvče. Matka porodí holčičku, ale místo aby dítě dala kohoutům,
dá jim velkou krysou a holčičku ukryje u své matky. Když se manžel vrátí, ko-
houti zakokrhají říkanku a řeknou mu o podvodu, a on, vzteklý, vyrazí dítě za-
bít. Z nebe sestoupí bohyně a vezme s sebou dítě na oblohu. Kohouti zemřou
po krmení, které dostali, jejich majiteli se vrátí přičetnost, bohyně vrátí holčič-
ku otci, který se vrátí k manželce. Příběh je podán pod názvem „Geel Komkom-
mertje“ v J. Hooykaas-van Leeuwen Boomkamp, *Sprookjes en Verhalen van
Bali* (The Hague, 1956), s. 19-25.

hazardních her, ve kterých rozhoduje pouhá náhoda, u nichž není třeba přemýšlet (ruleta, kostky, házení mincí, skořápky) a které obsluhují koncesionáři. Tyto hry hrají pouze ženy, děti, adolescenti a různí jiní lidé, kteří se neúčastní (nebo ještě neúčastní) kohoutích zápasů – mimořádně chudí, společensky opovrhovaní, něčím zvláštní –, samozřejmě na halířových úrovních. Muži, kteří se účastní kohoutích zápasů, by se styděli pohybovat se v jejich blízkosti. Nepatrně nad těmito lidmi stojí ti, kteří, i když sami nemají v zápasech kohouty, sázejí na okrajích při menších zápasech. Dále jsou ti, kteří se se svými kohouty účastní malých nebo příležitostně i středních zápasů, ale nemají status, který by jim umožňoval účastnit se velkých, i když si při nich čas od času mohou vsadit ve vedlejší sázce. A nakonec jsou tu skutečně podstatní členové společenství, solidní občané, kteří jsou středem místního života, kteří se účastní větších zápasů a sázejí při nich ve vedlejších sázkách. Jako ústřední prvek v těchto zacílených shromážděních tito muži prakticky vládnou a definují tuto hru, stejně jako vládnou společnosti a určují ji. Když balijské muži skoro zbožně hovoří o „pravém účastníku kohoutích zápasů“, *bebatohovi* („sázkaři“) nebo *djuru kurungovi* („o tom, kdo se stará o klece“), jde o tento druh lidí, ne o ty, kdo přenášejí mentalitu skořápek do zcela odlišného, nevhodného kontextu kohoutích zápasů, o šílené gamblery (*potét*, slovo, jehož sekundární význam je zloděj nebo hanebník) a ty, kdo toužebně přihlížejí. Pro takového člověka je to, co se skutečně při zápase odehrává, cosi mnohem bližšího *affaire d'honneur* než hloupému, mechanickému cvaknutí hracího automatu (i když s balijským talentem pro praktickou představitivost je krev, která je prolita, jen obrazně lidská).

Co tedy činí balijské kohoutí zápasy záluďnými, nejsou samotné peníze, ale to, co peníze způsobují tím víc, čím větší částka je v sázce: stěhování balijské statusové hierarchie do podstaty kohoutích zápasů. Psychologicky je to ezopovská reprezentace ideálního/démonického, značně narcistického mužského já, sociologicky je to rovněž ezopovská reprezentace složitých polí napětí, které vzniká z ovládané, utlumené, obřadné, ale přesto všechno hluboce pocíťované interakce mezi těmito já v každodenním kontextu. Kohouti mohou zastupovat osobnosti svých majitelů, být zvířecími zrcadly psychické formy, ale kohoutí zápasy jsou – nebo přesněji záměrně je jim tato forma dána – simulací sociální matrice, zavedeného sys-

tému překřížených, překrývajících se, hluboce propojených skupin – vesnic, příbuzenských skupin, zavlažovacích společností, chrámových shromáždění, „kast“ –, ve kterých žijí jejich ctitelé.²³ A jako je prestiž, nezbytnost ji upevňovat, chránit, oslavovat, ospravedlňovat a jenom tak se v ní hrát (ale nikoli jí dosáhnout, vzhledem k silně askriptivnímu charakteru balijské stratifikace) zřejmě ústřední řídicí silou ve společnosti, je tomu tak i u kohoutích zápasů – pohyblivé penisy, krvavé oběti a postranní peněžní výměny. Tato zřejmá zábava a zdánlivá hra je „statusová krvavá lázeň“, vypůjčíme-li si další výraz od Ervinga Goffmana.²⁴

Nejznazší způsob, jak to objasnit a aspoň do určité míry demonstrovat, je odvolat se na vesnici, jejíž aktivity spojené s kohoutími zápasy jsem pozoroval z největší blízkosti – na tu, ve které došlo k zátahu a ze které pocházejí mé statistické údaje.

Jako všechny balijské vesnice je i tato – Tihingan v oblasti Klungkung, na jihovýchodním Bali – složitě uspořádána, je to labyrint spojenectví a opozic. Ale na rozdíl od mnohých jiných zde obzvláště vystupují dva druhy sevřených skupin, které jsou také statusovými skupinami, a my se na ně můžeme zaměřit jako na část místo celku, bez nepatřičných zkreslení.

Především vesnici dominují čtyři velké patrilineární, částečně endogamní rodové skupiny, které spolu soustavně soupeří a tvoří ve vesnici hlavní uskupení. Někdy se sdruží dvě a dvě, nebo spíš dvě větší proti dvěma menším plus všichni lidé, kteří nepatří do žádné skupiny; někdy fungují nezávisle. Uvnitř každé jsou samozřejmě podskupiny a uvnitř podskupin další podskupiny a tak dále až k jemným úrovním rozlišení. A dále je tu sama vesnice, téměř úplně endogamní, která stojí proti všem ostatním okolním vesnicím ze svého okruhu kohoutích zápasů (což, jak jsem vysvětlil, je tržní oblast), ale která také vytváří s určitými z těchto sousedů ali-

²³ Úplnější popis balijské rurální sociální struktury viz C. Geertz, „Form and Variation in Balinese Village Structure“, *American Anthropologist* 61 (1959):94-108; „Tihingan, A Balinese Village“, v R. M. Koentjaraningrat, *Villages in Indonesia* (Ithaca, 1967), s. 210-243; a i když je to poněkud vzdáleno tomu, jak normálně fungují balijské vesnice, V. E. Korn, *De Dorpsrepubliek Ingganan Pagringsingan* (Santpoort, Netherlands, 1933).

²⁴ Goffman, *Encounters*, s. 78.

ance proti určitým jiným v různých supravěsnických politických a společenských souvislostech. Přesná situace je tedy, jako kdekoli na Bali, značně specifická; ale obecný vzorec uspořádané hierarchie statusové rivality mezi vysoce sevřenými skupinami s různými základy (a tedy i mezi jejich členy) je zcela obecný.

Následující fakta, která prostě prohlásím za fakta, abych se vyhnul rozsáhlému etnografickému popisu – i když konkrétní důkazy, příklady, tvrzení a čísla, jež bych mohl předložit na jejich podporu, jsou jak rozsáhlá, tak zřejmá –, považujte za oporu obecné teze, že kohoutí zápasy, a obzvláště záludné kohoutí zápasy, jsou v podstatě dramatizací statusových zájmů.

1. Člověk vůbec nikdy nesází proti kohoutovi, kterého vlastní někdo z jeho příbuzenstva. Většinou se bude cítit povinen sázet na ně tím víc, čím bližší je příbuzenská vazba a čím záludnější je zápas. Pokud je jistotně přesvědčen, že kohout nevyhraje, nemusí prostě sázet vůbec, zejména pokud je to pták bratrance z druhého kolena nebo pokud je to nevýrazný zápas. Ale pravidlem je, že bude mít pocit, že ho musí podpořit, a v záludných hrách tak skoro vždy učiní. Takže velká většina lidí, kteří tak demonstrativně volají „pět“ nebo „skvrnitý“, tím vyjadřuje svou oddanost svému příbuznému a nikoli své hodnocení jeho kohouta, ani to, že rozumějí teorii pravděpodobnosti, nebo dokonce ani své naděje na snadný výdělek.

2. Tento princip lze logicky rozšířit dále. Pokud se hry neúčastní nikdo z vašeho příbuzenstva, budete stejným způsobem podporovat spojenecký rod proti nespojeneckému a tak dále, prostřednictvím téže sítě spojení, která, jak já říkám, tvoří tuto, stejně jako kteroukoli jinou, balijskou vesnici.

3. Totéž platí také pro vesnici jako pro celek. Pokud kohout zvenčí či bojuje proti kohoutovi z vaší vesnice, budete spíš podporovat toho místního. Pokud, což je vzácný případ, ale sem tam nastane, kohout mimo váš okruh kohoutích zápasů bojuje s kohoutem z toho to okruhu, budete mít také tendenci podporovat „domácího“.

4. Kohouti, kteří pocházejí z libovolné vzdálenosti, jsou téměř vždy favority, protože platí, že dotyčný by se neodvážil kohouta přinést, kdyby nebyl dobrý, a platí to tím víc, z čím větší dálky pochází. Ti, kteří ho doprovázejí, jsou samozřejmě povinováni ho podporovat, a když se konají legální kohoutí zápasy ve větším měřítku (o svátcích a tak dále), lidé z vesnice vezmou kohouty, které

považují za nejlepší ve vesnici, bez ohledu na vlastnictví, a sázejí na ně, i když na ně budou muset téměř jistě sázet nevýhodněji a uzavírat vysoké sázky, aby ukázali, že nejsou z laciného kraje. Takové „přespolní hry“, i když ne příliš časté, vlastně slouží k nápravě nesvárů mezi obyvateli vesnice, k nimž stále dochází při „domácích hrách“, kdy vesnická uskupení spíš stojí podrážděně proti sobě než v jednotě.

5. Téměř všechny zápasy jsou sociologicky relevantní. Zřídka spolu bojují dva kohouti outsideři nebo dva kohouti bez podpory nějaké konkrétní skupiny, nebo s podporou skupin, které nemají žádný jasný vzájemný vztah. Když se tak stane, je hra velmi nevýrazná, sázení pomalé, celá věc je nudná a kromě momentálních hlavních aktérů a jednoho či dvou závislých gamblerů nezajímá nikoho.

6. Na druhé straně zřídka bojují dva kohouti ze stejné skupiny, ještě řidčeji ze stejné podskupiny a vůbec nikdy ze stejné podskupiny (což by ve většině případů byla jedna rozšířená rodina). Podobně v přespolních zápasech spolu zřídka bojují dva příslušníci téže vesnice, i když jako zapřísáhlí rivalové by tak na své domácí půdě učinili s nadšením.

7. Na individuální úrovni lidé zaangažovaní v institucionalizovaném nepřátelském vztahu zvaném *puiik*, kdy spolu nemluví ani spolu jinak nemají co do činění (důvodů pro takové formální přerušování vztahů je mnoho: odloučení manželky, dědické spory, rozdílnost politických názorů), budou proti sobě zuřivě, někdy skoro maniakálně sázet, v otevřeném, přímém útoku na samu mužnost oponenta, prapůvodní základ jeho statusu.

8. Koalice pro ústřední sázku je ve všech hrách, kromě těch nejméně výrazných, *vždy* tvořena strukturálními spojenci – žádné „peníze zvenčí“ ve hře nejsou. Co znamená „zvenčí“, to samozřejmě závisí na kontextu, ale jakmile je kontext dán, žádné peníze zvenčí se s hlavní sázkou nemíchají; pokud ji hlavní aktéři souboje nemohou dát dohromady, není uzavřena. Ústřední sázka, opět obzvláště v záłudnějších hrách, je tedy nejprímějším a nejotevřenějším vyjádřením společenské opozice, což je jeden z důvodů, proč jsou jak tato sázka, tak výběr kohoutů obklopeny atmosférou nejistoty, pokradmosti, trapnosti a tak dále.

9. Pravidlo pro půjčování peněz – že si můžete půjčit *na* sázku, ale ne *při* ní – pramení z podobných úvah (a Balijsi jsou si toho

dobře vědomi): tak nejste nikdy ekonomicky vydáni na milost a nemilost svému nepříteli. Vyjádřeno strukturně, dluhy ze hry, které se za poměrně krátkou dobu mohou značně zvýšit, jsou vždy u přátel a nikdy u nepřátel.

10. Pokud jsou dva kohouti – co se vás týče – strukturně irelevantní nebo neutrální (i když navzájem skoro nikdy nejsou, jak jsem se zmínil), neptáte se dokonce ani příbuzného nebo přítele, na kterého sází, protože pokud byste to věděli, a on by věděl, že to víte, a každý byste sázel na jiného, vedlo by to k napětí. Toto pravidlo je výslovné a pevné; zavádějí se dosti propracovaná, dokonce značně umělá opatření, aby se neporušilo. Přínejmenším musí te předstírat, že si nevšímáte toho, co dělá, a on toho, co děláte vy.

11. Existuje speciální slovo pro sázku proti proudu, což je také slovo pro „promiňte“ (*mpura*). Považuje se to za něco špatného přestože to někdy, když je ústřední sázka malá, nevádí, pokud tak nesázíte příliš často. Ale čím větší je sázka a čím častěji takto sázíte tím spíš dovětek „promiňte“ povede ke společenskému rozkolu.

12. Institucionalizovaný nepřátelský vztah, *puik*, je často formálně iniciován (i když příčiny vždy leží jinde) takovou „promiňte“ sázkou v záluďném zápase, neboť tím se přilije příslovečný olej do ohně. Podobně konec takového vztahu a znovunastolení normálních společenských styků je často signalizován (ale zase ne skutečně vyvolán) tím, že jeden nebo druhý z nepřátel podpoří kohouta toho druhého.

13. V ošemetných situacích, kdy se loajality kříží – v tomto morálně složitém společenském systému samozřejmě existuje mnoho situací, kdy se člověk ocitne mezi dvěma více méně vyrovnanými lojalitami –, odchází na šálek kávy nebo jiného nápoje aby se vyhnul nutnosti sázet, což je forma chování, která připomíná chování amerických voličů v podobných situacích.²⁵

14. Ti, kteří se podílejí na ústřední sázce, obzvláště v záluďných zápasech, jsou doslova vždy vůdčími příslušníky své skupiny příbuzenstva, vesnice apod. Dále pak ti, kdo sázejí ve vedlejších sázkách (včetně výše zmíněných lidí), jsou, jak už jsem poznamenal, zasloužilejší obyvatelé vesnice – solidní občané. Kohoutí zápa

²⁵ B. R. Berelson, P. F. Lazarsfeld a W. N. McPhee, *Voting: A Study of Opinion Formation in a Presidential Campaign* (Chicago, 1954).

sy jsou pro ty, kdo se také angažují v každodenní politice prestiže, ne pro mládež, ženy, podřízené a podobně.

15. Co se týče peněz, výslovně vyjádřený postoj k nim je, že jsou druhotnou záležitostí. Jak už jsem řekl, není to tak, že by neměly žádnou důležitost; Balijsci nejsou o nic šťastnější než kdokoli jiný, když přijdou o několikátýdenní výdělek. Ale většinou se na peněžní aspekty kohoutích zápasů dívají jako na samovyrovňovací, jako na záležitost pouhého oběhu peněz, cirkulujících uvnitř dosti dobře definované skupiny seriózních účastníků kohoutích zápasů. Na opravdu důležité výhry a prohry se většinou pohlíží v jiném světle a obecným přístupem k sázení není naděje na získání jmění, na velké štěstí (opět vyjma závislých hráčů), ale modlitba dostihového sázkaře: „Bože, prosím, ať se to, co jsem vyhrál a prohrál, vyrovná.“ Ovšem pokud jde o prestiž, nechcete, aby se vyrovnala, ale momentálně, právě v této chvíli, chcete naprosto vyhrát. Hovor (který běží celou dobu) se točí kolem zápasů proti takovému a takovému kohoutovi Toho a Toho, kterého váš kohout zničil, ne kolik jste vyhráli, to je skutečnost, kterou si lidé jen zřídka déle pamatují, dokonce i při velkých sázkách, ale den, kdy zlikvidovali nejlepšího kohouta Pana Loha, si budou pamatovat léta.

16. Na kohouty ze své vlastní skupiny musíte sázet i bez uvažování o loajalitě, protože kdybyste na ně nevsadili, lidé by si řekli: „Cože! Je moc pyšný, než aby se s námi zahazoval? To je tak důležitý, že potřebuje jet sázet na Jávu nebo do Denpasar (hlavního města)?“ Existuje tedy všeobecný tlak sázet nejen proto, abyste ukázali, že jste lokálně důležití, ale také proto, že nejste tak důležití, abyste se na všechny ostatní dívali svrchu jako na příliš nerovné, než aby byli vašimi soupeři. Podobně domácí musí sázet proti kohoutům zvenčí, jinak by je hosté obvinili – což je závažné obvinění –, že jednak jen vybírají vstupné a kohoutí zápasy je ve skutečnosti nezajímají, jednak že jsou arogantní a že je urážejí.

17. Konečně sami balijské venkované jsou si toho všeho dobře vědomi a jsou schopni většinu z toho, aspoň pro etnografa, vyjádřit přibližně stejnými výrazy, jakými jsem to udělal já. Skoro každý Balijsce, se kterým jsem o tomto tématu mluvil, řekl, že kohoutí zápasy jsou jako hra s ohněm, jenom se člověk nespálí. Aktivujete vesnické i příbuzenské rivality a nepřátelství, ale v podobě „hry“, která se nebezpečně a jako ve vytržení přibližuje vyjádření otevře-

né a přímé mezilidské a meziskupinové agrese (tedy něčeho, co se opět skoro nikdy nestává v normálním toku běžného života), ale ne úplně, protože koneckonců je to „jen kohoutí zápas“.

Dala by se předkládat další pozorování tohoto typu, ale to hlavní snad bylo řečeno, a jestli ne úplně, pak to aspoň bylo dobře načrtnuto, a celá argumentace tak může být shrnuta do formalizovaného vzorce:

ČÍM VÍC JDE O ZÁPAS...

1. mezi statusem si blízkými (a/nebo osobními nepřáteli);
2. mezi jedinci s vysokým statusem,

TÍM JE ZÁPAS ZÁLUDNĚJŠÍ.

ČÍM ZÁLUDNĚJŠÍ JE ZÁPAS...,

1. tím těsnější je identifikace kohouta a muže (nebo přesněji, čím záludnější je zápas, tím spíš muž postaví svého nejlepšího kohouta, se kterým se nejtěsněji identifikuje);

2. tím lepší kohouti jsou ve hře a tím pečlivěji budou vybírání;

3. tím silnější budou emoce a tím větší bude všeobecné zaujetí pro zápas;

4. tím vyšší budou jak ústřední, tak vedlejší individuální sázky, tím nižší bude poměr nerovných sázek a tím víc sázek se celkově uzavře;

5. tím méně bude pohled na hru „ekonomický“ a o to víc bude „statusový“, a tím „solidnější“ budou občané, kteří budou hrát.²⁶

Převrácená tvrzení platí pro méně a méně záludné zápasy, které vrcholí dosažením opačných znamének jako při házení mincí a kostkami. Při záludných zápasech neexistují absolutní horní limity, i když jsou samozřejmě určité praktické hranice, a existují mnohé legendární příběhy o velkých soubojích mezi vládci a princí v klasických časech (protože kohoutí zápasy byly vždy záležitostí

²⁶ Vzhledem k tomu, že toto je formalizovaný vzorec, je jeho záměrem ukázat logickou a nikoli příčinnou strukturu kohoutích zápasů. To, která z těchto úvah vede ke které, v jakém pořadí a jakým mechanismem, je jiná otázka – tu jsem se pokusil trochu osvětlit v obecném rozboru.

elity stejně jako lidu), mnohem záluďnějších než jakýkoliv zápas, který by kdokoliv, dokonce i aristokraté, mohl předvést kdekoliv na dnešním Bali.

Opravdu, jedním z velkých kulturních hrdinů Bali je princ, který se jmenoval podle své vášně pro tuto hru „Kohoutí zápasník“. Ten byl jednou na záluďném kohoutím zápase se sousedním princem, když celou jeho rodinu – otce, bratry, manželky, sestry – pobili neurození uchvatitelé. Byv takto ušetřen, vrátil se, aby je zničil, získal znovu trůn, obnovil vysokou balijskou tradici a vybudoval nejsilnější, skvělý a úspěšný balijský stát. Spolu se vším ostatním, co Balijsci vidí v kohoutích zápasech – sami sebe, svůj společenský řád, abstraktní nenávisť, mužnost, démonickou sílu –, vidí v nich také archetyp statusových ctností, domýšlivého, rozhodného, ctí posedlého hráče s opravdovým ohněm, kšatrijského prince.²⁷

²⁷ V další z lidových pohádek ze sbírky Hooykaase-van Leeuwen Boomkampa („De Gast“, *Sprookjes en Verhalen van Bali*, s. 172-180), *šúdra*, příslušník nízké kasty, velkorysý, zbožný a bezstarostný muž, který je také dokonalým kohoutím zápasníkem, i přes svou dokonalost prohrává zápas za zápasem, až mu nejen dojdou peníze, ale zbude mu jen poslední kohout. On si nicméně nezoufá – řekne: „Vsadím na Neviděný svět.“

Jeho manželka, dobrá a pracovitá žena, která ví, jak moc její muž miluje kohoutí zápasy, mu dá poslední peníze, které má schované „na zlé časy“, aby je vsadil. Ale on, kvůli své smolné sérii plný pochyb, nechá svého kohouta doma a vsadí pouze ve vedlejší sázce. Brzy prohraje všechno krom jedné či dvou mincí, uchýlí se ke stánku s občerstvením a tam potká vetchého, páchnoucího a vůbec nechutného starého žebráka, opřeného o berlu. Stařec ho prosí o jídlo a hrdina utratí poslední peníz, aby mu něco mohl koupit. Stařec ho potom požádá, zda by ho mohl pro ten večer doprovázet, a hrdina ho k sobě laskavě pozve. Ale protože v domě není nic k jídlu, řekne hrdina ženě, aby k večeru zabila posledního kohouta. Když to stařec vidí, řekne hrdinovi, že má ve své chatrči v horách tři kohouty a že jednoho z nich může hrdina dostat na zápasy. Také požádá, aby ho hrdinův syn doprovázel jako sluha, a když syn souhlasí, stane se tak.

Ukáže se, že stařec je Siva a že proto žije v nádherném paláci v nebi, i když hrdina to neví. Časem se hrdina rozhodne navštívit svého syna a vybrat si slíbeného kohouta. Vyzdvižen do Sívovy přítomnosti dostane na vybranou ze tří kohoutů. První zakokrhá: „Já jsem porazil patnáct protivníků.“ Druhý zakokrhá: „Já jsem porazil dvacet pět protivníků.“ Třetí zakokrhá: „Já jsem porazil krále.“ „Toho třetího, toho jsem si vybral,“ řekne hrdina a vrátí se s ním na zemi.

„Poezie nic nezpůsobuje,“ říká Auden ve své elegii na Yeatse, „přežívá v údolí svého říkání ... způsob dění, ústa.“ Ani kohoutí zápasy, ve smyslu tohoto vyjádření, nic nezpůsobují. Muži se dál den po dni navzájem obrazně ponižují a jsou ponižováni, tiše jásají, pokud zvítězili, a jen o trochu otevřeněji projevují zkroušení, pokud prohráli. *Ale status nikoho se ve skutečnosti nemění. Nemůžete postoupit po statusovém žebříčku tím, že vyhraje kohoutí zápasy; jako jedinec vlastně po něm vůbec nemůžete postoupit. Ani na něm tímto způsobem nemůžete klesnout.*²⁸ Vše, co můžete, je užívat si a vychutnávat nebo protřpět a vydržet vzrypělou atmosféru, rychlý momentální pohyb po zdánlivém žebříčku, jakýsi skok statusu za zrcadlo, který vypadá jako pohyb, ale neuskutečňuje se.

Jako kterákoli umělecká forma – protože to je nakonec to, čím se tu zabýváme – činí kohoutí zápasy běžnou každodenní zkušeností

Když přijde na kohoutí zápasy, požádají ho o vstupné a on odpoví: „Nemám peníze; zaplatím, až můj kohout vyhraje.“ Je o něm sice známo, že nikdy nevyhrává, ale pustí ho dovnitř, protože král, který tu také bojuje, ho nemá rád a doufá, že až hrdina prohraje a nebude moci zaplatit, vezme ho do otroctví. Aby si pojistil, že tomu tak bude, postaví král proti hrdinovu kohoutovi svého nejlepšího kohouta. Když jsou kohouti postaveni, ten hrdinův uteče a dav, pod vedením arogantního krále, zavyje smíchy. Hrdinův kohout se potom rozletí na samého krále, vrazí mu ostruhu do hrdla a zabije ho. Hrdina prchá. Jeho dům je obklíčen královými muži. Kohout se promění v Garuda, velkého mytického ptáka indických legend, a odnese hrdinu a jeho manželku do bezpečí na nebe.

Když to lidé vidí, prohlásí hrdinu králem a jeho ženu královnou a ti se takto vrátí na zem. Později, když ho Siva propustí, se vrátí i jejich syn a hrdina-král oznámí svůj úmysl stát se poustevníkem. („Už nikdy se nezúčastním kohoutích zápasů. Vsadil jsem na Neviděné a vyhrál jsem.“) Stane se poustevníkem a jeho syn králem.

²⁸ Závislí gambleři nejsou ve skutečnosti ani tak deklasováni jako spíš pouze zchudlí a osobně potupení (protože jejich status, stejně jako status všech ostatních, je dědičný). Nejprominentnější závislý gambler v mém okruhu kohoutích zápasů byl ve skutečnosti *kšatrija* z vysoké kasty, který rozprodal většinu svých rozsáhlých pozemků, aby mohl holdovat svému návyku. I když soukromě se na něj všichni dívali jako na blázna či ještě hůř (někteří shovívavější na něj pohlíželi jako na nemocného), veřejně se s ním jednalo s horlivou úctou a zdvořilostí odpovídající jeho hodnotě. K nezávislosti osobní reputace a veřejného statusu na Bali viz výše, kapitola 14.

srozumitelnou tím, že ji předkládají v čínech a na objektech, jejichž praktické vlivy byly odstraněny a zredukovány (nebo, pokud chcete, umocněny) na úroveň pouhé vnější podoby, kde jejich význam může být vysloven mocněji a vnímán přesněji. Kohoutí zápasy jsou „skutečně skutečné“ jenom pro kohouty – nikoho nezabíjejí, nekastrují, nikoho nesnižují do postavení zvířete, nemění hierarchické vztahy mezi lidmi, ani tuto hierarchii napřetváří; dokonce ani nijak významněji nepřerozdělují příjmy. Činí totéž, co pro jiné lidi s jinou povahou a jinými zvyky činí *Král Lear* nebo *Zločin a trest*; uchopují tato témata – smrt, mužnost, zlost, pýchu, prohru, výhodu, náhodu, uspořádávají je do obklopující je struktury a předkládají je tak, aby vrhala plasticky konkrétní pohled na jejich nejvlastnější podstatu. Staví na nich konstrukci, činí je, pro ty historicky postavené tak, že jsou si této konstrukce vědomi, smysluplnými – viditelnými, hmatatelnými, uchopitelnými – „reálnými“ v ideačním smyslu. Jako obraz, fikce, model, metafora jsou kohoutí zápasy prostředkem vyjádření; jejich funkce není ani zmírňovat ani podněcovat společenské vášně (i když při této hře s ohněm trochu dochází k obojímu), ale ukázat je uprostřed peří, krve, davu a peněz.

Otázka jak to, že vnímáme ve věcech – obrazech, knihách, melodiích, hrách – vlastnosti, o nichž vlastně nemůžeme přesvědčivě tvrdit, že v nich jsou, se v posledních letech dostala do samého středu estetické teorie.²⁹ Ani pocity umělce, které zůstávají jeho, ani pocity diváků, které zůstávají jejich, nemohou vysvětlit vzrušivost jednoho či poklidnost jiného obrazu. Proudů zvuků připisujeme vznešenost, vtíp, zoufalství, bujnost; kamenným blokům lehkost, energii, prudkost, fluidum. O románech se říká, že mají sílu, o stavbách, že mají výmluvnost, o hrách, že mají působivost, o baletě, že uklidňují. V této záplavě výstředních přívlastků se nezdá vůbec nepřirozené říci, že kohoutí zápasy jsou „zneklidňující“, přinejmenším v těch nejdokonalejších případech, že nejsou, vzhle-

²⁹ Čtyři poněkud rozdílná zpracování viz S. Langer, *Feeling and Form* (New York, 1953); R. Wollheim, *Art and Its Objects* (New York, 1968); N. Goodman, *Languages of Art* (Indianapolis, 1968); M. Merleau-Ponty, „The Eye and the Mind“ v jeho *The Primacy of Perception* (Evanston, Ill., 1964), s. 159-190. [Franc. orig. *Oeil et l'Esprit*, 1964; česky v *Oko a duch a jiné eseje*, Praha, 1971.]

dem k tomu, že jsem právě popřel jejich praktický vliv, jen poněkud záhadné.

Tento zneklidňující aspekt „jaksi“ povstává ze spojení tří atributů boje: bezprostřední dramatické podoby, metaforického obsahu a společenského kontextu. Jako kulturní znak na sociálním pozadí je boj zároveň křečovitě vzednutou vlnou zvířecí nenávisti, napodobeninou války symbolických já a formální simulací statusových pnutí a estetická síla tohoto vztahu se odvozuje od jeho schopnosti svést dohromady tyto rozdílné skutečnosti. Důvod, proč jsou kohoutí zápasy zneklidňující, není ten, že mají materiální důsledky (nějaké mají, ale jsou malé); důvod, proč jsou zneklidňující, je, že spojují pýchu s vlastním já, vlastní já s kohouty, kohouty se zkázou, a tak umožňují obrazné pochopení oné dimenze balijské zkušenosti, která je normálně před pohledem dobře ukryta. Přesun vědomí závažnosti k čemusi, co samo o sobě je bezvýrazná a neměnná podívaná, změř tlukoucích křídel a útočících nohou, se uskutečňuje tím, že se tato podívaná interpretuje tak, jakoby vyjadřovala něco zneklidňujícího ve způsobu, kterým žijí její autoři a obecenstvo, nebo ještě přesněji, zneklidňujícího na tom, jací jsou.

Jako dramatický tvar má zápas charakteristiku, která se nezdá být příliš významná, dokud si člověk neuvědomí, že tam nemusí být: krajně atomizovanou strukturu.³⁰ Každý zápas je svět sám pro sebe, jedinečně vyvřelá forma. Je tu výběr soupeřů, sázení, boj, výsledek – naprostý triumf a naprostá porážka – a je tu uspěchané a rozpačité předávání peněz. Poražené nikdo neutěšuje. Lidé se od

³⁰ Skutečně se zdá, že britské kohoutí zápasy (tato hra byla zakázána v roce 1840) tuto strukturu postrádaly a daly tedy vzniknout docela jiným formám. Většina britských zápasů byla „hlavních“, kdy byl předem dohodnutý počet kohoutů rozdělen do dvou týmů a postupně spolu bojovali. Počítalo se skóre a sázelo se jak na jednotlivé zápasy, tak na hlavní zápas jako celek. V Anglii i na kontinentě existovaly také „královské bitvy“, kdy se naráz vypustil velký počet kohoutů a poslední, který zůstal stát, zvítězil. A ve Walesu takzvaný Velšský hlavní kohoutí zápas probíhal podle vylučovacího vzorce, stejně jako dnešní tenisové turnaje, kdy vítězové postupují do dalšího kola. Jako druh mají kohoutí zápasy možná menší kompoziční flexibilitu než, řekněme, latinská komedie, ale docela bez ní také nejsou. Obecněji ke kohoutím zápasům viz A. Rupert, *The Art of Cockfighting* (New York, 1949); G. R. Scott, *History of Cockfighting* (London, 1957); a L. Fitz-Barnard, *Fighting Sports* (London, 1921).

nich vytratí, dívají se mimo ně, nechají je, aby se vyrovnali se svým momentálním pádem do neexistence, znovu získali tvář a vrátili se bez šrámů a nedotčení do bitvy. Ani vítězům nikdo negratuluje a události nikdo neomílá; jakmile zápas skončí, pozornost davu se zcela obrací k dalšímu a zpátky se vůbec neohlíží. Stín zážitku nepochybně zůstane hlavním účastníkům souboje, možná některým svědků záludného zápasu, jako zůstává nám, když jdeme z divadla, kde jsme viděli silnou a dobře zahranou hru; ale brzy vybledne a stane se nanejvýš schematickou vzpomínkou – rozptýleným plamenem či abstraktním záchvěvem – a obyčejně ani to ne. Expresivní forma žije jenom ve své vlastní přítomnosti – té, která tvoří sebe samu. Ale zde je tato přítomnost rozdělena do proudu záblesků, některých jasnějších než jiné, ale všechny jsou nespojitě, jsou to estetická kvanta. Cokoli kohoutí zápasy říkají, říkají náhlým vzplanutím.

Ale jak jsem na jiném místě dlouze rozebíral, Balijsi žijí v krátkých vzplanutích.³¹ Jejich život, tak jak si ho uspořádávají a vnímají, je spíše než tokem, usměrněným pohybem z minulosti přes přítomnost do budoucnosti, pulzováním významu a prázdnoty v rytmu zapnuto-vypnuto, nerytmickým střídáním krátkých period, kdy se „něco“ (tedy něco významného) děje, a stejně krátkých period, kdy se neděje „nic“ (tedy nic moc) – což oni sami nazývají „plný“ a „prázdný“ čas, nebo v jiném idiomu „uzly“ a „díry“. Při soustředování aktivity až ke žhavému ohnisku kohoutí zápas znamená být Balijscem stejným způsobem, jakým je balijské vše od monadických setkání v každodenním životě přes zvonivý pointilismus gamelanové hudby až k chrámovým oslavám návštěvního dne bohů. Kohoutí zápasy nejsou napodobeninou přerušovaného charakteru balijského sociálního života ani jeho vyličením, dokonce ani jeho vyjádřením; jsou jeho pečlivě připraveným příkladem.³²

Avšak pokud jedna dimenze struktury kohoutích zápasů, to, že postrádají časovou směřovanost, způsobuje, že vypadají jako typic-

³¹ Viz výše, kap. 14, s. 432-440.

³² O nezbytnosti rozlišení mezi „popisem“, „reprezentací“, „exemplifikací“ a „vyjádřením“ (a o irelevantnosti „napodobení“ toho všeho) jako mody symbolické reference viz Goodman, *Languages of Art*, s. 61-110, 45-91, 225-241.

ký článek celkového sociálního života, druhá, jejich agresivita vyjevovaná naplní tváří v tvář (nebo ostruha proti ostruze), způsobuje, že vypadají jako jeho popření, opak, dokonce jeho rozvrat. Normálně se Balijsci až posedle vyhýbají otevřenému konfliktu. Poslušní povinnosti, opatrní, mírní, ovládající se, mistři nepřimocnosti a přetvářky – čemuž oni říkají *alus*, „vyleštěný“, „hladký“ –, jen zřídka se postaví tváří v tvář tomu, k čemu se mohou obrátit zády, zřídka odporují tomu, co mohou obejít. Ale zde se ukazují jako divočí a vražední, s manickými výbuchy pudové krutosti. Mocné předvádění života, jaký ho Balijsci z hloubi duše nechtějí (abychom přizpůsobili výraz, který užil Frye pro oslepení hraběte z Gloucesteru [česky též hr. z Glostru, viz Shakespeare, Král Lear – pozn. překl.]), je zasazeno do kontextu příkladu toho, jaký ve skutečnosti život je.³³ A protože tento kontext naznačuje, že pokud je toto předvádění méně než přímý popis, je přece jen víc než jalová představa, je to právě tady, kde se vynořuje tento zneklidňující aspekt – zneklidňující aspekt *boje*, nikoli (nebo každopádně ne nezbytně) jeho patronů, kteří vypadají, jako že se z boje velmi hluboce těší. Řež v kohoutím ringu nelíčí věci, jaké jsou mezi lidmi doslovně, ale – což je z určitého úhlu skoro horší – jaké jsou imaginativně.³⁴

³³ N. Frye, *The Educated Imagination* (Bloomington, Ind., 1964), s. 99.

³⁴ Existují dvě další balijské hodnoty a negativní hodnoty, které – spojeny s přerušovanou temporalitou na jedné straně a s nespoutanou agresivností na straně druhé – posilují pocit, že kohoutí zápasy jsou zároveň pokračováním běžného společenského života i jeho přímou negací: to, čemu Balijsci říkají *ramé* a čemu říkají *paling*. *Ramé* znamená zaplněné davem, hlučné a činné a je to velmi vyhledávaný společenský stav: zalidněné trhy, masové slavnosti, rušené ulice, to všechno je *ramé*, stejně jako jsou tím v extrémní podobě kohoutí zápasy. *Ramé* je to, co se děje v „plných“ časech (opak, *sepi*, „klid“, je to, co se děje v „prázdných“ časech). *Paling* je společenská závrať, pocit rozmlženosti, dezorientace, ztráty, převrácenosti, který člověk má, když jeho místo v souřadnicích sociálního prostoru není jasné, a je to stav mimořádně nepříznivý, vzbuzující nezměrnou úzkost. Balijsci považují přesné zvládnutí prostorové orientace („nevědět, kde je sever“, znamená být blázen), rovnováhy, dekora, statusových vztahů a tak dále za podstatné pro spořádaný život (*krama*), a *paling*, toto vířivé zmatení pozic, jehož příkladem jsou rvoucí se kohouti, za jeho největšího nepřítele a protiklad. K *ramé* viz Bateson a Mead, *Balinese Character*, s. 3, 64; k *paling* *ibid.*, s. 11., a Belo, ed., *Traditional Balinese Culture*, s. 90n.

Ten úhel je samozřejmě stratifikační. Jak už jsme viděli, to, o čem kohoutí zápasy vypovídají nejpůsobivěji, jsou statusové vztahy, a říkají o nich, že jsou záležitostí života a smrti. To, že prestiž je velmi vážná záležitost, je zřejmé všude, kam se člověk na Bali podívá – ve vesnici, v rodině, v ekonomice, ve státě. Jako zvláštní fúze polynéských titulových hodnot a hinduistických kast je tato hierarchie pýchy morální páteří společnosti. Ale jen při kohoutích zápasech jsou pocity, na kterých tato hierarchie spočívá, odhaleny ve svých přirozených barvách. Všude jinde jsou zahaleny hávem etikety, hustým oblakem jemnosti a obřadnosti, gest a narážek, zde jsou vyjádřeny pouze v nejtenčím přestrojení do zvířecí masky, masky, která je ve skutečnosti mnohem působivěji demonstruje než skrývá. Žárlivost je součástí Bali stejně jako vyrovnanost, závist jako slušnost, brutalita jako šarm; ale bez kohoutích zápasů by pro ně Balijsci měli mnohem méně určitého pochopení, a dá se předpokládat, že proto si jich tak vysoko cení.

Jakákoli vyjadřovací forma funguje (pokud funguje) přeuspořádáním sémantických kontextů tak, že vlastnosti konvenčně připsované určitým věcem jsou nekonvenčně připsány jiným, které potom vidíme, jako by skutečně tyto vlastnosti měly. Nazvat vítr mrzákem jako Stevens, fixovat tón a manipulovat s jeho barvou jako Schönberg nebo, což je našemu případu blíže, zobrazit uměleckého kritika jako zpustlého medvěda jako Hogarth znamená překřížit pojmová vlákna; zavedená spojení mezi objekty a jejich vlastnostmi jsou změněna a jevy – podzimní počasí, melodická forma nebo kulturní žurnalistika – jsou oděny do významů, které normálně ukazují na jiné referenty.³⁵ Podobně spojovat – a spojovat a spo-

³⁵ U Stevense odkazují na jeho „The Motive for Metaphor“ („Na podzim je pod stromy krásně, / protože vše je napůl mrtvé. / Vítr se mezi listy pohybuje jako mrzák / a opakuje slova bez významu“) / Copyright 1947 Wallace Stevens, z *The Collected Poems of Wallace Stevens* přetištěno se svolením nakladatelství Alfred A. Knopf, Inc., a Faber and Faber Ltd./; u Schönberga odkazují na třetí díl jeho *Fünf Orchesterstücke* (opus 16) a odkaz jsem převzal z H. H. Drager, „The Concept of ‚Tonal Body‘“ v *Reflections on Art*, ed. S. Langer (New York, 1961), s. 174. O Hogarthovi a celém tomto problému – takzvaném „doplňování vícerozměrné matrice“ – viz E. H. Gombrich, „The Use of Art for the Study of Symbols“, v *Psychology and the Visual Arts*, ed. J. Hogg (Baltimore, 1969), s. 149–170. Obvyklejší výraz pro takovou sémantickou alchymii je „metafororický

řovat – střet kohoutů s rozvrácením statusového systému znamená vyzývat k přesunu vnímání z toho prvního na to druhé, přesunu, který je zároveň popisem i hodnocením. (Logicky by tento přesun mohl proběhnout i opačným směrem; ale jako většina z nás se Balijsi mnohem více zajímají o to pochopit lidi než pochopit kohouty.)

To, co vyčleňuje kohoutí zápasy z běžného toku života, co je vyzvedává z oblasti každodenních praktických událostí a obklopuje je aureolou zvýšené důležitosti, není, jak by to podala funkcionalistická sociologie, to, že posilují statusovou diskriminaci (takové posilování je sotva třeba ve společnosti, kde ji dosvědčuje každý čin), ale že zajišťují metasociální komentář k celé záležitosti rozdělování lidských bytostí do pevných hierarchických stupňů a následné uspořádání hlavní části kolektivní existence kolem tohoto rozdělení. Jejich funkce, pokud to tak chcete nazvat, je interpretační. Balijsi si čtou o balijské zkušenosti, čtou si příběh, který sami o sobě vyprávějí.

Vypovídat něco o něčem

Postavit tu záležitost takto znamená pustit se do poněkud metaforického znovuzaostrňování na sebe sama, neboť analýza kulturních forem se tím přesouvá od snahy, která je v obecné rovině analogická s pitváním organismu, diagnostikováním symptomu, dešifrováním kódu nebo uspořádáváním systému – což jsou dominantní analogy v současné antropologii –, ke snaze, která je v obecné rovině analogická s pronikáním do literárního textu. Pokud člověk bere kohoutí zápasy nebo jakoukoli jinou kolektivně udržovanou symbolickou strukturu jako prostředek „výpovědi něčeho o něčem“ (abychom se odvolali na známý citát z Aristotela), pak člověk stojí před problémem nikoli sociální mechaniky, ale sociální sémantiky.³⁶ Pro antropologa, jehož zájmem je formulovat sociolo-

pienos“ a její dobrý technický rozbor lze nalézt v M. Black, *Models and Metaphors* (Ithaca, N.Y., 1962), s. 25n.; Goodman, *Languages of Art*, s. 44n.; a W. Percy, „Metaphor as Mistake“, *Sewanee Review* 66 (1958): 78-99.

³⁶ Tento citát je z druhé knihy *Organon, O vyjadřování*. Jeho rozbor a celá argumentace pro osvobození „pojmu text... od pojmu písma nebo psaní“ a tedy pro vybudování obecné hermeneutiky viz P. Ricoeur, *Freud and Philosophy* (New Haven, 1970), s. 20n. [Franc. orig. *De l'interprétation - Essais sur Freud*, 1965]

gické principy a ne podporovat nebo oceňovat kohoutí zápasy, otázka zní, co se člověk o takových principech dozví ze zkoumání kultury jako souboru textů?

Takové rozšíření pojmu text za hranice psaných materiálů, a dokonce za hranice materiálů verbálních, byť metaforické, pochopitelně není zcela nové. Středověká tradice *interpretatio naturae*, která se, s vyvrcholením u Spinozy, pokoušela vykládat přírodu jako Písmo, nietszscheovská snaha považovat hodnotové systémy za vysvětlení vůle k moci (nebo marxistická snaha považovat je za vysvětlení majetkových vztahů) a freudovské nahrazení enigmatického textu manifestního snu prostým textem latentního snu, všechny tyto tradice nabízejí precedenty, i když ne stejně doporučitelné.³⁷ Ale idea zůstává teoreticky nerozvinuta; a pokud se antropologie týče, závažnější tvrzení, které z toho plyne, že kulturní formy mohou být považovány za texty, za imaginativními díla vybudovaná ze sociálních materiálů, musí teprve být systematicky využito.³⁸

V našem případě považovat kohoutí zápasy za text znamená vynést na světlo jejich rys (podle mého mínění jejich ústřední rys), který by dvě nejzřejmější alternativy, chápání kohoutích zápasů jako rituálu nebo kratochvíle, měly tendenci skrýt: využití emocí pro kognitivní cíle. Co kohoutí zápasy vypovídají, vypovídají slovníkem citu – vzrušení z risku, zoufalství z prohry, rozkoš z vítězství. A přece to, co vypovídají, není pouze to, že risk je vzrušující, prohra deprimující nebo vítězství radostné, což jsou banální tautologie popisující stavy pohnutí, ale že právě na těchto emocích, takto uvedených v příkladu, je vybudována společnost a sdružují se jedinci. Navštěvování kohoutích zápasů a účast na nich je pro Baliče jakási citová výchova. Zjistí tam, jaký je étos jeho kultury a je-

³⁷ Ibid.

³⁸ „Strukturalismus“ Léviho-Strausse by se mohl zdát výjimkou. Ale je to jenom zdánlivá výjimka, protože místo aby Lévi-Strauss bral mýty, totemové rituály, manželská pravidla nebo cokoli jiného jako texty, jež je třeba interpretovat, bere je jako šifry, jež je třeba rozluštit, což naprosto není totéž. Nesnaží se pochopit symbolické formy podle toho, jak v konkrétních situacích fungují při uspořádávání percepce (jak fungují významy, emoce, pojmy, postoje); snaží se pochopit je zcela podle jejich vnitřní struktury, *independent de tout sujet, de tout objet, et de toute contexte*. Viz kapitola 13.

ho soukromá citlivost (nebo každopádně určité jejich aspekty), když se vyjadřují veřejně v kolektivním textu; a že tyto dvě věci jsou si natolik podobné, že mohou být artikulovány v symbolice jediného takového textu; a – což je znepokojivá stránka věci – že text, ve kterém se toto odhalení uskutečňuje, sestává z kohouta, který bezohledně na kusy roztrhá jiného kohouta.

Každý národ, jak říká přísloví, miluje svou vlastní formu násilí. Kohoutí zápasy jsou balijským odrazem jejich násilí: jak vypadá, jak se používá, jakou má sílu a jak dokáže fascinovat. Tím, že zápasy zasahují téměř všechny úrovně balijské zkušenosti, svádí dohromady témata – zvířecí krutost, mužský narcismus, sázení proti soupeřům, statusovou rivalitu, davové vzrušení, krvavou oběť –, jejichž hlavní spojnicí je to, že mají co dělat se vztekem a strachem ze vzteku, a tím, že jsou svázané souborem pravidel, který je zároveň obsahuje a umožňuje hrát, budují symbolickou strukturu, ve které je znovu a znovu jasně citelná skutečnost jejich vnitřní spojitosti. Budeme-li opět citovat Northropa Frye, my chodíme do divadla na *Macbetha*, abychom zjistili, jak se člověk cítí, když získá království a ztratí duši, Balijsci chodí na kohoutí zápasy, aby zjistili, jak se obvykle rozvázný, nade vše povznesený muž, téměř ponořený sám do sebe, jakýsi morální svět sám pro sebe, cítí, když poté, co na něj zaútočí, co je mučen, vyzýván, urážen a nakonec dohnán až k zuřivosti, absolutně triumfuje nebo se propadne až na dno. Celá pasáž, která nás přivádí zpět k Aristotelovi (i když spíše k *Poetice* než ke spisu *O vyjadřování*), si zaslouží citát:

Ale básník (na rozdíl od dějepisce), říká Aristoteles, nikdy nevyslovuje žádná reálná tvrzení, rozhodně ne o jednotlivém či zvláštním. Úkolem básníka není líčit to, co se skutečně stalo, ale co se děje: ne o tom, co se odehrálo, ale o takových věcech, které se odehrávají pořád. Předkládá to typické, opakující se, neboli to, co Aristoteles nazývá obecnou událostí.* Njdete na *Macbetha*, abyste se poučili o historii Skotska – jdete tam, abyste zjistili, jak se člověk cítí, když získá království a ztratí duši. Když se setkáte

* V nejnovějším českém překladu *Poetiky* (přel. M. Mráz, Praha, 1996, s. 75) najdeme tuto partii přeloženou takto: „...úkolem básníka není líčit to, co se skutečně stalo, nýbrž to, co by se stát mohlo a co je možné podle pravděpodobnosti nebo s nutností. ... Básnictví totiž líčí spíše to, co je obecné, kdežto dějepisectví jednotlivé případy.“ (Pozn. red.)

s takovou postavou, jako je Dickensův Micawber, nemáte pocit, že Dickens musel znát někoho přesně takového: máte pocit, že skoro v každém, koho znáte, je kousek Micawbera, dokonce i ve vás. Své dojmy o lidském životě sbíráme jeden po druhém a pro většinu z nás zůstávají navzájem nespojené a neuspořádané. Ale v literatuře stále nacházíme věci, které najednou mnoho takových dojmů koordinují a zaostřují na ně, a to je část toho, co Aristoteles míní tou typickou neboli obecnou lidskou událostí.³⁹

A právě takové zaostřování na uspořádané zkušenosti každodenního života zajišťují kohoutí zápasy, vyloučené z tohoto života jako „pouhá hra“ a opětně s ním spojené jako „více než hra“, a tak vytvářejí něco, co by se lépe než typická nebo obecná lidská událost dalo nazvat vzorovou lidskou událostí – tedy takovou, která vypovídá spíše než o tom, co se děje, o tom, co by se dělo, kdyby život byl umění a mohl být volně utvářen coby jako *Macbeth* a *David Copperfield*, což není náš případ.

Neustále se opakující kohoutí zápasy umožňují Balijsi to, co nám umožňuje opakované čtení *Macbetha*, uvidět dimenzi své vlastní subjektivity. Jak sleduje zápas za zápasem a aktivně je pozoruje jako majitel a sázející (protože kohoutí zápasy jako čistě divácká hra nejsou o nic zajímavější než kriket nebo psí dostihy), seznamuje se s nimi a s tím, co mu říkají, podobně jako pozorný posluchač poslouchá smyčcová kvarteta nebo jako zaujatý obdivovatel zátiší se s nimi pomalu seznamuje způsobem, který mu otevírá jeho vlastní subjektivitu.⁴⁰

A přece, protože tato subjektivita vlastně neexistuje, dokud není

³⁹ Frye, *The Educated Imagination*, s. 63-64.

⁴⁰ Použití pro Evropany „přirozeného“ vizuálního idiomu pro vnímání – „vidět“, „pozorovat“ atd. – je zde víc než jinde zavádějící, protože skutečnost, že Balijsi, jak už jsem se zmínil výše, sledují boj stejně svými těly jako očima, pohybují údy, hlavami a trupy, gesty sledují manévry kohoutů, znamená, že většina individuální zkušenosti z boje je kinestetická spíše než vizuální (snad proto, že je dost těžké sledovat boj kohoutů jinak než jako rozmazané pohyby). Pokud někdy existoval příklad definice symbolického aktu Kennetha Burka jako „(roz)tančení postoje“ /*The Philosophy of Literary Form*, upr. vyd. (New York, 1957), s. 9/, jsou to kohoutí zápasy. K ohromné roli kinestetické percepce v životě na Bali viz Bateson a Mead, *Balinese Character*, s. 84-88; k aktivnímu charakteru estetické percepce obecně viz Goodman, *Languages of Art*, s. 241-244.

takto uspořádana, formy umění generují a obnovují právě tu subjektivitu, kterou předstírají, že pouze ukazují – což je další z paradoxů, vedle zakrytých pocitů a bezvýznamných činů. Kvarteta, zátiší a kohoutí zápasy nejsou pouhými odrazy analogicky reprezentované preexistující senzibility; jsou to pozitivní činitelé v tvorbě a ovládání takové senzibility. Pokud sami sebe vidíme jako balík Micawberů, je to proto, že jsme moc četli Dickense (pokud sami sebe vidíme jako realisty bez iluzí, je to proto, že jsme četli příliš málo); a podobně je tomu s Balijsci, kohouty a kohoutími zápasy. A právě tak, zabarvením zkušenosti světlem, které na ni vrhají, spíše než prostřednictvím jakýchkoli materiálních výsledků, které může mít, hraje umění svou roli ve společenském životě.⁴¹

Při kohoutích zápasech tedy Balijec utváří a odhaluje svou povahu a zároveň povahu společnosti. Nebo přesněji, utváří a odhaluje jejich dílčí aspekt. Nejen že existuje mnoho dalších kulturních textů, které poskytují komentáře ke statusové hierarchii a sebeúctě na Bali, ale v balijském životě existuje i mnoho dalších důležitých oblastí, vedle stratifikační a hrové, které takový komentář obdrží. Obřad, kterým se zasvěcují bráhmanští kněží, spočívající v ovládání dechu, postojové nehybnosti a duchem nepřítomné koncentraci nad hlubinami bytí, ukazuje radikálně odlišnou, ale pro Balijsce stejně skutečnou vlastnost sociální hierarchie – její přiblížení se božskému transcendentnu. Nepatří do řádu živé emocionality zvířat, ale do řádu nehybné nevzrušenosti božské mentality, vyjadřuje pokoj a neklid. Masové slavnosti ve vesnických chrámech, které mobilizují veškeré místní obyvatelstvo k pečlivě propracovanému hostění

⁴¹ Celé toto spojování západního skvělého s orientálním skromným bezpochyby zneklidní určitý typ estetiků, stejně jako dřívější snahy antropologů hovořit jedním dechem o křesťanství a totemismu zneklidnily určitý typ teologů. Ale stejně jako ontologické otázky patří (nebo by měly patřit) do sociologie náboženství, otázky hodnocení patří (nebo by měly patřit) do sociologie umění. V každém případě pokus deprovincializovat pojem umění není ničím jiným než součástí obecného soustředěného úsilí antropologie deprovincializovat všechny důležité sociální pojmy – manželství, náboženství, právo, racionalitu –, a i když to ohrožuje estetické teorie, které se na určitá umělecká díla dívají, jako by byla mimo dosah sociologické analýzy, neohrožuje to nikterak přesvědčení, kvůli kterému Robert Graves, jak tvrdí, dostal důtku při zkoušce na Cambridgi, že některé básně jsou lepší než jiné.

hostujících bohů – písněmi, tanci, klaněním se, dary –, vyjadřují spirituální jednotu spolubesničanů oproti jejich statusové nerovnosti a navozují atmosféru přátelství a důvěry.⁴² Kohoutí zápasy nejsou univerzálním klíčem k životu na Bali, tak jako býčí zápasy nejsou univerzálním klíčem k životu ve Španělsku. To, co o tomto životě vypovídají, není bezvýhradné nebo dokonce nezpochybnitelné tím, co o tom vypovídají jiná, stejně výmluvná kulturní tvrzení. Ale není v tom o nic víc překvapivého než ve faktu, že Racine a Molière byli současníci nebo že tíž lidé, kteří aranžují chryzantémy, tasí meče.⁴³

Kultura národa je soubor textů, které jsou samy o sobě také soubory, jež se antropolog snaží přečíst přes rameno těch, jimž vlastně náleží. To s sebou nese ohromné těžkosti, metodologické pasti, nad kterými by se freudiáni chvěli, a také některá morální dilemata. Ani to není jediný způsob, jak sociologicky uchopit tyto symbolické formy. Funkcionalismus stále žije, stejně jako psychologismus. Ale pohlížet na takové formy jako na „výpověď něčeho o něčem“ a říkat to někomu znamená přinejmenším otevřít možnost analýzy, která přistupuje k jejich podstatě a ne k redukujícím formulím slibujícím je vysvětlit.

⁴² O obřadu zasvěcení viz V. E. Korn, „The Consecration of the Priest“, v Swellengrebel, ed., *Bali: Studies*, s. 131-154; o obci věřících ve vesnicích (poněkud zvellčeně) viz R. Goris, „The Religious Character of the Balinese Village“, *ibid.*, s. 79-100.

⁴³ O tom, že se přece jen vnímá, co vypovídají kohoutí zápasy o Bali, a že neklid, který vyjadřují v obecném vzorci života na Bali, není zcela bezdůvodný, svědčí fakt, že během dvou týdnů v prosinci 1965, za nepokojů, které následovaly po neúspěšném převratu v Djakartě, bylo zabito mezi čtyřiceti a osmdesáti tisíci Baličů (z celkového počtu asi dvou miliónů obyvatel), většinou mezi sebou navzájem – šlo o největší výbuch v zemi. /J. Hughes, *Indonesian Upheaval* (New York, 1967), s. 173-183. Hughesovy údaje jsou samozřejmě dost nepřesné odhady, ale nejsou to ty nejvyšší./ Tím se neříká, že zabíjení bylo zapříčiněno kohoutími zápasy, že na jejich základě mohlo být předpovězeno nebo že bylo jakousi jejich rozšířenou verzí se skutečnými lidmi na místě kohoutů – to všechno je nesmysl. Říká se tím pouze, že pokud se člověk na Bali dívá nejen skrze tance, stínové hry, sochy a dívky, ale – jako to činí sami Baličci – také skrze kohoutí zápasy, zdá se mu skutečnost tohoto masakru méně odporující přírodním zákonům, když už ne méně děsivou. Jak už zjistilo více lidí než jeden skutečný Gloucester, někdy lidé žijí ve skutečnosti přesně takový život, jaký v hloubi duše nechtějí.

Stejně jako při známějších cvičeních v důkladném čtení může i zde člověk kdekoli v repertoáru forem kultury začít a kdekoli skončit. Může jako já zůstat u jedné, více či méně ohraničené formy, a stále v ní kroužit. Může se pohybovat mezi formami a hledat širší jednotky nebo charakteristické protiklady. Může dokonce porovnávat formy z různých kultur a určovat jejich charakter ve vzájemném protikladu. Ale ať už operuje na jakékoli úrovni, a jakkoli složitě, vůdčí princip zůstává stejný: společnosti, stejně jako životy, obsahují své vlastní interpretace. Člověk musí jenom zjistit, jak k nim získat přístup.

Třicet let poté: Úvaha o interpretativním programu Clifforda Geertze

Objektivitu, správnosti a vědeckosti nedosáhneme tím, že budeme předstírat, že samovolně plynou z úsilí, jež je tvoří nebo maří. Ke svému vlastnímu popisu změn ve svých městech, své profesi, svém světě i v sobě samém tedy nepotřebuji fabulované vyprávění, měření, reminiscence nebo strukturální postup, a už vůbec ne grafy; přestože ty mají svou funkci (stejně jako modely a teoretizování) při stanovování rámců a vymezování otázek. Potřebuji ukázat, jak určité události a jedinečné příležitosti, tu setkání, tam náhlý vývoj událostí, mohou být spředeny s množstvím různých faktů a celou řadou interpretací tak, aby podaly představu o tom, jak se věci mají, jak se měly a jak se pravděpodobně budou mít.¹

Před pěti lety, když Clifford Geertz vydal svou poslední knihu *After the Fact*, dlouho očekávané shnutí své antropologické dráhy, setkal se s ostrou kritikou ze strany svých kolegů, amerických antropologů.² Tato reakce pravděpodobně nebyla překvapením pro člověka, který je kontroverzní postavou ve své disciplíně od počátku sedmdesátých let, kdy představil své teoretické stanovisko v článku nazvaném „Zhuštěný popis“, přetištěném v tomto svazku. Tehdy Geertz v této a několika dalších statích, v opozici vůči přívržencům různých teoretických táborů v rámci společenských věd, vymezil interpretativní a symbolickou teorii kultury. Jeho přístup silně ovlivnil nejen vývoj americké antropologie po 2. svě-

¹ Clifford Geertz, *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995, s. 3.

² Chci zde poděkovat svým učitelkám z katedry antropologie na Graduate Faculty při New School University, profesorkám Rayně Rappové a Dině Siddiqiové a také svému příteli a kolegovi v doktorandském studiu Robinu LeBaronovi za jejich rady při přípravě tohoto textu. Rovněž chci vyjádřit svůj dík profesorce Bernice Braidové z Long Island University, která mne upozomila na to, jak Clifford Geertz ovlivnil její práci organizátorky vzdělávacích programů a profesorky literatury. Jako vždy děkuji Aleně Miltové ze Sociologického nakladatelství SLON za její neocenitelnou redaktorskou práci.

tové válce, ale přesáhl i za hranice této disciplíny a ovlivnil další společenské vědy a humanitní disciplíny. Ve svých následujících dílech, včetně poslední monografie, Geertz nadále zastává své původní teoretické stanovisko. Některé nejnovější kritiky jeho práce nicméně naznačují, že dnes se tento antropolog ocitá tvář v tvář disciplíně velmi odlišné od té, kterou před třiceti lety napomáhal přetvářet. Geertzova interpretativní teorie se mezitím stala součástí hlavního proudu antropologického myšlení, stala se známým postulátem, jehož implikace byly v různé míře přijaty většinou dnešních antropologů. A jako všechny teorie je nyní předmětem kritiky těch, kdo přicházejí „až poté“, kdo – obohaceni jejími myšlenkami – mají nicméně výhodu hodnocení výsledků její aplikace a jejichž úsudek je poučen dalšími epistemologickými posuny, které od té doby nastaly. V následujícím textu se věnuji dvěma hlavními liniemi kritiky Geertzova díla: nedostatku sebereflexe v Geertzových etnografických popisech, tedy trendu, který sám napomáhal iniciovat, ale který si nikdy zcela neosvojil ve svých vlastních etnografických textech, a nedostatečné pozornosti vůči otázkám moci a politiky.

Poněkud kritické stanovisko, které většina současných antropologů zaujímá vůči Geertzovým textům z poslední doby, ostře kontrastuje s nedostížnou slávou a popularitou, které se i nadále těší mimo svou disciplínu. Citační indexy ukazují, že zatímco jiný americký antropolog – Marshall Sahlins – byl citován o něco častěji než Geertz v rámci antropologie, na Geertze bylo dvakrát tolik odkazů v rámci společenských věd vůbec.³ Dva soubory Geertzových esejí *The Interpretation of Cultures* a *Local Knowledge*⁴ se nacházejí v knihovnách většiny společenskovědních a humanitních badatelů. O Geertzovi, který je často zván k přednáškám na setkáních a konferencích nejen antropologů, ale i politologů, ekonomů, literárních kritiků nebo historiků a který přispívá do všeobecných intelektuálních periodik jako *New York Review of Books* nebo *New Republic* a zároveň je předmětem jejich článků, se někdy hovoří jako o „ambasadorovi antropologie“.⁵ V tomto textu tvrdím, že

³ William H. Sewell, Jr., „Geertz and History: From Synchrony to Transformation“, *Representations*, léto 1997, č. 59, s. 35–55.

⁴ *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books, 1983.

⁵ Geertzovými předchůdkyněmi v této roli byly Margaret Meadová a Ruth Benedictová, a jak poznamenává Renato Rosaldo, byla to Benedictová, která byla o ně-

Geertzova interpretativní teorie, jak ji předložil ve svých původních statích, pomohla iniciovat významný epistemologický posun ve vývoji antropologie. Zatímco význam Geertzova počátečního podnětu ke změně nelze zpochybňovat, nebyl to ani tak sám Geertz jako jeho následovníci, včetně mnoha jeho studentů, kdo rozpracovali Geertzova tvrzení a učinili je integrální součástí své teoretické a etnografické práce. A přece je to Geertz, kdo se mezi vědci z jiných oborů nadále nepopíratelně těší roli ambasadora americké antropologie. Tvrdím, že za tuto popularitu vděčí Geertz z velké části svému interdisciplinárnímu zázemí a orientaci, jež významně ovlivnily obsah a jazyk jeho tvorby. Geertzovo dílo promlouvá mnohem snadněji k otázkám disciplín, z nichž do jisté míry vychází – je to zejména literární kritika, filosofie a historie –, než texty antropologů, kteří nevládnou stejnými interdisciplinárními znalostmi. A díky tomuto interdisciplinárnímu vlivu jsou to Geertzovy texty spíše než práce jiných antropologů, které pomáhají vnášet antropologickou perspektivu do jiných oborů. Dovolují si tvrdit, že právě tato role ambasadora soustavně činí Geertzovu tvorbu relevantním předmětem zkoumání, navzdory skutečnosti, že se antropologie sama do určité míry posunula za rámec autorových počátečních doporučení. Pro ilustraci interdisciplinárních kořenů Geertzova přístupu nejdříve obrátím pozornost k autorově profesionální dráze.

BIOGRAFICKÁ ČRTA

Geertz získal vysokoškolské vzdělání na Antioch College v Ohio, kam přišel po válce, podporován stejně jako mnoho dalších studentů GI Bill of Rights, vládním programem, který válečným veteránům poskytoval prostředky na vzdělání. V Antiochu studoval angličtinu s cílem stát se romanopiscem, a když už nezbyvaly žádné kurzy, na které by se mohl zapsat, změnil si obor studia a graduoval z filosofie.⁶ V Antiochu se nevyučovaly žádné společenské vědy, byla tam jen katedra ekonomie, na

co blíže Geertzovi v tom, že vnášela antropologickou perspektivu do intelektuálních diskusí o obecných otázkách sociální filosofie, etiky a epistemologie. Renato Rosaldo v Sewell, *ibid.*, s. 35.

⁶ Richard Handler, „An Interview with Clifford Geertz“, *Current Anthropology*, sv. 32, 1991, č. 5, s. 603-613, s. 603.

niž Geertz docházel do mnoha kursů. Byl to nakonec Geertzův učitel filosofie George Geiger, kdo mu doporučil, aby se přihlásil ke studiu antropologie na katedře sociálních vztahů, která byla krátce předtím zřízena na Harvardově univerzitě.

V roce 1950 začali Clifford Geertz a jeho manželka Hildred, která absolvovala na Antioch College angličtinu, studovat na katedře sociálních vztahů na Harvardu. Přestože studenti byli přijímáni na jeden ze čtyř oborů na katedře vyučovaných – sociologii, antropologii, klinickou psychologii a sociální psychologii –, očekávalo se, že budou chodit na přednášky ze všech čtyř oborů. Proto mezi Geertzovými učiteli byli sociologové, psychologové a antropologové – Talcott Parsons, Frank Sutton, Clyde Kluckhohn, Gordon Allport, Henry Murray, Jerome Bruner, David Schneider a George Homans. Katedra sociálních vztahů byla založena roku 1946, ihned po skončení 2. světové války, z níž Spojené státy vzešly jako světová velmoc, což „se zdálo naznačovat, že se sem také přesunulo hlavní centrum vzdělání a výzkumu“.⁷ Díky ekonomickému vzestupu se na univerzity začalo zapisovat bezprecedentní množství studentů a obory dříve nedostatečně financované, jako například společenské vědy, byly nyní bohatě podporovány. Geertz zřejmě nepřehání, když říká: „Pokud jste si dokázali vymyslet cokoli jen trochu přijatelného, dostali jste na to odněkud peníze – od Národní nadace pro vědu, Úřadu pro námořní výzkum nebo Národního institutu duševního zdraví, od Forda, Rockefellera, Randa nebo od Rady pro společenskovědní výzkum.“⁸ Ve společenských vědách bylo období po skončení 2. světové války poznamenáno optimistickým přesvědčením, že bude vyvinuta nová velká sociální teorie, srovnatelná ve své všeobecné aplikovatelnosti s teoriemi ve fyzice nebo biologii, a ta že zodpoví všechny sociální otázky. Cílem katedry sociálních vztahů na Harvardu bylo přispět k dosažení této mety tím, že vytvoří společný jazyk a propojení mezi různými společenskými vědami, které by pak v harmonické součinnosti kráčely k této velké teorii.

Geertz popisuje své dojmy ze studií na Harvardu v této atmosféře velkého očekávání jako vzrušující, ale také poměrně zastrašující: „Měli jsme tolik možností na výběr, tak málo vyšlapaných cest a tak málo vlastních zkušeností, kterými bychom se mohli řídit, že se nám zdálo,

⁷ *After the Fact*, op. cit., s. 99.

⁸ *Ibid.*, s. 99-100.

že i malá rozhodnutí... budou mít nedozírné následky – že jsme se nezvratně zavázali čemusi ohromnému, úžasnému, skvělému a nejasnému.“⁹ V takové hojnosti možností, říká Geertz, měl antropolog jednu výhodu, která mu usnadňovala udržet si určité zaměření – „vědomí, které mu (nebo – bylo tam několik málo žen – jí) bylo hned na začátku vštípeno a které bylo soustavně posilováno, že bude muset provádět terénní výzkum“.¹⁰ Po létě, které strávil tříděním dat pro projekt rozsáhlého výzkumu pěti amerických kultur na Jihozápadě, řízeného Clydem Kluckhohnem, dostal Geertz první nabídku práce v terénu – jet do Indonésie jako člen společného interdisciplinárního výzkumného týmu z Harvardu a M.I.T. (Massachusetts Institute of Technology), složeného z antropologů, sociologů a sociálních a klinických psychologů. Geertz popisuje výběr místa pro svůj terénní výzkum, na kterém posléze založil většinu svého životního díla, jako náhodnou událost: „Když [Doug] Oliver vešel do laboratoře a řekl: ‚Máme místo pro tebe a pro Hilly. Potřebujeme někoho, kdo bude zkoumat náboženství, a někoho, kdo bude zkoumat příbuzenství a rodinu [v Indonésii]. Co na to říkáš?‘, řekl jsem něco jako: ‚Ano, kde to je?‘.“¹¹ Takový řetěz náhod, možností a příležitostí, říká Geertz, a nikoli předpověditelná dráha podle plánovaného postupu, je podstatou jeho antropologické kariéry. „Co jste udělali, to uvidíte (pokud to vůbec uvidíte), až když to uděláte.“¹²

Po roce intenzivního učení indonéského jazyka Clifford a Hildred Geertzovi¹³ odjeli do jihovýchodní Asie jako členové skupiny společen-

⁹ Ibid., s. 101.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Handler, op. cit., s. 604.

¹² *After the Fact*, op. cit., s. 98.

¹³ Přestože se Clifford a Hildred Geertzovi nakonec rozvedli, v průběhu svého mnohaletého manželství rozsáhle spolupracovali. Hildred Geertzová byla během všech terénních výzkumů (jak v Indonésii, tak v Maroku) svému manželovi profesionálně rovnoprávným partnerem. Od roku 1971 byla odbornou asistentkou a od roku 1976 profesorkou na katedře antropologie Princetonské univerzity, kde učí dodnes. Mezi její četné publikace patří: *The Javanese Family: A Study in Kinship and Socialization*. New York: The Free Press, 1961; *Meaning and Order in Moroccan Society: Three Essays in Cultural Analysis*, s Cliffordem Geertzem a Lawrenceem Rosenem. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1979; *State and Society in Bali: Historical, Textual and Anthropological Approaches*. Leiden, Netherlands: KITLV Press, 1992; *Images of Power: Balinese Paintings Made for Gregory Bateson and Margaret Mead*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1994.

ských vědců, jejichž cílem bylo zkoumat ve spolupráci s indonéskými kolegy různé aspekty porevoluční indonéské společnosti. Následkem komplikací způsobených koncepčními, politickými a kulturními konflikty mezi americkým a indonéským týmem se Američané nakonec vzdali plánu na spolupráci při výzkumu a Geertzovi spolu s dalšími dvěma členy svého týmu odjeli na východní Jávu, kde se na dva a půl roku usadili ve městě Pare. Clifford Geertz přijel do Indonésie s pověřením studovat náboženství; nicméně záběr jeho etnografických pozorování byl mnohem širší. Proto když se vrátil do Spojených států a dokončil svou disertaci o náboženství, obrátil svou pozornost k dalšímu materiálu, který na Jávě shromáždil.¹⁴

Druhý rok po návratu z Indonésie obdržel Clifford Geertz postgraduální stipendium v Centru pro mezinárodní studia na M.I.T., což mu umožnilo napsat dvě knihy o společenském a ekonomickém vývoji v Indonésii.¹⁵ Po roce výuky na Harvardu se Geertzovi vrátili do Indonésie, tentokrát na Bali, aby pokračovali ve výzkumu kulturních dimenzí sociálních změn. Jejich původní plán zkoumání na více místech se neuskutečnil, protože v jednom z navrhovaných míst vypukla občanská válka. Místo toho Geertzovi strávili celý rok na Bali, než se v roce 1958 vrátili do Spojených států, tentokrát do Centra pro pokročilé studium v behaviorálních vědách na Stanfordově univerzitě.¹⁶

¹⁴ Tato disertační práce byla publikována v podstatě beze změny (kromě poslední kapitoly) jako *The Religion of Java*. Glencoe: The Free Press, 1960. Geertz využil výsledky svého výzkumu javánského náboženství k napsání článku nazvaného „Ritual and Social Change: A Javanese Example“, *American Anthropologist* 59:32-54, který byl přetištěn v *The Interpretation of Cultures*. Disertační práce Hildred Geertzové o javánském příbuzenství vyšla jako *The Javanese Family*. New York: The Free Press, 1961.

¹⁵ Clifford Geertz, *Agricultural Involution: The Process of Ecological Change in Indonesia*. Berkeley: University of California Press, 1963; *The Social History of an Indonesian Town*. Cambridge: Harvard University Press, 1965.

¹⁶ Mezi Geertzova díla založená na jeho terénním výzkumu na Bali patří: „Form and Variation in Balinese Village Structure“, *American Anthropologist* 61 (1959):94-108; „Tihingan, a Balinese Village“, v R. M. Koentjaraningrat, *Villages in Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press, s. 210-243; *Peddlers and Princes*. Chicago: University of Chicago Press, 1963; *Bali: Interprétation d'une culture*. Paris, 1983; *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*. Princeton University Press, 1980; stejně jako několik statí z tohoto svazku: „Internal Conversion in Contemporary Bali“, původně publikováno v J. Bastin a R. Roolvink, eds., *Malayan and Indonesian Studies presented to Sir Richard Winstedt*. Oxford: Oxford University Press, 1964, s. 282-302; „The

Po roce ve Stanfordu získal Clifford Geertz práci na Kalifornské univerzitě v Berkeley, kde zůstal pouze jeden rok. Geertz vysvětluje svůj odchod z Berkeley mimo jiné tím, že byl přetížen vyučovacími povinnostmi. Když ho Edward Shils a David Apter požádali, aby se k nim připojil v programu Komparativního studia nových národů na Chicagské univerzitě, kde by první tři roky vůbec nemusel učit, Geertz nabídku přijal a následujících deset let (1960–1970) strávil v Chicagu. Zde vedl společně se svými kolegy seminář, který vyústil v knihu nazvanou *Old Societies and New States*, kterou redigoval.¹⁷ Během čtvrtého roku v Chicagu se ujal vyučovacích povinností na katedře antropologie a zároveň zůstal členem týmu programu Komparativního studia nových národů.

V pátém roce svého pobytu v Chicagu se Geertz rozhodl podniknout další terénní výzkum. Protože v Indonésii tou dobou (1965) probíhala krvavá revoluce, domníval se, že práce tam by byla příliš nebezpečná. „Uvržen do nejžalostnějšího stavu: antropolog bez národa“,¹⁸ zmínil se Geertz o svých plánech známému, který mu navrhl Maroko jako ideální místo pro jeho práci, protože „je bezpečné, suché, otevřené, jsou tam francouzské školy, dobré jídlo a je islámské“.¹⁹ Geertz se rozhodl řídit dlouhodobý skupinový výzkum, podobný tomu, kterého se zúčastnil před desetiletím na Jávě. Nicméně časy se změnily a stejně tak podmínky pro antropologickou práci v terénu. Dotace na výzkum byly nižší, což omezovalo šíři záběru jednotlivých studií. Geertz už také nebyl členem interdisciplinárního programu, ve kterém by byli studenti různých oborů, dychtiví najít příležitost pro práci v terénu. Proto se Geertzovi roz-

Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States”, původně publikováno v C. Geertz, ed., *Old Societies and New States*. Glencoe: The Free Press, 1963, s. 105–157; „Politics Past, Politics Present: Some Notes on the Uses of Anthropology in Understanding the New States”, původně publikováno jako „Politics Past, Politics Present: Some Notes on the Contribution of Anthropology to the Study of the New States”, *European Journal of Sociology*, VIII (1967):1–14; „Person, Time and Conduct in Bali”, původně publikováno jako *Person, Time and Conduct in Bali: An Essay in Cultural Analysis*. Yale Southeast Asia Program, Cultural Report Series, č. 14, 1966; „Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight”, původně publikováno v *Daedalus* 101 (1972):1–37.

¹⁷ Clifford Geertz, ed., *Old Societies and New States*. New York: The Free Press of Glencoe, 1963.

¹⁸ *After the Fact*, s. 115.

¹⁹ *Ibid.* s. 117.

hodli uplatnit řetězový postup: podle tohoto plánu jeli Geertzovi na rok do marockého města Sefrou, kde je po roce vystřídal doktorand z katedry antropologie na Chicagské univerzitě. Společně v terénu pobývali pouze měsíc a dotýčný student tam potom zůstal také rok; následovali zase Geertzovi atd. Clifford a Hildred Geertzovi a tři postgraduální studenti antropologie prováděli tento výzkum šest let od roku 1965 do roku 1971.²⁰

V roce 1970 Geertz naposledy ve své kariéře změnil své institucionální zakotvení – odešel z Chicagské univerzity do Institutu pro pokročilá studia v Princetonu (ve státě New Jersey). Institut, založený v roce 1930 americkým podnikatelem, měl sloužit jako útočiště pro vědce prchající z Evropy před fašismem, stejně jako významným americkým vědcům, kterým měl umožnit zabývat se výzkumem bez obvyklého břímě výuky a dalších požadavků běžného života ve „skutečném“ akademickém světě. Když Geertz v roce 1970 přišel do institutu, byl zde prvním profesorem společenských věd, ale od té doby byli na Fakultu společenských věd při institutu jmenováni tři další profesoři. Nicméně podle Geertze skutečné poslání institutu naplňuje spíše 150 výzkumníků z různých disciplín, kteří každý rok přijíždějí do institutu pracovat na konkrétním projektu a tak tam vytvářejí intelektuálně stimulující prostředí pro vědeckou práci, než těch 20 až 25 vědců, kteří tam mají stálá místa a mohou pracovat „jak chtějí a na čem chtějí“.²¹ Geertz definuje svůj vlastní projekt v institutu následujícím způsobem: „Dvě desetiletí, která jsem v institutu strávil, nebyla ani tak směřováním někam nebo hledáním něčeho, co by se dalo komparovat, jako snahou najít místo pro své trvalé zájmy – význam, porozumění a formy života – v rámci čím dál tím neustálenějšího oboru.“²²

²⁰ Mezi Geertzova díla založená na jeho terénní práci v Maroku patří: C. Geertz, H. Geertz a L. Rosen, *Meaning and Order in Moroccan Society: Three Essays in Cultural Analysis*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1979; C. Geertz, *Islam Observed*. Chicago: Chicago University Press, 1973; viz také C. Geertz, *After the Fact*, op. cit.; stejně jako části několika statí v tomto svazku, zejména: „The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States“, op. cit.; „After the Revolution: The Fate of Nationalism in the New States“, původně publikováno v Bernard Barber a Alex Inkeles, eds., *Stability and Social Change*. New York: Little, Brown and Company, 1971, s. 357–376; a „Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture“.

²¹ *After the Fact*, op. cit., s. 126.

²² *Ibid.*, s. 133.

Interdisciplinární postavení, které Geertz zaujímal po většinu svého života, významně ovlivnilo jeho práci; i když jeho psaní bylo pevně zakořeněno v antropologii, soustavně přesahovalo hranice této disciplíny a společenských věd obecně. Zatímco dnes je mnohem běžnější, že antropologové jsou obeznámeni s pracemi svých kolegů z humanitních oborů, je důležité si uvědomit, že v šedesátých a sedmdesátých letech patřil Geertz k hrstce vzdělanců obhajujících důležitost takového širšího intelektuálního přístupu. „Představa, že byste měli číst filosofy, že by Wittgenstein měl co říci antropologům, se považovala za zcela nemístnou.“²³ Sherry Ortnerová, jedna z předních amerických antropoložek a Geertzova studentka z Chicagské univerzity, říká, že je to Geertz, komu „patří uznání za to, že téměř samojediný změnil hranice mezi společenskými vědami a humanitními obory ve druhé polovině dvacátého století“.²⁴ Přestože tato poznámka je poněkud nepřesná zdůrazňováním Geertzovy výlučné role při zavádění takového interdisciplinárního přístupu, jeho příspěvek byl velmi významný. Nástrojem, kterým Geertz přispíval k této změně, byla jeho hermeneutická teorie kultury, kterou tak brilantně shrnul ve své úvodní eseji k tomuto svazku a která v sedmdesátých letech způsobila radikální rekonfiguraci antropologického myšlení.

V padesátých letech americké kulturní antropologii a společenským vědám obecně stále více dominoval nomotetický přístup k sociálnímu zkoumání, a když Geertz roku 1960 přišel do Chicaga, byl sociální pozitivismus na vrcholu. Místo aby se tomuto trendu přizpůsobil, začal Geertz společně s několika mladšími kolegy rozvíjet přístup ke studiu společnosti, který - ačkoliv nebyl zcela diskontinuitní vůči dřívější tradici katedry antropologie v Chicagu, jež měla kořeny v evropské sociální teorii -, představoval nicméně novou perspektivu, jež měla v budoucnu zanechat pevný otisk v rozvoji oboru. Geertz vzpomíná na deset let strávených v Chicagu jako na „mimořádné období“ – starší členové katedry, Fred Eggan, Robert Braidwood, Norman McQuown, Milton Singer a Sol Tax, umožnili svým mladším kolegům – Geertzovi, Davidu

²³ Handler, op. cit., s. 611.

²⁴ Sherry Ortner, „Introduction“, *Representations*, zvláštní číslo: *The Fate of „Culture“: Geertz and Beyond*, ed. Sherry Ortner, léto 1997, č. 59, s. 1-13, s. 1.

Schneiderovi, Tomovi Fallersovi, McKim Marriottovi, Manning Nashovi, Robertu Adamsovi a Clarku Howellovi – provést ve studijním programu antropologie radikální změny. „Jejich postoj byl: ‚Dobrá, chcete tady udělat revoluci? Tak ji udělejte!‘“ říká Geertz a dodává: „Poskytli nám chovancům veškerou podporu při ovládnutí ústavu.“²⁵ Geertz se svými kolegy na Chicagské univerzitě předložili soubor kritik, které vedly k formulování nového, odlišného teoretického kánonu dnes známého jako symbolická antropologie. Geertz říká, že na symbolickou antropologii (podle něj je to název, který jí dali jiní) bychom neměli pohlížet jako na subdisciplínu antropologie. Je to „fundamentální kritika oboru jako takového“, spočívající v „umístění systematického zkoumání významu, nositelů významu a porozumění významu do samého centra výzkumu a analýzy; aby se z antropologie, nebo každopádně z kulturní antropologie, stala hermeneutická disciplína“.²⁶ Geertz také říká, že chicagská škola symbolické antropologie upozornila na důležitost kulturní analýzy pro společenské vědy: „Chtěli jsme dostat kulturu, jakkoli definovanou, zpět do záběru. Měli jsme odlišné pohledy na to, co kultura znamená, ale bylo nám společné to, že jsme skutečně silně cítili, že je třeba oživit kulturní dimenze věci.“²⁷

Ve své slavné úvodní esaji k *Interpretaci kultur* Geertz definuje kulturu následujícím způsobem: „Domníváje se, společně s Maxem Weberem, že člověk je zvíře zavěšené do pavučiny významů, kterou si samo upředlo, považují kulturu za tyto pavučiny a její analýzu tudíž nikoliv za experimentální vědu pátrající po zákonu, nýbrž za vědu interpretativní, pátrající po významu.“²⁸ Podle Geertze nelze kulturu hledat v neviditelných strukturách existujících v lidské mysli, ani v souborech konkrétních vzorců chování – což byly dva pohledy, které v tehdejší antropologii převládaly –, nýbrž v symbolických systémech, které na rozdíl od genů, jež vnitřně ovládají chování živočichů, leží vně lidského těla. Prostřednictvím symbolů působí kulturní vzorce jako „řídící mechanismy – plány, návody, pravidla, instrukce (jako to, co počítačovní inženýři nazý-

²⁵ Handler, op. cit., s. 607.

²⁶ *After the Fact*, op. cit., s. 114.

²⁷ Handler, op. cit., s. 608.

²⁸ „Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture“, *The Interpretation of Cultures*, op. cit., s. 5. Česky v tomto svazku „Zhuštěný popis: K interpretativní teorii kultury“, s. 15.

vají ‚programy‘) – pro řízení chování“.²⁹ Tyto symbolické kulturní vzorce, říká Geertz, mají duální podstatu – jsou to zároveň modely pro lidské chování a modely lidského chování, „dávají sociální a psychologické realitě význam, to znamená objektivní konceptuální formu, jak tím, že se podle ní utvářejí, tak tím, že ji přetvářejí podle sebe“³⁰; „současně vyjadřují podnebí světa a utvářejí je“.³¹ Lidé jsou podle Geertze „zoufale závislí na takovýchto negenetických, vnějších řídicích mechanismech“,³² bez kterých by byli „nefungujícími zrůdami“,³³ jejich chování „pouhým chaosem bezúčelných činů a výbušných emocí, [jejich] zkušenost ... zcela beztvářá“.³⁴ Kultura, spočívající v chování ovládaném významem, je podle Geertze podstatou lidského bytí.

Geertzovu koncepci kultury můžeme mezi jiným vidět jako pokus o přemostění propasti mezi jejími divergentními idealistickými a materialistickými definicemi: jako systém významuplných symbolů závisí kultura v Geertzově definici na ideách, jimž tyto symboly slouží jako nositelé. Zároveň je to právě fenomenologická povaha těchto symbolů, co činí kulturu přístupnou těm, kdo ji sdílejí. Vzhledem ke své vnějškové podstatě jsou symboly veřejné, a stejně tak význam a kultura. Geertz říká, že antropologové se ve své snaze analyzovat kulturu musí zaměřovat na symboly a prostřednictvím interpretace jejich významu dospívat k závěrům o kulturních vzorcích, které se v těchto symbolech vyjevují. Podle Geertze jsou kultury a jejich „rituály, paláce, technologie a sociální formace“ podobny mapám, formulím nebo obrazům v tom, že „nejsou ideálnostmi, na které je třeba zírat v úžasu, ale texty ke čtení“.³⁵ Představa, že kultura je formou textu, což je paradigma nepochybně inspirované Geertzovou znalostí literární kritiky, vedla k jakési revoluci

²⁹ „The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man“, *The Interpretation of Cultures*, op. cit., s. 44. Česky v tomto svazku „Dopad pojetí kultury na pojetí člověka“, s. 57.

³⁰ „Religion As a Cultural System“, *The Interpretation of Cultures*, op. cit., s. 93. Česky v tomto svazku „Náboženství jako kulturní systém“, s. 110.

³¹ *Ibid.*, s. 95. Česky s. 112.

³² „The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man“, *The Interpretation of Cultures*, op. cit., s. 44. Česky s. 57.

³³ *Ibid.*, s. 49. Česky s. 62.

³⁴ *Ibid.*, s. 46. Česky s. 58.

³⁵ *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980, s. 135.

v antropologické teorii a změnila způsob, jak se tato disciplína měla napříště praktikovat.

Antropologie, disciplína, která se většinou nejeví svému okolí ani sama sobě ani jako ryba, ani jako rak – není přírodní vědou ani odvětvím humanitních disciplín –, zápasící neustále s krizí identity způsobenou do značné míry sebezpytováním, se ve své sebedefinici soustředila na jedinečnou metodologickou techniku – dlouhodobou kvalitativní práci v terénu. Geertz stručně vyjádřil důležitost tohoto paradigmatu v nedávném článku – „Pokud zmizí terénní výzkum, zmizí s ním i tato disciplína, čehož se jedni obávají a druzí v to doufají.“³⁶ Antropolog během svého minimálně jednorozhodného pobytu v prostorově omezené lokalitě, tradičně v nezápádní kultuře, pozoruje a účastní se aktivit okolo sebe, hovoří s lidmi, a co je důležité – zapisuje svá pozorování. Terénní výzkum byl integrální součástí antropologie od počátku této disciplíny v minulém století, poznámky pozorovatelů bývaly brány jako vědecké svědectví o tom, co se v terénu skutečně odehrálo; etnografické poznámky se potom mohly využít k vytvoření objektivního obrazu kultury, kterou antropolog zkoumal. Stejně jako chemik nebo biolog pozoroval antropolog průběh experimentu a zaznamenával jeho výsledky.

Vědecký pozitivismus byl integrální součástí modernistické víry západních civilizací ve vlastní moc a schopnost porozumět a vládnout nezápádním národům; antropologie tedy byla prostřednictvím svého aktivního zapojení do výzkumu nezápádních národů částečně spoluvínikem na koloniálních praktikách. Využívaje svých znalostí filosofie, konkrétně pojmu „inscripce“ Paula Ricoeura,³⁷ udělal Geertz něco, co může být považováno za jeho nejdůležitější příspěvek antropologii: jednoduše zdůraznil skutečnost, že to, co antropolog v terénu zapisuje, není to, co se ve skutečnosti děje nebo sama událost promluvy, ale to, co pozoruje, že se děje, a co slyší, že se říká – význam jednání a promluvy.³⁸ Není to tedy skutečnost, co antropolog zapisuje, ale jeho interpretace to-

³⁶ „Deep Hanging Out“, *The New York Review of Books*, 22. října 1998, s. 69.

³⁷ Srv. Paul Ricoeur, *Teória interpretácie: diskurz a prebytok významu*. Bratislava: Archa 1997.

³⁸ Jak zdůrazňuje Johannes Fabian, je důležité si uvědomit, že Geertz není otcem interpretace, je jen jedním z řady badatelů, kteří tento přístup různými způsoby obhajovali současně s ním nebo před ním (uvádí například Jürgena Habermase, Della Hymese, nebo dokonce Franze Boase). Johannes Fabian, odpověď Paulu Shank-

ho, co se děje, která rovněž závisí na tom, jak to, co se děje, interpretují informátoři antropologa – „jedno mrknutí za druhým“.³⁹ Upozorněním na subjektivní a interpretativní podstatu antropologických pozorování inicioval Geertz řadu kritik disciplíny, což vedlo k zásadním posunům jak v oblasti metodologie, tak epistemologie. V oblasti metodologie byli antropologové vedeni ke zkoumání své vlastní role pozorovatelů a účastníků v terénu a reflexi sebe samých jako aktivních účastníků při vzniku etnografických textů. Tento sebereflexivní trend byl doprovázen novým epistemologickým tázáním, pro něž bylo příznačné historické zkoumání antropologických textů – toho, co antropologové napsali –, což, mezi jiným, vedlo ke kritickému postoji vůči zapojení této disciplíny do koloniálních praktik. Disciplína se už dříve v tomto století začala zamýšlet nad svým koloniálním dědictvím, ale právě implikace Geertzovy teorie poskytly intelektuální základy tomuto sebezpytujícímu pohledu.⁴⁰

KRITIKA GEERTZOVY TEORIE

Jak už jsem zdůraznila, antropologové od počátku Geertzovu práci kritizovali. Prvotní pozitivistické kritiky se zaměřovaly především na to, že interpretativní teorie postrádá systematickou metodologii a je obtížné ji verifikovat. Podle těchto kritiků je náhlý přechod k interpretaci a nejistota, se kterou vyvozuje závěry, dokladem jejich podstatnějších problémů. Varují před „nebezpečím, že interpretativní teorie zůstane

manovi, v Paul Shankman, „The Thick and the Thin: On the Interpretive Theoretical Program of Clifford Geertz“, *Current Anthropology*, sv. 25, červen 1984, č. 3, s. 261-279, s. 273.

³⁹ „Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture“, op. cit., s. 9. Český v tomto svazku „Zhuštěný popis: K interpretativní teorii kultury“, s. 19.

⁴⁰ Příklady kritiky zapojení antropologů do kolonialismu a analýza dynamiky vztahů při terénním výzkumu viz Talal Asad, ed., *Anthropology & the Colonial Encounter*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1973; Talal Asad, *Genealogies of Religion*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1995; James Clifford, *The Predicament of Culture*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988; James Clifford a George Marcus, eds., *Writing Culture, The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986; George Stocking, ed., *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork*. Madison: University of Wisconsin Press, 1983.

pouze stylem, módou, žánrem zatíženým kvalitativními analýzami a virtuózními interpretacemi založenými na zhuštěných popisech s veškerými metodologickými výstřednostmi, které takový přístup předpokládá".⁴¹ Tato kritika je sice částečně opodstatněná – zjištění, ke kterým antropologové prostřednictvím interpretace docházejí, lze skutečně jen obtížně verifikovat –, ale společně s Geertzem lze tvrdit, že je to právě proto, že lidská kultura uniká objektivním a jednoznačným analytickým metodám, takže člověku nezbyvá než dojít k závěrům o ní prostřednictvím interpretace. A i tehdy, jak tvrdí Geertz, „je kulturní analýza v podstatě nekompletní. A co je ještě horší, čím hlouběji zachází, tím je méně kompletní.“⁴²

Čas sice prokázal, že interpretativní přístup, tak jak si jej osvojili a propracovali Geertzovi následovníci, byl značně plodný ve vytváření nových a bohatších přístupů ke studiu kultury, nicméně je třeba se kriticky podívat na to, jak sám Geertz realizuje doporučení svého teoretického programu ve své vlastní etnografické práci. Když tvrdí, že „malá fakta potvrzují velké otázky, mrkání epistemologii či krádeže ovčích stád revoluci, protože je to v jejich přirozenosti“,⁴³ člověk se musí zeptat „jak“? Jak se Geertz dostane od pozorování místních událostí k analýze širších politických a kulturních trendů? Skutečnost, že čtenář v Geertzově díle zřídka nachází odpovědi na tuto otázku, představuje problematický bod.

Vincent Crapanzano se ve svém článku na toto téma⁴⁴ zaměřuje na Geertzův etnografický text, na jeho slavný článek o kohoutích zápasech na Bali.⁴⁵ Crapanzano zdůrazňuje, že i když Geertz říká, že navštívil četné kohoutí zápasy, nepopisuje ani jeden konkrétní případ; místo toho

⁴¹ B. Colby, J. Fernandez a D. Kronenfeld, „Toward a Convergence of Cognitive and Symbolic Anthropology“, *American Ethnologist* 8:422-450, s. 425, citováno v Shankman, op. cit., s. 270.

⁴² *Ibid.*, s. 29.

⁴³ „Thick Description“, op. cit., s. 23. Česky s. 35.

⁴⁴ Vincent Crapanzano, „Hermes' Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description“, v James Clifford a George Marcus, eds., *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986, s. 51-76.

⁴⁵ „Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight“, *The Interpretation of Cultures*, op. cit. Česky v tomto svazku „Záludná hra: Poznámky ke kohoutím zápasům na Bali“, s. 455.

„konstruuje balijský kohoutí zápas a svou konstrukci interpretuje“.⁴⁶ Místo aby svým čtenářům podal etnografická svědectví v podobě interview a popisů specifických případů a situací v terénu, zahajuje Geertz svou stať vtípným líčením svého příjezdu do terénu a svých a manželčiných počátečních pokusů navázat s Balijsci kontakt. Tento vtípný popis tvrdí Crapanzano, „dovědčuje, že tam etnograf byl, a dává mu veškerou, autoritu, která z této jeho přítomnosti vystává“.⁴⁷ Poté, co Crapanzano cituje jeden z Geertzových anekdotických příkladů, které autora vedly k řadě generalizací o balijském pohledu na kohoutí zápasy ptá se: „Kdo to Geertzovi řekl?“ Skutečnost, že v Geertzově textu nelze nalézt žádnou odpověď na tuto otázku, vážně zpochybňuje věrohodnost jeho etnografického popisu. „Pro Geertze se sám kohoutí zápas stává obsáhlou metaforou balijské sociální organizace a jako takový nikam nevede. Navzdory Geertzovu okázalému zájmu o pochopení domorodého pohledu není jeho stať ani tak pojednáním o kohoutích zápasech na Bali, ať už chápaných subjektivně nebo objektivně, jako o interpretaci – čtení – kulturních dat. Jeho analýza je exemplární a tato exemplárnost, Geertzova interpretační virtuozita, ji pomáhá učinit etnograficky přesvědčivou. Její základní význam není morální, ale metodologický.“⁴⁸

George Marcus ve svém nedávném článku vybírá z Geertzových textů podobné příklady a stejně jako Crapanzano kritizuje to, že se Geertz k ospravedlnění svých závěrů o balijské kultuře odvolává na automatickou autoritu etnografa. Marcus připisuje tento nedostatek malé reflexivité z Geertzovy strany. Přestože Geertz neocenitelně přispěl k vývoji reflexivní antropologie zdůrazněním interpretační povahy etnografických záznamů, „zastavil se před dalším reflexivním zkoumáním a jeho implikacemi“. A právě tento nezavřený krok novým směrem „rozčílil jeho kritiky více, než kdyby se vůbec neobtěžoval tento posun k reflexivitě udělat,“ tvrdí Marcus.⁴⁹ Trvalý nedostatek sebereflexivity v Geertzových nedávných dílech je dnes čím dál tím problematičtější, neboť alespoň minimální míra reflexivity se již stala základní součástí jakéhoko

⁴⁶ Crapanzano, op. cit., s. 75.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Ibid., s. 75–76.

⁴⁹ George Marcus, „The Uses of Complicity in Anthropological Fieldwork“, *Representations*, op. cit., s. 85–108, s. 91.

důvěryhodného etnografického záznamu. Marcus nabízí jedno možné vysvětlení, proč Geertz i nadále odolává kroku ve směru tohoto vývoje; jeho zdůvodnění si zaslouhuje být citováno v plném rozsahu:

„Skutečnost, že [Geertz vůbec učinil posun k reflexivitě] a že se poté odvrátil od bližšího zkoumání podmínek produkce antropologických poznatků – od tématu, které tak brilantně uvedl do antropologie v době maximálních pozitivistických nadějí a víry v sociální vědy – není znakem ambivalence nebo váhání, které jsou jinak tak velkou součástí Geertzova výkladového stylu při podávání určitého názoru. Spíše je znakem jeho oddanosti referenčnímu rámci, který umožňoval antropologii provozovat; rámci závislému na vyličení toho, jak antropolog nakonec vždy naváže těsný styk s domorodci, což mu umožní je bez problémů zkoumat. Geertz, přestože si s tímto rámcem do jisté míry pohrával a chápal, proč ho jiní kritizovali, nikdy nepřekročil jeho hranice, protože věřil v historický antropologický projekt, pro jehož obnovení v šedesátých a sedmdesátých letech tolik udělal a který pro něj představoval ‚profesní etiku‘.“⁵⁰

Podle Marcuse tedy Geertze právě jeho oddanost určité starší vizi disciplíny učinila rezistentním vůči novým reflexivním trendům, které se zdály ohrožovat nejistou stabilitu oboru. Antropoložka Nancy Scheper-Hughesová ve své recenzi knihy *After the Fact* dochází k podobnému závěru, když říká, že Geertz se dnes „nachází v nezáviděníhodném postavení stárnoucího zenového mistra v umění kulturního ‚nevědění‘, a to v době, kdy kulturní pravice požaduje morální a epistemologické jistoty a kulturní levice žádá kapitulaci před krajním nihilismem postmodernismu – tedy posuny, které pan Geertz vzhledem ke své obrovské zásobě intelektuální integrity odmítá učinit“.⁵¹ Oba autoři naznačují, že by neměla být přehlížena Geertzova oddanost antropologii jako poměrně objektivnímu vědeckému zkoumání, navzdory skutečnosti, že jeho teorie pomohla iniciovat trendy v opačném směru. Geertz nakonec vyjadřuje svou oddanost tomuto přístupu explicitně v následující diskusi o podstatě vědecké objektivity: „Při antropologické práci v terénu není objektivita ani vrozeným darem ani vypěstovaným uměním. Je to pracně získaný a nejistě udržovaný dílčí úspěch. O něco menší mí-

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Nancy Scheper-Hughes, „The End of Anthropology: Clifford Geertz Reflects on a Much Reduced Science“, *New York Times Book Review*, 7. května 1995, s. 22–23, s. 22.

ra zainteresovanosti, které člověk nakonec dokáže dosáhnout, pochází nikoliv z toho, že dotyčný nemá emoce nebo že je přehlíží u jiných, ani ne z toho, že by se uzavřel v morálním vakuu. Pochází z osobního podrobení se profesní etice."⁵²

Druhá závažná linie kritiky Geertzova díla, ke které se zde chci vyjádřit, se zaměřuje na nedostatek autorovy pozornosti k otázkám moci v kulturním procesu. Ve své rané materialistické kritice Geertzova díla William Roseberry například tvrdí, že chápání kultury jako textu odděluje kulturní produkty od jejich historické produkce. Podle Roseberryho by antropologové neměli vidět kulturu jako text, ale jako materiální sociální proces, jako produkci spíše než produkt, a měli by se soustavně ptát, jak, pro koho a kým je produkován.⁵³ Roseberry se zaměřuje na Geertzovu analýzu balijských kohoutích zápasů a tvrdí, že při konstrukci balijské kultury Geertz nebere v úvahu úlohu moci a nadvlády. Jenom zběžně se zmiňuje o tom, že kohoutí zápasy nenavštěvovaly ženy, že Holanďané a později i indonéské úřady je postavily mimo zákon a proto se nyní konají tajně. Zatímco Geertz končí u konstatování těchto faktů, Roseberry tvrdí, že tento komentář je třeba obšírněji vysvětlit: „Tyto záležitosti jistě vyžadují jistou interpretační pozornost. Přínejmenším naznačují, že kohoutí zápasy jsou úzce spojeny (i když na ně nejsou redukovatelné) s politickými procesy státního uspořádání a kolonialismu.“⁵⁴ A dodává: „Interpretaci nelze oddělovat od toho, co lidé říkají, co dělají a co se jim děje, protože kulturu takto nelze oddělit.“⁵⁵

Dokonce i ti antropologové, jimž je na rozdíl od Roseberryho blízký geertzovský projekt, Geertze kritizují za to, že ve svých kulturních analýzách nepřisuzuje úloze moci žádný význam. Paul Rabinow, Geertzův bývalý žák a následovník, ve své zničující recenzi jeho poslední knihy kritizuje Geertze za to, že ve své analýze nezmínil občanskou válku v Indonésii v roce 1965, ve které zemřelo téměř milión Indonésanů. Cituje z *After the Fact* a říká:

⁵² „Thinking as a Moral Act“, *The Antioch Review*, sv. 27, 1968, s. 134–159, s. 156.

⁵³ William Roseberry, „Balinese Cockfights and the Seduction of Anthropology“, *Social Research*, sv. 49, zima 1982, č. 4, s. 1013–1028, s. 1021.

⁵⁴ *Ibid.*, s. 1026–1027.

⁵⁵ *Ibid.*, s. 1028.

„Po čtyřech desetiletích mlčení antropolog napíše: Jestliže v roce 1971, šest let po těch událostech, bylo vše jen zlou vzpomínkou, v roce 1986, jedenadvacet let poté, to už stěží bylo vzpomínkou, spíše zlomkem historie, příležitostně připomínaným jako příklad toho, co způsobuje politika' (s. 10). Ale obecně bylo město jako rybník, přes který se kdysi dávno, v jiných poměrech, přehnal strašlivá bouře' (s. 11). Tuto rozšířenou metaforu lze možná aplikovat ‚obecně‘, ale samozřejmě nikoli na ty zabitě a sítě lidí a věcí, v nichž kdysi žili. ... Význam je polyvokální a polysémický, metrický a figurální. Lidé umírají, znaky nikoliv.“⁵⁶

Nancy Scheper-Hughesová si klade otázku, zda Geertz „dokáže skutečně vysvětlit důvody, které antropology v dnešní době stále táhnou do terénu,“ a odpovídá záporně, říká, že po přečtení *After the Fact* je vidět, že „přišel konec moderní ‚realistické‘ antropologie a že za dveřmi čeká něco nového“. Konkrétně, prohlašuje, tento nový trend reprezentují mladí antropologové, kteří pracují v politicky vypjatých situacích, jakými jsou genocida a válka, kteří „se rozhodnou, jako aktivní svědci, zúčastnit hrozných událostí, které zaznamenávají a na něž také reagují“. Taková praxe je v ostrém protikladu s přístupem C. Geertze, který, jak Nancy Scheper-Hughesová připomíná, „když v polovině šedesátých let vypuklo peklo antikomunistických čistek, klidně odjel z Pare, svého indonéskeho působiště, do Maroka“.⁵⁷ Rabinow je podobně skeptický, pokud jde o relevanci Geertzových posledních prací pro dnešní antropologii, a stejně jako Scheper-Hughesová připisuje tento nynější nedostatek Geertzovu přehlížení otázek moci, což je zase výsledek jeho „postoje trvalého nezájmu o nové způsoby myšlení“, který podkopává důvěryhodnost jeho interpretační práce.⁵⁸

Sherry Ortnerová vysvětluje Geertzovu tendenci přehlížet moc jako past, kterou si sám na sebe chystá tím, že staví otázky moci proti otázkám významu. Podle Ortnerové tak Geertz činí proto, že věří, že zájem o otázky moci, vlády a sociálních nerovností náleží těm, kdo se upsalí mechanistickému nebo funkcionalistickému pohledu na kulturu („bez ohledu na původní teoretiky těchto přístupů – Emila Durkheima, Kar-

⁵⁶ Paul Rabinow, recenze knihy *After the Fact*, op. cit., v *American Anthropologist*, sv. 98, 1996, č. 4.

⁵⁷ Scheper-Hughes, op. cit., s. 23.

⁵⁸ Rabinow, op. cit.

la Marxe, Sigunda Freuda atd.“), pohledu, s nímž fundamentálně nesehlasí.⁵⁹ Říká ale, že „osud [Geertzova pojetí] ‚kultury‘ bude záviset na jeho použití“.⁶⁰

SOUČASNÉ APLIKACE GEERTZOVY TEORIE

V poslední části doslovu podám přehled o pracích několika badatelů, kteří nadále hledají inspiraci v Geertzových textech a novými způsoby aplikují jeho teoretické postuláty ve svých vlastních projektech.

Geertzův košatý poetický styl psaní, plný hříček a vtipných výroků, stejně jako interdisciplinární charakter jeho kulturní teorie napomohly tomu, že jeho texty se staly populární mezi vědci mimo antropologii. Historik William Sewell například začíná jednu ze svých statí komentováním rozdílu mezi Geertzovým problematickým postavením v rámci vlastní disciplíny a popularitou, které se těší mezi historiky. Tato popularita, říká Sewell, se může zdát překvapivá, uvážíme-li skutečnost, že Geertzova teorie je krajně synchronická – v tom smyslu, že se zaměřuje na analýzu kultur v současnosti a nezabývá se otázkou jejich historického vývoje.⁶¹ Přestože historici podle Sewella musí umět zkonstruovat jak diachronickou analýzu („dějiny jako transformace“), tak synchronickou analýzu („dějiny jako dočasný kontext“), právě synchronický model je mezi historiky více oceňován. „Historická práce, která se nesnaží vysvětlit historickou transformaci, ale účinně vykresluje kontext nějakého minulého světa, může být oslavována jako mistrovské dílo. ... Naopak historická práce, která vykresluje řadu změn v průběhu určité doby, ale nenaznačuje vzdálenost popisovaného světa od toho přítomného, by byla odmítnuta jako ‚anachronická‘ – pro historika je to obdobné označení (nebo možná ještě horší) jako pro antropologa ‚etnocentrický‘ a v hodnotícím slovníku historiků je to zřejmě největší urážka.“⁶² Po-

⁵⁹ Sherry Ortner, „Thick Resistance: Death and the Cultural Construction of Agency in Himalayan Mountaineering“, *Representations*, op. cit., s. 135-162, s. 136-137.

⁶⁰ Ortner, „Introduction“, *Representations*, op. cit., s. 11.

⁶¹ Toto tvrzení je pravdivé, pokud se týká Geertzovy teorie. Některé jeho starší práce se nicméně zabývají otázkou sociálních a ekonomických změn. Viz například *Agricultural Involvement*, op. cit.; *The Social History of an Indonesian Town*, op. cit.; *Peddlers and Princes*, op. cit.; nebo jeho novější knihu *Negara*, op. cit.

⁶² Sewell, op. cit., s. 41.

dle Sewella je právě synchronicita Geertzova díla, představa zhuštěného popisu zaměřeného na lokální uspořádání a čas, přitažlivá pro historiky, kteří se spíše snaží „zastavit čas“ než „vyprávět o jeho průběhu“.⁶³ Sewell navíc zastává názor, že Geertz úspěšně předal světu „trvalé poselství“ antropologie – „odhalení...“, že náš svět je nahodilý spíše než nutný; že existují formy života krajně odlišné od našich, které jsou nicméně plně lidské, a že tedy naše vlastní budoucnost je potenciálně mnohem otevřenější, než si obvykle představujeme.“⁶⁴ Sewell tvrdí, že tento poznatek, který učinil z Geertze ambasadora antropologie, je užitečný zejména v historii, která se „stejně jako antropologie specializuje na objevování a vykreslování rozmanitosti lidstva, ale spíše v čase než v prostoru“.⁶⁵

Stephen Greenblatt přistupuje ke Geertzovu dílu z hlediska jeho příspěvku k literární kritice. Greenblatt říká, že Geertzova teorie na něj jako na literárního kritika měla osvobozující vliv; účinek jeho tvrzení, že interpretační strategie literární vědy poskytly antropologům prostředky pro porozumění symbolickým systémům živých kultur, byl „jako sepnutí dvou drátů; literární kritika se setkala s realitou“.⁶⁶ Geertz tím, že trval na tom, že etnografická vyprávění by se měla číst jako surové příklady antropologických zápisků z terénu (zápisků v láhvi), otevřel nové možnosti moderním literárním kritikům, jako je Greenblatt. Díky Geertzovi, tvrdí autor, začali literární kritici věnovat pozornost dříve přehlíženým zdrojům, což jim umožnilo nahlížet klasické literární texty zcela novými způsoby.

Greenblatt uvádí příklad své vlastní aplikace Geertzovy teorie při analýze sbírky svědeckých výpovědí o zjevování duchů na hradě York v sedmáctém století z hlediska jejich souvislosti s Shakespearovým *Hamletem*. Názorně ukazuje, jak se neliterární a literární texty mohou navzájem osvětlovat, pokud jsou zkoumány v kontextu svého vzniku. Po ukázce toho, jak jsou oba texty ovlivněny oficiálním zájmem státu o významy událostí týkajících se duchů, přešel autor k rozboru širšího kontextu sociálních a politických konfliktů týkajících se skutečnosti či

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Ibid., s. 37.

⁶⁵ Ibid., s. 38.

⁶⁶ Stephen Greenblatt, „The Touch of the Real“, *Representations*, op. cit., s. 14–29, s. 14.

neskutečnosti zjevování, k nimž docházelo v době vzniku těchto textů. To mimo jiné přimělo Greenblatta přehodnotit zavedený pohled na tak slavná literární díla jako Shakespearův Hamlet. „Bowmanovo svědectví a mnohé podobné příhody jsou připomínkami, že zjevování duchů nebyla v Shakespearových dobách ani v následujících generacích něčím, co patřilo minulosti nebo co se vyskytovalo pouze v ‚literatuře‘; jednalo se o nepříliš časté zážitky, ale v životech skutečných mužů a žen k nim stále docházelo a vzbuzovaly zájem státu a církve. Tento zájem byl přinejmenším částečně důsledkem zdlouhavého a často vražedného konfliktu týkajícího se podstaty duchovní zkušenosti, konfliktu, který zpětně nutil jisté kulturní formy, jako byli duchové, aby jednali velmi neobvyklými způsoby. A odtud se můžeme se zesíleným smyslem pro reálné i imaginární vrátit k *Hamletovi*.“⁶⁷ Konkrétní příspěvek Geertzovy teorie k tomuto procesu spočíval ve zdůraznění způsobu, jak mohou být neliterární texty využity k tomu, abychom viděli známá literární díla z nových úhlů, abychom „se zbavili své přílišné obeznamenosti s teoretickým principem a navrátili tak umění jednu z jeho základních sil“.⁶⁸

Jak naznačují některá nedávná díla, Geertzova teorie je nadále relevantní rovněž v rámci antropologie. Sherry Ortnerová ve svém článku v časopisu *Representations* u příležitosti Geertzova penzionování, nazvaném „Thick Resistance: Death and the Cultural Construction of Agency in Himalayan Mountaineering“, analyzuje vztah mezi Šerpy a mezinárodními horolezeckými výpravami v Himálajích v kontextu stálé hrozby smrti. Ukazuje, že i když horolezci mají nad Šerpy kontrolu jako nad svými zaměstnanci, Šerpové používají různé kulturní techniky, aby se bránili uplatnění této moci, když cítí, že rozhodnutí horolezců by mohlo ohrozit jejich životy. Ortnerová tvrdí, že právě Geertzovo trvání na tom, že kultury obsahují skryté předpoklady a je nutné je proto číst jako texty, a s tím spojené tvrzení, že je třeba analyzovat význam jednání z úhlu pohledu jednajícího, otevírá Geertzovu teorii „nonreduktivní otázce ‚činitele‘ – jak aktéři formulují potřeby a touhy, plány a schémata, mody působení ve světě a na svět“. Staví vedle sebe geertzovskou hermeneutiku a teorii Michela Foucaulta a dalších postmodernistů, kteří na rozdíl od Geertze věnují pozornost moci a jejímu fungování. Ale je to spíše Geertz než Foucault, kdo „poskytuje model pro porozumění kul-

⁶⁷ Ibid., s. 28.

⁶⁸ Ibid., s. 26

turní konstrukci ‚činitele‘ v konkrétních časech a místech a poskytuje jedno ze slibnějších východisek teoretického uvažování o činiteli jako takovém“.⁶⁹

Antropoložka Lila Abu-Lughodová se ve svém článku nazvaném „The Interpretation of Culture(s) After Television“⁷⁰ ve stejném svazku časopisu *Representations* zaměřuje na způsoby dnešního využití Geertzovy tradiční koncepce kultury existující v určité lokalitě, v době vzrůstajícího propojení světa prostřednictvím médií. „Chci prokázat, že Geertzův důraz na zhuštěný popis jako základní metodu etnografie si stále zasluhuje pozornost. Ale,“ říká, „potřebuje tvůrčím způsobem rozšířit, aby se dal aplikovat na medializované životy.“⁷¹ Pokračuje tím, že ukazuje možnosti interpretace na příkladu své vlastní etnografické práce na téma populární televize v Egyptě. Abu-Lughodová říká, že pokud se zabýváme televizními programy, „nelze mluvit ani tak o kulturách jako textech, ale spíše o jednotlivých kulturních textech, které se vyrábějí, obíhají a jsou spotřebovávány. Zhuštěný popis televize tedy vyžaduje etnografii prováděnou na více místech“.⁷² Abu-Lughodová začíná svou etnografickou práci sledováním romantických televizních seriálů spolu se ženami ve vesnici v Horním Egyptě, přičemž se pokouší interpretovat význam seriálů pro jejich život. Potom jede ke zdroji těchto televizních seriálů v Káhíře, kde je vyrábí „nějaký levicový intelektuál a s ním několik městských profesionálů, kteří společně pracují pro tento státem kontrolovaný sdělovací prostředek, k němuž však zároveň zaujímají kritický postoj; při své tvorbě si pak představují obecnost, o němž se domnívají, že bude jejich pořad sledovat“.⁷³

Skrze tento proces Abu-Lughodová ukazuje, jak je program, který má předávat konkrétní sdělení, v procesu své produkce a odbytu různými zúčastněnými stranami různě interpretován. „Účinky médií... stojí za to sledovat ke konkrétním konfiguračním moci, vzdělání a bohatství na určitých místech – jako je například zemědělská vesnice v srdci turistické

⁶⁹ Sherry Ortner, „Thick Resistance: Death and the Cultural Construction of Agency in Himalayan Mountaineering“, op. cit., s. 158.

⁷⁰ Lila Abu-Lughod, „The Interpretation of Culture(s) After Television“, *Representation*, op. cit., s. 109-134.

⁷¹ *Ibid.*, s. 110.

⁷² *Ibid.*, s. 114.

⁷³ *Ibid.*

kého průmyslu ve znevýhodněném regionu Egypta v devadesátých letech.⁷⁴ „Prostřednictvím svého zhuštěného popisu vlivu televize na konkrétních místech mohou začít odhalovat mocenské struktury, v jejichž rámci žijí své životy subalterní skupiny, a to, jak je televize toho novou součástí...“⁷⁵

Článek Abu-Lughodové, který se vědomě zaměřuje na aplikaci geertzovské teorie, vypovídá nicméně o širší epistemologické problematice – o otázce, jakou roli může hrát antropologie, definovaná jako geograficky lokalizovaná kvalitativní práce v terénu, ve zkoumání kulturních procesů ve věku globalizace. Někteří autoři zdůrazňují skutečnost, že u kořenů globalizace je zjevný paradox: globalizace je sice v podstatě modernistický projekt, kterému dominují hlavní světové síly, nicméně obrátila naši pozornost také ke dříve přehlíženým okrajům společnosti a světa. To zase naopak vedlo významnými způsoby k postmoderní fragmentaci poznání a zkušeností. Globalizaci a lokalizaci tito autoři tedy nahlízejí jako vzájemně propojené procesy, „v současné etapě nerozlučně svázané“.⁷⁶ Shodně s touto argumentací a v protikladu k populárnímu názoru, že proces globalizace vytváří sjednocenou a integrovanou společnou kulturu, naznačuje nedávný výzkum, že procesy globalizace se nešíří po zeměkouli uniformně. Naopak, jejich účinky jsou determinovány kontaktem s rozmanitými kulturami, ve kterých se utvářejí.⁷⁷ Jinými

⁷⁴ Ibid., s. 127.

⁷⁵ Ibid., s. 128. Užitečné shrnutí týkající se vývoje etnografie prováděné na více místech viz George Marcus, „Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography“, *Annual Review of Anthropology*, 1995, sv. 24, s. 95–114.

⁷⁶ Mike Featherstone, „Localism, Globalism, and Cultural Identity“, v Rob Wilson a Wimal Dissanayake, eds., *Global/Local: Cultural Production and the Transnational Imaginary*. Durham: Duke University Press, 1996, s. 46–77, s. 47. Viz také Arif Dirlik, „The Global in the Local“, v Wilson a Dissanayake, *ibid.*, s. 21–45; a Stuart Hall, „The Local and the Global: Globalization and Ethnicity“, v Anthony King, ed., *Culture, Globalization and the World System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997, s. 19–39.

⁷⁷ Etnografické práce, jež velmi dobře osvětlují toto téma, viz Lisa Rofel, *Other Modernities: Gendered Yearnings in China After Socialism*. Berkeley: University of California Press, 1997; Sabra Berry, *No Condition is Permanent: The Social Dynamics of Agrarian Change in Sub-Saharan Africa*. Madison: University of Wisconsin Press, 1993; Michael Burawoy a Katherine Verdery, eds., *Uncertain Transition: Ethnographies of Change in the Postsocialist World*. Lanham (Maryland): Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1999.

slovy, jde o to, jak se zdánlivě uniformní procesy globalizace projeví v lokálních podmínkách – což je proces, ke kterému antropologové mají privilegovaný přístup prostřednictvím svého metodologického imperativu, dlouhodobé kvalitativní práce v terénu. Jak je však patrné z článku Abu-Lughodové a z mnoha dalších antropologických prací, etnografický výzkum při svém lokálním zaměření vyžaduje, aby antropolog zkoumal zdroje a důsledky místních událostí prostřednictvím studia širších národních a mezinárodních socioekonomických procesů.

Díky vlivu svých prací, které četli mnozí vědci z různých oborů, sehrál Clifford Geertz klíčovou roli při prosazování fundamentálních antropologických paradigmat, v první řadě paradigmatu o důležitosti zkoumání lokálních forem poznání a kultury, mimo antropologii. Tvrdím, že tyto koncepty dodnes neztratily relevanci a že právě Geertz ve své roli ambasadora antropologie nadále přináší trvalé poselství své disciplíny do jiných oborů. Geertz jednak ukázal nové možnosti přístupu k otázkám v jiných humanitních oborech a sociálních vědách, jednak přispěl k epistemologickým posunům v rámci antropologie. Svým symbolickým a hermeneutickým přístupem ke studiu kultury inspiroval mnoho dalších antropologů, kteří jeho vliv předávají dál a zároveň zdokonalují ty rysy Geertzova díla, které se ukázaly být nedostatečné pro analýzu současných kulturních jevů. Je možné, že Geertzův největší příspěvek k poznání spočívá v otevření nových možností pro intelektuální a vědecká zkoumání, jež se realizují v dílech těch, které inspiroval.

Hana Červinková
New York, červen 1999

(Přeložila Hedvika Humlíčková)

Poděkování / Acknowledgments

„The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man“, v *New Views of the Nature of Man*, ed. J. Platt (Chicago: University of Chicago Press, 1966), s. 93-118. Přetištěno se svolením The University of Chicago Press; © 1966 by The University of Chicago.

„The Growth of Culture and the Evolution of Mind“. Přetištěno se svolením Macmillan Publishing Co., Inc., z *Theories of the Mind*, ed. J. Scher, s. 713-740. Copyright © The Free Press of Glencoe, a Division of The Macmillan Company, 1962.

„Religion as a Cultural System“, v *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, ed. M. Banton (London: Tavistock Publications Ltd., 1966), s. 1-46. Přetištěno se svolením.

„Ethos, World View and the Analysis of Sacred Symbols“. Copyright © 1957 by The Antioch Review, Inc. Poprvé vyšlo v *The Antioch Review*, sv. 17, č. 4; přetištěno se svolením vydavatelů.

„Ritual and Social Change: A Javanese Example“, v *American Anthropologist* 61 (1959):991-1012. Přetištěno se svolením.

„Internal Conversion' in Contemporary Bali“, v *Malayan and Indonesian Studies presented to Sir Richard Winstedt*, eds. J. Bastin a R. Roolvink (Oxford: Oxford University Press, 1964), s. 282-302. Přetištěno se svolením The Clarendon Press, Oxford (England).

„Ideology as a Cultural System“. Přetištěno se svolením Macmillan Publishing Co., Inc., z *Ideology and Discontent*, ed. D. Apter, s. 47-56. Copyright © 1964 by The Free Press of Glencoe, a Division of The Macmillan Company.

„After the Revolution: The Fate of Nationalism in the New States“, v *Stability and Social Change*, eds. Bernard Barber a Alex Inkeles, s. 357-376. Copyright © 1971 by Little, Brown and Company (Inc.). Přetištěno se svolením.

„The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States“. Přetištěno se svolením Macmillan Publishing Co., Inc.,

v *Old Societies and New States*, ed. Clifford Geertz, s. 105-157. Copyright © by The Free Press of Glencoe, a Division of The Macmillan Company, 1963.

„The Politics of Meaning“, přetištěno z *Culture and Politics in Indonesia*, ed. Claire Holtová s pomocí Benedicta R. O'G. Andersona a Jamese Siegela. Copyright © 1972 by Cornell University. Použito se svolením Cornell University Press.

„Politics Past, Politics Present: Some Notes on the Contribution of Anthropology to the Study of the New States“. Přetištěno se svolením z *European Journal of Sociology*, VIII (1967):1-14.

„The Cerebral Savage: On the Work of Claude Lévi-Strauss“, v *Encounter*, sv. 28. č. 4 (duben 1967):25-32. Přetištěno se svolením.

Person, Time and Conduct in Bali: An Essay in Cultural Analysis. Yale Southeast Asia Program, Cultural Report Series, No. 14, 1966. Přetištěno se svolením.

„Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight“, v *Daedalus* 101 (1972):1-37. Přetištěno se svolením.

Citované básně přetištěny z W. H. Auden, „In Memory of W. B. Yeats“, *Collected Shorter Poems 1927-1957*. Copyright 1940 and renewed 1968 by W. H. Auden. Se svolením Random House, Inc., a Faber and Faber Ltd.

Ediční poznámka k českému vydání

Překlad Geertzovy knihy nebyl nikterak snadnou záležitostí. Za pomoc při řešení řady zapeklitých míst překladu děkujeme mnoha našim odborníkům v různých disciplínách (uvádíme je v abecedním pořadí a bez akademických titulů): Karlu Berkovi, Alexovi Černému, Michaelu Černouškovi, Lumíru Gatnarovi, Stanislavu Komárkovi, Luboši Kropáčkovi, Dušanu Lužnému, Janě Ogrocké, Miloslavu Petruskovi, Dušanu Prokopovi, Jiřímu Přibáňovi a Olze Vodákové. Za mimořádně obětavou pomoc při dohledávání informací o reáliích z života jednotlivých národů a zemí děkujeme Josefu Kandertovi. Je samozřejmé, že nikdo z těch, kteří nám ochotně pomohli radou, nezodpovídá za případné chyby, které se mohou v překladu vyskytnout.

V překladu jsme se důsledně snažili uvádět česká (případně i originální) vydání prací, které C. Geertz cituje z anglických originálů či překladů. Informace o českých (případně originálních) vydáních a případné citace uvádíme v rámci příslušné autorovy poznámky v hranatých závorkách. Poznámky označené číslicemi odpovídají originálu, poznámky překladatelů či redakce jsou označeny hvězdičkou. Pokud se hranaté závorky vyskytují v textu, jde zpravidla o upřesnění překladu z pera příslušného překladatele.

Alena Miltová

Rejstřík

Kurzivou jsou v rejstříku vytištěna jména, která se vyskytují pouze v doslovu H. Červinkové. U jmen, která se vyskytují v Geertzových statcích i v doslovu, jsou kurzivou vytištěna čísla stran odkazujících na doslov

- ABAKO, hnutí, 295
Abdalláh [jordánský král], 304
Abduh, 331
Abdullah, Taufik, 345, 346, 354, 360
Abu-Lughodová, Lila, 524-526
Action Française, 223
Adams, R. M., 366, 512
afázie, 93
Afrika, 249, 263, 287, 292, 298; bantuská, systém výkupného za nevěstu, 56; jazyková otázka, 271-272; náboženství, 195; subsaharská, 271, 292, 295
Ahardane, M., 334
Al-Afghání, 331
alávitská monarchie, 276, 278
Allport, Gordon W., 70, 506
Almond, G., 302, 310
Alorci, 144
al-Youssi, Lahcen, 333
Alžír, 263, 266, 272, 376
Ambedkar, B. R., 286, 290, 308, 311, 324
Ambonci, 293
American Business Creed (Sutton), 219
americký optimismus, 66
Amharové, 293
amharština, 271
Anak Agung Gde Agung, 452

- analýza hodnot, 163
 Anderson, Benedict, 345, 346, 354, 357, 360
 Ándhrapradéš, 286, 322, 323
aneh, 118
 Angkor, 366
 Angola, 295
 animatismus, 142
 animismus, 142
 Annam, 293
 anomie, 187, 188
 antisemitismus, 233
 antropologie, 388, 395; analýza hodnot, 163; divoši, 385, 388, 395–397; funkcionalismus a historické materiály, 167; funkcionalismus a problém sociální změny, 165–166, 193; idealista – materialista, 20; impresionista – pozitivista, 20; komparativní politická věda rolnických společností, 374; konsensuální člověk, 64; kultura a sociální struktura, 166–169; lingvistika, 391–393; logicko-významová v. příčinně-funkcionální integrace, 168–169, 188, 193; mentalista – behaviorista, 20; motivační integrace, 168; redukcionismus, 22, 400; segmentární státy, 375; totemismus, 142, 390–392, 499; typologický přístup, 64; vláda v rolnických společnostech, 366–367; vysvětlení, 38; zkoumání náboženství, 103–105, 144
 antropomorfilmus, 71
 Apačové, 144
Apologie pour l'Histoire ou Métier d'historien (Bloch), 400
 aporie o Achillovi a želvě, 220
 Apter, D., 304, 332, 509
'ar, 18, 23, 29
 Arabové, 330–331; Maroko, 293; z nížiny na pobřeží Atlantiku, 297
 arabština, 271
 archeologie: vývojové cykly prehistorických států, 366
 Aristoteles, 163, 495, 497
 arménské ortodoxní křesťanství, 326
 arménští katolíci, 326
 Aron, Raymond, 225, 226
Asad, Talal, 515
 Ásám, 322, 323, 325
 Ashby, W. R., 450
 Ashford, D., 311, 334
 Asle, 249; náboženství, 195
 Ašantové, 268, 294, 297, 300, 304, 366, 375

- ateismus: hrdinský, 117
- Auden, W. H., 489
- Auerbach, B., 235
- Austrálie: bzučáky, 391; domorodci, 79, 144, 153, 383; sňatková pravidla, 56
- australopitékové, 60, 61, 78–79, 82, 90; lebeční kapacita, 78–79
- australští domorodci, 79, 144, 153, 383
- autismus, 76
- autorita: náboženská, 128, 137
- Awolowo, Obafemi, 336, 338
- Ayoub, V., 311, 328
- azerští Turci, 287
- Azikive, Nnamdi, 264, 336, 338
- Aztékové: obřady lidské oběti, 52, 55, 142, 153
- Bacon, Francis, 46, 53
- Bagehot, W., 259
- bahá'í (bahá'ismus), 206
- Ba-lla, 121
- Balewa, Abubakar Tafawa, 338
- Ball, definování osoby, 404, 407, 428, 430; jména dle pořadí narození, 407, 410–411; osobní jména, 407–410; označení pohlaví, 425; příbuzenské termíny, 411–415, 427, 448; statusové tituly, 407, 420–425, 427, 428; systém varna, viz také kategorie osob, 423–425, 427–428; teknonyma, 407, 410, 415–420, 448; veřejné tituly, 407, 425–430, 448
- Baljci, 293, 399, 440; a Holanďané, 367, 373; absence vyvrcholení, 445; ceremonializace sociálních vztahů, 441–443, 448; definice bláznů, 63; diferenciacce podle pohlaví, 460; divadelní státnictví, 367, 377; elita, 212; klesající status, 367, 370; kohouti a kohoutí zápasy, 455–501; kosmologie, 471; kremace, 205–212, 371; kulturní základy, 367–368; kulturní změny, 452–453; legitimizace, 368; *lek*, 443–444; lunárně-solární kalendář, 433, 436; Njepi, 440, 464; odalan, 436, 437; permutační kalendář, 433, 436, 448; příkladný střed, 367, 368–370, 377; radikální estetismus, 442; rozptýlení moci, 371; *sakti*, 134–136; sociální struktura, 367, 371; stud v. vina, 442–443; svátky, 435, 440, 464, 483; systém místních trhů, 477; tréma, 444; vědomí času, 430–432, 446, 448, 451, 453; zavlazování, 372; zdvořilost, 442; zvířecost, 463
- balljské náboženství, 200–206; aristokracie, 211; ballismus, 212, 213, 214, 215; bráhmanští kastovní kněží, 203–204, 210, 214; byrokratizace, 215; hinduismus, 212, 214; chrámový systém, 201–202, 214, 436; konverze k jiným vírám, 207; kult smrti a čarodějů, 201, 205–206; místní ministerstvo náboženství, 214–215; pilování zubů, 205–209, 212, 371; politický a rituální systém, 205; posvěcení sociálních nerovností, 201, 203–204;

- programy nakladatelství, 210–211; republikové ministerstvo náboženství, 213, 215; rituální soubor Rangdy a Baronga, 132–138, 142, 205–206, 209, 445; svěcená voda, 202, 204, 209, 210; svěcení kněží, 214; trans, 48, 55, 134, 135, 136, 201, 202, 204, 206; vnitřní konverze, 208
- Balúčové, 292
- Bandáranájaka, S.W.R.D., 264, 302, 303
- Bandungská konference, 264
- Bangladéš, 293, 295, 325
- banján, 354
- Barber, Bernard*, 510
- Barbour, N., 307, 311
- Barma, 266, 268, 293, 294, 296, 297, 299, 307, 310, 323, 324, 339; buddhismus, 319, 320; jazyk, 319; politický vývoj v posledních letech, 318–321
- Bastin, J.*, 508
- Batakové žijící v okolí jezera Toba, 293
- Bateson, G., 119, 132, 137, 205, 370, 419, 442, 445, 456, 460, 463, 493, 498
- Beach, F. A., 91, 92
- Becquerel, A. H., 56
- behaviorismus, 235
- Belgie, 291
- Bell, C., 128
- Bellah, Robert, 198, 199
- Bello, Ahmadu, 336
- Belová, Jane, 132, 135, 417, 420, 445, 460, 463, 493
- Belsen [koncentrační tábor], 127
- Ben Barka, Mahdi, 278
- Ben Bella, A., 264
- Benda, H., 355
- Bendix, R., 196, 198, 200
- Benedictová, Ruth, 56, 504
- Bengálsko, 293, 295, 321, 323, 325, 337
- Bentham, J., 478, 479
- Berbeři, 293, 296, 297, 304, 307, 330–331, 334, 335; anarchismus, 66; v oblasti Marmuša, 17, 19, 24, 25, 40
- Berelson, B. R., 485
- Berlin, I., 288
- Berry(ová), Sabra*, 525
- bezobratlí: nervový systém, 88
- Bhagavadgíta*, 124

Blafra, 358
Bigelow, L., 311
Bihár, 323
Bihi, Addi ou, 333
Black, M., 495
Blackmur, R. P., 235
Bloch, Marc, 56, 365, 400
Boas, Franz, 389, 514
Bolívie, 385
bolševismus, 223, 225
Bombaj, 322, 323
Boole, G., 393
Boomkamp, C. van Leeuwen, 480, 488
Borórové, 383, 385; Boróro jako papoušek, 140–141
Bovaryová [*Pani Bovaryová* (Flaubert)], 26
božská Prozřetelnost: jako univerzální jev, 52
Brackman, A. C., 357
brahma, 147, 199
bráhmani, z Madrásu, 131
brahmanismus, filosofický, 198, 200, 268
Braldwood, R., 366, 375, 511
Brazílie, 383
Brooks, C., 235
Bruner, J. S., 85, 98, 506
Buddha, 393
buddhismus, 200, 207, 283, 319, 320; tibetský, 52;
zen-buddhismus, 52
Buganda, 366
Bullock, T. H., 87, 88, 89, 90
Buňorové, 293
Burawoy, Michael, 525
Burckhardt, Jakob, 361, 452
Burgíba, H., 264, 296
Burke, E., 247
Burke, K., 41, 108, 162, 235, 240, 259, 498
Burns, D. H., 271
Busoga, 366
byrokratizace: Bali, 215

Camus, A., 249
Cassirer, E., 41, 108, 235
Castro, Fidel, 264
Cavell, Stanley, 24
Cayal, R., 85
Cejlon, 272, 286, 295, 296, 297, 299, 307; nepřátelství Tamilů
a Sinhalců, 302–303; nezávislost, 301–302; primordiální
problémy, 302–305
centrální nervový systém: vývoj, 59, 61–64, 67, 82, 85–90, 100
ceremonializace sociálních vztahů, 441–443, 448
césarismus, 250
cikáda, u Andamanců, 118
církevnictví, 250
Clifford, James, 515, 516
Codere, H., 449
Colby, B., 516
Coleman, J., 287, 302, 310, 335
Coleridge, S. T., 235
Comte, A., 226
consensus gentium, 51–56
Coon, C., 330
corvée, 204
Coulburn, R., 365
Covarrubias, M., 132, 201, 442
Crapanzano, Vincent, 516, 517
Cromwell, Oliver, 56
Crowley, J., 240
Culture and Politics in Indonesia (Holtová, ed.), 345

čarodějnictví, 152, 166, 197–198, 201, 205–206, 449
černošští nacionalisté, 232
Čína: náboženství, 198
Číňané: v Indonésii, 66, 296; v Jihovýchodní Asii, 299; v Malajsii, 297,
300, 340
Čjínové: v Barmě, 318, 321
čtení: nahlas, 93
čurlinga, 107

Dahm, B., 348
Dahomejci, 306
Dale, A. M., 121
Dart, R. A., 78
darwinismus, 235
De Maistre, J., 247
De Mille, Cecil B., 352
De Vore, B. I., 83, 84
De Zoete, D., 132
Deutsch, J. A., 94
Deutsch, K., 287
Dewey, John, 58, 72, 95, 403
Dickens, Charles, 498, 499
diferenciace podle pohlaví: Bali, 460
Dinkové: mýtus o opuštění člověka božstvem, 124–126; věštění 120
Dirlik, Arif, 525
Dissanayake, Wimal, 525
divoši, 385, 388, 395–397
doba ledová, 60, 62, 82–83
dobrovolná sdružení, 307
dobuanská kultura, 62
domorodé interpretace, 25
Drager, H. H., 494
Drávidové, 295, 305, 322, 325
druhý zákon termodynamiky, 13
drúzové, 326, 327, 328
Du Boisová, Cora, 205
Durkheim, E., 103, 104, 127, 165, 187, 230, 350, 447, 520
dwi-tunggal, 312, 315
Džinnáh, 264, 268

Eckstein, H., 226
Egba, 340
Eggan, Fred, 511
Egypt, 272, 296, 330, 350, 366
Einstein, A., 117
Eisenstadt, S. M., 365
ekologie, 235

Elliot, T. S., 235
Emerson, R., 287, 291, 310
emická analýza, 25
emoce: symbolické modely, 96–98
Empson, W., 235
epochalismus v. esencialismus, 270–272, 273–278, 281
Erasmus [Rotterdamský], 400
esencialismus v. epochalismus, 270–272, 273–278, 281
Eskymáci, 153
Etiopie, 293, 296, 366
etnocentrismus, 35
etnografie: algoritmy, 21; a sociální rozmluva, 29–31; etnografický výzkum jako osobní zkušenost, 24; formalismus, 21; interpretace, 25–26, 28, 29–31, 34; megakoncepty, 34; mikroskopická, 31–32, 34; myšlenka přirozené laboratoře, 33–34; popisná, 15, 19–20; subjektivismus, 21; verifikace, 27; zapisování sociální rozmluvy, 29–31; zhuštěná v. zředěná, 19–20, 27, 36, 37, 39; způsoby reprezentace, 30
etnologie, 382, 388
etologie, 235
étos: a světový názor, 147–149, 152, 153, 162–163; na Jávě, 158–159
Evans-Pritchard, E. E., 117, 197, 375, 400
evoluce: a kulturní vývoj, 49, 59–64, 82, 91, 99; centrálního nervového systému, 59, 61–64, 67, 82, 85–90, 100; druhu *Homo sapiens*, 60–62, 67; myslí, 69–75, 76, 99; v období pleistocénu, 78, 82–85
existencialismus, 393

Fabian, Johanness, 514

Fairbairn, G., 311, 320

Fallers, L. A., 258, 261

Fallers, Tom, 512

Fanon, F., 268

fašismus, 219, 223

Favre, H., 311, 332

Featherstone, Mike, 525

Feith, H., 251, 256–257, 304, 310, 356

Fernandez, J., 516

Fernandez, J. W., 450

feudalismus: komparativní zkoumání, 365

Fez, 332

Filipíny, 271–272, 292, 293, 296, 298; jazyková otázka, 271–272

Firth, R., 132, 400
Fishman, J. A., 270, 271
Fischer, L., 348
Fitz-Barnard, L., 491
Ford, C. S., 92
Forester, C. S., 93
Forster, E. M., 321
Fortes, M., 167
Fortune, R. F., 111
Foucault, Michel, 523
Francie, 331, 332, 345
Francouzi: racionalita, 66, 151; v oblasti Marmuša, 17–19, 24, 25, 29, 40
Francouzská revoluce, 248
Frazer, J. G., 165
Freedman, M., 310, 340
Freud, S., 75, 103, 104, 230, 363, 496, 521; primární
a sekundární myšlenkové procesy, 75
freudismus, 234, 235
Frodin, R., 311
Frye, Northrop, 493, 498
Fulbové, 293, 366
Fuller, L. L., 478
fylogenetický vývoj, 87–89; velikost mozku a komplexnost chování,
89–92, 100

Gabun, 306
Galanter, E. H., 71, 94, 242
Gallagher, C., 271, 311
Gallie, W. B., 41
Gándhí, M. K., 264, 268, 272, 324
Gándhiová, Indira, 294, 322, 325
Gandové, 293, 294, 297
Geertz, C., 39, 79, 111, 132, 175, 201, 215, 243, 251, 263, 299, 332, 348, 407,
412, 420, 427, 482
Geertzová, Hildred, 407, 412, 507, 508, 510
Geiger, George, 506
Geiger, Theodor, 223
Gelgel: Ball, 368, 369, 370
genetika, 57

Gerard, R. W., 85, 88, 89, 90
Gerstenhaber, M., 94, 242
Ghana, 268, 272, 294, 297, 304, 375
Ghóš, Atulja, 323
Ginsburg, N., 310
Goffman, Erving, 468, 482
Golding, W., 62
Gombrich, E. H., 494
Goodenough, Ward, 21
Goodman, N., 490, 492, 495, 498
Goody, J., 115
Goris, R., 434, 435, 477, 500
Gowon, Yakubu, 339
Cranit, R., 98
Graves, Robert, 499
Green, A. L., 247
Greenblatt, Stephen, 522-523
Gudžarátci, 293, 300, 322
Guernica, 107
Guevara, Che, 264
Gunawan, B., 357
Guyana, 263

Habermas, Jürgen, 514
Haeckel, E. H., 76
Hall, Stuart, 525
Hallowell, A. I., 76, 79, 80, 95
Handler, Richard, 505, 507, 511, 512
Hanna, W., 256, 311
Harlow, H., 83
Harries, L., 271
Harris, S. E., 219
Harrison, S., 285-286, 311, 324
Hartmann, H., 76
harvardský zákon, 86
Hasan II. (Hasan, Moulay), 277, 291, 333
Hatta, Muhammad, 311, 313
Hausové, 293, 299, 336, 337, 339

Hawthorn, Nathaniel, 67
Hebb, D. O., 87, 91, 92, 93, 96
Hegel, G. W. F., 49
Heine-Geldern, R., 251, 368
Henle, P., 238, 240
Herskovits, M. J., 53
Hertz, F., 287
himalájská polyandrie, 56
hindština, 271
hinduismus, 131, 144, 200, 214, 283, 306, 307, 322, 325, 339, 425;
 mravní determinismus, 151; na Jávě, 170–172; posedlost, 66;
 ritualismus, 52–56
hinduistické období: Indonésie, 251
hinduisticko-balijské náboženství, 212
Hirschman, A., 265
Hitler, A., 261
Hitti, Phillip, 325
hlodavci: kopulace, 92, 93
Hnutí za svobodné Thajsko, 294
hodnoty: a náboženství, 153, 162
Hogarth, W., 494
Holanďané: na Bali, 367, 373
Holbein, H., 400
Holloway, R. L., 79
Holtová, C., 345, 346–347, 351, 353, 358, 360, 361
Homans, G., 413, 506
hominoid: definice, 78
Hooker, R., 396
Hooten, E., 79
Hooykaas, C., 461, 480, 488
Hoptové, 62, 142–144
Hopkins, G. M., 244
Horowitz, N. H., 246
Hospodin, 199
Howell, Clark, 512
Howells, W. W., 78, 79
hřích: prvotní 127, 143; tajný, 152
Hughes, John, 357, 500
Hull, Clark L., 70, 85
Huntington, Samuel P., 277

Husajn, Zákir, 325
Husserl, E., 23, 128, 403, 407
Hyman, S. E., 235
Hymes, Dell, 514

Chaldún, Ibn, 26
Chán, Jahjá, 325
chaos: a náboženství, 116–117
Chapman, L. F., 96
charisma, 15, 34
Childe, Gordon, 366
„chobotnicové“ systémy: kultury, 451
chování: a velikost mozku, 89–92, 100
chrámový systém: Bali, 201–202, 214, 436
Churchill, W., 249, 261

Iatmulové, 119

Ibové, 268, 337, 339, 366

idea velkého Somálska, 294

idealismus, 139, 235, 279

Ideologie: advokátské vysvětlení, 231; definice, 219; jako mapa, 249; jako něco pochybného, 222–225; katarzní vysvětlení, 231; konec, 226; kulturní symbolické systémy, 245; morální, 247; morální vysvětlení, 231, 232; podnikatelů, 224, 226; pověra, 225, 227; síla metafory, 238, 241, 249; solidární vysvětlení, 231, 232; symbolické vyjadřování, 234, 235; Taftův-Hartleyův zákon, jako zákon o dělnickém otroctví, 237–241; teorie napětí, 227–230, 233–234, 238, 239, 248; teorie zájmů, 227–228, 234, 238; v Indonésii, 254–255; v nových státech, 249–250; v tradice, 247–249; v. věda, 260–262; válka je peklo, 239, 240

incestní tabu, 83

Indiáni, američtí: Apačové, 144; Arapešové, 74, 76; Hopiové, 62, 142, 144; Kwakiutlové, 53, 449; Navahové, 114, 122–123, 151, 153; Oglalové, 148–149, 160; Omahové, 391; préríjní I., 66, 112, 138; Pueblané (pueblanští I.), 34, 366, 449; Slouxové, 148–149, 160; Vraní I., 142; Zuňlové, 52, 53, 55

Indie, 131, 198, 212, 266, 271, 285–287, 291, 292, 293, 295, 296, 298, 309, 310, 339, 340, 358, 376, 423–425; jazyková otázka, 271–272, 285–286, 301, 305; komunisté, 323; politický vývoj v posledních letech, 321; sčítání lidu, 306; strana Indický národní kongres (Kongresová strana), 322–325

Indonésie, 33, 39, 266, 272, 286, 291, 292, 293, 295, 296, 299, 301, 307, 309, 311, 318, 339, 340, 375, 452; Čiňané, 66, 296; *dwi-tunggal*, 312, 315;

- hindulstické období, 251–252; Holanďané, 251, 356, 373; ideologické konflikty, 254–255; islám, 213, 214, 253, 254, 275; jazyková otázka, 271; komunistická strana, 275, 312, 314, 357, 358; koncept Pantjasila, 254, 255, 256–257, 356; křesťané, 213; kultura a politika, 345–348, 353, 356; kulturní konzervatismus v. politický radikalismus, 354–357; kulturní různorodost, 273–274; legitimita, 351–353; Manipol-USDEK(ismus), 256, 257; masová krveprolití roku 1965, 215, 275, 314, 349, 357–360, 500; masové nadšení, 355; nacionalismus, 253, 274, 283, 287; následky krveprolití, 358–360; politika významu, 350; protestanti, 213; příkladný stát, 254, 367, 368–369, 369–370, 377; republikánská, 253; řízená demokracie, 313, 351, 356; skládající se z mnoha ostrovů, 349; tematická analýza, 346–347; Vnější ostrovy, 293, 297, 304, 311, 313, 340; vyšší vzdělávání, 305
- Indové: v Malajsii, 340; ve východní Africe, 299
- Indus, 366
- Inkeles, Alex, 510*
- Inkové, 366
- instinkty, 91
- integrace: kultury, 446; logicko-významová v. příčinně-funkcionální, 168–169, 188, 193
- integrační revoluce, viz také nacionalismus, 309–310, 317, 340–343
- intelligenční testy, 15
- introspekce, 72
- Irák, 286, 294, 297, 328
- Írán, 287, 292, 295, 297
- islám, 207, 213, 214, 253, 254, 274, 275
- Istiklál, 332, 333
- Italové: náboženství, 144
- Izrael, 198, 296, 329
-
- James, William, 115, 403
- Janowitz, M., 104
- Japonsko, 350, 376; militaristé, 239–240
- Jastrowův efekt, 243
- Jáva, 62, 201, 215, 252, 253, 293, 297, 299, 345, 349, 354, 367, 370, 452
- Javánci: elity, 173–174, 188, 190; etiketa, 158; étos a světový názor, 158–159; hinduismus, 170–172; klasická javánská báseň, 124; klid, 157–158; marxismus, 171–175; město Modjokuto, 169, 173, 174, 175–176, 187, 191; muslimové, 170–172; mysticismus, 111, 138; nacionalismus, 190; narušený pohřeb, 178–185; pohřební obřady, 175; pojetí lidství, 66–67, 150–151; politické strany, 174–175; politické v. náboženské významy, 191; problém zla, 162; *rasa*, 143, 156–157; sebeovládání, 152; *slametan*, 170–172, 177, 180, 184, 188–193; stínová loutkohra, 154–155,

159–160; svatební obřady, 175; *tjotjog*, 150–151; *wajang*, 154–156, 159–161; záhadná muchomůrka, 118

Jay, R. R., 356

jazyk, 79; dispoziční výrazy, 72, 74, 75; jako významový symbol, 60; počítání, 74

jazyková otázka: a nacionalismus, 270–272, 285–286, 292, 301, 305, 319

Jennings, Ivor, 302

ještnost, 112–113

Jižní Afrika, 78, 290, 308

Jižní Celebes, 372

Jména dle pořadí narození, 407, 410–411

jóga, 199

Johnson, Samuel, 47

Jones, H. P., 357

„Jonesville jsou Spojené státy“, 32–33

Jordánsko, 297, 304, 358

Jorubové, 336, 338, 340

Jourdain, M., 229

Jouvenel de, B., 353

judaismus, 198

Juynboll, H. H., 469

kabalismus, 41

kačina, maska, 142

Kačjinové, 321, 340

Kađuvejové, 383, 385, 388

Kafka, F., 98

Kahin, G. McT., 254, 304, 310, 355

Kajaský stát, Barma, 319, 320

kalendář: lunárně-solární, Ball, 433, 436, 438, 440; permutační, Ball, 433, 436, 437, 440, 448; Šaka, 432

kalvinisté, 52

Kambodža, 272, 296

Kanada, 290, 308

Karenové, 268, 293, 294, 299, 319, 320, 321

Kasavubu, J., 295

Kašmír, 296

katedrála v Chartres, 63–64

kategorie osob viz také baljské definování osoby, 402;

kauzální řetězec akcí a reakcí, 168

Kaysen, C., 219

Kelta, 264

Kellerová, Helen, 93

Keňa, 298

Kenyatta, 264

Kerala, 232

khmerština, 271

Kierkegaard, S., 139–140

King, Anthony, 525

klanový systém, 390

Kluckhohn, Clyde, 14, 51, 52–54, 77, 87, 114, 122, 166, 506, 507

Klungkung, 370

kmen (berberský) z Rífu, 297, 304, 331, 335

kmen z pohorí Atlas (berberský), 297

kněží: Bali, 203–204, 210, 214

Knihy Jobova, 124

Kočín, 293, 298

kód, etnografický, 19

Koentjaraningrat, R. M., 482, 508

kohoutí zápasy: Bali, 455–501

Koch, D. M. G., 355

komunismus, 219, 223, 275, 312, 314, 323, 357, 358

koncept Pantjasila, 254, 255, 256–257, 356

konec ideologie, 226

konfucianismus, 52, 197, 198

Kongo, 263, 286, 292, 295, 297, 298, 358

konsenzuální člověk, 64

Kontum-mali, 119, 120

konverze: vnitřní, 208

kopulace: u šimpanzů, 92, 93

Korn, V. E., 200, 373, 461, 469, 482, 500

kosmologie: balijská, 471

kremace: Bali, 205–212, 371

kris (meč), 135

Kris, E., 76

Kroeber, A. L., 51, 52, 76, 77, 80

Kronenfeld, D., 516

křesťané: v Libanonu, 297, 326, 328, 329

Křesťanská dobročinnost, 114

Křesťanská věda, 120

křesťanství, 152, 197, 207, 213, 340, 499

kula, 31

kult: smrti a čarodějů, Bali, 201, 205–206

kultura, 40, 105, 107, 131–132; a politika, 346–348, 354, 356; a sociální struktura, 166–169, 400–403; analýza, 28, 36, 40–42; biologická evoluce a kulturní vývoj, 49, 59–64, 82–85, 92, 99; časová přímka objevení se, 79–80; definice, 105; definování osoby na Bali, 404–429; diskontinuita, 449; „chobotnicové“ systémy, 451; integrace, 446; jako nadorganické zhmotnění, 21; jako naučené chování, 279; jako program pro [řízení chování], 57; jako předpoklad lidské přirozenosti, 62–64; jako řídicí mechanismus, 57, 65; kategorie osob, 402; kulturní aparát, 376; kulturní konzervatismus a politický radikalismus, 354–357; kulturní vzorce, 245, 401; kulturní vzorce a náboženství, 108–109, 110, 116, 117; kulturní základy, 367–368; kulturní změny, 452–453; Parsonsovo pojetí, 279, 284; protokulturní činnost, 60; relativismus, 49, 53, 56; rozdíl v typu spíše než v míře, 81, 84; rozmanitost, v Indonésii, 273–274; sémiotické pojetí, 15, 36, 41; symbolické systémy, 27, 60–63, 65, 243–245, 279, 282; teorie kritického bodu vzniku, 77–80

kulturní teorie, 36–37; diagnóza, 39; jako v podstatě sporná, 41; klinické usuzování, 37, 38; prediktivní, 37

kulturní univerzálie: *consensus gentium*, 51–56; falešné univerzálie, 52; neměnné referenční body, 54, 55; požadavek klíčových prvků, 51; požadavek podstatnosti k. u., 51–54; požadavek propojenosti k. u. se zásadními potřebami, 51, 54–55; uzpůsobeny, 54

kulturní vzorce, 245–246, 401; a náboženství, 108–109, 110, 116, 117

Kurdistán, 286

Kurdové, 292, 294–295

Kwakiutlové, 53, 449; exhibicionismus, 53

kybernetika, 57, 235, 280, 387, 393

Kypr, 296, 299

Kyrenaika, 298

La Barre, W., 95

La Pensée Sauvage (Lévi-Strauss), 45, 387, 388, 393–395

Lacouture, J. a S., 311, 333

láčkovci, 87

Lamartine, Alphonse de, 250

Langerová, Susanne, 13, 97, 105, 107, 116, 130, 235, 238, 244, 490, 494

- Laos, 286, 294, 296, 297
 Laqueur, W. Z., 287
 Lashley, K. S., 71, 85, 86, 94
 Laski, Harold D., 376
 Lasswell, H. D., 227, 236
 Latinská Amerika, 249; jazyková otázka, 271
 Lazarsfeld, P. F., 485
 Leacock, Stephen, 105
 Leach, E. R., 166, 167
Lectures on the Religion of the Semites (Robertson-Smith), 165
 Lee Kuan-yew, 264
 Leighton, D., 122
 Leites, N., 227, 234, 346
lek: Bali, 443–444
Les Formes élémentaires de la vie religieuse (Durkheim), 165
 Lev, Daniel, 345, 354, 357, 360
 Levenson, Joseph, 447
 Lévi-Strauss, Claude, 26, 45, 381–397, 400, 496; obdiv k Rousseauovi, 393–394; socio-logika, 392; v Brazílii, 383; v myslí divochem, 395–397; věda konkrétního, 388
 Lévy-Bruhl, L., 76, 139
 Lewis, B., 258
 Lewis, W., 304, 311
 Li An-che, 449
 Libanon, 293, 297, 310, 339, 340; americká intervence, 328; křesťané, 326, 328, 329; muslimové, 326, 328, 329; politický vývoj v posledních letech, 325–329; sčítání lidu, 306
 Libanonci: v západní Africe, 292, 299
 Libye, 298
 Liddle, G. William, 345, 354, 357, 360
 lidé z Toga, 306
 lidská přirozenost, 82, 99; biologické faktory, 49, 51, 53, 54, 57; kultura jako předpoklad l. p., 62–64; osvícenský pohled, 46–47, 51, 62, 64, 65, 226, 393; psychologické faktory, 49, 51, 53, 54, 57, 67; sociální faktory, 49, 51, 53, 57, 67; „stratigrafické“ pojetí, 49–50, 53, 57, 59; uniformní pohled na, 47, 48, 53
 lidské oběti, 52, 55, 142, 153
 lidství: javánské pojetí, 66–67, 150–151
 lidstvo, psychická jednota, 48, 77, 80, 84–85
 Lienhardt, G., 120, 124–126
 lingvistika, strukturální, 41, 387, 391–393, 396

logika; matematická, 387; symbolická, 393, 396; tříd, 391, 393; v analýze kultury, 446–447

logos, 199

L' Opium des Intellectuals (Aron), 225

Lorenz, K., 83, 91, 110

loutkové divadlo: na Jávě, 154–155, 159–160

lov a sběračství, 60

Lovejoy, A. D., 46–47

Lowell, Robert, 67

Lowenstein, R., 76

Lowie, R. H., 111

Luethy, H., 348

Luther, Martin, 400

Lyautey, L. H. G., 29, 331

MacIntyre, A., 128

Madariaga, Salvador de, 115

Madhjadpaděš, 323

madjapahitský zábor, 366, 368, 369, 370

Madrás, 131, 305, 323, 337

Maghreb, 26, 334

Magic, Science and Religion (Mallnowski), 165

Maharáštra, 323; Maráthové, 293

Machlavelli, N., 421

machzenová byrokracie, 331, 332, 376

majetek, jako univerzální jev, 52

Majsúr, 322

Malajsie, 266, 268, 286, 292, 293, 294, 297, 299, 301, 310, 322, 339, 340, 359, 391; Alliance, 315–318; čínské, malajské a indické prvky, 295, 300, 315–318, 340; politický vývoj v posledních letech, 315–318; řízení školského systému, 305

Malinowski, Bronislaw, 27, 52, 103, 104, 120, 127, 139, 153, 165, 167, 186, 187, 449

mana, 115, 147, 205

Mandelbaum, D., 236

Manipol-USDEK(ismus), 256, 257

Mannheim, K., 220, 222, 223, 224, 248, 260

Manus, Manusané, 138, 142; shromáždění, 111–112; tajný hřích, 152

manželství, 65; jako univerzální jev, 52, 54, 55; na Jávě, 175

Mao Ce-tung, 294
Maorové, 153
Marcus, George, 515, 516, 517, 518, 525
Maroko, 33, 39, 286, 291, 293, 296, 310, 339, 340, 375; alávitská monarchie, 276, 278; arabsko-berberský konflikt, 330–331; Hasan II. (Moula) Hasan), 277; Muhammad V., 264, 276, 277, 332, 333, 334; nacionalismus, 283; obchodní smlouva, 17, 22, 29; politický vývoj v posledních letech, 330–335; ríšští Berbeři, 304; sčítání lidu, 306
maronité, 326, 327, 328, 329, 340
Marquis, Don, 126
Marriott, McKim, 512
Marwarlové, 337; v jižní Indii, 299
Marx, K., 221, 225, 228, 232, 260, 363, 364, 383, 393, 496, 520–521
marxismus, 41, 233, 234, 235, 250, 253, 274, 279, 283, 302, 366, 400; a nacionalismus, 283; na Jávě, 171–175
Mascou, P., 46, 47, 51
maska kačína, 142
materialismus, 139, 195, 279
matice algebraická, 396
Mayové, 366, 375
Mazzini, G., 278, 288
mccarthismus, 224
McCarthy, J., 249
McPhee, V. N., 485
McQuown, Norman, 511
McVey, R. T., 356
Mead, G. H., 58, 403
Meadová, Margaret, 26, 74, 85, 132, 137, 205, 363, 442, 445, 456, 460, 463, 493, 498, 504
megakoncepty v etnografii, 34
mechanismus, 70, 71, 72
Mekong, Laové z údolí M., 297
Mendělejev, D. I., 388
mentalismus, 69, 70
Merleau-Ponty, M., 407, 490
Merton, R., 166, 220
Meru, hora, 251
metafora: síla m., 238, 241, 249
metafyzická úzkost, 118
Mexiko: Údolí M., 366
Mezopotámie, 366

Miller, G. A., 71
Mills, C. Wright, 226, 229
Minahassové, 293
Minangkabau, 340, 345, 349, 354
Mirror for Man (Kluckhohn), 14
modely *něčeho* a *pro něco*, 109–111, 132, 137, 143
Molière, J. B. Z., 500
Monové, Barma, 320, 321
Montagu, M. F. A., 84
Moore, G. E., 163
morálka: a ideologie, 231, 232
morální ideologie, 247
morální obezřetnost, 113
mormonismus, 206
Morové, 293
Morris, C. W., 235
mrknutí, 16–17, 19, 20, 22, 27, 35, 38, 39
Muhammad V., 264, 276, 277, 332, 333, 334
Murdock, G. P., 51
Murray, H., 87, 506
muslimové, 213, 283, 297, 325; na Jávě, 170–172; v Libanonu, 326, 328, 329
muslimský socialismus, 334
mysl, 70–75; a myšlení, 99–100; evoluce m. a kultura, 69–75, 76, 99;
nahá, 70; primární v. sekundární myšlenkové procesy, 75
mysticismus, 111, 138, 199
myšlení: a emoce, 96; a mysl, 99–100; cílené uvažování, 95–97; čtení nahlas, 93; jako sociální činnost, 399; obrazné, 94, 242–243; počítání, 92, 93; reflexivní, 95; vnější teorie, 242–246, 401
mýtus, 98, 104, 125, 140; jako významový symbol, 60
mýtus o opuštění člověka božstvem, 124–126

náboženství, 144, 195–199; a hodnoty, 153, 162–163; a nacionalismus, 283, 293; a smrt, 186–188; antropologické zkoumání, 103–105, 144; autorita, 128, 137; Boróro a parakeet (papoušek), 140–141; definice, 106–107; definice kultury, 105; definice symbolu, 107; dispozice, 112, 115, 138; estetická perspektiva, 129; étos a světový názor, 147–149, 152, 153, 162–163; gen v. symbol, 108–109, 110; chaos, 116–117; jako univerzální jev, 52, 55, 125; jako zdroj napětí, 187; javánský pojem *tjotjog*, 150–151; kulturní činnosti, 107; kulturní představení, 131–132; kulturní rozměr analýzy n., 105; kulturní vzorce, 108–109, 110, 116, 117; metafyzická úzkost, 118; modely *něčeho* a *pro něco*, 109–111, 132, 137, 143;

- modernizace, 195–199; mysticismus, 199; mítus, 140; mýtus
o opuštění člověka božstvem, 124–126; náboženská perspektiva,
128–129, 130, 138, 140–141; nálady a motivace, 112–114, 131, 137,
141–143; navažské léčebné obřady, 122–123; nehistorický přístup, 166;
Oglalové a kruh, 148–149; perspektiva praktického rozumu, 129, 130,
138, 140–141; posvátné symboly, 115, 121, 125, 131, 132, 148, 150–151,
162; posvátnost, její umístění, 198–199; právně-morální kodex, 199;
problém významu, 126, 127, 197, 198; problém zla, 123–125, 152–153,
197; prvotní hřích, 143; rituál, 98, 131–132, 148, 166, 244; rituální souboj
Rangdy a Baronga, 132–138, 142, 205–206, 209, 445; ryzí v. aplikované,
140; symboly a skupinový étos, 105–106; tradiční v. racionalizované,
196; vědecká perspektiva, 129, 130; víra, 127–128, 138–139, 147, 166
- nacionalismus: dobrovolná sdružení, 307; esencialismus v. epochalismus
270–272, 273–278, 281; fáze, 267–272; ideologie, 249; Indonésie, 253, 274,
282, 287; integrační revoluce, 309–310, 340–343; jazyková otázka,
270–272, 285–286, 292, 305; Maroko, 282; marxismus, 283; na Jávě, 190;
náboženství, 283, 293; nová střední třída, 265, 277; nové státy, 250,
263–267, 281; oblečení, 307; oficiální odznaky, 307; pojmová zamříženost,
287–288; pokrevní vazby, 292; primordiální vazby, 289–293, 293–299,
302–305, 308, 310, 315, 316, 317, 318, 320, 321, 332, 333, 335, 336, 339,
340–343; rasa, 292; regionalismus, 293; řízení školského systému,
305–306; sčítání lidu, 306; vměšování zvenčí, 266; vůdcovství, 264–266;
zvyk, 293
- nacismus, 219, 223, 225, 249
- Nadar, Kámarádž, 323
- Nadel, S. F., 120, 400
- nadjá, 72
- Nágové, 322, 325
- nálady a motivace: náboženské, 112–114, 131, 137, 141–143
- Nambikwárové, 383, 385
- napětí: náboženství jako zdroj, 187
- Napoleon I., 219
- Nasakom, 356
- Nash, Manning*, 512
- Násir, G. A., 264, 296
- násirismus, 328
- Nasution, A. H., 314
- Navahové, 52, 114, 151, 153; léčebné obřady, 122–123; pojetí náboženství,
52
- négritude, 292
- Néhrú, P., 264, 272, 285, 286, 290, 291, 303, 322, 324–325, 337
- Nel Win, 321
- nepráteleství Sinhalců a Tamilů, 302–303
- nepráteleství Tamilů a Sinhalců, 302–303

neurologie, 57
nevědomá motivace, 13
Newton, Isaac, 46, 51, 71
Nietzsche, F., 496
Nigérie, 266, 268, 287, 292–293, 298, 299, 301, 306, 307, 309, 310, 340, 350;
politický vývoj v posledních letech, 335–339
Nilotí, 268
nirvána, 115
Nissen, H. W., 84
Njepi: Ball, 440, 464
Nkrumah, K., 264, 304, 376
Nó, L. de, 85
Nolte, R., 304
nová střední třída, 265, 277
Nový úděl (New Deal), 239
Nyasalanders, 306
Nyerere, J. K., 264

období pleistocénu, 78; a evoluce člověka, 82–85
obecní slavnost: na Jávě, 170–171, 177, 180, 184, 188, 190–193
obětování zvířat, 145
obchod: jako univerzální jev, 52, 54
objektivismus, 69
oblast Marmuša: krádež ovcí, 20, 22, 24, 29, 32, 34, 38; *mezrag*, 17–19;
systém obchodní smlouvy, 17, 22, 29; *šajch*, 18, 22, 28, 29, 40
obrazné myšlení, 94, 242–243
odalan: Bali, 436, 437
odcizení, 15
Oglalové (Indiáni), 148–149, 160
oheň: objevení, 60
oidipovský komplex, 34, 54
Omahové (Indiáni), 391
operacionalismus, 15, 235
opice: schopnost učení, 99
Ortnerová, Sherry, 511, 520, 521, 523, 524
osvícenství: pojetí lidské přirozenosti, 46–47, 51, 62, 64, 65, 226, 393
otonan, 437
označení pohlaví: ballijská, 425

padání sýpky, 117, 143
Pákistán, 266, 268, 293, 295, 296, 298; jazyková otázka, 305; komanda, 329
Palestinci, 297
Pán much, Lord of the Flies (Golding), 62
panafrikanismus, 294, 296
panarabismus, 294, 296, 304, 328, 329
Paňdžáb, 306, 321, 323, 325
PanIndonésie, 453
panislámské hnutí, 296
Paraguay, 385
Pareto, V., 227
Park, R. L., 311
Parmer, J. N., 310
Parsons, Talcott, 54, 99, 105, 167, 168–169, 196, 224, 226, 230–231, 245, 279
280, 284, 301, 400, 406, 506
paštó [jazyk], 295
Paštunové, 292
Patél, V., 285, 286
Patterns of Culture (Benedictová), 56
Pauker, G., 310
Pavlov, I. P., 70
Peirce, C. S., 235
Percy, Walker, 129, 140, 235, 236–238, 241, 243, 495
perspektiva v. přístup, 128–129
Peršané, 297
Philosophy in a New Key (Langerová), 13
Piers, G., 443
Pigeaud, Th., 469
pilování zubů: Ball, 205–209, 212, 371
Plačky nad Finneganem, Finnegan's Wake (Joyce), 25
Platón, 227
Pluvier, J. M., 355
počítač, 41, 57, 90, 280, 391
počítání, 92, 93; v arapeštině, 74, 76
podstatné jméno: jako dispoziční výraz, 72–75
pohoří Atlas, 331
pohřební obřady: na Jávě, 175; narušené, 178–185
pokrevní vazby: a národnostní vazby, 292
Poláci: náboženství, 144
Polanyi, Karl, 365

- popis: zhuštěný v. zředený, 15–17, 19–20, 27, 36, 37, 38, 39
 populismus, 250, 274
 Portugalsko: državy v Africe, 263
 Postman, L., 98
 posvátnost: její umístění, 198–199
 pověra, 225, 227
 pozitivismus, 138, 226, 235
 prérijní Indiáni, 66, 112, 138
 Pribram, K. H., 71, 88, 91
 primát: sociální mozek, 84
Primitive Man as a Philosopher (Radin), 148–149
 primordiální vazby: a nacionalismus, 289–299, 302–305, 308, 310, 315, 316, 317, 318, 320, 321, 332, 333, 335, 336, 339, 340–343
 Pringgodigdo, A. K., 355
 problém primitivní mentality, 139
 programy nakladatelství: Bali, 210
 protestanti, 213
 protestantismus: asketický, 197
 Předjordánsko, 304
 příbuzenské povinnosti, 145
 příbuzenské termíny, 411–415, 427, 448
 příkladný střed, Indonésie, 367, 368–369, 369–370, 377
 přirozený výběr, 13
 přístřeší: jako univerzální jev, 52
 přístup v. perspektiva, 128–129
 psýché, 71
 psychická jednota lidstva, 48, 77, 80, 84–85
 psychologie: evoluce nervového systému, 85–90; fylogenetický vývoj, 87–89, 99; srovnávací, 235; subjektivní kontrola vnímání, 98; teorie osobnosti, 403
 psychologismus, 28
 ptáci: sociální chování, 84
 Pueblané (pueblanští Indiáni), 34, 366, 449
- Rabinow, Paul*, 519, 520
Racine, Jean, 47, 500
 racionalismus: řecký, 198
Radcliffe-Brown, A. R., 118, 165
Radin, Paul, 121, 148, 149, 200

Rádžasthán, 323
Rahmán, Tenku Abdul, 317
Rangenekar, D. K., 301
rasa: na Jávě, 143, 156–157, 160–161
rasismus, 250
Razak, Tun Abdul, 317
realismus: magický, 198, 200; návní, 129
Redfield, R., 166, 173, 400
redukcionismus, 22, 74, 139, 168–169, 245, 400
reflexní oblouk, 85, 86
regionalismus: a nacionalismus, 293
Reichard, G., 122
rekapitulační [biogenetická] teorie, 76
Rey, L., 357
Rhodesie, 306
Ricoeur, Paul, 30, 495, 514
rituál, 52, 55, 98, 131–132, 148, 166, 244; jako významový symbol, 60;
kulturní představení, 131–132; rituální seskupení, 104
rituální soubor Rangdy a Baronga, 132–138, 142, 205–206, 209, 445
Roberts, C. F., Jr., 310
Robertson-Smith, W., 165
rodina: jako univerzální jev, 54; začátek rodinného uspořádání, 60
Rofel(ová), Lisa, 525
rolnické společnosti: komparativní politická věda r. s., 374;
komparativní zkoumání feudalismu, 365; kulturní aparát, 376;
segmentární státy, 365, 366, 375; vláda, 366–367; vývojové cykly
prehistorických států, 366; zavlažovací zemědělství, 364
Rondot, P., 311
Roolvink, R., 508
Rosaldo, Renato, 504–505
Roseberry, William, 519
Rosen, Lawrence, 507, 510
Rousseau, J. J., 385, 393, 394, 395; obdiv k, 393–394
Ruport, A., 491
Russell, B., 117
Russell, John, 383
Rustow, D., 307
Ryle, Gilbert, 15, 17, 19, 39, 69, 71, 72, 73, 74, 93, 112, 235, 242,
245, 401

řecké ortodoxní křesťanství, 326
Řecko, 296, 299
řeckokatolické křesťanství, 326
řeč, 81, 93
Římané: náboženství, 144
řízená demokracie, 313, 351, 356

Sabah, 317
Sahlins, Marshall, 504
Saint-Just, L., 248
sakti: na Bali, 134–136, 205
Sanové, 144
sanskrt, 408, 438
Santayana, G., 103, 131
Sapir, Edward, 235–236, 236–240
Sarawak, 317, 318
Sarekat Islam, 355
Sartono, Kartodirdjo, 345, 354, 357, 360
Sartre, Jean-Paul, 376
Saussure, F. de, 393
sázení: na kohoutích zápasech, Bali, 467–477
Scott, G. R., 491
segmentární státy, 365, 366, 375
sémiotické pojetí kultury, 15, 36, 41
Senghor, L. S., 268
Sewell, William, H., Jr., 504, 505, 521–522
sexuální aspekty [představení Rangdy a Baronga], 137
sexuální zvyklosti, 92
Shakespeare, William, 47, 48; historická dramata a *wajang*, 155
Shankman, Paul, 514–515, 516
Shannon, C., 393
Shaplen, R., 357
Sherman, W. T., 239–240
Sherrington, C., 70, 85, 86
Shils, E., 105, 167, 223, 225, 226, 260, 278, 288, 289, 322, 400, 509
shromáždění manuská, 111–112
Scheerer, M., 69
Scheler, M., 403

schematismus, 28
Scheper-Hughesová, Nancy, 518, 520
Schneider, D., 413, 506, 511-512
Schönberg, A., 494
schopnost symbolizovat: u šimpanzů, 81
Schumpeter, J., 226
Schutz, Alfred, 128, 129, 138, 140, 403, 432
sikhové, 268, 293, 321, 325
Silverstein, J., 311
Simpson, G., 81
Singapur, 317
Singer, M., 131-132, 400, 443, 511
Sinhalsci, 286, 295, 297, 299, 307
Sinnzusammenhang, 448
slonismus, 249
Slouxové, 148-149, 160
Sjahrir, S., 300
Skinner, G. W., 310, 356
skinnerovský behaviorismus, 15
slametan: na Jávě, 170-172, 177, 184, 188-193
Smith, C. W., 121
Smith, T. E., 311
smrt: a náboženství, 186-188; kult, Ball, 201, 205-206
Smythe, H. a M., 311
socialismus, 223
sociální činnost: myšlení jako, 399
sociální izolace, 83
sociální nerovnost, posvěcení s. n., Ball, 201, 203-204
sociální struktura, 367, 371, 400-403
sociální věda: elegance (jako ideál s. v.), 45; konvergence disciplín, 363; kulturní relativismus, 49, 53, 56; společný jazyk (common language), 54, 57
sociální změna, 165-166, 193
sociologie: a věda o symbolickém chování, 236, 240; latentní funkce, 233; redukcionismus, 245; strukturální funkcionalismus, 165-169, 193, 495, 500; vědecká, 221; vědění, 222-223, 240
socio-logika, 392
solidarita: a ideologie, 231, 232
Solomon, P., 96
Solow, R., 41

Somálsko, 272, 296; idea velkého S., 294
Sorel, G., 227
Sorokin, P., 168
Sous [Berbeří ze], 297
Southall, A., 365
Sovětský svaz, 241, 295
Spies, W., 132
Spinoza, B., 163, 496
„Spojené státy jsou Jonesville“, 33
společenská smlouva, 385
srpkovitá chudokrevnost, 56
Stark, Werner, 222, 223
státnictví: divadelní, 367–368, 377
statusové tituly, 407, 420–425, 427, 428
Steig, W., 115
Steinberg, L., 104
Stevens, W., 494
stínová loutkohra: Jáva, 154–155, 159–160
Stocking, George, 515
strana Indický národní kongres (Kongresová strana): Indie, 322–325
„stratigrafické“ pojetí: lidské přirozenosti, 49–50, 53, 57, 59
střízlivý klid, 113
stud v. vina: Bali, 442–443
subjektivismus, 41, 70, 71, 72, 128
subjektivní behavioristé, 71
Súdán, 268, 287
Suharto, 314, 357
Sukarno, 213, 254, 255, 256, 257, 258, 264, 268, 275, 291, 311, 312–313, 314,
347, 348, 353, 355, 357, 358, 376, 452
Sullivan, Anne, 93
Sumatra, 213, 349, 354, 452
Sundové, 293
sunnité, 52, 286, 297, 326, 327, 328
Sutton, Frank, 219, 226, 227, 230, 231, 237, 239, 364, 367, 374, 506
svahilština, 271
Svatá trojice, 147
svátky: Bali, 435, 440, 464, 483
svěcená voda: Bali, 202, 204, 209, 210
svěcení kněží: Bali, 214

svobodná vůle, 86
Swellengrebel, J. L., 200, 207, 211, 213, 368, 436, 471, 500
symbolické systémy, 27, 60–63, 65, 234, 235, 243–245, 279, 282;
a skupinový étos, 105–106; definice, 107; mýtus, 60; posvátné,
115, 121, 125, 131, 132, 148, 150–151, 162; symbolické chování, 235,
241; symbolizace jazyková, 236; v. gen, 108–109, 109, 110
Sýrie, 295, 328
systém obchodní smlouvy: oblast Marmuša, 17, 22, 29
systém varna, 423–425, 427–428
systém výkupného za nevěstu: v bantuské Africe, 56
Szinyei-Merseová, Elizabeth, 79

Šaka, kalendářní systém, 432
šamanismus, 142
Šamún, 328
Šanské státy (Šanský stát), 286, 320–321; Šanové, 319–321
Šastri, Lál Bahádur, 325
šilté, 286, 297, 326
Šilukové, 375
šimpanzi: kopulace, 92, 93; schopnost symbolizovat, 81
školské systémy: řízení, 305–306
Španělsko, 331, 332
Švýcarsko, 290, 308

Taflelt, 333
Taftův-Hartleyův zákon, 237–241
Talbot, P., 305, 311
Tamilnád, 325
Tamilové, 268, 286, 295, 297, 307, 321, 322, 325
tantrismus, 23
Tanzanie, 292
tao, 199
Tax, Sol, 511
Taylor, O. H., 54
teknonyma, 407, 410, 415–420, 448
telugu [jazyk], 286
tematická analýza, 346–347
teorie her, 235, 393

teorie informací, 57, 391, 393
teorie komunikace, 387
teorie napětí: Ideologie, 227–230, 233–234, 238, 239, 248
teorie zájmů: Ideologie, 227–228, 234, 238
Teotihuacan, 366
Thajsko, 286, 294, 295, 296
thakinové, 319
Theory of Legislation (Bentham), 478
theravádské země, 296
Thompson, W. R., 91, 92, 96
Thoreau, H. D., 27
Tibet, 366
Tinker, H., 307, 311
Tivové, 299
Tobias, P. V., 78
Tobin, J., 219
Tolstoj, L. N., 49
Tonkin, 293, 298
Toradžové, 144
totemismus, 142, 390–392, 499
Touré, Sekou, 264
tradice v. Ideologie, 247–249
trans: ballijský, 48, 55, 134, 135, 136, 201, 202, 204, 206
tréma: Bali, 444
Tripolsko, 298
Tristes Tropiques (Lévi-Strauss), 381, 382, 388, 393, 394, 397
Trobriandčané, 52, 153; oldipovský komplex, 34
Tulungové, 340
Tunisko, 272
Tupí-Kawahíbové, 383, 385
Turecko, 295, 296, 299
Tyler, Stephen, 23
Tylor, Edward B., 14, 59, 115, 117, 118, 165

U Nu, 264, 318, 319, 320–321
uctívání duchů, 145
uctívání předků, 104, 142, 145
údolí Iravadi: lidé z, 297

Uganda, 258, 293, 294, 297
Ulster, 291
umění, 98, 104; jako významový symbol, 60
uniformní pohled na lidskou přirozenost, 47, 48, 53
Union of Fascists: Velká Británie, 223
univerzálie, 52–56; falešné, 52
uran, 56
urdština, 305, 306
Urisa, 322, 323
utilitarismus, 235
Utrecht, E., 357
utrpení, problém, 120–121, 123, 125, 197
Uttarpradéš, 322, 323
uvažování: cílené, 95–98

válka je peklo, 239, 240
van der Kroef, J. M., 357
včely: tanec, 110
věda: konkrétního, 388–390; v. ideologie, 260–262
vědomí času: na Bali, 430–432, 446, 448, 451, 453
velikost mozku: a komplexnost chování, 89–92, 100
Verdery(ová), Katherine, 525
verstehen přístup, 25
věštění, 120, 145
Vico, G. B., 279
Vietnam, 263, 293, 298
víra: náboženská, 127–128, 138–139, 147, 166; v duchy, 405
Višnu Murti, 347
vlčí děti, 83
Vnější ostrovy: Indonésie, 293, 297, 304, 311, 313, 340
vnější teorie myšlení, 242–246, 401
von Frisch, 110
von Neumann, J., 393
Vraní Indiáni, 142
Vražda v katedrále, Murder in the Cathedral (Ellot), 135
vtiskání jako forma učení: u zvířat, 110
vůdcovství: a nacionalismus, 264–266
výroba: ekonomická, 13; nástrojů, 60, 82

vysvětlení, vědecké, 45
vzdělávání: jako univerzální jev, 54; vyšší v Indonésii, 305

wajang: Jáva, 154–156, 159–161

Walker, James, 148

Wallerstein, I., 298, 307

Warren, A., 235

Washburn, S. L., 79, 82

Waterbury, J., 277

Weber, Max, 15, 103, 104, 121, 123, 126, 153, 196, 197–198, 199, 210, 279,
283, 348, 364, 365, 366, 403, 406, 407, 447, 448, 479

Weiner, M., 302, 306, 311, 393

Weiss, P., 86

Wellek, R., 235

Wertheim, W. F., 355, 357

Westermarck, E. A., 23

White, L. A., 72, 78, 81, 221, 226, 232

Whitehead, A. N., 45, 229, 280

Whorf, Benjamin L., 235

Willey, G., 366, 375

Wilson, Rob, 525

Winstedt, Richard, 195, 215

Wirtschaft und Gesellschaft (Weber), 364

Wissler, Clark, 51

Wittfogel, Karl, 364, 366, 374

Wittgenstein, L., 23, 28, 235–243, 448

Wollheim, R., 490

Wriggins, H., 303, 307

Yeats, W. B., 489

Yukatán, 166

zakopnutí z nemotornosti oproti úmyslnému zakopnutí klauna, 73

Zandové, 117; čarodějnictví, 152; padání sýpky, 117, 143

Západní Nová Guinea, 360

zasvěcovací obřady, 104, 145

závlahové zemědělství, 364

zavlažování, 364; Bali, 372

zdvořilost: balijská, 442

zhmotnění: nadorganické, 21

Ziadeh, N. A., 311

zlo: problém z., 123-125, 152-153, 162, 197

Zuňlové: tanec k bohům deště, 52, 55; zdrženlivost, 53

zvířecost: na Bali, 463

zvyklosti spojené s konzumací jídla, 54, 66

Židé, 231; v oblasti Marmuša, 17-19, 24, 25, 40

židé, 326

živé zkameněliny, 76

(v. = versus)

