

Victor Turner



Průběh rituálu

Computer Press

Brno

2004



Průběh rituálu

Victor Turner

Computer Press, 2004. Vydání první. Všechna práva vyhrazena.

Odpovědný redaktor: Silvie Sanža

Obálka: Tomáš Tůma

Vnitřní úprava: Jiří Matoušek, Petr Klíma

Překlad: Lucie Kučerová

Odborná korektura: doc. PhDr. Josef Kandert, CSc.

Vydavatelství a nakladatelství Computer Press,

nám. 28. dubna 48, 635 00 Brno, <http://knihy.cpress.cz>

ISBN 80-722-6900-3

Prodejní kód: KF0001

Vydalo nakladatelství Computer Press jako svou 1475. publikaci

© Editions ALDINE DE GRUYTER, New York,

Copyright © 1969 by Victor W. Turner. Renewed 1997 by Edith Turner.

Originally published by Aldine de Gruyter, a division of Walter de Gruyter, Inc.,
200 Saw Mill River Road, Hawthorne, NY 10532, U.S.A.

Přeloženo z anglického originálu:

The Ritual Process: Structure and Anti-Structure by Victor Turner

OBSAH

PŘEDMLUVA K PAPERBACKOVÉMU VYDÁNÍ V ALDINE DE GRUYTER – ROGER D. ABRAHAMS	3
PŘEDMLUVA	11
Úvod	13
<i>První kapitola</i>	
ROVINY KLASIFIKACE V RITUÁLU ŽIVOTA A SMRTI	15
Morgan a náboženství	15
Výzkum rituálu ve střední Africe	18
Předběžný terénní výzkum ndembuského rituálu	20
Isoma	23
Důvody pro vykonání Isomy	24
Průběh	25
Ndembuský výklad symbolů	26
Jméno „Isoma“	27
Maska „Mweng’i“	28
Cíle Isomy	30
Příprava posvátného místa	31
Sbírání léčivých prostředků	33
Horký a chladný lék: jámy smrti a života	37
Bílá a červená drůbež	40
Léčebný proces	41
Klasifikační struktura: triády	45
Klasifikační struktura: dyády	46
Klasifikace vzhledem k situaci	48
Roviny klasifikací	49
Poznávací proces a bytí v rituální symbolice	49
<i>Druhá kapitola</i>	
PARADOXNÍ VZTAH DVOJČAT V NDEMBUSKÉM RITUÁLU	51
Dvojčata v příbuzenských vztazích a v životě: některé příklady z Afriky	51
Náplň ndembuského rituálu dvojčat	57
Vlastnosti rituálních symbolů	58

OBSAH

Obřady u pramene: shromažďování léčiv	59
Komentář	65
Obřady u pramene: potok a klenba	67
Stavba svatyně dvojčat ve vesnici	73
Plodné soupeření pohlaví	80
Žertování mezi pohlavími a mezi bratřenci a sestřenicemi	83
Soupeření mezi matrilineárním rodokmenem a principem patrilokality o příslušnost do místa bydliště	84
Existence dvojčat jako mystérium a absurdita	86
Ndembuský pohled na Wubwang'u	87
Komentář	89
Skákání se šípem	90
Komentář	91
Závěr	92
<i>Třetí kapitola</i>	
LIMINARITA A COMMUNITAS	95
Forma a rysy rituálů přechodu	95
Liminarita	96
Communitas	97
Dialektika vývojového cyklu	98
Liminarita obřadu uvedení do funkce	98
Rysy liminárních bytostí	102
Liminarita v protikladu k systému pozic	105
Mystické nebezpečí a moc slabých	107
Miléniová hnutí	110
Hippies, communitas a moc slabých	111
Struktura a communitas ve společnostech založených na příbuzenských systémech	111
Liminarita, nízké postavení a communitas	122
<i>Čtvrtá kapitola</i>	
COMMUNITAS: MODEL A VÝVOJ	129
Formy communitas	129
Ideologická a spontánní communitas	131
Chudoba františkánů a communitas	137
Communitas a symbolické myšlení	137
František a trvalá liminarita	141

OBSAH

Spirituálové a konventuálové: konceptualizace a struktura	143
Dominium a usus	145
Apokalyptická communitas	147
Sahadžijské hnutí v Bengálsku	149
Básníci náboženství: Čaitanja a František	149
Rozkol mezi stoupenci oddanosti a konzervatismu	152
Paralely mezi sahadžijou a františkány	154
Rádha, moje paní chudoba a communitas	156
Bob Dylan a Báulové	157
<i>Pátá kapitola</i>	
POKORA A HIERÁRCHIE: LIMINARITA ZVÝŠENÍ A PŘEVŘÁCENÍ STATUSU	159
Rituály zvýšení a převrácení statusu	159
Rituály životních krizí a kalendářní rituály	161
Zvýšení statusu	162
Převrácení statusu: funkce maskování	164
Communitas a struktura v rituálech převrácení statusu	168
Ašantský obřad Apo	169
Samhain, Dušičky a Den všech svatých	172
Pohlaví, převrácení statusu a communitas	173
Převrácení statusu během „svátku lásky“ na indickém venkově	175
Náboženství pokory a převrácení statusu	177
Převrácení statusu v jihoafrickém separatismu	178
Pseudohierarchie v melanéském miléniovém hnutí	179
Některé moderní příklady převrácení a pseudohierarchie	181
Náboženství pokory s vysoce postavenými zakladateli	183
Buddha	184
Gándhí	185
Křesťanství vůdci	186
Tolstoj	186
Některé problémy spjaté se zvýšením a převrácením statusu	187
BIBLIOGRAFIE	191

Tuto knihu s úctou věnuji památce Allana Holmberga

PŘEDMLUVA K PAPERBACKOVÉMU VYDÁNÍ
V ALDINE DE GRUYTER

ROGER D. ABRAHAMS

Victor Turner (1920–1983) nebyl pouze skvělým učitelem a vědcem, ale v posledních dvaceti letech také hvězdným účinkujícím na akademické scéně. Jeho výřečnost spolu s hlasem obrovského rozsahu a lehkosti často uváděly jeho posluchače v úžas. Snad proto, že vyrostl v divadle ve Skotsku – jeho matka byla herečka – uměl imitovat hlasem a někdy i gestem způsob vyjadřování jiných lidí. V jeho řeči byly vždy patrné známky mluvy typické pro Glasgow, kde strávil dětství. V jeho dramatickém vystupování se ale střídaly vlivy jeho vzdělávání v anglickém akademickém prostředí ovládaném oxbridgeským přízvukem s vyjadřováním dělnické třídy, s nímž se střetl během své politické práce na Manchesterské univerzitě, kde si dělal doktorát.

Zastával takové názory, díky nimž nově přichozí očekávali charismatické vystoupení. Když se ale Turnerovi zdálo, že ho berou příliš vážně, vytrvale vtípkoval a dělal ze sebe klauna. Byl to akademický bavič, ale takový, co je schopen navázat silná přátelství se stejně složitými lidmi, aniž by trval na tom, aby se k němu chovali jako k prorokovi nebo ke hvězdě. Natolik ho samotného zajímaly myšlenky, které vzešly z reality skupinových prožitků, že raději zaujímal roli mistra zábavy než gurua.

Turner postavil hravost, bavičství a zábavu do středu svých zájmů. V rituálu spatřoval působení „díla bohů“, jež chápal jako způsob, jak se skupina snaží vytvořit kanály pro společné síly a dát tomuto úsilí morální záměr. V ohraničených společenstvích, jež například objevil u zambijských Ndembuů, potom toto dílo bohů zahrnuje také zápas

síl mimo člověka. Za svého života byl známý především díky svým veřejným přednáškám a publikacím na nich založeným, ale ti, kdo ho dobře znali, věděli, že nejráději měl prostředí amerických seminářů a malých konferencí, kde mohl aktivně odpočívat mezi svými kolegy a přáteli. Od poloviny šedesátých let až do let osmdesátých byl hlavní duší skupiny sociálních a kulturních kritiků, která tyto akce navštěvovala.

Své vyšší vzdělávání zahájil Turner před druhou světovou válkou studiem literatury na University College v Londýně. Za války potkal svou budoucí manželku Edith, se kterou měl pět dětí. Jejich vztah byl neobvykle blízký. Napsali spolu mnoho z jeho pozdějších prací, a Turner se nikdy neopomněl zmínit, jak významně přispěla k rozvoji jeho myšlenek, i když její jméno nebylo uvedeno spolu s jeho. Společně provedli mnoho práce v terénu. Doprovázela ho také na mnoho konferencí a seminářů.

Po válce se Turnerův zájem zaměřil na obor antropologie. V roce 1949 ji dostudoval. Jeho kolegy byli Darryl Forde, Meyer Fortes a Raymond Firth. Jeho doktorská studia v Manchesteru vedl Max Gluckman. Potom působil ve Spojených státech jako vlivný učitel a autor vědeckých prací. Přednášel na Cornellově, Chicagské a Virginské univerzitě.

Jako jeden z vůdčích členů transatlantického etnografického hnutí symbolické antropologie vnesl Turner do svého oboru světlo postřehů založených na rozsáhlé četbě beletrie i filozofie, obzvláště semiotiky a strukturalismu. Jeho životní dílo ho přivedlo ke zkoumání složité struktury domorodých zvyků, jejíž bohatost zaznamenal spolu s mnoha významy, podobně jako literární kritici analyzují velká umělecká díla. Turner nikdy neváhal srovnávat metaforickou sílu a komplexnost rituálních nástrojů a činností neliterárních kultur se Shakespearem a Blakem. Když psal o transformačních rituálech, např. iniciaci, rituálech uzdravení nebo obřadech zahrnujících společenský vzestup, věnoval díky svému zájmu o literaturu pozornost jemnostem a protichůdným podnětům v domorodých myšlenkových systémech.

Jako badatel a exegeta musí být přirovnán k takovým špičkám ve výkladu kulturních textů jako jsou např. Kenneth Burke, Claude Lévi-Strauss, Erving Goffman a Clifford Geertz. Měl ale své vlastní pojetí dynamických detailů projevů kultury. S ostatními mysliteli své generace

sdílel potřebu soustředit se hlavně na systematické způsoby, díky nimž kultura dospěla ke svým nejintenzivnějším projevům.

Stejně jako výše zmínění badatelé, v metaforách života, jako jsou např. literatura, divadlo, vyprávění příběhů, hry, scénáře nebo symfonické skladby, nacházel způsoby, jak popsat zvyklosti tradičních národů společně slavících. Goffman přistupoval ke každodennímu životu prostřednictvím jeho pravidel hry nebo jeho dramatických stránek, Lévi-Strauss se na odhalování tajemství mýtů díval skrze metaforu symfonické skladby a Geertz tvrdil, že nejdůležitější je literární styl textové analýzy a snažil se číst kulturní zvyklosti přes ramena účastníků. Turnera zajímal hlavně samotný život ve skupině, život vyjádřený prostřednictvím přímých zážitků jejích členů. Zde spatřoval všechny protichůdné znaky, které lidem dávají schopnost se společně smát i plakat.

Stejně jako Lévi-Strauss a ostatní strukturalisté se Turner snažil odhalit dynamické a kombinatorické síly konkrétních tradic. Ale jazyk rituálu a slavností je bránou ke skutečným prožitkům, nejen k zásobárně myšlenek a nástrojům hledání. Zatímco strukturalisté se především zabývali tím, jak skupiny dosahují společně řádu a smyslu prostřednictvím vytváření svých kulturních textů, Turner se snažil přivést čtenáře do středu prožitku, a to především proto, že tento prožitek se zakládá na celém spektru smyslových vjemů, kterým skupina dává tvar.

Společně s Dellem Hymesem a dalšími etnografy komunikace Turner zásadně změnil způsob, jak nejlépe popsat samotné společenství. Na rozdíl od názoru, že se kultura skládá z dohodnutých systémů života skupiny, např. příbuzenských systémů, systémů materiální výměny, vlády a náboženství, novější pohled začal zkoumat výrazové zdroje kultur, aby zjistil, jak vznikají společná porozumění a prožitky. Turnera, stejně jako folkloristy a sociolingvisty té doby, stále více fascinovaly obřady tak, jak se objevovaly ve skutečném náboženství oslavujícím život ve své plnosti.

V létech 1950–54 žil Turner mezi Ndembuy. Účastnil se jejich každodenního života a z první ruky se dozvídal o jejich společenských, hospodářských, politických a náboženských obyčejích prostřednictvím výrazů užívaných samotnými Ndembuy. Díky této zkušenosti vzniklo několik děl, z nichž je nejznámější *Průběh rituálu*.

V polovině šedesátých let našel Turner díky zvláštnímu druhu bohaté etnografické reportáže s komparativně kulturními a literárními účinky velký počet čtenářů i mimo antropology. *Průběh rituálu*, který původně napsal jako soubor přednášek pro cyklus Rochesterské univerzity v roce 1966, byl vydán v roce 1969, v onom historickém okamžiku, kdy studenti na celém Západě pochybovali o významu tohoto vzdělávacího projektu, vzhledem k závažným bouřím a společenským převratům a bojům oněch let. Turnerova předvídatost, se kterou dával do souvislostí převratný a někdy i podvratný aspekt „myšlení přírodních národů“ k násilnému a hravému politickému životu té doby, umožnila odborníkům na kulturu obhájit důležitost svých oborů před studenty se současnými zájmy a starostmi.

Politická hnutí se přesunula do ulic a celá generace se nechala uchvátit alternativním životním stylem a novou možností zvolit život na okraji společnosti. Turnerova diskuse o „mezistavech“ se stala způsobem, jak přednášet o kulturách dramaticky odlišných od té západní tak, aby to odpovídalo současné situaci v Americe. Takový přístup k silné zkušenosti jiných kultur byl v souladu s příklonem tehdejší generace k poznávání skrze zakoušení jiných způsobů života.

Turner rozšířil analytický rámec Arnolda van Gennepa, v němž průběh rituálu sestával ze tří částí: odloučení od každodenního běhu činností zahrnujícího přechod prahovým stavem či *limenem* do světa rituálu odděleného od každodenního pojetí času a prostoru; dramatického ztvárnění určitého aspektu krize, která vyvolala odloučení, přičemž během tohoto ztvárnění se vytvářejí i zpochybňují struktury běžného života (současný výskyt těchto témat nazýval „struktura“ a „antistruktura“); a návrat zpět do každodenního světa. Pro Turnera měla z těchto tří kroků největší význam dramatická fáze, protože právě zde se odehrával klíčový střet každodenních norem prostřednictvím společnost rozvracejících a rituál obracejících skutků.

Turner široce využíval výrazů své analýzy marginálních společenských postavení, což dozajista vedlo k tomu, že ho jeho odpůrci obviňovali ze stírání podstatných rozdílů mezi prostými a složitými společnostmi. Na výtky, že pojmy jako „*liminarita*“ a *communitas* jsou příliš obecné a abstraktní, odpovídal tím, že tyto pojmy pomohly jiným etnografům utřídit svá pozorování. A navíc díky výrazům a pojmům, jimž dali jméno, se literární kritikové, historici umění, filozofové a sociologové více zaměřili na symbolické kulturní rozměry vlastního

materiálu. Turner provedl studie konkrétních případů v mnoha jiných oblastech, čímž dokázal užitečnost těchto pojmů. Jeho následovníci přispěchali na jeho obranu s mnoha studii rozličných kulturních situací, jež se daly při použití turnerovské kulturní perspektivy mnohem lépe pochopit.

Průběh rituálu zajistil Turnerovi místo v akademickém panteonu antropologů více než kterékoli jiné dílo. Události šedesátých a sedmdesátých let volaly po objasnění toho, jak se mohou různé národy dostat do sporu při upevňování svého pojetí společenství. Turner pokračoval ve zkoumání individuálních tvořivých stavů hry, jež započal jeho kolega Mihalyi Czikzentmihalyi, a později popsal změněné stavy bytí jako „prožitky plynutí“. V průběhu vytváření *communitas* prostřednictvím prožitků plynutí člověk procházející rituálem se může podílet zároveň na kladných i záporných aspektech lidského prožitku díky skutkům, které současně povyšují i převrací společenské postavení. Oblast antistruktury lze tedy převést do všech činností, kde dochází ke střetu, obzvláště těch, jež využívají přetvoření osobnosti prostřednictvím masek, převleků a předvídatelně chaotického chování. Turner vysvětluje, že právě dramatické ztvárnění rozvratných pohnutek je základem samotné kultury. Díky skutkům, které převrací svět vzhůru nohama, se totiž stává možnou otevřenost a změna, tedy stav, jež později nazval „dodatečné světy“.

V průběhu rozvíjení svých myšlenek si Turner uvědomil, jak významné je sdílení zkušeností odehrávající se při dosažení *communitas*. Politická hnutí šedesátých let reagovala na tento prvek turnerovského myšlení a obrat směrem ke změněným stavům vědomí jako k součásti sociopsychologického modelu vývoje se stal nejpřitažlivějším znakem jeho přístupu k rituálu od poloviny sedmdesátých let.

Turner nepůsobil někde na okraji akademického diskurzu. Pohlížel na sebe jako na součást velké tradice společenského bádání a příslušníka generace britských a amerických kolegů, kteří prostě posunují studium kultury vpřed. Pro Turnerovy spolupracovníky spočívaly jeho argumenty na významných dílech předchozích období, na práci sociologů Émila Durkheima a Maxe Webera a britských strukturálně funkcionalistických etnografů Edwarda Evanse-Pritcharda a Bronislawa Malinowského. Nejvíce ho ale ovlivnil Arnold van Gennep, jehož kulturní vědy většinou opomíjely, dokud poválečná generace ve Velké Británii a Severní a Jižní Americe nepřišla na to, že

van Gennepovo dílko je duševně spřízněno se strukturalistickými pracemi antropologů padesátých a šedesátých let.

Arnold van Gennep během svého života nedosáhl uznání. Na kulturní problémy pohlížel poněkud jinak než Émile Durkheim, jenž byl nejvýznačnější osobností francouzských společenských věd té doby. Teprve v šedesátých letech dvacátého století ve Spojených státech začal být překlenující systematický model rituálů přechodu spojován s Gennepem. V tomto desetiletí začali mnozí britští sociální antropologové, především Rodney Needham a Victor Turner, navazovat na van Gennepa. Van Gennep rozpoznal strukturální podobnosti rituálů vstupu na společenském žebříčku, iniciace, uzdravení, začlenění a přechodu a Turner ukázal, že funkcí tohoto systému je vyjadřovat průběh života tak, jak ho prožíval národ, mezi nímž pobýval a pracoval.

V souboru studií včetně *Průběhu rituálu* Turner objasnil, jaké místo rituál zaujímá v jedné konkrétní skupině, u kmene Ndembuů. Tam, kde se van Gennep a jeho současníci Weber a Durkheim snažili superorganicky uspořádat všechny kulturní zvyklosti a činit všeobecné závěry, Turnerovy teorie vycházely z konkrétních údajů z terénu. Jeho výjimečný dar řeči spočíval v tom, že dokázal vyložit subsaharské systémy náboženských věr a praktik tak, že čtenář uviděl více než jen exotické rysy skupiny, v níž prováděl své terénní výzkumy. Turner totiž uměl své zážitky přeložit do vyjadřování západního vnímání světa. *Průběh rituálu* odrážel spektrum Turnerových intelektuálních zájmů, proto se stala v mnoha ohledech výjimečnou a výstřední knihou, která si přesto vydobyla mezi učenci význačné místo díky tomu, že tak úspěšně slučovala kontinentální myšlení s obřady popsány ve zprávách etnografů.

Trojčlenné schéma průběhu, které převzal od van Gennepa, schéma odloučení / pomezí / znovuzачlenění, musel dále upravit, aby bylo vidět, že rituální okamžik může být dobrovolnější v otevřenějších sekularizovanějších společnostech. Rozlišoval mezi „liminárními“ a „liminoidními“ stavy. „Liminární“ stavy označují způsob, jak rituál funguje, kdy na rituálním odloučení závisí samotná kontinuita skupiny. „Liminoidní“ stavy se týkají dobrovolnějších druhů činností typických pro otevřené společnosti.

Šedesátá a sedmdesátá léta byla pro akademiky celého světa nesmírně expanzivní dobou. Grantové agentury o sobě dávaly vědět

prostřednictvím dobře viditelných symposií a veřejných debat. Univerzity, které buď nově vznikly nebo získaly finanční pomoc, aby se dostaly na akademickou mapu, využívaly podobných setkání ke stejnému účelu. Například Rochesterská univerzita založením a sponzorováním přednáškového cyklu Henryho Lewise Morgana, kde Turner poprvé přednesl své eseje, se důrazně přihlásila o místo, které chtěla v akademickém světě zaujmout.

Turner při svých veřejných vystoupeních neusiloval o žádnou zvláštní popularitu. Spíše si vybíral, kterým projektům propůjčí své jméno. Byly to většinou ty, které vyžadovaly dlouhodobou výměnu názorů, během níž se účastníci učili jeden od druhého. Těmto intenzivním setkáním se věnoval naplno a s radostí. Lidé, se kterými se tam spřátelil, si tyto okamžiky pamatovali lépe než publikace, jež z těchto konferencí vzešly.

Divadelní nadání Turnera vedlo k tomu, že při podobných příležitostech hrál mnoho rolí. Někdy hrál klauna, jindy uváděl do transu a vystupoval jako mudrc. Jednou byl Learem, jindy šaškem. Hřimal nebo se chichotal. Byl to skeptik s mystickými sklony, nejvíce si liboval v tajemných světech obřadníka, který umí provést zasvěcované velkým zážitkem rituální přeměny, aniž by je nebo sebe bral příliš vážně. Dokázal vystupovat jako skvělý přednášející, dynamický vedoucí seminářů i jejich účastník a jako energický a někdy charismatický herec ve velkých malých dramatech života. Ale většina z těch, kdo s ním přišli do úzkého styku, na něho vzpomíná především pro jeho schopnost vzbudit vážný zájem, iniciovat hluboké rozhovory a navázat skutečně vřelé vztahy.

PŘEDMLUVA

Lewis Henry Morgan je spojován s Rochesterskou univerzitou od jejího založení. Po smrti jí odkázal své rukopisy a knihovnu a své peníze, aby byla založena ženská kolej. Kromě křídla ženských kolejí, které nese jeho jméno, neměl na univerzitě do doby, než byly zahájeny přednášky Henryho Lewise Morgana, žádný pomník.

Přednášky za svůj vznik vděčí šťastné souhře náhod. V roce 1961 rodiny Josepha R. a Josepha C. Wilsona poskytly univerzitě dar, který měl být využit zčásti ve prospěch společenských věd. Profesor Bernard S. Cohn, toho času vedoucí katedry antropologie a sociologie, přišel s myšlenkou, že zřízení přednášek by bylo vhodným pomníkem velkého antropologa a odpovídajícím využitím části tohoto daru. Svou podporu a pomoc mu nabídli děkanové McCrea Hazlett, Arnold Ravin a R. J. Kaufmann. Podrobnosti přednášek vypracoval profesor Cohn a členové jeho katedry.

Morganovy přednášky byly původně plánovány jako tři roční cykly na roky 1963, 1964 a 1965, které měly pokračovat dále, pokud by to okolnosti dovolily. Pro začátek se zdálo vhodné, aby se každý cyklus zaměřil na nějaký obzvláště významný aspekt Morganova díla. V roce 1963 se tedy profesor Meyer Fortes věnoval příbuzenským systémům, profesor Fred Eggan se zaměřil na americké indiány a profesor Robert M. Adams soustředil svou pozornost na vývoj civilizace a především na městskou společnost. Přednášky profesorů Eggana a Adamse vyšly v roce 1966 a přednášky profesora Fortese byly publikovány v roce 1969.

Přednášky profesora Turnera se zaměřily na oblasti, kterým Morgan nevěnoval zvláštní pozornost, a v této přepracované verzi jde

PRŮBĚH RITUÁLU

Turner ještě dále. Postupuje stejně jako dříve. Předkládá provedený výzkum i podnětné bádání a úspěšně tak pokračuje v duchu Morganova přístupu a předává ho dál.

Stejně jako v předchozích letech byla návštěva profesora Turnera příležitostí k neformálním setkáním rozličných seskupení učitelů a studentů. Všichni, kdo se jich zúčastnili, budou s potěšením vzpomínat na to, jak profesor Turner během svého pobytu obohatil život katedry. Jeho původní přednášky, na kterých je založena tato kniha, byly předneseny na Rochesterské univerzitě od 5. do 14. dubna roku 1966.

ALFRED HARRIS
*katedra antropologie
Rochesterská univerzita*

ÚVOD

Rostoucí skupinu lektorů Morganových přednášek musí dozajista hrát u srdce vzpomínka na dny strávené na Rochesterské univerzitě, kdy je královsky hostil profesor Alfred Harris s manželkou a přívětivými kolegy a kdy s nimi diskutovali a (někdy) i bojovali studenti živí a bystří, jak jen by si člověk v jarní den mohl přát. Jsem velice vděčný studentům i učitelům za mnoho podnětných návrhů, které jsem zahrnul do této knihy.

Tři ze čtyř Morganových přednášek tvoří první tři kapitoly této knihy. Na místo poslední přednášky, která by spíše patřila do monografie o symbolice ndembuského loveckého rituálu, již připravuji, jsem přidal dvě další kapitoly. Zabývají se především pojmy „liminarita“ a „communitas“, jež se poprvé objevují ve třetí kapitole. Tato kniha je rozdělena na dvě hlavní části. První pojednává především o symbolické struktuře ndembuského rituálu a sémantice této struktury. Druhá část začínající někde v polovině třetí kapitoly chce prozkoumat některé ze sociálních, spíše než symbolických, vlastností prahové fáze rituálu. Zvláštní pozornost je věnována „mimostrukturální“ nebo „metastrukturální“ modalitě společenských vztahů, kterou nazývám „communitas“, a dále zkoumám zdůrazňované souvislosti mezi communitas, postavením mimo strukturu a strukturální podřízeností mimo antropologii – v literatuře, politické filozofii a složitých „univerzalistických“ náboženstvích.

Zesnulému profesoru Allanu Holmbergovi, tehdy vedoucímu katedry antropologie na Cornellu bych chtěl poděkovat za to, že mi ubral hodiny, když jsem psal Morganovy přednášky a také děkuji

PRŮBĚH RITUÁLU

svému příteli Berndu Lambertovi, že po tuto dobu převzal značnou část z mých kurzů.

Morganovy přednášky jsem upravil a dodatečné kapitoly napsal, když jsem byl členem Společnosti pro humanitní vědy na Cornellově univerzitě. Chtěl byl poděkovat profesoru Maxi Blackovi, jejímu řediteli, a hodnostářům společnosti za příležitost, kterou mi poskytli, když mě nezatěžovali učením a administrativními povinnostmi, abych mohl rozvinout své myšlenky v poslední Morganově přednášce. Jiskřivý a přesto střízlivý styl uvažování profesora Blacka a jeho důvtip, laskavost a kouzlo byly tím nejlepším na tomto spolku. Významné také bylo, že jsem pod záštitou společnosti mohl pořádat mezidisciplinární seminář se studenty všech ročníků z různých kateder, ve kterém jsme se zabývali rozličnými otázkami „prahu, přechodů a okrajů“ v rituálu, mýtu, literatuře, politice a utopických systémech. Některé ze závěrů tohoto semináře měly vliv na poslední dvě kapitoly této knihy, jiné přinesou své plody později. Mé nejvřelejší díky patří všem účastníkům semináře za jejich kritické a tvořivé příspěvky.

Za oddanou a zručnou pomoc během různých fází tohoto podniku bych chtěl poděkovat sekretářkám Carolyn Pfohlové, Michaeline Culverové a Helen Mattové z kanceláře katedry antropologie a Olze Vranové a Betty Tamminenové ze Společnosti pro humanitní vědy.

Jako vždy bych se neobešel bez pomoci a podpory své manželky, která mi dodávala odvahy a byla mou redaktorkou.

VICTOR W. TURNER
květen 1968

PRVNÍ KAPITOLA

ROVINY KLASIFIKACE V RITUÁLU ŽIVOTA A SMRTI

MORGAN A NÁBOŽENSTVÍ

Je nutno říci, že pro mne, stejně jako pro mnoho ostatních, byl Henry Lewis Morgan vůdčím vzorem mých studentských let. Vše, co napsal, neslo známky zaníceného a přesto jasného ducha. Když jsem se ale rozhodl zapojit do přednášek H. L. Morgana v roce 1966, ihned jsem si uvědomil jednu závažnou a snad i ochromující nevýhodu. Navzdory tomu, že Morgan věrně zaznamenal mnoho náboženských obřadů, zřetelně neměl chuť věnovat studiu náboženství stejně pronikavou pozornost, s jakou se zabýval příbuzenskými svazky a politikou. Způsoby náboženské víry a jednání jsou ale hlavním předmětem mých referátů. Morganův postoj jasně dokumentují dva citáty. První pochází z jeho vlivného klasického díla *Pravěká společnost*. „Otázka vzniku a vývoje náboženských idejí je spjata s tak základními potížemi, že asi nikdy nebude možno podat tu dokonale vyhovující výklad. Náboženství souvisí tak široce s představivostí a emocionální přirozeností člověka, a v důsledku toho se zakládá na tak nejistých vědomostech, že všechna primitivní náboženství jsou bizarní a do jisté míry nepochopitelná.“¹ Tím druhým citátem je pasáž z vědecké studie Merla H. Deardorffa o náboženství indiána jménem Krásné Jezero. Morganovo podání synkretického evangelia Krásného Jezera v knize *League of the Ho-de-no-sau-nee or Iroquois* bylo založeno na souboru

¹ Henry Lewis Morgan, *Ancient society* (Chicago: Charles H. Kerr, 1877), s. 5, [čes. *Pravěká společnost neboli průzkumy o průběhu lidského pokroku od divoštví přes barbarství k civilizaci*, přel. Jaroslav Hornát a Václav Šolc (Praha: Československá akademie věd, 1954), s. 45, upraveno].

poznámek, které zapsal mladý Ely S. Parker (indián z kmene Seneka, jenž se později stal ministrem obrany ve vládě generála Ulyssese S. Granta). Tyto poznámky se skládaly z textů a překladů vyprávění evangelia vnukem Krásného Jezera v Tonawandě. Podle Deardorffa: „Morgan věrně sledoval Elyho poznámky, když líčil, co prorokův vnuk Jimmy Johnson řekl, ale od Elyho komentářů k evangeliu a doprovodných obřadů uhýbal pryč.“²

Z korespondence mezi Morganem a Parkerem je patrné, že kdyby Morgan Elymu naslouchal pozorněji, mohla se jeho kniha vyhnout všeobecné kritice Seneků, kteří ji četli: „To, co říká, není vlastně špatně, ale není to ani správně. Ve skutečnosti tomu, o čem mluví, nerozumí.“ Jak tito Senekové „opravdu“ mysleli své zvláštní výroky, které se zdají být určeny Morganově zpracování náboženských, spíše než politických, prvků irokézské kultury? Podle mě senecké komentáře souvisejí s Morganovou nedůvěrou k „představitosti a emocionální přirozenosti člověka“, s jeho neochotou připustit, že náboženství má významný racionální aspekt, a s jeho přesvědčením, že to, co se vysoce „vyvinutému“ vědomí učence z 19. století jeví jako „bizarní“, musí být *ipso facto* z velké části „nepochopitelné“. Prozrazují také, že nebyl ochoten či snad schopen empaticky zkoumat irokézský náboženský život, nepokoušel se zachytit a ukázat to, co Charles Hockett nazval „pohledem zevnitř“ na jinou kulturu. Takový pohled by nejspíš mohl objasnit mnoho zdánlivě prazvláštních složek a vzájemných vztahů. Morganovi by bývalo prospělo, kdyby se zamyslel nad tím, co mu Bachofen napsal v dopise: „Němečtí vědci ... chtějí vysvětlit pravěk jeho posuzováním podle všeobecných představ naší doby. Vidí jenom sebe ve tvorbách minulosti. ... Vniknout do duchovní struktury, odlišné od naší vlastní, je velikým úkolem.“³ K této poznámce profesor Evans-Pritchard dodal, že „je to vskutku odvážný počín, obzvláště pokud se zabýváme tak těžkými předměty jako je primitivní magie a náboženství, protože při interpretaci myšlení jednodušších národů je velice snadné přenést naše vlastní myšlenky do jejich uvažování.“⁴ Chtěl

² Merle H. Deardorff, „Handsome Lake“, in William N. Fenton (red.), *Symposium of local diversity in Iroquois* (Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office, 1951), s. 98; viz též William N. Fenton, *Tonawanda longhouse ceremonies: ninety years after Lewis Henry Morgan* (Bureau of American Ethnology, Bulletin 128, Anthropology Paper No. 15, 1941), s. 151-157.

³ Carl Resek, *Lewis Henry Morgan, American Scholar* (Chicago: University of Chicago Press, 1960), s. 136, [čes. J. J. Bachofen, *Dopisy Johana Jakoba Bachofena L. H. Morganovi in Lewis Henry Morgan, Pravěká společnost*, přel. Jaroslav Hornát a Václav Šolc (Praha: Československá akademie věd, 1954), s. 461].

⁴ Edward E. Evans-Pritchard, *Theories of primitive religion* (Oxford: Clarendon Press, 1965), s. 109.

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

Díky rozvoji nezaujaté hlubinné psychologie na jedné straně a profesionální antropologické práce v terénu na straně druhé jsme se na mnoho výtvarů toho, co Morgan nazývá „představitostí a emocionální přirozeností člověka“, začali dívat uctivě a pozorně a začali jsme je zkoumat precizně a vědecky. V představách neurotiků, v dvojznačnosti snových obrazů, ve vtipcích a slovních hříčkách a v záhadných výrocích psychotiků našel Freud klíč ke struktuře duše normálního člověka. Při zkoumání mýtů a rituálů předliterárních společností Lévi-Strauss odhalil, jak tvrdí, v jejich základní myšlenkové struktuře vlastnosti podobné charakteristikám systémů moderních filozofů. Od dob H. L. Morgana nespočtu dalších dokonale racionalistických učenců a vědců stálo za to věnovat desetiletí svého profesionálního života zkoumání náboženství. Pro příklad stačí uvést Tylora, Robertsona-Smithe, Frazera, Herberta Spencera, Durkheima, Mause, Lévy-Bruhla, Huberta, Hertze, van Gennepa, Wundta, a Maxe Webera. Terénní antropologové včetně Boase, Lowieho, Malinovského, Radcliffa-Browna, Griaula, Dieterlena a spousty jejich současníků a následovníků vykonali obrovský kus práce na poli předliterárního rituálu, přičemž prováděli pečlivé a náročné studie stovek rituálních představení a s láskyplnou starostlivostí zaznamenávali texty mýtů a modliteb v místních jazycích od náboženských specialistů.

Většina těchto myslitelů zaujala implicitně teologické stanovisko, když se pokoušela vysvětlit nebo bagatelizovat náboženské jevy tím, že v nich spatřovala produkty vzniklé z psychologických a sociologických příčin rozmanitých a snad i protichůdných povah a odmítala jim přiznat nadlidský původ. Nikdo z nich ale nepopíral krajní důležitost systémů náboženských věr a jednání při udržování sociálních a duševních struktur člověka i jejich radikálních proměnách. Čtenáři se možná uleví, když uslyší, že nemám v úmyslu stát se dalším jménem ve výčtu teologických přístupů, ale budu se podle možností snažit věnovat empirickému výzkumu aspektů náboženství, obzvláště se pokusím objasnit vlastnosti afrického rituálu. S hlubokou úctou



k Morganově učenosti a v rámci své disciplíny se s obavami a třesoucíma rukama pokusím obstát vůči jeho neurčité výzvě příštím generacím a dokázat, že moderní antropologové, kteří pracují s těmi nejlepšími myšlenkovými nástroji, jež jim byly odkázány, mohou objasnit mnohé záhadné náboženské jevy v předliterárních společnostech.

VÝZKUM RITUÁLU VE STŘEDNÍ AFRICE

Začneme tím, že se blíže podíváme na některá rituální představení kmene, který jsem dva a půl roku studoval v terénu, kmene Ndembu v severozápadní Zambii. Stejně jako Morganovi Irokézové je společnost Ndembuů matrilineární. Kombinuje zemědělství, kde hlavním nástrojem je motyka, s lovem, přičemž lovu příkládá značný rituální význam. Ndembuové patří ke skupině východo- a středoafričských kultur, které spojují umění, především obdivuhodně zručné dřevorezby, plastiky a figurky, s propracovanou rituální symbolikou. U mnoha z těchto národů se vyskytují iniciační rituály, jejichž součástí jsou dlouhá obdoby, kdy jsou ti, co jsou zasvěcováni do ezoterických nauk, odloučeni v buši, a které se často pojí s přítomností maskovaných tanečníků, již představují duchy předků nebo božstva. Pro Ndembuy, stejně jako pro jejich severní a západní sousedy, kmene Lunda z Kantangy, Luvale, Čokwe a Lučazi, má rituál veliký význam. Oproti tomu se zdá, že jejich východní sousedé, Kaonde, Lamba a Ila, sice provádějí mnoho rituálů, ale mají méně jednotlivých druhů obřadů, chudší symboliku a neprovádějí obřady týkající se obřizky chlapců. Rozličné náboženské činnosti jsou u nich méně jasně provázány.

Když jsem začal zkoumat Ndembuy, pracoval jsem v souladu s tradicí vytvořenou mými předchůdci zaměstnanými Rhodesovým a Livingstonovým institutem pro sociologický výzkum, nacházejícím se v Lusace, administrativním centru Severní Rhodesie (nyní Zambie). Byl to první výzkumný institut založený v Britské Africe (r. 1938) a původně měl sloužit jako středisko, kde otázka vytvoření trvalých a uspokojivých vztahů mezi domorodci a přistěhovalci mohla případně být zvláštním předmětem studia. Za ředitelů Godfreyho Wilsona a Maxe Gluckmana a později Elizabeth Colsonové a Clyda Mitchella výzkumní úředníci institutu provedli terénní studie kmenových politických a soudních systémů, sňatků a rodinných vztahů, aspektů urbanizace a migrace za prací, kmenových ekologických a economic-

kých systémů a srovnávací výzkumy stavby vesnic. Velmi také pokročili se zakreslováním do map a roztrídili všechny kmene tehdejší Severní Rhodesie do šesti skupin podle systémů jejich rodokmenů. Jak napsala Lucy Mairová, Rhodesův a Livingstonův institut, stejně jako ostatní výzkumné instituty v Britské Africe, nepřispěl k vytváření politiky tím, že by „předepisoval, co se má v určitých situacích dělat“, ale přinesl to, že „určité situace analyzoval, takže lidé vytvářející politiku se (mohli) lépe orientovat v tom, s jakými silami a vlivy mají v určité chvíli co do činění“.⁵

Když jsem začal svůj terénní výzkum, měl rituál mezi těmito „silami a vlivy“ spíše bezvýznamné místo. Vědci z Rhodesova a Livingstonova institutu se nikdy o rituál moc nezajímali. Profesor Raymond Apthorpe poukázal na to, že z devadesáti devíti publikací zabývajících se různými aspekty života v Africe, které za posledních třicet let institut vydal, o rituálu pojednávaly pouze tři.⁶ Dokonce ještě dnes, po pěti letech, si jenom čtyři z jednatřiceti Rhodesových a Livingstonových referátů, krátkých monografií o stránkách života kmenů ve střední Africe, zvolily za hlavní téma rituál, z čehož dva příspěvky jsem psal já. Je zřejmé, že Morganův přístup k „primitivním náboženstvím“ je na mnoha místech stále běžný. Přesto se první ředitel institutu, Godfrey Wilson, o studium afrických rituálů živě zajímal. Jeho manželka, Monica Wilsonová, se kterou jsem prováděl intenzivní terénní výzkum náboženství kmene Ňakjusa v Tanzanii a jež sama publikovala skvělé studie rituálu, napsala přiléhavá slova: „Rituály odhalují hodnoty na jejich nejhlubší úrovni ... člověk v rituálu vyjadřuje svoje nejdůležitější pohnutky, a protože výrazové formy podléhají konvencím a jsou závazné, jsou zjevované hodnoty hodnotami skupiny. Ve studiu rituálu spatřuji klíč k porozumění společností člověka.“⁷

Pokud je, jak věřím, názor M. Wilsonové správný, výzkum kmenových rituálů by jistě byl v souladu s původním cílem institutu zkoumat „otázku vytvoření trvalých a uspokojivých vztahů mezi domorodci a přistěhovalci“, protože „uspokojivé vztahy“ závisěji

⁵ Lucy Mair, „The social sciences in Africa south of Sahara: the British contribution“ (Human Organization, vol. 19, no. 3, 1960), s. 98–106.

⁶ Raymond Apthorpe, Úvod k C. M. N. White, *Elements in Luvale beliefs a rituals* (Manchester: Manchester University Press, Rhodes-Livingstone Paper no. 32, 1961), s. ix.

⁷ Monica Wilson, „Nyakyusa ritual and symbolism“ (*American Anthropologist*, vol. 56, no. 2, 1954), s. 241.

na vzájemném porozumění. Oproti tomu zaujímá studium náboženství významné místo mezi činnostmi výzkumných institutů ve východní a západní Africe, obzvláště v obdobích před a po získání politické nezávislosti. Ve společenských vědách podle mě obecně dochází k tomu, že způsoby náboženské víry a jednání jsou považovány za něco více než za „bizarní“ odrazy nebo za vyjádření hospodářských, politických a společenských vztahů. Začínají být považovány za rozhodující vodítka k pochopení toho, co si lidé o těchto vztazích myslí, jaké k nim mají pocity a také k porozumění přírodnímu a sociálnímu prostředí, ve kterém tyto rituály probíhají.

PŘEDBĚŽNÝ TERÉNNÍ VÝZKUM NDEMBUSKÉHO RITUÁLU

„Nedostatkem hudebního sluchu v otázkách náboženství“⁸ běžným u humanitních vědců mé generace jsem se zabýval proto, abych zdůraznil, že jsem zpočátku váhal, jestli mám sbírat údaje o rituálu. Během prvních devíti měsíců v terénu jsem nashromáždil značné množství údajů o příbuzenských vztazích, struktuře vesnice, sňatcích a rozvodech, rozpočtech rodin a jednotlivců, o politice kmene a vesnice a o zemědělském cyklu. Zaplnil jsem své sešity rodokmeny, zakreslil jsem plánky chýší ve vesnici a sesbíral jsem podklady pro sčítání lidu, pídil jsem se po neobvyklých a bezděčných výrazech pro příbuzenské vztahy. Se znepokojením jsem ale cítil, že se stále zvenčí snažím nahlédnout dovnitř, a to i potom, co jsem uspokojivě ovládl jazyk kmene. Neustále jsem totiž v blízkosti svého tábora slyšel dunění rituálních bubnů a lidé, které jsem znal, se často zvedli a odešli, aby strávili několik dní účastí na rituálech exotických jmen jako *Nkula*, *Wubwang'u* a *Wubinda*. Nakonec jsem si byl nucen připustit, že pokud chci zjistit, o co doopravdy jde v jakékoli součásti ndembuské kultury, budu muset překonat svoje předsudky vůči rituálu a budu ho muset začít zkoumat.

Je pravda, že mě hned na začátku mého pobytu Ndembuové pozvali, abych se zúčastnil částých obřadů dospívajících dívek (*Nkang'a*), které jsem se potom snažil co nejpřesněji popsat. Ale pozorovat lidi, jak v průběhu rituálu provádějí stylizovaná gesta a zpívají záhadné písně, je jedna věc, a pochopit, co pro ně pohyby a slova znamenají, je věc druhá. Abych tomu dokázal porozumět, sáhl jsem nejprve po Oblast-

⁸ Tento výraz pro sebe užíval celkem bezdůvodně Max Weber.

ních zápisech (District Notebook), souboru nahodilých poznámek úředníků koloniální správy o událostech a obyčejích, které je zaujaly. Zde jsem našel krátké zprávy o ndembuské víře v Nejvyššího Boha a duchy předků a o různých druzích obřadů. Jednalo se zčásti o významy svědků obřadů, ale většinou se zprávy zakládaly na vyprávění místních ndembuských vládních zaměstnanců, např. poslů a úředníků. V každém případě mi neposkytly uspokojivé vysvětlení dlouhých a složitých rituálů puberty, které jsem zhlédl, i když jsem z nich získal předběžné informace o rituálech, jež jsem ještě neviděl.

Jako další krok jsem zahájil rozhovory s obzvláště schopným náčelníkem jménem Ikelenge, který mluvil dobře anglicky. Náčelník Ikelenge ihned pochopil, o co mi jde, a poskytl mi seznam hlavních ndembuských rituálů spolu s krátkým popisem jejich hlavních rysů. Brzy jsem zjistil, že Ndembuům nijak nevadí, když se cizinec zajímá o systém jejich rituálů, a že klidně na obřad pustí kohokoli, kdo bere jejich víru vážně. Zanedlouho mě náčelník Ikelenge pozval, abych se podíval na rituál *Wujang'a*, který patří ke kultu lovu puškami. Zde jsem si uvědomil, že přinejmenším jeden z komplexů hospodářské činnosti, jmenovitě lov, lze stěží pochopit bez znalosti výrazových prostředků, které se s ním pojí. Nahromadění symbolů označujících loveckou sílu a mužnost mi poskytlo vzhled do několika rysů ndembuského společenského uspořádání. Především jsem pochopil, proč se v matrilinéární společnosti, kde je strukturální kontinuita udržována skrze ženy, současně klade důraz na příbuzenská pouta mezi muži. Nechci zatím rozebírat problém ritualizace rolí podle pohlaví, zatím bych chtěl poukázat na to, že určité pravidelnosti, která vyplynula z analýzy číselných údajů, např. rodokmenů vesnice, sčítání lidu, následnictví v úřadech a dědictví majetku, bylo možno porozumět teprve ve světle hodnot ztělesněných a vyjádřených symboly při provádění rituálu.

Pomoc, kterou mi náčelník Ikelenge mohl poskytnout, však měla své hranice. V první řadě mu jeho postavení a z toho plynoucí povinnosti bránily na dlouho opustit hlavní vesnici. Také jeho politicky důležité vztahy s místní misijní stanicí byly příliš křehké, a klepy se tu rychle šířily, než aby si mohl dovolit příliš často navštěvovat pohanské obřady. Navíc se z mé práce rychle stával mikrosociologický výzkum běhu života ve vesnici. Z náčelníkova hlavního sídla jsem se přestěhoval mezi obyčejné vesničany. Ti časem více méně přijali mou rodinu za součást místního společenství. Začali jsme vnímat význam rituálu

v životě Ndembuů a zároveň se nám otevřel pohled na mnohé aspekty ndembuské kultury, které pro nás dříve byly kvůli našim teoretickým klapkám na očích neviditelné. Jak řekl Nadel, fakta se mění v závislosti na teoriích a nová fakta tvoří nové teorie.

Zhruba ve stejné době jsem četl druhý referát Rhodesova a Livingstonova institutu (*The Study of African Society* od Godfreyho a Monicy Wilsonových), který se připravoval do tisku. Zde se psalo, že v mnoha afrických společnostech, kde je rituál stále živý, existuje mnoho náboženských odborníků, kteří jsou připraveni nabídnout jeho výklad.⁹ Později Monica Wilsonová napsala, že „veškerým analýzám, které se nezakládají na překladu symbolů používaných lidmi té určité kultury, nelze plně důvěřovat“.¹⁰ Začal jsem tedy vyhledávat odborníky na ndembuský rituál, abych zaznamenal jejich výklad obřadů, jež jsem viděl.

Bezpochyby nám vstup na rituální přestavení a přístup k exegezi usnadnilo to, že jsme jako většina antropologů rozdávali léky, ošetřovali rány a v případě mé ženy (dcery lékaře, v těchto záležitostech odvážnější než já) i injekčně podávali sérum proti hadímu uštknutí. Vzhledem k tomu, že rituály ndembuského kultu bývají často prováděny kvůli nemocným, a protože si Ndembuové myslí, že evropské léky mají podobné, i když lepší, mystické účinky jako jejich vlastní, léčitelé se na nás dívali jako na kolegy a naši účast na svých obřadech vítali.

Vzpomněl jsem si, že Livingstone ve svých *Missionary Travels* nározně předvedl, jak je důležité, aby se badatel o stavu pacientů radil s místním léčitelem, protože tím si vytváří dobré vztahy s vlivnou vrstvou středoafriického obyvatelstva. Následovali jsme jeho příkladu. To bylo nejspíš jedním z důvodů, že jsme se směli zúčastnit ezoterických stupňů několika rituálů a získat, jak jsme si ověřili, značně spolehlivé výklady symbolů v nich používaných. Slovem „spolehlivé“ mám samozřejmě na mysli to, že výklady různých lidí spolu navzájem souhlasily. Dalo by se dokonce říci, že spíše než o volná spojení a subjektivní pohledy jednotlivců se jednalo o součást normalizované hermeneutiky ndembuské kultury. Sbírali jsme také výklady Ndembuů

⁹ Godfrey Wilson a Monica Wilson, *The study of African society* (Manchester: Manchester University Press, Rhodes-Livingstone Paper no. 2, 1939).

¹⁰ Monica Wilson, *Rituals of kinship among the Nyakyusa* (London: Oxford University Press, 1957), s. 6.

laiků nebo odborníků na jiný rituál, než o který právě šlo. Většina Ndembuů, mužů i žen, patří alespoň k jednomu kultovnímu sdružení, proto nebylo snadné najít staršího člověka, který by nebyl „zasvěcený“ do tajného vědění více než jednoho kultu. Tímto způsobem jsme postupně nahromadili množství údajů získaných pozorováním a jejich výkladů, které po rozboru začaly vykazovat jisté pravidelné znaky, z nichž jsme mohli odvodit strukturu vyjádřenou v souboru vzorců. Některými vlastnostmi těchto vzorců se budeme zabývat později.

Po celou dobu jsme nikdy nepožádali o to, aby Ndembuové provedli nějaký rituál pouze pro naše antropologické potřeby, umělé hraní jsme nijak nepodporovali. O spontánní obřady totiž nebyla nouze. Často jsme se museli rozhodnout, kterého ze dvou obřadů, jež se konaly ten den, se zúčastníme. Spolu s tím, jak jsme se stávali součástí vesnice, jsme přišli na to, že rozhodnutí vykonat rituál souvisí s nějakou krizí ve společenském životě vesničanů. O sociální dynamice provádění rituálu jsem psal jinde, v těchto přednáškách se o ní tedy pouze zmíním. Zde jen poukazuji na to, že u Ndembuů existuje úzký vztah mezi společenským konfliktem a rituálem na úrovni vesnice a jejího „sousedství“ (tohoto termínu používám pro oddělené shluky vesnic) a že četný výskyt konfliktních situací se odráží ve velkém množství rituálů.

ISOMA

V této kapitole bych chtěl především prozkoumat sémantiku rituálních symbolů v *Isomě*, jednom z ndembuských rituálů, a na základě údajů získaných pozorováním a exegezí vytvořit model sémantické struktury této symboliky. Prvním krokem ke splnění daného úkolu je pozorně sledovat, jak Ndembuové sami vysvětlují své symboly. Začnu od jednotlivostí a budu spolu se čtenářem postupovat k zobecnění. Zaměřím se nyní na jistý rituál, který jsem pozoroval třikrát a k němuž mám značné množství výkladového materiálu. Čtenáře musím požádat o shovívavost, protože budu muset zmínit mnoho ndembuských výrazů, jelikož Ndembuové důležitou část výkladu symbolů zakládají na lidové etymologii. Význam určitého symbolu mnohdy, i když ne vždy, odvozují od jeho názvu, jehož smysl často vede k určitému výchozímu slovu, čili etymonu, většinou slovesu. Bylo vědecky dokázáno, že v dalších bantuských společnostech souvisí tato smyšlená etymologie častěji se zvukovou podobností než se společným kořenem.

Nicméně z hlediska Ndembuů se jedná o součást „vysvětlení“ rituálního symbolu a my se zde snažíme najít „ndembuské vnitřní hledisko“, chceme zjistit, jak oni sami vnímají svůj rituál a jak o něm uvažují.

Důvody pro vykonání *Isomy*

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

Ndembuové, kteří matrilineární rodové linie kombinují s patrilineárními sňatky, žijí v malých posuvných vesnicích. Výsledkem tohoto uspořádání je, že ženy, skrze něž děti odvozují svůj primární rodomen a přičlenění do místa bydliště, netráví velkou část svého reprodukčního cyklu u příbuzných z matčiny strany, ale ve vesnicích svých manželů. Neexistuje žádné pravidlo, jako mají např. matrilineární obyvatelé Trobriandských ostrovů, že synové žen, které žijí v tomto druhu manželství, mají po dosažení adolescence jít bydlet do vesnic matčiny bratry a k dalším příbuzným z matčiny strany. Jedním z důsledků této situace je, že každé naplněné manželství se stává arénou nepřímého boje mezi manželem na jedné straně a manželčinými bratry a bratry její matky na straně druhé o to, kde

budou jejich děti bydlet. Vzhledem k tomu, že existuje také silné pouto mezi matkou a dětmi, žena je většinou po kratší či delší době následuje do vesnice svých příbuzných z matčiny strany. Fakta, jež jsem o rozvodu u Ndembuů nashromáždil, naznačují, že v tomto kmeni je nejvyšší rozvodovost ze všech matrilineárních společností ve střední Africe, o nichž máme spolehlivé údaje. A u všech je rozvodovost vysoká. Jelikož se ženy po rozvodu vracejí mezi své příbuzné z matčiny strany, a tím pádem také ke svým dětem, jež zde žijí, skutečná kontinuita vesnice závisí na diskontinuitě manželství. Když žena s malými dětmi bydlí u manžela a naplňuje tak platné pravidlo, že má svému muži vyhovět, porušuje zároveň jiné stejně tak závazné pravidlo, že má své děti poslat do vesnice příbuzných z matčiny strany.

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

Průběh

Isoma má stejný diachronický profil či průběh jako ostatní ženské kultury. Při každém žena nejdříve trpí gynekologickými obtížemi. Její manžel nebo příbuzný z matčiny strany vyhledá věstce, který určí přesný způsob, jak stín podle Ndembuů „vstal z hrobu, aby ji polapil“. V závislosti na způsobu manžel nebo příbuzný zaměstná jako obřadníka při následném obřadu lékaře (*čimbuki*), jenž „zná lék“ a správný

rituální postup k usmíření dotyčného stínu. Tento lékař si na pomoc svolá další lékaře. Jsou jimi buď ženy, které samy prodělaly stejný druh rituálu, nebo muži, jež jsou blízcí příbuzní z matčiny strany nebo jsou spřízněni s předchozí pacientkou. Na pacientky (*ajedži*) se lze dívat jako na „uchazečky“ o členství v kultu, na lékaře jako na „odborníky“. Věří se, že soužící stíny (*akiši*) jsou bývalými odborníky. Členství v kultu tak jde napříč příslušností k vesnici a rodině a vytváří něco, co můžeme nazvat „společenským trpícím“, či spíše „bývalých trpících“, již prošli stejným druhem trápení, které sužuje ucházející se pacientku. Členství v kultu jako je *Isoma* jde dokonce napříč hranicemi mezi kmeny, protože členové kulturně a jazykově spřízněných kmenů Luvale, Čokve a Lučazi mají právo se účastnit ndembuských obřadů *Isomy* jako odborníci, a jako tací provádět obřadní úkony. „Starší“ (*mukulumpi*) nebo „velký“ (*weneni*) odborník je většinou muž, dokonce i v ženských kultech jako *Isoma*. Stejně jako u většiny matrilineárních společností i zde, ačkoli se společenská příslušnost odvozuje od žen, moc spočívá v rukou mužů.

Ženské kulty mají tříložkovou diachronickou strukturu, kterou známe z díla Arnolda van Gennepa. První fáze zvaná *Ilembi* odděluje uchazečku od profánního světa, druhá zvaná *Kunkunka* (doslova „v chatrči z trávy“) ji částečně izoluje od sekulárního života a třetí fáze zvaná *Ku-tumbuka* je slavnostní tanec, který oslavuje odstranění kletby stínu a návrat uchazečky k normálnímu životu. Průvodním znakem je v *Isomě* narození dítěte, které se dožije batolecího věku.

Ndembuský výklad symbolů

Tolik o širokém společenském a kulturním pozadí *Isomy*. Pokud se nyní chceme pokusit proniknout do vnitřní stavby myšlenek obsažených v tomto rituálu, musíme pochopit, jak jeho symboly vykládají sami Ndembuové. Moje metoda je nutně opakem postupu četných vědců, kteří *začínají* tím, že poznají kosmologii, často vyjadřovanou mytologickými cykly, a *potom* vysvětlí jednotlivé rituály jako příklady nebo výrazy „strukturálních modelů“, jež nacházejí v mýtech. Ndembuové mají ale malé množství mýtů a kosmologických či kosmogonických vyprávění. Proto je *nezbytné* začít z druhé strany, od základních stavebních kamenů, od „molekul“ rituálu. Budu je nazývat „symboly“, a pro tuto chvíli se nebudu zapojovat do rozsáhlé debaty o rozdílech mezi pojmy jako symbol, znak a signál. Protože nás

především zajímá „vnitřní“ perspektiva, podíváme se nejprve, jak se symboly zacházejí Ndembuové.

V kontextu ndembuského rituálu skoro vše, každé gesto, každá píseň či modlitba, každý úsek prostoru a času, představuje podle ustálených pravidel něco jiného, než je jeho původní význam. Vše je víc, než se jeví na první pohled, často mnohem víc. Ndembuové výrazové a symbolické funkce součástí rituálu znají. Součást nebo prvek rituálu je jmenuje *čidžikidžilu*. Doslova tento výraz znamená „orientační bod“ nebo „značka“. Jeho etymon je *ku-džikidžila*, „značit cestu“ vyseknutím značky na stromě sekerou nebo polámáním větví. Tento termín pochází z odborného slovníku lovců, což je povolání hustě opředené rituálním jednáním a vírou. *Čidžikidžilu* také znamená „snadno viditelný kopec“, nápadný rys krajiny, jako například mraveniště, jež vymezuje pozemek jednoho člověka nebo území jednoho náčelníka od druhého. Má tedy dva hlavní významy: (1) jako *lovecká značka* představuje spojující prvek mezi známým a neznámým územím, protože díky řetězci takových prvků lovec nalezne cestu zpátky do známé vesnice; (2) jako „značka“ i „*snadno viditelný kopec*“ vyjadřuje řád a strukturu oproti chaosu a nestrukturovanému. V rituálu se toto slovo tedy používá jako metafora. Spojuje známý svět smysly vnímatelných jevů s neznámou a neviditelnou říší stínů. Pomáhá pochopit tajemné a nebezpečné. Dále má *čidžikidžilu* známou i neznámou složku. Do určité míry ho lze vysvětlit a Ndembuové mají pro výklad pravidla. Má jméno (*idžina*) a viditelnou součást (*čimwekešu*), z nichž obou exegeze (*čakulumbwišu*) vychází.

Jméno „Isoma“

Samotný název *Isoma* má symbolickou hodnotu. Moji informátoři ho odvozují od *ku-somoka* – „vyklouznout z místa či upevnění“. Toto označení má několikový význam. V první řadě odkazuje na určitý stav, který má obřad odstranit. Žena, která je „polapená v *Isomě*“ má za sebou často několik potratů. Říká se, že nenarozené dítě „vyklouzne“ dříve, než přijde čas, aby se narodilo. Za druhé *ku-somoka* znamená „opustit svou skupinu“, i zde může být míněno předčasně. Zdá se, že se tento motiv vztahuje k představě o „zapomenutí“ matrilineárních vazeb. Při rozhovoru o významu slova *Isoma* několik informátorů označilo pacientčin stav termínem *lufwiša*. *Lufwiša* je abstraktní podstatné jméno odvozené z *ku-fwiša*, které samo pochází z *ku-uša*,

„zemřít“. *Ku-fwiša* má obecný i konkrétní význam. Obecně znamená „ztratit příbuzné, protože zemrou“, konkrétně „přijít o děti“. Podstatné jméno *lufwiša* znamená jak „porodit mrtvé dítě“, tak „neustálé umírání dětí“. Jeden informátor mi řekl: „Pokud zemře sedm dětí za sebou, je to *lufwiša*.“ *Isoma* je tedy projevem stínu, který způsobí, že žena porodí mrtvé dítě, nebo zapříčiní smrt několika kojenců.

Maska „*Mvweng'í*“

Stín objevující se v *Isomě* se projevuje i jinak. Podle Ndembuů se zjevuje i ve snech pacientky oblečený jako jedna z maskovaných bytostí z rituálů obřizky chlapců (*Mukanda*). Ženy věří, že tyto maskované bytosti zvané *makiši* (j. č. *ikiši*) jsou stíny dávných předků. Bytost známá jako *Mvweng'í* má na sobě sukni z kůry (*nkambi*), stejně jako novicové během izolace po obřizce, a úbor z provázků vyrobených z vytloukané stromové kůry. Nese loveckou rolničku (*mpwambu*), pomocí které spolu lovci udržují spojení hluboko v buši nebo jí svolávají své psy. *Mvweng'imu* se říká „děd“ (*nkaka*). Přichází, když se chlapcům zahojí rány po obřizce, a ženy se ho velmi bojí. Pokud se ho žena dotkne, údajně potratí. Když se tento *ikiši* poprvé objeví v blízkosti chatrče v buši, kde jsou novicové izolováni, zpívá se tradičně následující píseň:

Kako nkaka ejo nkaka ejo ejo nkaka jetu nenzi, ejo ejo, nkaka jetu, nwanta;
 „Děd, Ó Děd, náš děd přišel, náš děd, náčelník;“
mwemboje mwemboje jawme-e
 „žalud penisu, žalud je suchý,
mwang'u watulemba mwemboje jawumi.
 rozehnání duchů tulemba, žalud je suchý.“

Tato píseň pro Ndembuy představuje mužskou sílu v koncentrované podobě, protože *nkaka* označuje také „vlastníka otroků“ a „náčelník“ jich vlastní mnoho. Suchý žalud symbolizuje dosažení statusu naděného dospělého muže, což je jedním z cílů obřadů obřizky *Mukanda*, protože podle Ndembuů je žalud neobřezaného chlapce mokřý a špinavý, tedy neblahý, pod předkožkou. Duchové *tulemba*, k jejichž usmíření a vymýcení se používá jiný druh rituálu, způsobují, že jsou kojenci nemocní a neprosívají. *Mvweng'í* je odežene od chlapců. Provázky z jeho úboru prý „svazují“ (*ku-kasila*) ženskou plodnost. Jednoduše řečeno, *Mvweng'í* je symbolem dospělé mužnosti v nejčistší

formě, což zdůrazňují i jeho lovecké rysy, a jako takový je pro ženy v jejich nejženštější úloze, tedy v úloze matky, nebezpečný. Stín se oběti zjevuje právě v masce *Mvweng'ího*. Zde ale výklad přestává být jednoznačný. Někteří informátoři říkají, že stín je s *Mvweng'im* totožný, jiní, že stín (*mukiši*) a bytost s maskou (*ikiši*) působí společně. Ti druzí mají za to, že stín probudí *Mvweng'ího* a oběť souží s jeho pomocí.

Povšimněme si, že stín je vždy duch zesnulé ženské příbuzné, zatímco *Mvweng'í* téměř zosobňuje mužství. Motiv spojování reprodukčních poruch se ztotožněním ženy s jistým druhem mužství můžeme najít i v jiných ndembuských rituálech. Už jsem o tomto jevu psal ve spojení s obřady léčícími menstruační potíže: „Proč je tedy pacientka ztotožňována s muži, kteří prolévají krev? Pole [společenského] kontextu těchto symbolických předmětů a prvků chování naznačuje, že z pohledu Ndembuů žena plýtvající při menstruaci svou krví a neschopná rodit děti aktivně odmítá plnit svou předepsanou roli jakožto dospělá vdaná žena. Chová se totiž jako muž zabiják [tj. lovec nebo vrah], ne jako žena životelka.“¹¹ V *Isomě* je situace podobná. Je nutné vzít v úvahu, že v těchto kultech je v různých fázích a symbolických systémech oběť často ztotožňována se stínem, který ji trápí. Dalo by se plným právem říci, že ji pronásleduje nějaká součást nebo stránka její osobnosti promítnutá na stín. Proto se podle ndembuského pojetí *Isomou* vyléčená oběť sama po smrti stane sužujícím stínem a jako taková se ztotožní nebo úzce spojí s mužskou silou *Mvweng'ího*.

Podle mě by ale nebylo správné dívat se na systém víry spojený s *Isomou* pouze jako na výraz „námitek proti mužství“. Tento nevědomý postoj je patrnější v obřadech *Nkulu*. V rituálním vyjadřování *Isomy* je nejspíše nejdůležitější strukturální napětí mezi matrilinéárním původem a patrilokálním manželstvím. Žena se v manželství dostává do příliš těsného kontaktu se „stranou muže“, proto příbuzenstvo z matčiny strany oslabilo její plodnost. Vyvážený vztah mezi původem a spřízněností byl narušen. Manželství začalo převažovat nad matrilinéárním původem. Žena se spálila o nebezpečný posvátný oheň mužů. Užívám zde stejnou metaforu jako Ndembuové. Když žena spatří oheň šlehající z chatrče, ve které chlapci strávili své odloučení,

¹¹ Victor W. Turner, *The forest of symbols* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, Rhodes-Livingstone Paper no. 33, 1967), s. 42. Další analýza léčebných rituálů *Nkulu* viz Victor W. Turner, *The drums of affliction* (Oxford: Clarendon Press, 1968), s. 54–87.

zapálené po rituálu obřizky, bude prý pruhovaná jako by ji spálily plameny, nebo bude mít pruhy od lepry jako zebra (*ng'ala*), případně se zblázní nebo zhloupne.

Cíle *Isomy*

Mezi skryté cíle *Isomy* tedy patří: navrátit rovnováhu do vztahů mezi matčinou linií a manželstvím, napravit manželské vztahy mezi mužem a ženou, navrátit ženě a zároveň i manželství a původní rodině plodnost. Zřejmým účelem obřadu je podle ndembuského výkladu odstranit následky toho, co nazývají *čisaku*. V širším slova smyslu *čisaku* označuje „neštěstí nebo nemoc způsobenou nelibostí stínů předků nebo porušením tabu“. V užším smyslu znamená kletbu pronesenou žijícím člověkem, která probudí stín a může zahrnovat jed namíchaný, aby ublížil nepříteli. V *Isomě* se vyskytuje specifický druh *čisaku*. Věří se, že příbuzná z matčiny strany oběti přišla k prameni (*kasulu*) nedaleko vesnice matčiny rodiny a tam vyslovila proti ženě kletbu (*kumušing'ana*). Následkem této kletby se „probudil“ (*ku-tiniša*) stín, bývalá členka kultu *Isoma*. Jak řekl jeden z informátorů (uvádím doslovný překlad): „Při *Isomě* uříznou hlavu červenému kohoutu. Ten zastupuje *čisaku* nebo neštěstí, kvůli kterému lidé umírají, je nutné se ho zbavit (*čisaku čafwang'a antu, čifumi*). *Čisaku* je smrt, která pacientku nesmí potkat, je to nemoc (*musong'u*), která na ni nesmí přijít, je to utrpení (*ku-kabakana*), a toto utrpení pochází ze zášti (*čitelá*) čarodějnice (*mulodži*). Osoba, která někoho jiného prokleje smrtí, má *čisaku*. *Čisaku* je vysloveno u pramene řeky. Pokud žena tu dy projde, šlápne sem (*ku-djata*) nebo toto místo překročí (*ku-badjika*), smůla (*malwa*) nebo neúspěch (*ku-balwa*) ji bude následovat, kamkoli půjde. Dostala to na tom místě, u pramene, a tam musí být léčena (*ku-uka*). Stín *Isomy* vyšel ven následkem kletby a přichází jako *Muweng'i*.“

Jak čtenář vidí, je zde silný podtext čarodějnictví. Na rozdíl od jiných ženských obřadů *Isoma* se neprovádí pouze proto, aby usmířila určitý jednotlivý stín, jejím účelem je také vymýt zlovolné okultní vlivy, které pochází od živých i mrtvých. Je zapotřebí vypořádat se s hrůzostrašným spojením čarodějnice, stínu a *ikišibo Muweng'ibo*. Obřady zahrnují symbolické odkazy na všechny tři z těchto sil. Je důležité, že příbuzná z matčiny strany je pokládána za spouštěcí příčinu trápení, za tu, která vzbudí obě úrovně bytostí předků, vzdálenou

i blízkou, *Muweng'ibo* i ženský stín. Značný význam má také to, že obřady se, je-li to možné, konají v blízkosti vesnice, kde bydlí rodina z matčiny strany oběti. Navíc v této vesnici následně žije oběť po značnou dobu v částečném odloučení a její manžel zde musí setrvat s ní. Vyprávění informátorů týkající se výkladu spouštěcí kletby jsou nejednoznačná. Zavání podle nich čarodějnictvím a proto je „špatná“, ale zároveň je částečně oprávněná, protože oběť zanedbává přítomná i minulé pouta s rodinou z matčiny strany. Obřady mají částečně přinést usmíření mezi viditelnými i neviditelnými účastníky, zahrnují ale také vymítací epizody.

PŘÍPRAVA POSVÁTNEHO MÍSTA

Tolik o společenském pozadí *Isomy* a představách, na kterých se zakládá. Nyní se soustředíme na samotné obřady a budeme se zabývat interpretací symbolů v pořadí, v jakém se objevují. To rozšíří náš obřad o systém víry Ndembuů, kteří, jak už jsem řekl, mají nápadně málo mýtů a namísto toho oplývají bohatým výkladem jednotlivých prvků. Neexistují žádné zkratky, díky nimž bychom se skrze mýtus a kosmologii mohli dostat k lévi-straussovské struktuře ndembuského náboženství. Musíme postupovat mezi jednotlivými složkami a součástmi, od „značky“ ke „značce“, od jednoho „orientačního bodu“ ke druhému, pokud chceme pochopit způsob ndembuského uvažování. Teprve až dospějeme na konec symbolické cesty od neznámého ke známému, můžeme se ohlédnout zpět a porozumět konečné podobě.

Stejně jako v ostatních ndembuských obřadech, konkrétní postup je v jednotlivých případech stanoven věštcem, kterého žádají o radu ohledně trápení pacientky. On konstatuje, že žena opakovaně potratila nebo jí několik kojenců zemřelo. Tato neštěstí shrnuje výraz *lufwiša*. Rozhodne také, jestli se obřad bude konat u doupěte buď krysy obrovské (*čituba*) nebo mravenečníka velkého (*mfudži*). Proč nařizuje něco tak zvláštního? Ndembuové to vysvětlují následovně: Obě tato zvířata po vyhloubení vchod do svých doupat ucpou. Obě symbolizují (*čidžikidžilu*) projev stínu *Isomy*, jenž schoval ženinu plodnost (*lusemu*). Léčící odborníci musí otevřít ucpaný vchod doupěte, a tak symbolicky navrátit ženě plodnost a učinit ji schopnou dobře vychovat své děti. Věštec rozhodne, který z těchto dvou druhů v daném případě plodnost schoval. Doupě se musí nacházet nedaleko pramene, kde byla kletba vyřčena. Společně s vyslovením kletby

čarodějnice většinou zahrabe do země „jed“ namačkaný (*ku-panda*) do malého antilopího rohu. Podle toho, co vím o dalších ndembuských obřadech, soudím, že jed schová blízko pramene. Zvířecí doupě se stává referenčním bodem orientace prostorové struktury posvátného místa. Obřady, o kterých je zde řeč, jsou „rituály odloučení“ zvané *ku-lembe* či *ilembi*. Tento výraz Ndembuové spojují se způsoby použití léků a jedů a nádob na ně, jež hrají důležitou roli v některých ženských kultech; etymologicky toto slovo souvisí s *ku-lemba*, „žádat, prosit o odpuštění nebo se kát“. Pojem usmíření v nich hraje důležitou úlohu, jelikož lékaři částečně prosí stíny a jiné nadlidské bytosti, aby pacientce navrátily její mateřství.

Ve všech obřadech *ilembi*, léčící odborníci vedení starším odborníkem či „ceremoniářem“ odejdou nejprve do buše, aby nasbírali léčivé prostředky, které potom použijí pro ošetření pacientky. Tato fáze se nazývá *ku-lang'ula* nebo *ku-bukula jitumbu*. Při *Isomě* manžel pacientky, pokud je v té době vdaná, jí hned za okrajem kruhu přibližně tuctu chatrčí, ze kterých se ndembuská vesnice skládá, postaví chýši z trávy, v níž stráví své odloučení. Takováto chatrč (*nkunka*) se také dělá pro dívky, které jsou v odloučení po obřadech puberty a chatrč z *Isomy* se k ní výslovně přirovnává. Pacientka je jako mladá dívka. Tak jako pubertální dívka „doroste“ v ženu, stejně má podle ndembuského pojetí uchazečka při *Isomě* opětovně „dorůst“ v plodnou ženu. To, co bylo kletbou zrušeno, musí být nastoleno znovu, i když ne úplně přesně stejným způsobem, jelikož životní krize jsou nezvratné. Jedná se zde o analogii, nikoli o kopírování situace.

Odborníci potom vezmou červeného kohouta, kterého dodá manžel, a bílou slepici přinesenou pacientčinou rodinou z matčiny strany a odeberou se k prameni potoka, jež věštba určila jako místo, kde leží kletba. Pozorně v okolí pátrají po stopách doupěte krysy obrovské nebo mravenečnicka velkého. Až ho najdou, starší odborník takto promluví ke zvířeti: „Kryso (mravenečníku), pokud jsi to ty, kdo zabíjí děti, vrať nyní ženě zpět její plodnost, ať vychová dobře své děti.“ Vypadá to, že zde zvíře představuje celou trojici souzřících sil – čarodějnic, stín a *ikiših*. Potom se musí svázat smotky trávy do dvou uzlů, jeden je nad ucpaným vchodem do doupěte, druhý je od něj asi 120 centimetrů, nad tunelem vyhloubeným zvířetem. Motykami vykopou hroudy země pod uzly a starší odborník a jeho hlavní mužský pomocník tam začnou kopat hluboké jámy zvané *makela* (j. č. *ikela*), což je termín pro označení jam sloužících magicko-náboženským

účelům. Dále jsou zažehnuty dva ohně asi tři metry od jam, ale blíže druhé než té první. O jednom ohni se říká, že je „napravo“ (tj. při pohledu ze zvířecího doupěte do nové jámy) a slouží odborníkům mužům. Oheň „nalevo“ je pro ženy. Starší odborník potom položí střep nádoby nedaleko první jámy, jež je ve vchodu do doupěte, a odbornice ženy vedené pacientčinou matkou, je-li odbornice, do něho vloží několik jedlých kořenů ze svých zahrad včetně oddenků manio-ku a hlíz sladkých brambor. Ty v jazyce rituálu představují pacientčino „tělo“ (*mudžimba*). To, že je přinesou ženy z matčiny strany pacientky, hraje významnou roli.

Když starší odborník a jeho hlavní mužský pomocník zahájí kopání, předají motyky dalším mužským odborníkům, kteří pokračují v hloubení jam, dokud nejsou 120 až 180 centimetrů hluboké. Vchodu do nory se říká „jáma krysy obrovské“ (nebo „jáma mravenečnicka velkého“), té druhé „nová jáma“. Zvíře vystupuje jako „čarodějnice“ (*mulodži*) a o vchodu do nory se tvrdí, že je „horký“ (-*tata*). Druhá jáma se nazývá *ku-fomwiša* nebo *ku-fomona*, což jsou podstatná jména vytvořená ze sloves, jež znamenají „ochlazení“ a „ochocení“. Po dosažení příslušné hloubky odborníci začnou kopat proti sobě, dokud se na půli cesty nesetkají, čímž vznikne tunel (*ikela dakubanuka*). Ten musí být dostatečně široký, aby jím mohl projít jeden člověk. Další odborníci zlámou nebo zohnou větve stromů v širokém okruhu kolem dějiště rituálu, a tím vytvoří posvátný prostor, který rychle dostává strukturu. Uzavírání do kruhu je častým motivem ndembuského rituálu, většinou je doprovázeno vykopáním mýtiny (*mukombela*) motykou. Takto se vytvoří malá uspořádaná oblast uprostřed beztvare buše. Kruh se nazývá *čipang'u*, což je výraz používaný také pro označení plotu kolem náčelníkova obydlí a jeho léčitelské chýše.

SBÍRÁNÍ LÉČIVÝCH PROSTŘEDKŮ

Zatímco mladší odborníci připravují posvátné místo, starší odborník a jeho hlavní pomocník odejdou do přílehlé buše hledat léčivé prostředky. Nasbírají je z různých druhů stromů, z nichž každý má symbolický význam odvozený od vlastností a účelů *Isomy*. Ve většině ndembuských rituálů se při různých provedeních stejného rituálu používají více méně stejná léčiva, ale v *Isomě* se léčebné prostředky při jednotlivých představeních, kterých jsem byl svědkem, značně lišily. První strom, ze kterého se sbírá součást léku (*jitumbu*), je vždy nazýván

išikenu, a zde se také vyvolává buď soužící stín nebo samotný druh stromu, jehož síla (*ng'ovu*) je prý „probuzena“ (*ku-tona*) k němu pronesenými slovy. Při jednom z obřadů, které jsem viděl, starší odborník přišel ke stromu *kapwipu* (*Swartzia madagascarensis*), jenž se využívá díky tvrdosti svého dřeva. Tvrdost značí zdraví a sílu (*wukolu*), kterou pacientka potřebuje. Starší odborník odstranil ze země kolem stromu plevel svou rituální motykou a pak dal na vyčištěné místo (*mukombe-la*) kousky jedlých hlíz představujících tělo pacientky a řekl toto: „Když byla tato žena těhotná dřívě, její rty, oči, chodidla a dlaně zežloutly [příznak chudokrevnosti]. Nyní je znovu těhotná. Tentokrát ji učiní silnou, aby porodila živé dítě a to ať vyroste do síly.“ Potom lékař nasekal svou léčitelkou sekerou ze stromu stejného druhu odštěpky kůry a dal je do střepu nádoby. Potom nasekal odštěpky z dalších druhů stromů.¹²

Probrat zde význam každého z nich by trvalo příliš dlouho, řeknu tedy jen, že Ndembuové přičítají některým druhům více než jeden smysl a někdy (např. u *musoli*, *museng'u* a *mukombukombu*) může být konotací i velké množství. Některé druhy se uplatňují při mnoha různých rituálech a v bylinkářství, kde se ale využívají spíše spojitosti vyplývající z rituálního upotřebení spíše než přirozené vlastnosti a etymologie. Některé stromy, např. *kapwipu* a *mubang'a*, nacházejí uplatnění díky svému tvrdému, tj. „posilujícímu“, dřevu, jiné jako *muča*, *musafwa*, *mufung'u*, *museng'u*, *musoli* a *mubulu* se hodí proto, že rodí ovoce, a představují tedy účel rituálu, a to učinit ženu znovu plodnou. Všechny mají společné to, že se z nich nesmí stahovat proužky kůry, protože tím by se „svázala“ pacientčina plodnost. Dalo by se tedy říci, že jsou lékem proti *Mweng'imu*, jelikož, jak si čtenář jistě vybavuje, jeho úbor z velké části vyrobený z provázků z kůry má pro reprodukční schopnosti žen fatální následky.

Je nezbytné, abych se podrobněji zabýval také určitým souborem léčebných prostředků z jiného obřadu *Isomy*. Jejich ndembuský výklad nám totiž objasní základní myšlenky tohoto rituálu. Při tomto obřadu šli lékaři nejprve ke stromu *čikang'andžamba* neboli *čikoli* (*Strychnos spinosa*). Označili ho jako „starší“ lék. Potom, co vyvolali jeho síly,

¹² *Mubang'a* (*Afrormosia angolensis*), *mulumbulumbu*, *muča* (*Parinari mobola*), *musesi wehata* (*Erythrophloeum africanum*), *musesi wezenzela* (*Burkea africana*), *musafwa*, *mufung'u* (*Anisophyllea fruticulosa* nebo *boebrui*), *katawubwang'u*, *musoli* (*Vangueriopsis lanciflora*), *kajiza* (*Strychnos stuhlmannii*), *wunadžimbi*, *museng'u* (*Ocoba pulchra*), *wupembi*, *muleng'u* (*Uapaca species*), *mukombukombu* (*Tricalystia angolensis*) a *mubulu*.

odebrali část jednoho z jeho kořenů a několik listů. *Čikang'andžamba* znamená „slon nesvede“ (vyrvat tento strom z kořenů). Toto jméno samozřejmě souvisí s pevností a houževnatostí tohoto stromu. Jeho druhé jméno *čikoli* je odvozeno od *ku-kola*, „být silný, zdravý a houževnatý“, a popisuje výjimečnou odolnost a vytrvalost. Ze stejného stromu pocházejí léky používané při obřadech obřízky. Mají chlapcům propůjčit neobyčejnou mužnost. Jeho využití v *Isomě* tedy zdůrazňuje spojení mezi tímto rituálem a *Mukandou*, rituálem obřízky. Zároveň látky z tohoto stromu působí proti pacientčině slabosti, tj. v mnoha případech chudokrevnosti. Srovnání hlavních léčebných prostředků při zmíněných provedeních *Isomy* ukazuje, že stejnou podstatu nebo myšlenku lze vyjádřit různými symboly. *Kapwipu*, hlavní léčivá rostlina prvního obřadu, je také jedním ze silných stromů, jejichž vidlicovitá větev tvoří ústřední prvek svatyně, které se staví pro stíny lovců považovaných za „silné opravdové muže“. Na svatyně se používají stromy, které bez kůry obzvláště dobře odolávají působení termitů a jiného hmyzu. Odvar z listů a kůry *kapwipu* se užívá jako afrodisiakum.

Druhé léčivo sbírané pro tento obřad představuje další téma ndembuského rituálu. Ztělesňuje pacientčin neblahý stav. Jedná se o strom *mulendi*. Jeho povrch je velmi kluzký a ti, kdo na tento strom lezou, často sklouznou (*ku-semuluka*) a zraní se. Podobně pacientčiny nenarozené děti předčasně „vyklouzávají“. „Hladkost“ (*ku-senena*) kmene má ale také léčebnou hodnotu, a tento aspekt významu hraje hlavní roli v jiných obřadech a léčbách, jelikož díky němu „nemoc“ (*musong'u*) z pacienta sklouzne.¹³ Ndembuské symboly běžně na všech úrovních současně vyjadřují příznivý i neblahý stav. Například samotné slovo *Isoma*, jež znamená „vyklouznout, sklouznout“, představuje nežádoucí stav pacientky i jeho rituální léčbu.

Zde se dostáváme k dalšímu principu rituálu vyjádřenému ndembuským výrazem *ku-solola*, „učinit viditelným, odhalit“. To, co se stává smyslově uchopitelným ve formě symbolu (*čidžikidžilu*), se tedy zpřístupňuje účelnému působení společnosti, která jedná prostřednictvím náboženských odborníků. To, co je „skryté“ (*čamusweka*), je „nebezpečné“ či „zhoubné“ (*čafwana*). Tím, že Ndembuové neblahý stav pojmenují, ho zároveň napůl odstraní. Zhmotnění neviditelného působení čarodějnice nebo stínů ve viditelném či hmatatelném symbolu je velkým krokem k jeho nápravě. Tento postup není příliš vzdálený

¹³ Viz také Victor W. Turner, *The forest of symbols* (Ithaca N. Y.: Cornell University Press, 1967), s. 325–326.

tomu, co dělají dnešní psychoanalytici. Pokud něco uchopíme pomocí mysli, můžeme o tom přemýšlet, máme možnost se s tím vypořádat, ovládnout to. Je zajímavé, že princip odhalení se sám objevuje v ndembuských léčebných symbolech používaných při *Isomě*. Jedná se o strom *musoli*, jehož jméno se podle informátorů odvozuje od slova *ku-solola*. I z něj se používají listy a odštěpky kůry. Ndembuský rituál ho hojně využívá a jeho jméno souvisí s jeho přirozenými vlastnostmi. Rodí velké množství malých plodů, které padají na zem a lákají z úkrytu mnoho jedlých zvířat, jež potom lovci mohou snadno zabít. Doslovně je „činí viditelnými“. V loveckých kultech má použití tohoto stromu jako léčebného prostředku způsobit, že se před očima lovce, který měl do té doby smůlu, objeví zvířata (*ku-solola aňama*). V ženských kultech má způsobit, že se neplodné ženě „objeví děti“ (*ku-solola aňana*). Stejně jako v mnoha jiných případech existuje v sémantice tohoto symbolu soulad mezi ekologií a rozumem, jenž vede ke zhmotnění tohoto pojmu.

Vraťme se ale ke sbírání léčivých prostředků. V další fázi lékaři přinesou kořeny a listy stromu *čikwata* (*Zizyphus mucronata*). Zde se opět etymologie léčebného významu pojí s přirozenými vlastnostmi tohoto druhu. *Čikwata* má „silné trny“, které kolemjdoucího „polapí“ (*ku-kwata*) nebo ho zachytí. Takto prý *čikwata* představuje „sílu“ a zároveň svými trny „probodne nemoc“. Kdybych měl dostatek prostoru, mohl bych se dlouze rozepisovat o tématu „polapení“ či „zachycení“ v rituálu vyjadřovaném mnoha symboly. Nepřekvapuje tedy, že toto téma postupuje jazykem loveckého symbolismu. Vyskytuje se ale také ve slovním spojení „zachytit dítě“ (*ku-kwata mwana*), což znamená „porodit“. Nyní ale přejdu k dalšímu druhu, který je součástí léčivé směsi, *musong'asong'a* (*Ximenia caffra*), což je opět strom s tvrdým dřevem. Tím pádem má uzdravující a posilující účinky. V lidové etymologii se jeho název odvozuje od *ku-song'a*, „nést plody, rodit ovoce“, a toto slovo se metaforicky vztahuje na rození dětí, například ve výrazu *ku-song'a aňan*. Strom *mubotubotu* (*Cantium venosum*) se jako léčivo používá „díky svému jménu“. Ndembuové ho odvozují z *ku-hotomoka*, „náhle spadnout“, jako větev nebo ovoce. Neblahý stav po jeho aplikaci náhle pomine. Dále se do léčivé směsi přidává část stromu *mutunda*, jehož jméno se odvozuje od *ku-tunda*, což znamená „být vyšší než ti kolem“. V *Isomě* představuje úspěšný vývoj zárodku v děloze i pozdější bujný růst dítěte. Další léčivý druh se jmenuje *mupapala* (*Anthocleista species*), který znovu ztělesňuje

pacientčin nešťastný stav. Ndembuové odvozují jeho jméno z *kupa-pang'ila*, což znamená „zmateně chodit kolem“, aniž by člověk věděl, kde je. Jeden informátor to vyjádřil takto: „Žena chodí sem a tam bez dětí. Už to dál nesmí dělat. Proto nařezeme lék z *mupapaly*.“ Za touto myšlenkou i za myšlenkou „vyklouznutí“ stojí pojetí, podle kterého je správné a dobré, když věci zůstávají na svých určených místech a když lidé dělají, co v příslušné fázi svého života a vzhledem ke svému společenskému postavení dělat mají.

V dalším provedení *Isomy* nebyl nejdůležitějším léčebným prostředkem či „hlavním symbolem“ určitý druh stromu, ale jakýkoli strom, jehož kořeny byly velmi dobře vidět. Takovému stromu se říká *wuwumbu*, což je odvozeno z *ku-vumbuka*, „být vyhrabán ze země“ a „vynořit se z úkrytu“ jako například lovené zvíře. Jeden informátor tedy nastínil jeho význam následovně: „Používáme *wuwumbu*, abychom všechno vynesli na povrch. Stejným způsobem musíme v *Isomě* vše vyjasnit (-*lumbuluka*)“. Je to další variace na téma „vyjevení“.

Horký a chladný lék: jámy smrti a života

Někdy lékaři vezmou část dřeva ze tlejícího spadeného stromu. Představuje to opět stav nemoci a soužení, *musong'u*, ve kterém se pacientka nachází. Vybavení touto směsí posilujících, plodnost přinášejících, vyjevujících, objasňujících, uzdravujících a spojujících léčiv, z nichž některé navíc představují druh pacientčina trápení, se odborníci vrací na posvátné místo, kde proběhne léčba. Nyní provedou konečné úpravy, díky nimž místo získá viditelnou strukturu. Odbornice žena roztluče léčivé listy a úlomky kůry v posvěceném hmoždíři. Potom je vylouhuje ve vodě a léčivý nálev rozdělí na části. První dá do velkého tlustého kusu kůry (*ifunvu*) nebo do střepu hrnce (*čizanda*) a pak ohřeje na ohni rozdělaném těsně před jámou vykopanou před vchodem do doupěte krysy obrovské nebo mravenečnicka velkého. Druhý díl nalije v chladném stavu do *izawu*. Tento výraz odkazuje buď na hliněný hrnec či léčebnou káď nebo na rozbitou nádobu. *Izawu* je umístěn vedle „nové díry“ (viz obr. 1). Podle jednoho informátora představují jámy „hrob“ (*tulung'a*) a plodivou sílu (*lusemu*), neboli lúno. Stejný člověk dále řekl: „Horká *ikela* (jáma) je *ikela* smrti. Chladná je *ikela* života. *Ikela* krysy obrovské je *ikela* neštěstí a zášti (*čisaku*). Nová *ikela* je *ikela* uzdravení (*kubandiša*) nebo vyléčení. *Ikely* se nacházejí u pramene, jenž představuje *lusemu*,



Obr. 1. Isoma: dějiště rituálu. Léčený pár sedí v „horké“ jámě tunelu představujícím přechod od smrti k životu. Lékař za nimi se stará o léčebný oheň. Nádoba se studeným lékem stojí před „chladnou“ jámou, kde vidíme vchod do tunelu. Lékaři u něj čekají, až se pacienti vynoří.

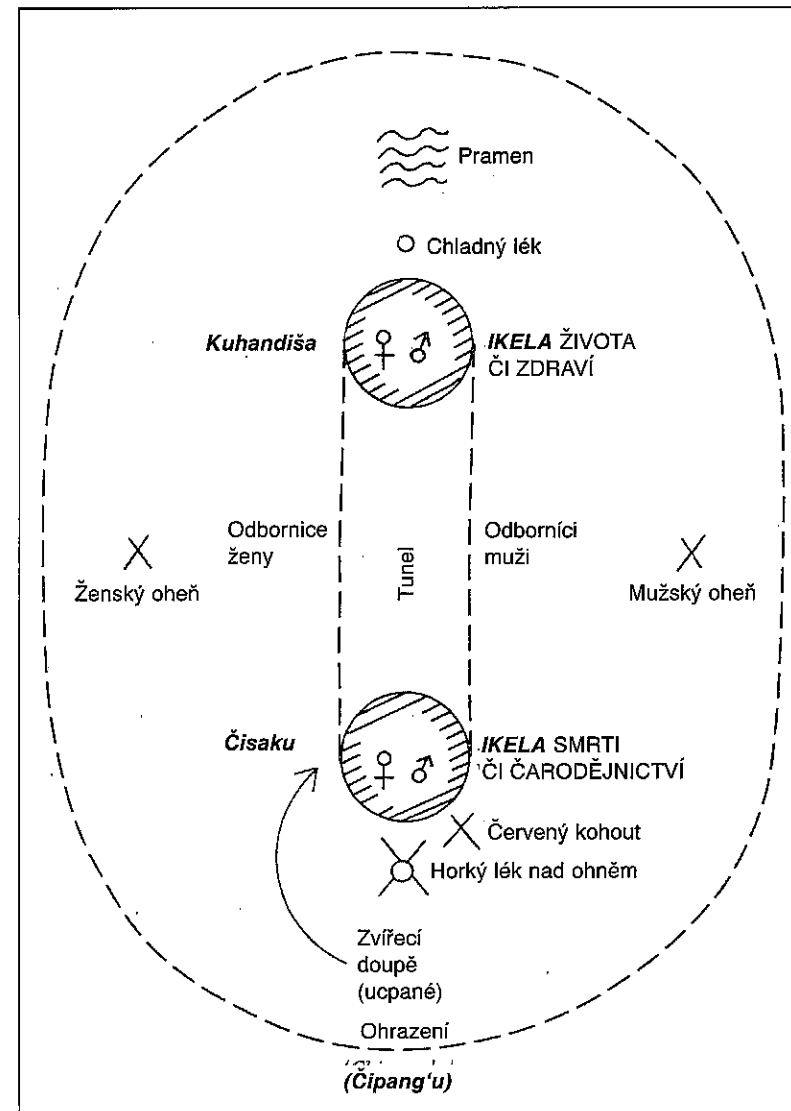


Schéma prostorového symbolismu rituálu Isoma

schopnost mít potomka. Nová *ikela* by měla od pacientky (*mujedži*) odtéct, tím jí opustí špatné. Kruh polámaných stromů je *čipang'u*. [Jedná se o mnohoznačný výraz, jenž znamená (1) ohrada, (2) rituální ohrazení, (3) oplocený dvůr kolem náčelníkova obydlí a léčebné chýše a (4) prstenec kolem měsíce.] Žena postižená *lufwišou*, tj. přišla při potratech o tři nebo čtyři děti nebo jí zemřely jako kojenci, musí sestoupit do jámy života a projít tunelem do jámy smrti. Velký lékař ji pokropí studeným lékem a jeho pomocník horkým.“

Nyní se začíná vyjevovat vývoj celého souboru klasifikací symbolizovaných prostorovou orientací a rozličnými předměty. Většinou jsou uspořádány řady tzv. „binárních opozic“ Léviho-Strausse. Ještě než začneme tento vzorec analyzovat, je nutné do něj doplnit několik dalších proměnných. Při obřadech, jichž jsem byl svědkem, spolu s pacientkou vstoupil do „chladné“ *ikely* i její manžel a stál na „pravé straně“ blíž mužskému ohni, zatímco ona stála nalevo. Potom, co ji pokropili chladným i horkým lékem, jako první vlezla do tunelu následována manželem. Jindy se starší odborník (neboli „velký lékař“) dotkl oběma léky manžela i manželky. Totéž pak učinil i jeho pomocník.

Bílá a červená drůbež

Když pacientka poprvé vstoupí do chladné *ikely*, dostane mladou bílou slepici. Během rituálu si ji tiskne k levému prsu, kam se přikládá dítě (obr. 2). Manžel s manželkou jsou oba nazí až na úzké bederní roušky. To prý vyjadřuje, že jsou zároveň dětmi i mrtvými. Oproti tomu odborníci jsou oblečení. Položí dospělého červeného kohouta svázaného za nohy napravo od horké *ikely*, tedy na stranu muže. Kohouta na konci obřadu obětují tak, že mu uříznou hlavu. Rituál skončí, když jeho krev s peřím nalijí do horké *ikely*. Tento čin stojí v protikladu k přijetí slepice pacientkou, čímž rituál začíná. Bílá slepice vyjadřuje „štěstí a sílu“, *ku-koleka* a „bělost, čistotu a příznivé vyhlídky“, *ku-tóka*. Červený kohout, jak jsme viděli, ztělesňuje *čisaku*, či okultně přivozenou smůlu, ženino „soužení“. Bílá slepice podle jednoho informátora zastupuje také *lusemu*, reprodukční schopnost. „Proto ji dávají ženě“, řekl, „ona otěhotní a porodí děti. Muž je jenom muž a nemůže otěhotnět. Ale dává ženě sílu mít děti, které můžeme spatřit, jež jsou vidět. Červený kohout představuje muže, možná, že zášť je tam“ [tj. vůči němu]. „Pokud žena po obřadech pořád nemá



Obr. 2. Isoma: pacientka drží bílou slepici u levého prsu, který představuje stranu péče o děti.

děti, zášť je u ní“ [tj. neváže se k jejímu manželství ale povstala z jiných vztahů]. Konečně je nejspíš důležité, že kohout zůstává po čas obřadu svázaný a nehybný, kdežto bílá slepice doprovází ženu na cestě tunelem od „života“ ke „smrti“ a zase zpět k „životu“. Pohyb v kontextu jiných ndembuských rituálů vyjadřuje život – nehybnost smrt a kohout bude rituálně zabit.

LÉČEBNÝ PROCES

Průběh obřadů v *makelách* má daný vzorec. První fáze se skládá z přechodu z chladné *ikely* do horké, žena nejdříve jde a muž ji následuje. U horké *ikely* lékaři kropí lékem a zároveň nabádají čarodějnice

a ty, kdo uvalili na ženu kletby, aby zanechali svého škodlivého působení. Potom se manželský pár ve stejném pořadí vrátí do chladné *ikely*, kde je znovu pokropí lékem (obr. 3). Potom projdou znovu do horké *ikely*. Následuje krátké přerušení, během něhož odborníci pomohou manželovi z *ikely* ven, aby přinesl malý hadřík na utření léku z obličejů pacientů a z těla slepice. Pak se vrátí do chladné *ikely* a po další aplikaci léku nastává delší přestávka, během níž se přinese pivo a lékaři s manželem ho popijí. Pacientka ho pít nesmí. Po pivu se v chladné *ikele* začne znovu kropit. Tentokrát jde do horké *ikely* první manžel (obr. 4). Ve stejném pořadí se s pacientkou vrátí do chladné *ikely*. Po kropení přichází další přestávka na pivo. Násle-



Obr. 3. Isoma: lékař vedle nádoby kropí pacienty lékem, po pravé straně podélné osy tunelu stojí muži a zpívají kupundžilu, „houpavou“ píseň.

dují přechody v pořadí chladná-horká-chladná za vedení manželky. Končí se ještě jedním takovým sledem procházení a na jeho konci se kohoutovi uřízne hlava a jeho krev se nalije do horké *ikely* (obr. 5). Odborníci pár ještě jednou potrou oběma druhy léků a polijí je studenou vodou (obr. 6). Celkem je pár pokropen dvacetkrát, z čehož třináctkrát v chladné *ikele* a sedmkrát v horké. Poměr je téměř dvě ku jedné.



Obr. 4. Isoma: Manžel se chystá následovat manželku do tunelu.



Obr. 5. Isoma: kohoutovi se uřízne nad ohněm hlava a jeho krev se nastříká do „horké“ jámy.



Obr. 6. Isoma: Pár je polit studenou vodou.

Během kropení muži-odborníci napravo a dospělé ženy nalevo zpívají písně z ndembuských obřadů velkých životních krizí a iniciačních rituálů: z *Mukandy* (obřízky chlapců), *Mung'ong'i* (obřadů iniciace při pohřbu), *Kajong'u* (iniciace do věštění), *Nkuly* (tradičního ženského kultu) a *Wujang'y* (iniciace do loveckých kultů). V pravidelných cyklech zpívají píseň *Isomy* „*mwavami jaja pundžila*“ doprovázenou houpavým tancem zvaným *kupundžila*, který představuje způsob tance *ikišibo Mvweng'ibo* a také napodobuje porodní stahy.

KLASIFIKAČNÍ STRUKTURA: TRIÁDY

Nyní máme dostatek údajů, abychom se pokusili analyzovat strukturu obřadů po tomto bod. V první řadě jsou zde tři soubory triád. Existuje tu neviditelná triáda, čarodějnice, stín a *Mvweng'i*, proti které stojí viditelná triáda, lékař, pacientka a její manžel. V první triádě je čarodějnice prostředníkem mezi mrtvými a živými při nepřátelském a smrtonosném spojení. Ve druhé je lékař prostředníkem mezi těmito dvěma světy při spojení přinášejícím usmíření a život. V první je stín ženského pohlaví a *ikiši* pohlaví mužského, přičemž jako čarodějnice může vystupovat žena i muž. Ve druhé je pacientkou žena a její manžel je muž. Lékař je prostředníkem mezi pohlavími, protože léčí oba jedince. Ndembuský lékař má totiž mnoho vlastností, které v rámci své kultury Ndembuové považují za ženské. Může roztloukat léčivé látky v posvátném hmoždíři, což je za jiných okolností ženská práce, a také jedná se ženami a hovoří s nimi o soukromých záležitostech způsobem, který by byl pro muže v sekulární úloze nepřipustný. Jeden z výrazů pro „lékaře“ *čimba* se podle Ndembuů pojí se slovem *mumba*, což znamená „žena“.

V obou triádách existují úzká pouta vztahů mezi dvěma z trojice partnerů. V první jsou stín a čarodějnice údajně matrilineární příbuzní, ve druhé jsou spojeni sňatkem manžel s manželkou. První pár sesílá neštěstí na druhý. Třetí partner představuje druh postižení, tj. *Mvweng'i*, nebo způsobu, jak ho odstranit, tj. lékaře.

Třetí triádu vyjadřuje poměr 2:1 mezi omýváním chladným a horkým lékem, který dále může symbolizovat konečné vítězství života nad smrtí. Obsahuje dialektiku, jež přechází od života přes smrt zpět k obnovenému životu. Na úrovni „hlubinné struktury“ bychom mohli

spojovat průchod pacientky tunelem s jejím skutečným přechodem z jedné vesnice do druhé z důvodu sňatku, přechodem z matčiny rodiny do rodiny manžela a zase zpět po rozvodu nebo manželově smrti.



Obr. 7. Isoma: manželka s manželem dřepí v nově vyrobené chýši pro dobu odloučení, kde bude i slepice dokud nesnese první vejce. Chýše je postavena hned za vesnicí. Lékař v pravé ruce drží nůž, kterým uřízl hlavu kohoutovi.

KLASIFIKAČNÍ STRUKTURA: DYÁDY

Další rysy struktury obřadů mohou být seřazeny podle hlediska křížících se binárních opozic. Za prvé zde existuje hlavní opozice mezi dějištěm rituálu a divokou buší, které se podobá Eliadovu rozlišení mezi „kosmem“ a „chaosem“. Další opozice je nejlepší seřadit do třech následujících souborů ve sloupcích:

Zepředu dozadu

Doupě / nová jáma
Hrob / plodnost
Smrt / život
Okultní neštěstí / léčba
Horký lék / chladný lék
Oheň / nepřítomnost ohně
Krev / voda
Červený kohout / bílá slepice

Zleva doprava

Oheň nalevo / oheň napravo
Ženy / muži
Pacientka / její manžel
Pěstované kořínky / léčiva z buše
Bílá slepice / červený kohout

Sbora dohů

Pod povrchem / nad povrchem
Uchazečky / odborníci
Zvířata / lidé
Nazí / oblečení
Léčivé kořeny / léčivé listy
Stíny / živí
Bílá slepice / červený kohout

Tyto soubory párů opačných hodnot se nacházejí na různých úrovních rituálního prostoru. První soubor je umístěný na ose vedoucí *zepředu dozadu* určené „*ikelou* života“ a „*ikelou* smrti“. Druhý soubor je na *pravo-levé* ose vymezené mužským a ženským ohněm. Třetí soubor je *svislý* a je určen povrchem země a dnem *makei* a spojujícího tunelu. Ndembuové sami vytvářejí tyto opozice při výkladu i při provádění obřadu. Co se týče prostorové orientace, hlavními opozicemi jsou: jáma vytvořená zvířetem / jáma vytvořená člověkem, nalevo / napravo, dole / nahoře a odpovídají jim tyto dvojice hodnot: smrt / život, ženské / mužské, uchazečky / odborníci. Navzdory tomu, že se tyto soubory hodnot protínají, neměli bychom je považovat za rovnocenné.

Ndembuové neříkají v *Isomě* nonverbálním jazykem rituálních symbolů, že smrt a ženství a život a mužství jsou rovnocenné, netvrdí také, že uchazečky hrají vůči odborníkům ženskou roli, ačkoli mají bezpochyby pasivní úlohu. Rovnocennost můžeme najít *uvnitř* každého souboru (sloupce), nikoli *mezi* nimi. Podle Ndembuů se tedy ucpaný vchod do zvířecí nory podobá plným lidským hrobům, smrti, která překáží životu, okultnímu neštěstí, jež vede ke smrti kojenců, „žáru“ který je eufemismem pro „spalující“ čarodějnictví a zášť, červenému kohoutovi, jehož barva v *Isomě* znamená „krev čarodějnictví“ (*maši awulodži*)¹⁴ a „krvi“ jako obecnému symbolu agrese, nebezpečí a v některých kontextech i rituální nečistotě. Nová jáma vyhloubená směrem k prameni řeky symbolizujícímu zdroj plodnosti se pojí s plodností, životem, léčebnými postupy, chladem nebo zimou, což je synonymum pro absenci útoků čarodějnic a stínu, tedy pro „zdraví“ (*wukolu*). Dále je nová jáma spojena s nepřítomností „ohně“, který v tomto kontextu symbolizuje pustošící a nebezpečné čarodějné síly, s bílou

¹⁴ Ndembuské čarodějnictví pracuje s mrtvolami a v obřadech proti němu červená barva představuje krev, která teče při těchto hostinách, viz Victor W. Turner, *The forest of symbols* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1967), s. 70.

slepici, jež v tomto rituálu představuje či dokonce ztělesňuje pacientčinu plodnost a svou barvou symbolizuje¹⁵ žádoucí vlastnosti jako „dobrota, zdraví, síla, čistota, plodnost, potrava atd.“, a konečně s vodou, která má podobný význam jako „bělost“, jež se ale týká spíše průběhu než stavu.

Tyto kladné a záporné vlastnosti mohou být přisuzovány oběma pohlavím a myslím, že by bylo chyba je příliš úzce přirovnávat k rozdílům mezi nimi. Odlišnosti mezi pohlavími se mnohem více pojí s pravolevou opozicí. V rámci tohoto souboru nelze bez obtíží říci, že pacientka, její bílá slepice a pěstované kořínky přinesené ženami mají neblahé konotace, jež se pojí se symbolikou hrobu / smrti / žáru z prvního souboru. Zmiňuji se o tom proto, že jiní autoři, např. Hertz, Needham, Rigby a Biedelman, sice v souvislosti s jinými kulturami zacházeli se dvojicemi jako nalevo / napravo, ženské / mužské, blahé / neblahé, nečisté / čisté, jako by náležely do stejného souboru. Považovali tedy spojení ženství a neblahosti za častý, či dokonce obecně lidský znak klasifikace. Ani vertikální dichotomii nemůžeme v ndembuské kultuře dávat do souvislosti s rozčleněním podle pohlaví. Soubor výrazů rozdělených do těchto kategorií se opět netýká pohlaví, např. pacienti dole i lékaři nahoře mohou být ženy i muži.

KLASIFIKACE VZHLEDEM K SITUACI

V jiných typech rituálů platí jiné klasifikace. V obřadech obřízky chlapců jsou tedy ženy a ženské atributy považovány za neblahé a znečišťující, ale při obřadech dospívajících dívek se situace obrací. Pro ndembuskou, ale i kteroukoli jinou, kulturu je tak nezbytná typologie kulturně uznávaných a ustálených situací, při nichž jsou užívané symboly klasifikovány podle cílové struktury dané situace. Neexistuje pouze jediná hierarchie klasifikací, o níž by se dalo říci, že zahrnuje všechny situace. Spíše se jedná o různé klasifikační roviny, které jedna druhou protínají a v nichž jsou párové dvojice, případně triadické kategorie, které je tvoří, pouze dočasně spojené. To znamená, že v jedné situaci může být rozlišení červená / bílá shodné s rozlišením mužské / ženské, jindy dvojicí ženské / mužské, a jindy zase s párem maso / mouka, který nemá pohlavní konotace.

¹⁵ O tomto tématu jsem psal i jinde, viz např. Victor W. Turner, *The forest of symbols* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1967), s. 69–70.

Roviny klasifikací

Jednotlivé symboly mohou tedy představovat body vzájemného spojení mezi samostatnými rovinami klasifikací. Povšimněme si, že se opozice červený kohout / bílá slepice v *Isomě* objevuje ve všech třech souborech. V rovině život / smrt bílá slepice odpovídá životu a plodnosti, naproti tomu červený kohout se rovná smrti a čarodějnictví. V pravolevé rovině je kohout mužský a slepice ženská, ve vertikální rovině je kohout nahoře, protože je použit jako „lék“ (*jitumbu*), litý seshora dolů, zatímco slepice je dole, jelikož je úzce spojená s pacientkou přijímající lék, podobně jako dítě s matkou. To nás přivádí k problému „polysémie“ či mnohoznačnosti mnoha symbolů, tedy k faktu, že mají současně více významů. Jedním z vysvětlení může být to, že ve vztahu k protínajícím se souborům klasifikací slouží jako „uzly“. Binární opozice červený kohout / bílá slepice je v *Isomě* důležitá přinejmenším ve třech souborech klasifikací. Pokud se člověk dívá na každý ze symbolů jednotlivě, odděleně od ostatních v daném poli (určeným domorodým výkladem nebo symbolickým kontextem), je mnohoznačnost symbolů jejich nejvýraznějším rysem. Pokud se na ně ale díváme holisticky z hlediska klasifikací strukturujících sémantiku celého obřadu, v němž se vyskytují, pak se každý z jim příslušejících smyslů zdá být vyjádřením jediné podstaty. V binární opozici mají na každé úrovni všechny symboly jen jeden význam.

POZNÁVACÍ PROCES A BYTÍ V RITUÁLNÍ SYMBOLICE

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

jakožto faktorům poznávacího procesu.¹⁶ Symboly a jejich vztahy tak, jak se vyskytují v *Isomě*, nejsou pouze souborem poznávacích klasifikací sloužících k uspořádání ndembuského vesmíru. Jsou také, a to je možná důležitější, souborem evokačních nástrojů k vzbuzování, odvádění a kultivování silných emocí, jako je nenávisť, strach, rozrušení a zármutek. Jejich součástí je účelovost a aspekt „usilování“. Krátce, problém života a smrti, kterým se *Isoma* zabývá, se týká celé osobnosti, nejen „mysli“ Ndembuů.

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

PARADOXNÍ VZTAH DVOJČAT V NDEMBUSKÉM RITUÁLU

DVOJČATA V PŘÍBUZENSKÝCH VZTAZÍCH A V ŽIVOTĚ: NĚKTERÉ PŘÍKLADY Z AFRIKY

V první kapitole jsem analyzoval jeden typ rituálu Ndembuů, který se provádí, aby napravil nějaký nedostatek, tj. dočasnou neschopnost ženy porodit nebo vychovat živé děti. Nyní bych se chtěl věnovat ndembuskému rituálu, jenž se provádí kvůli jiné odchylce. Jedná se o rituál *Wubwang'u* sloužící k posílení ženy, u níž je pravděpodobné, že čeká dvojčata, nebo která dvojčata (*ampamba*) už měla. Obtíž je zde způsobena přemírou, nikoli poruchou, přebytkem, nikoli nedostatkem. Narození dvojčat je pro Ndembuy paradoxem, tj. je v rozporu s tím, co je považováno za přiměřené a možné. Dvojčata jsou pro Ndembuy fyziologicky absurdní z několika důvodů. Za prvé, jak jsme viděli, jejich kultura klade velký důraz na plodnost (*lusemu*), ale zde máme co do činění s její přemírou, která vede k tělesné a hospodářské tísní. Ve společnosti, která nezná dojení dobytka, ovcí či koz pro lidskou spotřebu, je pro matku těžké zajistit dvojčatům dostatek výživy kojením. Jejich přežití často závisí na tom, jestli ve stejné době zemřelo dítě jiné ženě a jestli ona má dostatek mléka a je ochotná kojit jedno z dvojčat. I v případě, že se dvojčata dožijí věku, kdy jsou odstavena, může být pro jejich rodiče složité zajistit jim bez vnější pomoci dostatek potravy. Proto jsou dvojčata v rituálech symbolicky znázorňována jako břemeno celé společnosti.

¹⁶ Tomuto tématu se více věnuji jinde, viz Victor W. Turner, *The forest of symbols* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1967), s. 28–30, 54–55.

Jedním ze způsobů vyjádření těchto problémů je následující obřadní tanec. Matka dvojčat je při něm oděná pouze do pruhu tkaniny z lýka s kouskem visící látky nebo kůže vepředu. V ruce drží ošatku na čištění obilí (*lwalu*) a obchází všechny vesnice v okolí. Při tanci zvedá přední látku, aby všichni viděli zdroj její přehnané plodnosti, a žádá o jídlo, oblečení a peníze tím, že točí ošatkou před přihlížejícími. V tomto tanci můžeme vidět několik témat typických pro *Wubwang'u*. Jedním z nich je odložení zásady cudnosti, která je jinak od ndembuských žen přísně vyžadována. Dalším tématem je rituální síla zranitelnosti či slabosti, což je motiv, kterému se budu podrobněji věnovat ve třetí kapitole. Na tomto místě chci pouze říci, že dvojčata jsou považována zároveň za požehnání i neštěstí, jež obě spojují prosperitu člověka, kterého se rituál týká, se zájmem širší společnosti.

Wubwang'u ale ukazuje i další paradox společenského uspořádání. Profesor Schapera (a jiní) upozornil na fakt, že kdykoli jsou příbuzenské vztahy důležité z hlediska struktury a zakládají rámec pro společenské vztahy a postavení, narození dvojčat znamená obtíže při klasifikaci. V Africe i jinde je totiž velmi rozšířeno pojetí, podle něhož děti narozené při jednom porodu jsou mysticky totožné. Ale podle pravidel připisování pozic v příbuzenském systému je ve struktuře rodiny nebo společenské skupiny příbuzných pouze jedno místo, které mohou zaujmout. Klasifikace počítá s předpokladem, že lidé rodí při jednom porodu pouze jedno dítě, a že existuje pouze jedno místo, na které má ve všemožných příbuzných skupinách nárok a jež v důsledku svého narození zaujme. Pořadí sourozenců je další důležitý faktor. Starší sourozenci mají nad mladšími jistá práva, a mohou mít před nimi přednost v přístupu k politickým funkcím. Dvojčata ale představují paradox: to, co je fyzicky dvojí, je strukturálně pouze jedno, a to, co je mysticky jedno, je empiricky naopak dvojí.

Africké společnosti toto dilema řeší různě. Jedním ze způsobů, jak se vypořádat se strukturálním rozporem, je dvojčata usmrtit. Činí tak obyvatelé Kalahari, o kterých Baumann píše: „*L'infanticide est fréquent par suite des conditions économiques difficiles, mais le meurtre des jumeaux ou de l'un d'entre eux du à la croyance qu'ils portent malheur.*“¹ Paradox se zde řeší tak, že se zabije jedno nebo obě dvojčata, o nichž se věří, že přinášejí (mystické) neštěstí. Jiné společnosti dvojčata nezabíjejí, ale vyjmou je z příbuzenského systému, kam patří podle

¹ H. Baumann, D. Westermann, *Les peuples et les civilisations de l'Afrique* (Paris: Payot, 1948), s. 100–101.

svého původu, a propůjčí jim zvláštní postavení, jež má často posvátné rysy. Tak u Ašantů podle Rattraye „dvojčata, pokud jsou stejného pohlaví, patří náčelníkovi a pokud to jsou děvčata, stanou se jeho potenciálními manželkami; pokud to jsou chlapci, švihají sloními ocasy u dvora. Dvojčata se musí náčelníkovi co nejdříve po narození ukázat a proto se donesou do jeho „paláce“ v mosazném umyvadle. Při státních příležitostech se oblékají obě stejně do bílého oblečení.“²

Bílá je pro Ašanty mimo jiné symbolem božství a „duchovních“ a oplodňujících tekutin – vody, spermatu a slin. Slon se také pojí s bujnou plodností, jak je patrné z rituálu spojeného s pubertou dívek, během něž se každá dívka „dotýká třech kousků pečeného sloního ucha, zatímco jsou pronášena následující slova: „Ať jí slonice dá svou dělohu, aby mohla porodit deset dětí.“³ Jejich náčelníci mají mnoho atributů „božských králů“. Ašanti věří, že transcendují rozpory mezi společenskými skupinami, jimž vládnou a s jejichž blahem je mysticky spjat jejich vlastní prospěch. Dvojčata jsou tak vyzdvížena ze sekulární struktury a účastní se na posvátnosti a plodnosti náčelníka, jež zároveň symbolizují. Pokud se ale dvojčata narodí v královské rodině, jsou usmrcena, protože tato událost je prý „plná nenávisti“ vůči Zlatému stolci, což je nejvyšší insignie a ztělesnění ašantské královské hodnosti.⁴ Děje se tak nejspíš proto, že dvojčata by přinesla nesrovnalosti do struktury královského matrilineárního rodokmene a způsobila by problémy v otázkách následovnictví, dědictví a prvorozenectví.

Podle Evanse-Pritcharda Nuerové žijící v Súdánu v horním povodí Nilu tvrdí, že dvojčata jsou jedna osoba a že jsou ptáci: „Jejich jediná sociální osobnost je něčím, co převyšuje a přesahuje jejich dualitu, která je smyslově zřejmá, již naznačují množné tvary užívané při hovoru o dvojčatech a která je patrná z toho, že se k nim ve všech aspektech společenského života přistupuje jako ke dvěma odlišným jedincům. Pouze v některých rituálních situacích a na symbolické rovině bývá vyjádřena jednota dvojčat, obzvláště při obřadech spojených s manželstvím a smrtí, při nichž osobnost podléhá změně.“⁵ Tato společnost nevyjímá dvojčata ze sociální struktury, ale přisuzuje jim symbolickou a rituální hodnotu. Symbolicky je ztotožňuje s ptáky, nejen kvůli jejich

² R. S. Rattray, *Ashanti* (Oxford: Clarendon Press, 1923), s. 99.

³ Tamtéž, s. 73.

⁴ Tamtéž, s. 66.

⁵ Edward E. Evans-Pritchard, *Nuer religion* (Oxford: Clarendon Press, 1965), s. 128–129.

vzájemné podobnosti v tom, že „ptáci sedí na více vejcích a rodí se dva zaráz“,⁶ ale také proto, že dvojčata stejně jako ptáky Nuerové zařazují mezi „lidi shora“ a „boží děti“. „Ptáci jsou boží děti, protože létají ve vzduchu, a dvojčata patří ke vzduchu, díky tomu, že jsou vzhledem ke svému počtu a narození boží děti.“⁷ Nuerové tedy řeší paradox dvojčat tak, že k sakrálnímu řádu vztáhnou jedinou osobnost dvojčat a jejich tělesnou dualitu přiřadí k řádu sekulárnímu. Oba aspekty pracují na odlišných kulturních úrovních a dvojčata vystupují mezi těmito úrovněmi jako prostředníci.

Podobnou roli prostředníků mezi zvířaty a božstvy mají dvojčata v mnoha společnostech. Bývají současně nadlidská i méně než lidská. Skoro v každé kmenové společnosti obtížně zapadají do ideálního modelu sociální struktury. Jedním z paradoxů týkajících se dvojčat je to, že někdy bývají spojována s rituály, které předvádějí základní principy této struktury. Dvojčata získávají kontrastní charakter podobný vztahu prostoru a tvaru v gestaltové psychologii. V lidských kulturách se často setkáváme s tím, že strukturální protiklady, asymetrie a anomálie překrývají mytické, rituální a symbolické vrstvy, jež zdůrazňují axiomatickou hodnotu klíčových strukturálních principů vzhledem k právě té situaci, ve které jsou na pohled naprosto neúčinné.

Mnoho etnik hovořících bantuskými jazyky včetně Ndembuů dvojčata nezabývají ani jim nastálo nepřipisuje žádné zvláštní postavení jako Ašantové. Nicméně v období životních krizí při jejich narození, svatbě a smrti provádějí zvláštní rituály a ty mají skoro vždy latentně posvátný charakter, jenž je patrný u všech obřadů spojených s narozením dvojčat. Na rodiče dvojčat a některé jejich sourozence, především bezprostředně následující, také padá polostín jejich posvátnosti. Monica Wilsonová například píše:

Pro kmen Njakjusa je narození dvojčat děsivou událostí. Rodiče dvojčat i dvojčata samotná jsou abipasja, děsiví, jsou nebezpeční pro své příbuzné i sousedy, co bydlí hned vedle nich, a pro dobytek, který dostane příjem a nátečou mu noby, pokud se ho dotkne. Rodiče jsou proto izolováni a koná se složitý rituál, kterého se účastní široký okruh příbuzných a sousedů spolu s rodinným dobytkem. Kojenci jsou samozřejmě izolováni s matkou, ale nebezpečí hrozí spíše od rodičů než od samotných dvojčat. Slovo ilipasa se běžně

⁶ Edward E. Evans-Pritchard, *Nuer religion* (Oxford: Clarendon Press, 1965), s. 130.

⁷ Tamtéž, s. 131.

používá ve významu „dvojčata“, „narození dvojčat“, ale přesný překlad zní „abnormální porod“, užívá se totiž také tebdy, když se dítě narodí nobama napřed (unsolola), a nastane-li ilipasa, je vykonán stejný druh rituálu.“⁸

Cílem njakjuských obřadů je zbavit dvojčata a jejich rodiče nebezpečných nakažlivých účinků jejich stavu. Rodiče musí podstoupit léčbu medikamenty a rituálem, aby příště měli při každém porodu už jen jedno dítě a aby nenakazili sousedy svou mystickou nemocí. Rituály spojené s dvojčaty u Njakusů a dalších etnik hovořících bantuskými jazyky, např. Suků (Išongů)⁹ z Konga a Sogů¹⁰ z Ugandy, zahrnují celou místní komunitu. Van Gennep upozorňuje na fakt, že součástí sukceských (išongských) rituálů opětovného začlenění, které následují po dlouhé době „pomezí“, během níž jsou dvojčata na šest let odloučena od veřejného života, je „rituální procházka po území obecné společnosti a společná hostina“ vesničanů.¹¹ Zmínil jsem se o tom, že Ndembuové pohlížejí na dvojčata jako na břímě celého společenství. Můžeme to považovat za další příklad časté tendence společnosti *bud* jev, který se nachází mimo normu, učinit záležitost dotýkající co nejširší společenské skupiny, *nebo* výjimečný fenomén zničit. V prvním případě může být odchylka sakralizována, pokládána za posvátnou. Ve východní Evropě proto bývali hlupáci považováni za živoucí svatyně, schránky posvátna, jež mělo zhoubné účinky na jejich zdravý rozum. Měli nárok dostávat od ostatních jídlo a oblečení. Odchylka je zde vyjmuta ze strukturovaného řádu společnosti a představuje prostou jednotu samotné společnosti pojmávané jako homogenní entitu, ne jako systém heterogenních společenských postavení. Ndembuové sakralizovali všechna biologická fakta spojená se dvojčaty a učinili z nich záležitost týkající se všech, nejen blízké rodiny matky. Matčino postižení přílišným množstvím dobrého se stává závazkem celého společenství. Zároveň je to i příležitost k oslavě a velebení jeho hlavních hodnot a principů uspořádání. Paradox, že to, co je dobré

⁸ Monica Wilson, *Rituals of kinship among the Nyakyusa* (London: Oxford University Press, 1957), s. 152.

⁹ Viz Arnold van Gennep, *The rites of passage*, angl. překlad Monika B. Vizedom a Gabrielle L. Caffee (London: Routledge and Kegan Paul, 1909), [čes. *Přechodové rituály*, přel. Helena Bequvinová (Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1997)].

¹⁰ Viz John Roscoe, *The Bagesu and other tribes of the Uganda protectorate* (Cambridge: Cambridge University Press, 1924), s. 123.

¹¹ Van Gennep, *The rites of passage*, s. 47, [čes. *Přechodové rituály*, s. 52].

(teoreticky), je špatné (prakticky), se stává podnětem k rituálu, který zdůrazňuje celkovou jednotu skupiny překonávající její rozpory.

Abych to zopakoval, ve společnosti založené na příbuzenských vztazích existují ke dvojčatům dva přístupy. Buď můžeme podobně jako onen malý chlapec, který poprvé viděl žirafu, říci: „Tomu nevěřím,“ a popřít společenskou existenci biologického faktu; nebo, přijmeme-li tento fakt, můžeme se s ním snažit vypořádat. Pokud se s ním chceme vypořádat, musíme ho, je-li to možné, logicky začlenit do zbytku naší kultury. Můžeme se například v některých situacích soustředit na dualitu dvojčat, jindy na jejich jednotu. Nebo si můžeme uvědomit přírodní a společenské pochody a důsledkem bude, že to, co se jevílo jako dva samostatné či dokonce protichůdné prvky, může splynout a vytvořit něco nového a jedinečného. Můžeme zkoumat proces, při němž *se dva stanou jedním*. Nebo lze také prozkoumat opačný proces, kdy jeden se stane dvěma, proces rozdvojení. Dále můžeme samotné číslo Dvě vidět jako výraz pro všechny formy *plurality* jako protikladu jednoty. Dvě představuje Mnoho v protikladu k Jednomu, ze kterého se odvozuje nebo do nějž se opět slučuje.

Dále, pokud se zaměříme pouze na Dvě a Jedno ponecháme na chvíli stranou, se může pro nás tento počet skládat ze dvojice podobných prvků, např. pár Dioskúrů Castora a Polluxe, nebo dvojice protikladů, jako muž a žena, život a smrt v rituálu *Isomy*. Ndembuové se rozhodli v rámci symbolického jazyka rituálu dvojčat zdůraznit aspekt opozice a doplňování se. Přestože dvojčata jsou v přírodě často stejného pohlaví a to samé platí také o jednovaječných dvojčatech, Ndembuové ve *Wubwang'u* kladou důraz na rovnocenný, ale protikladný, aspekt duality. Z tohoto hlediska lze říci, že když předvádějí proces sjednocování složek dyády, znázorňují ho jako současný výskyt dvou protikladů, nikoli jako zdvojení stejného. K vyjádření tohoto procesu používají sexuální symboliku, která ale, jak bych chtěl ukázat, má představovat mnohem víc než pohlavní styk. Jazyk sexuality je použit ke zpodobnění procesu, na nichž lze předvést, jak společenské vlivy přibližně stejné síly, ale protikladného charakteru, působí v souladu. V této kapitole se budu věnovat především společenským referentům symbolů, které odrážející zároveň aspekty sexuality. Splynutí plurality sociokulturních referentů s pluralitou referentů organických (včetně těch se sexuální povahou) v jednom viditelném vyjádření, kterému věřící přisuzují zvláštní moc a jež má nové vlastnosti z hlediska dorozumívání člověka, je důležitým rysem náboženských symbolů.

Kdybychom řekli, že jeden z těchto dvou souborů referentů, buď kulturní nebo organický, je „základní“ či „primární“ a druhý na něj lze redukovat, přehlédli bychom jejich kvalitativní rozdíly, které představuje soustava jejich vzájemných závislostí.

NÁPLŇ NDEMBUSKÉHO RITUÁLU DVOJČAT

Sjednocení dvojice protikladů, vyjádřených převážně symboly rozdílů mezi mužským a ženským, opozice a jednoty, je hlavní náplní rituálu *Wubwang'u*. Navrhují, abychom vybrali dvě důležité epizody rituálu a postupně je prozkoumali s ohledem na jejich symboliku. Stejně jako všechny ndembuské kultury zabývající se nějakým postižením, se *wubwang'ské* kultovní sdružení skládá z lidí, kteří sami jako pacienti prodělali rituální léčbu. Věří se, že soužící duch patří zemřelé člence kultu. Uchazeči nebo lékaři nasbírají pro pacientku léčivé rostliny, obléčou se určitým způsobem a pak pacientku omývají lékem z rozlučených listů a dají jí ho smíchaný s vodou vypít. Nedaleko lékařovy chatrče se pro pacientku vyrobí svatyně a ve spjitosti s ní vykonají členové kultu určité obřady. Lékařem se mohou stát ženy i muži, protože muž, který je dvojče, nebo je synem či otcem dvojčete, nebo jeho manželka, matka nebo sestra úspěšně prodělaly *Wubwang'u*, má právo se seznámit s léčebnými prostředky a postupy *Wubwang'u*. Podle mých zápisů patří soužící duch vždy ženě a ve většině případů se má za to, že se jedná o matku pacientčiny matky.

Wubwang'u se provádí pro ženu, jež právě porodila dvojčata nebo pro ženu, od které se to očekává. Čeká se například, že se dvojčata narodí ženě, jejíž vlastní matka, matka její matky nebo obě měly dvojčata, nebo která už dvojčata jednou porodila. Pokud taková žena má během těhotenství jakékoli potíže, mohou pro ni provést *Wubwang'u* i bez porady s věštcem. Jiné ženy, které nejsou s dvojčaty nijak spojeny, se mohou stát pacientkami *Wubwang'u*, pokud trpí nějakými obtížemi spjatými s reprodukcí. Většinou se jimi stanou proto, že příbuzný nemocné navštíví věštce, který vezme v úvahu symbolické předměty a rozhodne, že ženu polapil duch „ve tvaru *Wubwang'u*“. Všechny ndembuské rituály spojené s reprodukčními problémy žen mají konkrétní i obecnou rovinu, jelikož se výslovně zabývají určitými kulturně vymezenými potížemi, ale věří se, že mohou pomoci i v jiných případech. *Nkula* je například určena především pro menstruační obtíže, ale provádí se i při potratech, frigiditě a neplodnosti. *Isoma* je

hlavně pro potraty a porody mrtvých dětí, ale může být použita i při menstruačních problémech. *Wubwang'u* je jako obecný léčebný rituál určen pro ženy trpící rozličnými reprodukčními obtížemi. Jeho hlavní symbolický důraz ale spočívá na narození dvojčat, stejně jako *Nkula* je pro příliš silnou menstruaci a *Isoma* pro samovolné potraty.

Chtěl bych se zaměřit na dvě epizody rituálu *Wubwang'u*. (Ta druhá je rozdělena na dvě části.) Jsou to: (1) Obřady u pramene a (2) Stavba svatyně dvojčat s Plodným soubojem pohlaví. V první fázi je jako mystérium zobrazována jednota pohlaví v manželství, ve druhé jsou pohlaví zachycena odděleně a ve vzájemném protikladu.

Vlastnosti rituálních symbolů

Obě epizody jsou plně symboliky.¹² Symboly vykazují následující vlastnosti: *zbuštění, splynutí různorodých referentů a polarizaci významu*. Jeden symbol totiž vyjadřuje současně více věcí, je mnohoznačný, nikoli jednoznačný. Jeho referenty nejsou všechny stejného logického řádu, ale pocházejí z mnoha oblastí společenského prožitku a etického hodnocení. Také se často soustřeďují kolem opačných významových pólů. Na jednom pólu jsou odkazy na sociální a morální fakta, na druhém odkazy na psychologické skutečnosti. Například strom *mudji* (*Diplorrhynchus condylocarpon*), který je ústředním symbolem rituálů pubertálních dívek, znamená současně mateřské mléko a matrilinéární rodokmen a strom *mukula* (*Pterocarpus angolensis*) představuje krev při obřízce a morální společenství dospělých mužů kmene. Podobné symboly spojují organické se společenskomožným řádem a proklamují jejich náboženskou jednotu převyšující a přesahující konflikty v rámci jednotlivých řádů. Silné pohnutky a emoce svázané s fyziologií člověka jsou v průběhu rituálu zbaveny svého protisociálního náboje a pak spojeny se složkami normativního řádu, čímž ho nabijí propůjčenou vitalitou a tak durkheimovsky „závažné“ učiní žádoucím. Symboly z tohoto procesu povstávají, zároveň ho také podněcují a shrnují jeho vlastnosti.

¹² Ohledně toho, co považuji za druh údajů, z nichž lze vyvodit hlavní sémantické složky a vlastnosti náboženských symbolů, viz Victor W. Turner, *The forest of symbols* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1967). Na tomto místě nebudu celou diskusi opakovat.

OBŘADY U PRAMENE: SHROMAŽDOVÁNÍ LÉČIV

Obřady u pramene řeky při *Wubwang'u* mohou sloužit jako příklad většiny těchto vlastností. Představují část sledu rituálních činností, které dohromady tvoří první fázi rituálu dvojčat. Stejně jako v *Isomě* a ostatních ndembuských rituálech spjatých s nějakým druhem postižení, shromažďování léčiv (*ku-bukula jitumbu* – doslova „popadnout či ukradnout léky“ – nebo *ku-lang'ula jitumbu*) je první ze sledu činností. *Wubwang'ští* lékaři-odborníci si s sebou do buše berou mnoho druhů jídla v ošatce na čištění obilí (*lwahu*), která patří staršímu lékaři. Mohou mít hlízu manioku, fazole, podzemnici olejnou, hrudku soli, kukuřičná zrna, maso z domácích zvířat a divokého prasete a další potraviny. Nesou bílé pivo vyrobené z kukuřice nebo prosa, které je pro svou barvu vhodné jako úlitba pro stíny, jež jsou v symbolice „bílé“ (*a-tóka*) bytosti. Nesou také bílou hlínu v nádobě falického tvaru (obr. 8) a prášek z červené hlíny v ulitě vodního měkkýše (*nkalaka*) (obr. 17, str. 76). Podle informátorů „se jídlo přináší proto, aby posílilo tělo matky i dětí“ a bílá hlína má „učinit děti silnými, čistými a šťastnými“. Několik informátorů bylo názoru, že červená hlína znamená „smůlu“ (*ku-jindama*), nedostatek síly (*kubula kukoleka*) a nedostatek zduaru (*ku-balwa*).“ Ale jak uvidíme dále (str. 71), ta samá červená hlína v obřadech u pramene řeky představuje také „krev matky.“ Jedná se o další příklad toho, že jeden symbol může mít v různých kontextech odlišný význam. Binární opozice bílá / červená při různých epizodách *Wubwang'u* představuje sílu / slabost, štěstí / smůlu, zdraví / nemoc, čisté srdce / zášť jako příčinu čarodějnictví, sperma / krev matky a mužskost / ženskost.

Skupinu odborníků vedou starší lékař a lékařka. Doprovázejí je jejich děti. *Wubwang'u* je jediným ndembuským rituálem, při kterém mají děti nařizeno se účastnit shromažďování „léků“ (*jitumbu*), abych použil tradiční, i když ne nejvhodnější, výraz pro rostlinné látky. Každé dítě nese olistěnou větev z každého „léčivého“ stromu nebo keře, ke kterému přijdou. Během shromažďování léčiv se zpívají obscénní písně a hlavní lékař zvoní na dvojité lovecký zvonec (*mpwambu*). Má to „nenarozeným dětem otevřít uši, aby se dozvěděly, že jsou dvojčata“. Zpěv a zvonění mají také „probudit stíny“ (*ku-toniša akiši*), protože každý lékař-odborník má ochranný stín, který dříve byl členem kultu *Wubwang'u*. Dále také prý „probouzejí“ léčivé stromy, tedy ty druhy stromů, z nichž se připravují léčivé nápoje a omývací prostředky.

hlavně pro potraty a porody mrtvých dětí, ale může být použita i při menstruačních problémech. *Wubwang'u* je jako obecný léčebný rituál určen pro ženy trpící rozličnými reprodukčními obtížemi. Jeho hlavní symbolický důraz ale spočívá na narození dvojčat, stejně jako *Nkula* je pro příliš silnou menstruaci a *Isoma* pro samovolné potraty.

Chtěl bych se zaměřit na dvě epizody rituálu *Wubwang'u*. (Ta druhá je rozdělena na dvě části.) Jsou to: (1) Obřady u pramene a (2) Stavba svatyně dvojčat s Plodným soubojem pohlaví. V první fázi je jako mystériem zobrazována jednota pohlaví v manželství, ve druhé jsou pohlaví zachycena odděleně a ve vzájemném protikladu.

Vlastnosti rituálních symbolů

Obě epizody jsou plné symboliky.¹² Symboly vykazují následující vlastnosti: *zbuštění, splnutí různorodých referentů a polarizaci významu*. Jeden symbol totiž vyjadřuje současně více věcí, je mnohoznačný, nikoli jednoznačný. Jeho referenty nejsou všechny stejného logického řádu, ale pocházejí z mnoha oblastí společenského prožitku a etického hodnocení. Také se často soustřeďují kolem opačných významových pólů. Na jednom pólu jsou odkazy na sociální a morální fakta, na druhém odkazy na psychologické skutečnosti. Například strom *mudji* (*Diplorrhynchus condylocarpon*), který je ústředním symbolem rituálů pubertálních dívek, znamená současně mateřské mléko a matrilinéární rodokmen a strom *mukula* (*Pterocarpus angolensis*) představuje krev při obřizce a morální společenství dospělých mužů kmene. Podobné symboly spojují organické se společenskomožným řádem a proklamují jejich náboženskou jednotu převyšující a přesahující konflikty v rámci jednotlivých řádů. Silné pohnutky a emoce svázané s fyziologií člověka jsou v průběhu rituálu zbaveny svého protispolečenského náboje a pak spojeny se složkami normativního řádu, čímž ho nabijí propůjčenou vitalitou a tak durkheimovsky „závažné“ učiní žádoucím. Symboly z tohoto procesu povstávají, zároveň ho také podněcují a shrnují jeho vlastnosti.

¹² Ohledně toho, co považují za druh údajů, z nichž lze vyvodit hlavní sémantické složky a vlastnosti náboženských symbolů, viz Victor W. Turner, *The forest of symbols* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1967). Na tomto místě nebudu celou diskuzi opakovat.

OBŘADY U PRAMENE: SHROMAŽĎOVÁNÍ LÉČIV

Obřady u pramene řeky při *Wubwang'u* mohou sloužit jako příklad většiny těchto vlastností. Představují část sledu rituálních činností, které dohromady tvoří první fázi rituálu dvojčat. Stejně jako v *Isomě* a ostatních ndembuských rituálech spojených s nějakým druhem postižení, shromažďování léčiv (*ku-bukula jitumbu* – doslova „popadnout či ukradnout léky“ – nebo *ku-lang'ula jitumbu*) je první ze sledu činností. *Wubwang'stí* lékaři-odborníci si s sebou do buše berou mnoho druhů jídla v ošatce na čištění obilí (*lwahu*), která patří staršímu lékaři. Mohou mít hlízu manioku, fazole, podzemnici olejnu, hrudku soli, kukuřičná zrna, maso z domácích zvířat a divokého prasete a další potraviny. Nesou bílé pivo vyrobené z kukuřice nebo prosa, které je pro svou barvu vhodné jako ulitba pro stíny, jež jsou v symbolice „bílé“ (*a-tóka*) bytosti. Nesou také bílou hlínu v nádobě falického tvaru (obr. 8) a prášek z červené hlíny v ulitě vodního měkkýše (*nkakaka*) (obr. 17, str. 76). Podle informátorů „se jídlo přináší proto, aby posílilo tělo matky i dětí“ a bílá hlína má „učinit děti silnými, čistými a šťastnými“. Několik informátorů bylo názoru, že červená hlína znamená „smůlu“ (*ku-jindama*), nedostatek síly (*kubula kukoleka*) a nedostatek zdaru (*ku-balwa*).“ Ale jak uvidíme dále (str. 71), ta samá červená hlína v obřadech u pramene řeky představuje také „krev matky.“ Jedná se o další příklad toho, že jeden symbol může mít v různých kontextech odlišný význam. Binární opozice bílá / červená při různých epizodách *Wubwang'u* představuje sílu / slabost, štěstí / smůlu, zdraví / nemoc, čisté srdce / zášť jako příčinu čarodějnictví, sperma / krev matky a mužskost / ženskost.

Skupinu odborníků vedou starší lékař a lékařka. Doprovázejí je jejich děti. *Wubwang'u* je jediným ndembuským rituálem, při kterém mají děti nařizeno se účastnit shromažďování „léků“ (*jitumbu*), abych použil tradiční, i když ne nejvhodnější, výraz pro rostlinné látky. Každé dítě nese olistěnou větev z každého „léčivého“ stromu nebo keře, ke kterému přijdou. Během shromažďování léčiv se zpívají obscenní písně a hlavní lékař zvoní na dvojité lovecký zvonec (*mpwambu*). Má to „nenarozeným dětem otevřít uši, aby se dozvěděly, že jsou dvojčata“. Zpěv a zvonění mají také „probudit stíny“ (*ku-toniša akiši*), protože každý lékař-odborník má ochranný stín, který dříve byl členem kultu *Wubwang'u*. Dále také prý „probouzejí“ léčivé stromy, tedy ty druhy stromů, z nichž se připravují léčivé nápoje a omývací prostředky.



Obr. 8. Obřad dvojčat: odbornice nese rituální ošatku na čištění obilí, ve které je nádoba s bílým pivem a nádoba failckého tvaru s bílou hlínou. Dostává léčivou větvičku.

Bez těchto povzbuzujících zvuků by stromy údajně zůstaly pouhými stromy. Díky zvukům a doprovodným posvěcujícím obřadům ale získávají síly magických účinků, podobající se „moci“, jež mají rostliny v lidovém léčitelství Západu.

V textu písně zpívané při sběru léčiv, kterou uvádím v plném znění na str. 88, je tato část: „Musí být obnovena (nebo vyvolána) a rozptýlena dřívější (nebo tradiční) slova a nařezány léky.“ Tato „slova“ jsou písně a modlitby *Wubwang'u* a mají mystický vliv na léčivé rostliny. Taková modlitba se říká například při posvěcování hlavního symbolického léčiva, stromu *kata wubwang'u*. Nejdřív kolem něj starší

lékař tančí v kruhu, protože „chce stín potěšit“, jelikož je to velký strom stínu *Wubwang'u*. Tedy „velký“ díky postavení v rituálu – všechny stromy, které jsem v této souvislosti viděl, byly mladé a útlé. Potom vykope jámu nad nařiznutým kořenem a dá do ní potraviny, zatímco pronáší následující modlitbu:

Eji mufu wami kanang'a wading'i na Wubwang'u,
 „Ty, ó má zesnulá [příbuzná], jež jsi měla Wubwang'u,
 neji muntu wunamwidjikili dehi muWubwang'u,
 pokud jsi dnes k někomu vyšla ve Wubwang'u,
 ifuku dalelu mukwaši čačiwahi
 právě v tento den jí musíš dobře pomoci,
 ašakami čačiwahi nawašana.
 at sedí dobře s dětmi.“

Do jámy na jídlo se potom nalije libace piva, aby „tam stíny mohly přijít jíst a pít“. Lékař si pak naplní ústa vodou nebo pivem a práškem z bílé hlíny (*mpemba* nebo *mpeza*) a prskne směs na několik rozesmátých diváků na znamení požehnání. Dále postaví pacientku ke stromu tak, aby se ho dotýkala a byla čelem k východu, a do ošatky naseká proužky kůry (obr. 9 a 10) a usekne větev s vějířovitými listy, kterou ponese odbornice. Podle jedné odbornice „stojí pacientky čelem k východu (*kabeta kamusela*), protože zde, kde vychází slunce, všechno začíná. Když někdo zemře, jeho tvář obrátí Ndembuové k východu, což znamená, že se znovu narodí, ale neplodný člověk (*nsana*) nebo čarodějnice (*mulodži*) bývá pohřben tvář k západu, aby zemřel navždy“. Krátce řečeno, východ je příhodný a životodárný směr.

Strom *kata wubwang'u* je, podobně jako v *Isomě*, znám jako „starší“ nebo jako „místo pozdravu“. Je to symbol mnoha významů (tj. bývá označován různě). Takový symbol je považován za klíčové místo přechodu od sekulárního k sakrálnímu způsobu chování. Ve *Wubwang'u* se jasně rozlišuje mezi léčivými nasbíranými v suché buši (*jitumbu ja mwisang'a*) a léčivými z lesa v okolí vodního toku (*jitumbu jetu*). Buš bývá spojována s lovem a mužskou silou, zatímco les v okolí vodního toku se pojí s ženskostí. Ženy v úrodné černé naplavené půdě okolo vody dělají zahrady a máčejí v blízkých jezírcích maniové hlízy. Ve *Wubwang'u* existují dva různé „starší“ stromy, jeden je v buši a druhý u vody. *Kata wubwang'u* je „starší“ strom z buše. Jeho ovoce se rozdělí na dva souměrné díly, které Ndembuové výslovně



Obr. 9. Obřad dvojčat: pacientka stojí čelem k východu, směru znovuzrození, a dotýká se léčivého stromu. Lékař seká rituální sekerou kousky kůry do ošatky.

přirovnávají ke dvojčatům (*ampamba* nebo *ampasa*). Pak se jde k dalším stromům v suché buši pro kousky kůry a olistěné větve. Níže je seznam obsahující jméno každého z nich a zkrácené ndembuské vysvětlení, proč se používá.

DRUH	NDEMBUSKÉ VYSVĚTLENÍ
Ndembuský výraz	Botanický název
1. <i>Kata Wubwang'u</i>	?
2. <i>Museng'u</i>	<i>Ochna pulchra</i>
	„Dvojčata z dvojitého ovoce“
	„Z jednoho květu vznikne mnoho drobných plodů – dvojčata jsou jako jeden člověk.“

DRUH	NDEMBUSKÉ VYSVĚTLENÍ	
3. <i>Mung'indu</i>	<i>Swartzia madagascariensis</i>	„Rodí ovoce, proto dá matce hodně dětí.“
4. <i>Muča</i>	<i>Parinari mobola</i>	Totéž jako 3.
5. <i>Mufung'u</i>	? <i>Arisophyllea boehmii</i>	Totéž jako 3.
6. <i>Kapepi</i>	<i>Hymenocardia acida</i>	Totéž jako 3 – „má tenké plody podobné listům, které jsou kyselé (<i>batuka</i>) a používají se jako koření“.
7. <i>Musoli</i>	<i>Vangueriopsis lanciflora</i>	„Název odvozen z <i>ku-solola</i> , učinit viditelným – aby bezdětná žena měla děti.“
8. <i>Mukula</i>	<i>Pterocarpus angolensis</i>	Jeho červenému kaučuku se říká ‚krev‘ – aby žena měla při porodu dostatek krve.
9. <i>Mudumbila</i>	?	„Má plody, dává ženě plodnost.“
10. <i>Mubotubotu</i>	<i>Cantidium venosum</i>	„Název odvozen z <i>ku-botomoka</i> , ‚náhle spadnout‘, tak musí ženu opustit její trápení.“
11. <i>Mudeng'ula</i>	?	„Má ovoce“ (viz 3).
12. <i>Mwang'alala</i>	<i>Paropsia brazzeana</i>	„Odvozeno z <i>ku-mwang'a</i> , ‚rozptýlit‘, má rozptýlit nemoc.“

K tomuto souboru léčiv se přidává část sršního hnízda. „Nejspíš je to kvůli hojnému počtu mladých,“ domníval se jeden informátor.

Tím končí výčet léčiv z buše. Další léky se získávají z lesa u vodního toku. „Starší“ strom lesa u břehu je popínavá rostlina zvaná *molu waWubwang'u*, „líána *Wubwang'u*“. Ndembuové říkají: „*Molu waWubwang'u* se rozrůstá a větví, a tak si vytváří rozlehlé vlastní místo. Podobně by žena měla mít tolik dětí, kolik má líána větví.“ Jeho pozdější užití ve *Wubwang'u* je dvojí. Za prvé se splete s léčivými větvemi dětí, které jsou svisle zapíchnuty nedaleko chatrče pacientky, aby vytvořily dvojité plůtek ve tvaru písmene m, jenž slouží jako svatyně pro soužící stín. Za druhé se líána ovine kolem ramen a prsou pacientky. Souvisí to s jejím účinkem na mateřské mléko, které činí bílým, pokud zežloutne nebo zčervená. Mléku nesprávné barvy se říká *nšidi* („hřích“). Soudí se, že načervenalé a žluté mléko souvisí s čarodějnictvím. Buď je matka sama čarodějnice nebo ji někdo očaroval. Lék z *molu* má mléku vrátit správnou barvu.¹³ Bílé věci představují

¹³ Viz též Victor W. Turner, *The forest of symbols* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1967), s. 347.



Obr. 10. Obřad dvojčat: tento obrázek dokládá rituální ztotožnění dvojčat – v tomto případě jsou opačného pohlaví. Muž v bílém je dvojče pacientky, která stojí zády k liáně molu waWubwang'u, z níž se sekají léčivé vějířovité listy. Bratr musí u ženy stát pokaždé, když se seká lék.

takové hodnoty jako dobro, čistota, pevné zdraví, plodnost, otevřenost, společenský kontakt a další blahodárné vlastnosti. *Molu*, ústřední symbol břehu, ztělesňuje mateřství, kojení, prsy a plodnost. Podobně jako *mudji* představuje *molu* stránky mateřství spojené s výživou.

Potom se nasbírají další léčiva ze břehu vodního toku. Uvádím je v pořadí sběru:

	DRUH	NDEMBUSKÉ VYSVĚTLENÍ
<i>Ndembuský výraz</i>	<i>Botanický název</i>	
1. <i>Molu waWubwang'u</i>	Nejspíše druh <i>Convolvulaciae</i>	„Rozrůstá se a větví, a tak vytváří rozlehlé vlastní místo. Podobně by žena měla mít tolik dětí, kolik větví má liána.“
2. <i>Musodžisodži</i>	?	„Má hodně ovoce, učiní ženu plodnou.“
3. <i>Mubotubotu</i>	<i>Cantidium venosum</i>	„Název odvozen z <i>ku-botomoka</i> , „náhle spadnout“, tak musí ženu opustit její trápení.“
4. <i>Mudji</i>	<i>Diplorrhyncus condylocarpon</i>	„Protože se používá při <i>Nkang'a</i> , rituálech dospívajících dívek, aby učinil dospělou ženu plodnou.“
5. <i>Katuna</i>	(<i>Uvariastrom bexalobodies</i>) <i>Harungana - madagascariensis</i>	„ <i>Katuna</i> má červenou mízu. Při porodu teče krev a matka by jí tedy měla mít hodně.“
6. <i>Mutung'ulu</i>	?	„Má mnoho do dálky rozprostřených kořenů – žena má mít hodně dětí. <i>Ku-tung'ula</i> znamená „mluvit o někom za jeho zády“ – zde možná pramení zášť (<i>čitelá</i>).“

Komentář

Převážná většina rostlinných druhů představuje žádoucí plodnost ženy. Některé se pojí s představou krve matky. Jeden odborník mi řekl, že nenarozené dítě „jí potravu skrze krev matky“, z čehož plyne, že Ndembuové mají jisté znalosti o fyziologii reprodukce. Velmi zajímavé je spojení léků jako *mubotubotu* a *mutung'ulu* s potížemi, pomluvami a záští. Toto spojení je jako červená nit protkávající myšlenkovou strukturu *Wubwang'u* a souvisí s jeho červenou symbolikou. Práškem z červené hlíny přineseným starším odborníkem si tedy děti, které doprovázejí do buše své rodiče-lékaře, barví obličej (obr. 11). Ti, kdo jsou dvojčata, si namalují červený kruh kolem levého oka a práškem z bílé hlíny bílý kruh okolo pravého oka. Informátoři říkají, že je to „pro stíny dvojčat nebo matek dvojčat“. Podle jednoho červený kruh „představuje krev“ a bílý znamená „sílu“ nebo „štěstí“. Jiný informátor tvrdil, že červený kruh znamená „zášť“ (*čitelá*) a protože je kolem levého, tedy „ženského“ oka, „zášť možná pochází z této strany“. Když jsem se zeptal, co tím myslí, řekl ještě, že pacientka měla

nějaké spory se svou babičkou, která se po smrti stala soužícím *wubwang'ovým* stínem. Řekl ale také, že stín se může hněvat kvůli hádkám mezi příbuznými z matčiny strany (*akwamama*, „ti, co jsou na matčině straně“) a potrestal jednu z nich. V každém případě podle něj zášť pochází častěji z rodiny matky (*ivumu*, neboli „děloha“) než



Obr. 11. Obřad dvojčat: děti mají kolem očí namalované bílé a červené kruhy a jsou tak rozlišeny na dvojčata a ne-dvojčata.

z otcovy rodiny, v níž panuje dobrá vůle. Máme zde příklad vědomého pokusu dát naprosto logicky binární opozice mužský / ženský, patrilinéární / matrilinéární, dobrá vůle / zášť do vzájemného vztahu.

Tato interpretaci implicitně obsahuje i paradox samotné existence dvojčat. Dvojčata znamenají současně smůlu a přílišnou plodnost a štěstí a přiměřenou plodnost, a v tomto ohledu se blíží ideálním vztahům, které by měly panovat mezi patrilinéárními příbuznými. Ndembuové mimochodem považují dvojčata opačného pohlaví za lepší, což je v afrických společnostech častý názor. Možná je to proto, že dvojčata stejného pohlaví zaujímají stejnou pozici s pořadím sourozenců v rodině a politické struktuře.

Kromě symboliky ovoce-dvojčete *kaka wubwang'u* a symboliky více-v-jednom stromu *museng'u*, léky samotné výslovně ke dvojčatům neodkazují. Spíše kumulativně představují bujarou plodnost. To, že se striktně rozlišuje mezi léky z buše a léky z lesa v blízkosti vody, což informátoři spojují s rozlišováním mezi ženským a mužským, souvisí s hlavním dualistickým námětem *Wubwang'u*.

OBŘADY U PRAMENE: POTOK A KLENBA

Strom *mudji* („mléčný strom“), ústřední symbol obřadů dospívajících dívek, se objevuje také v rituálu dvojčat. Je typické, že se přichází na scénu v epizodě, která zobrazuje mystickou jednotu protikladů. Když jsou do ošatky nasbírány léky, starší odborník muž usekne jednu ohebnou hůlku z *mudji* a druhou z *mubotubotu*. Ty Ndembuové přinesou k prameni (obr. 12). Hůlky zapíchnou do země na obou březích potoka naproti sobě a jejich konce ohnou, aby vytvořily oblouk a svážou k sobě. Hůlka z *mubotubotu* leží na hůlce z *mudji*. Celý oblouk se nazývá *mpanza* nebo *kubimpa*, což je podstatné jméno slovesné odvozené od slovesa a znamená „výměna“.

Strom *mubotubotu* se používá v různých rituálních kontextech. Ndembuové jeho význam spojují s některými z jeho přirozených vlastností a také se dvěma slovesy, od nichž někteří rituální odborníci odvozují jeho jméno. Takováto etymologie, jak jsem již řekl, je typická pro středoafriickou exegetiku. Jestli etymologický výklad názvů rituálních předmětů opravdu odpovídá skutečnosti, nehraje roli. Ndembuové pouze využívají jeden z procesů, které obohacují sémantický obsah všech jazyků – *homonymii* – jakousi vážně míněnou hru



Obr. 12. Obřad dvojčat: skupina účastníků rituálu přichází k prameni, „kde schopnost rozmnožovat se začíná“ a nese větve léčivých stromů.

se slovy. Pokud si dvě podobně znějící slova mohou navzájem propůjčit význam, přispívá to k sémantickému obohacení. Homonymie je v rituálech velice užitečná, protože, jak jsem poznamenal dříve, relativně malé množství symbolů musí znázornit mnoho jevů.

Mubotubotu se někdy odvozuje od slovesa *ku-botumuna*, což znamená „náhle spadnout“. Říká se, že na konci období sucha tomuto stromu opadají všechny listy naráz a jeho větve zůstanou najednou holé. Když se *mubotubotu* použije jako lék, nemoci, neštěstí a účinky čarodějnictví / kouzelnictví z pacienta, jemuž je podán, stejným způsobem „spadnou“. Kdykoli Ndembuové potřebují léčebné koště, aby ometli tělo lékem z roztlučených listů, bývá *mubotubotu* jednou z jeho tří součástí. Toto koště se používá především v rituálech proti čarodějnictví.

Kořen – *botu* – má ale ještě jednu odvozeninu, která ovlivňuje význam slova *mubotubotu*. Je to sloveso *ku-botomoka*, jehož smysl mi Ndembuové opsali takto: „Strom, který leží na jiném stromě, najednou spadne, když zafouká vítr, jeho pád se nazývá *ku-botomoka*. Někdy to znamená strom, který roste na kmeni jiného stromu. Nemoc leží na těle člověka a lékař chce, aby sklouzla.“

V konkrétní situaci *Wubwang'u* ale prý *mubotubotu* představuje „muže“ (*ijala*), zatímco hůlka z mudji zastupuje „ženu“ (*mumbanda*). S tím souhlasí všichni odborníci, kterých jsem se ptal, a zdůrazňují, že *mubotubotu* je položen na *mudji*. Říkají také, že svázání hůlek představuje jejich pohlavní spojení (*kusidunda*). Někdy se namísto *mubotubotu* používá dřevo z *kabalabala* (druh *Pseudolachnostylis*). Vidlicovité větve tohoto stromu často slouží jako svatyně v kultu lovců. Jedná se o tvrdé dřevo odolné proti termitům. V obřadech obřizky chlapců se přirovnává ke ztopořenému fau. Používá se jako lék povzbuzující mužskou potenci. Odsud je jeho spojení s mužnou silou zřejmé.

Další soubor referentů se pojí s *tvarem* oblouku nad potokem. Jeho název *mpanza* znamená „rozkrok“ nebo rozdvojení lidského těla. Podle jednoho informátora „*mpanza* je místo, kde se připojují nohy. Je to místo rozmnožovacích orgánů mužů i žen“. Stejný symbol se objevuje i při obřadech dospívajících dívek, kde bývá malý lučík (*kawuta*) umístěn na špičku chatrče pro odloučení novicек, právě tam, kde je kůl ze dřeva *mudji* přivázán k červenému kůlu ze dřeva *mukuly*. Lučík ověšený bílými korálky představujícími děti ztělesňuje žádoucí plodnost novicky. Styčný bod kůlů se také nazývá *mpanza*. Toto rozdvojení, jež má zásadní význam pro biologickou i společenskou kontinuitu, se znovu objevuje v dualistické symbolice dvojčat.

Výraz *mpanza* se při obřizce chlapců používá pro tunel vytvořený z nohou starších obřezávačů a vykonavatelů obřadu, pod nimiž musí projít mladí ochránci, kteří se starají během odloučení o novice. Tento tunel slouží jako vchod do situace obřizky a zároveň jako magický způsob, jak posílit genitálie mladých ochránců. Symbolika tunelu je podobná jako v *Isomé*.

Motiv *mpanzy* se znovu vynořuje během samotného rituálu *Wubwang'u*. Během obřadů odehrávajících se později ve svatyni vesnice, se lékaři-muži jeden druhému vrhají pod nataženou nohu (viz obr. 19, str. 79). Také sama pacientka musí pod nohama lékařů podlézt. Říká se tomu *kubanwiša mujedži mwipanza*. Tunel z *Isomy*, jak si možná čtenář vzpomíná, se jmenuje *ikela dakabunaka*, přičemž *kabunaka* má stejný kořen jako *kubanwiša*.

Z toho plyne, že oblouk představuje plodnost pramenící ze spojení mužského a ženského. Důležitou roli hraje také umístění *mpanzy* v blízkosti pramene. Ndembuové říkají, že takový pramen (*ntu* nebo

nsulu) je místem, „odkud pochází rozmnožovací schopnost (*lusemu*)“. Vodu odborníci na rituál řadí do kategorie „bílých“ symbolů. Obecně tedy znamená „dobro“, „čistota“, „štěstí“ a „síla“, stejně jako ostatní symboly z této třídy. (Informátoři mi sdělili, že funkce těchto obřadů spočívá ve „smytí nemoci“ (*ńisong'u*). Lékaři se umyjí nohy, „aby se očistily“ (*nakujitokeša*), protože ve *Wubwang'u* vzhledem k jeho obscenitě a agresivitě je přítomná nečistota.) Voda má ale také další významy vyplývající z jejich mimořádných vlastností. Díky tomu, že je „chladná“ (*atuta*) nebo „čerstvá“ (*atontola*), znamená „být naživu“ (*ku-banda*). Stojí v protikladu ke spalujícímu žáru ohně, který podobně jako horečka představuje „umírání“ (*ku-fwila*), především v důsledku čarodějnictví. Voda také v podobě deště a řek ztělesňuje „nárůst“ a „rozmnožení“ (*ku-senguka*) a plodnost obecně. Symbolika *mpanzy* v obřadech dvojčat naznačuje, že plodnost člověka se pojí s plodností přírody.

Motiv „chladu“ se objevuje znovu, když starší lékařka nabere trochu černé naplavené zeminy (*malowa*) z potoka přímo pod obloukem. Vloží ji do ošatky a později se tato zemina stane součástí svatyně vesnice, která je určena duchu *Wubwang'u*. Podle informátorů se zde *malowa* používá podobně jako v obřadech dospívajících dívek. Tam představuje manželské štěstí (*wuluwi*), což se vztahuje k výrazu *luwi* znamenajícímu „milost“ a „laskavost“. V jiných kontextech se *malowa* používá, protože je díky kontaktu s vodou „chladná“. Oslabuje proto nemoci, které jsou podobně jako v rituálu *Isomy* „horké“. Pojí se také s plodností, protože v této zemině bujně roste úroda.

Po svatební noci, jež následuje po rituálu dospívajících dívek, učitelka novic (*nkong'u*) položí zeminu *malowa* tak, aby se dotýkala nevěsty i ženicha a pak jí posype práh každé chýše ve vesnici, kde bydlí manželé. Podle *Ndembu* to znamená, že „se pár nyní miluje tak, jak má, a učitelka chce spojit všechny manželské páry ve vesnici stejnou láskou“. *Ndembuské* ženy celkem otevřeně říkají, že manželství má být v ideálním případě plodné a klidné. Chtějí manžela, který je dobře naladěný, pilný a mluví potichu. Takový muž bude podle nich „otcem deseti dětí“. Tento z pohledu žen ideální typ muže je pravým opakem osobnostního typu vysoce hodnoceného v kultu lovců, muže, jenž, jak se zpívá v lovecké rituální písni, „spí s deseti ženami denně a který je velký zloděj“. V podobných kontextech se ženám radí, aby svá srdce daly těmto drsným, svárlivým a smyslným mužům buše. Tato protikladná pojetí koexistují v *ndembuské* kultuře podobně

jako v naší, což si musí uvědomit každý, kdo četl román *Sever proti Jihu*. Tento román se totiž také zakládá na dualistickém námětu – stojí zde proti sobě Sever proti Jihu a kapitalismus proti vlastnictví půdy. V různých epizodách rituálu dvojčat se navíc neobjevuje pouze plodné spojení protikladů, ale také boj pohlaví.

Oblouk *mpanza* tedy představuje plodnou legitimní lásku mezi mužem a ženou. Mužský a ženský princip si „vyměňují“ své vlastnosti, opačné břehy potoka jsou spojeny obloukem. Protéká jím voda života a charakterizuje ho chlad a zdraví.

Až je *mpanza* hotová, pacientka se postaví na kládu umístěnou do prostřed vody (obr. 13). Odbornice a jejich dcery si za pacientku stoupnou do řady podle věku. Starší odborník-muž přinese malou nádobu (*ičimpa*) otevřeně informátory přirovnávanou k falu (*ilomu*). Je to stejný druh nádoby, jaký používají novicky v rituálech dospívajících dívek k nacvičení sexuální techniky. Nabere z ní bílou hlínu (*mpemba*). Lékaři muži do ní před tím přimíchali určité přísady. Jsou to malé díly *mpelu*, nebo kousky zvířecího či organického původu používané jako látka obsahující nakažlivou magii. Ve *Wubwang'u* jsou klasifikovány jako „bílé“ symboly. Patří sem prášek z bílého brouka zlatohlávka goliáše, který se také používá při magii v loveckých kultech, chlupy z albína (*mwabi*), jenž se považuje za šťastného tvora, bílá péra z šedého papouška (*kalong'u*) a bílá holubí péra (*kapompa*). Všechny se pojí s lovem, mužností a také s bílou barvou. Sama bílá hlína otevřeně odkazuje na sperma (*matekela*), o kterém se navíc říká, že je to „krev očištěná vodou“. Starší lékař stojí čelem k pacientce, dá si bílý prášek do úst a foukne ho pacientce do obličeje a na prsa. Potom si starší lékařka, která stojí přímo za pacientkou, nabere trochu červené práškové hlíny (*mukundu*) z ulity velkého vodního hlemýžďe zvaného *nkalakala*, dá si ji do úst a také ji vyfoukne do obličeje a na prsa pacientky.

Foukání (*ku-pumina* nebo *ku-pumbila*) představuje současně orgasmus a požehnání dobrými věcmi života (*ku-kiswila nkisu*). Jedná se o další příklad sémantické bipolarity rituálních symbolů. Foukání bílé a pak červené je dramatisací *ndembuské* teorie rozmnožování. Můj nejlepší informátor *Mučona* obřad interpretoval takto: „Bílá hlína zastupuje sperma a červená krev matky. Otec dá krev matce, která ji nosí ve svém těle a umožní jí vyrůst. Sperma je tato krev smíšená s vodou a tak zároveň vybělená. Pochází z otcovy síly. Zůstává v matce

jako sémě života (*kabubu kawumi*).“ Mučona a další zastávali názor, že v hlemýždí ulitě by měla být bílá i červená hlína, aby bylo zobrazeno splynutí muže a ženy při početí dítěte. Ale při všech provedeníh *Wubwang'u*, kterých jsem byl svědkem, byla červená a bílá hlína v sa-



Obr. 13. Obřad dvojčat: pacientka a odbornice stojí v řadě na kládě v potoce a lékaři se chystají fouknout prášek z bílé a červené hlíny pacientce do ucha.

mostatných nádobách. Na Mučonově pohledu je zajímavé to, že zdůrazňuje sjednocující aspekt obřadu.

STAVBA SVATYNĚ DVOJČAT VE VESNICI

Dualismus hraje hlavní roli i ve veřejném obřadu, který následuje ve vesnici pacientky. Je názorně vyjádřen binární strukturou svatyně dvojčat i v otevřené opozici pohlaví v gestech, při tanci i zpěvu. Lékaři se vracejí od řeky a nesou listnaté vějířovité větve podobně jako v procesí na Květnou neděli. Ndembuský průvod ale tvoří hlavně ženy a děti (obr. 14). Lévi-Strauss by v přítomnosti dětí v léčebném shromáždění, jež je jinak u Ndembuů velmi neobvyklá, viděl znamení toho, že děti jsou „prostředníky“ mezi muži a ženami, ale Ndembuové



Obr. 14. Obřad dvojčat: rituální průvod se vrací od řeky a nese listnaté větve jako procesí na Květnou neděli.

sami na ně pohlížejí jako na symboly (*jindžikidžilu*) dvojčat (*Wubwang'u*) a plodnosti (*lusemu*). Chtějí je také posílit, neboť věří, že všichni, kdo se nacházejí v dosahu *Wubwang'u* díky tomu, že se jako dvojčata narodili nebo jsou s nimi nějak spřízněni, jsou oslabeni a potřebují mysticky dodat sílu.

Svatyně dvojčat se ve vesnici staví asi pět metrů před chýší pacientky. Je vyrobená z olistěných větví sebraných v buši, které jsou každá z jednoho druhu léčivého stromu a stojí v půlkruhu, jenž má průměr asi 45 centimetrů. Je rozdělená na dvě části příčkou z větví vedoucí jejím středem. Do každé části se nakonec vloží soubor rituálních předmětů. Při různých provedeních obřadu měli ale starší odborníci rozdílné názory na to, jak na části svatyně pohlížet, a to mělo také vliv na výběr předmětů. Podle jednoho pojetí by se v takzvaném



Obr. 15. Obřad dvojčat: stavba svatyně dvojčat. Léčebná nádoba se zdobí bílými a červenými puntíky. Na ošatce je kulatý kořen manioku, což je „jídlo“ zmiňované na str. 59.

„levém“ oddělení mělo nacházet toto: (1) základ z černého říčního bahna (*malowa*) nabraného z pod nohou pacientky při Obřadech u pramene, „aby se oslabily stíny, které způsobují stav *Wubwang'u*“, (2) černý hliněný hrnc s tečkami bílé a červené hlíny pocházející z falicky tvarované nádoby a ulity vodního měkkýše (obr. 15) a (3) studená voda v nádobě smíchaná s odštěpkou kůry z léčivých stromů (obr. 16 a 17). Oproti tomu pravá část by měla obsahovat malou nádobu s posvěceným medovým pivem (*kasolu*), jež obyčejně pijí muži a lovci a které se používá jako posvátný nápoj při loveckých kultech. Je mnohem opojnější než jiná ndembuská piva a protože stoupá tak rychle do hlavy, hodí se pro škádlení mezi pohlavími, jež je pro tento obřad typické. Med také symbolizuje rozkoš při pohlavním styku (viz např. píseň na str. 82). Podle tohoto pojetí je levá



Obr. 16. Obřad dvojčat: všichni odborníci společně lijí vodu do léčebné nádoby. Každý jí předává svou sílu.

část pokládána za ženskou a pravá za mužskou. Obě části se nazývají *čipang'u*, což znamená „ohrada“ nebo „plot“, který většinou obklopuje posvátný prostor, jako je například obydlí nebo léčebná chýše náčelníka. Pacientku postříkají lékem z nádoby, zatímco odborníci, muži i ženy, popijí společně pivo. V této podobě rituálu je dualismus založený především na pohlaví.

V jiné obměně tohoto rituálu popisované na straně 89 je ale levá část menší než pravá. Hlavní roli hraje opozice mezi plodností a sterilitou. Pravá část *čipang'u* představuje plodnost a blahodárné a plodné stíny. Levá část prý patří neplodným lidem (*nsana*) a stínům sterilních a zlovolných lidí (*ajikondžikodži*). Velká hlíněná nádoba zdobená červenou a bílou hlínou stejně jako v první verzi obřadů je umístěna ve velkém oddělení. Říká se mu „babička“ (*nkaka jamumbandā*).



Obr. 17. Obřad dvojčat: svatyně dvojčat je hotová. Je to na první pohled binární svatyně se dvěma oddíly kolem dokola ovinutá líánou *molu waWubwang'u*. V levé části je černý léčebný hrnec, pod nímž můžeme zahlédnout černé bahno. Napravo je nádoba z tykve obsahující posvěcené medové pivo pomalované tečkami červené a bílé hlíny.

a představuje souzřící stín, jenž byl jednou matkou dvojčat. Druhý oddíl je z antropologického hlediska velmi zajímavý. Ve vyprávění o vlastních obřadech (viz níže, str. 89) se objevuje záhadná fráze *ńisoka jačiwifu čansama*, což doslova znamená „vyhonky svazku listů neplodného člověka“. Výraz *nsama* představuje homonymum, vskutku zlověstnou slovní hříčku. Toto slovo znamená jednak „svazek listů nebo trávy“. Když chce lovec získat med, vyleze na strom k úlu (*mwoma*) a přitáhne za sebou na provaze smotek trávy nebo listů. Přehodí provaz přes větev, zapálí smotek *nsama* a vytáhne ho pod úl. Smotek vydává oblaka kouře a vypudí včely. Zčernalé zbytky smotku se také nazývají *nsama*. *Nsama* označuje také „neschopnou nebo neplodnou osobu“, podobně jako my mluvíme o „vyhaslém člověku“. Černá je v ndembuských rituálech často, i když ne vždy, barvou neplodnosti.

Když se při *Wubwang'u* odborníci vrátí z buše s olistěnými větvemi, starší lékař jim listy vytrhne a sváže je do otepi zvané *nsama jawajikodžikodži abulanga kusema ańana*, „otepi zlovolných stínů, které nejsou schopné porodit děti“, neboli krátce *nsama*. Potom tento *čimbuki* (lékař) vezme kalebasu (*čikaši* nebo *lupandā*) s kukuřičným nebo obilným pivem a nalije ho na *nsamu* jako úlitbu a přitom pronáší tato slova: „Všechny stíny bez dětí, tady je vaše pivo. Nemůžete pít pivo, které již bylo nalito do této velké nádoby (v pravé části). To je pivo pro stíny, které děti rodí.“ Potom do *čipang'u* vloží trochu černého říčního bahna a položí na ně *nsamu*. Černá hlína *malowa* prý „oslabuje stíny, které způsobují nemoci“.

Další rozdíl mezi dvěma formami „ohrady“ *čipang'u* spočívá v tom, že ve formě, jež klade důraz na dualismus pohlaví, se za nádobu v levé části zapíchne šíp směřující dolů (obr. 18). Tento šíp představuje manželka pacientky. Šípy podobného významu se objevují v několika ndembuských rituálech a výraz pro cenu, kterou musí ženich zaplatit za nevěstu, je *nsewu*, „šíp“. V obřadech, které zdůrazňují dichotomii mezi plodností a neplodností, se šíp nepoužívá. V těchto obřadech se patrně klade rovnítko mezi neplodností a dvojčata, protože dvojčata často zemřou. Příliš mnoho je totéž jako příliš málo. V obou typech je ale říční liána *molu waWubwang'u* vpletena napříč mezi svíslé olisťené větve svatyně.

Pacientka si musí sednout na rohož před svatyní a kolem ramen jí ovinou lianu *molu waWubwang'u*, aby byla plodná a obzvláště aby



Obr. 18. Obřad dvojčat: v levé části svatyně dvojčat je zabodnut šíp. Ošatka leží na léčebné nádobě.

měla dostatek mléka (obr. 19). Potom ji pravidelně kropí lékem, zatímco v tanečním prostoru mezi její chatrčí a svatyní se bujaře odvíjejí „obřady plodného soupeření pohlaví“, jak jim budu říkat. Považuje se za správné, pokud léčivé listy ulpí na pacientčině kůži. Jsou to *jidžikidžilu*, nebo „symboly“ stínů projevujících se jako *Wubwang'u*. Takto mohou všichni „spatřit“ stíny v podobě dvojčat, i když jsou proměněny v listy.



Obr. 19. Obřad dvojčat: pacientka má kolem ramen liánu molu waWubwang'u, aby byla plodná a měla dostatek mléka. Vidíme zde lékaře muže, jak podlézá pod nohama dalších lékařů, aby získal pohlavní sílu (viz str. 69 a 92).

PLODNÉ SOUPEŘENÍ POHLAVÍ

Další aspekt *Wubwang'u*, na který bych chtěl upozornit, je žertování mezi pohlavími, které je charakteristické pro dvě fáze tohoto rituálu. Setkáváme se s vyjádřením paradoxu „dvojčat“ v podobě žertu, nebo, jak říkají Ndembuové, „vztahu vzájemného žertování“ (*wusensi*). Tyto rituály především poukazují na to, že lidé se dělí na muže a ženy, a směřují k probuzení sexuální touhy tím, že zdůrazňují rozdíly mezi nimi formou soupeřivého chování. Díky tomu, že stíny mrtvých prý mohou předat své jméno nebo rysy své osobnosti kojencům obou pohlaví, a tak se v určitém smyslu znovu narodí, jsou svým způsobem bezpohlavní. Zdůrazňuje se jejich lidství obecně, nebo dokonce jejich bisexualita. Ale živí lidé jsou rozděleni podle pohlaví, a pohlavní rozdíly jsou, jak píše Gluckman „nadsazeny zvyklostmi“.¹⁴ Ve *Wubwang'u* jsou Ndembuové posedlí legračním paradoxem, že čím větší důraz kladou muži a ženy na rozdíly mezi sebou a vzájemně na sebe útočí, tím víc touží po pohlavním styku. Během sbírání „léků“ v buši a ke konci veřejného tance, kdy pacientku tímto lékem kropí, zpívají lidé obscénní a zemité žertovné písně, které někdy zdůrazňují spory mezi pohlavími, jindy jsou to dithyramby, jež opěvují pohlavní splnutí a často upřesňují, že se jedná o cizoložství. Věří se, že tyto písně „posilují“ (*ku-koleša*) léky i pacientku. Dále se věří, že písně pohlavně i tělesně posílí také účastníky těchto obřadů.

Ještě než začnou zpívat košilaté písně, recitují Ndembuové zvláštní verš, „*kaikaja wo, kakawu wele!*“ („zde se dělá něco jiného“), jehož účelem je legitimovat vyslovení toho, co je jinak takzvanou „tajnou věcí studu a cudnosti“ (*čuma čakudžinda čansoňi*). Stejný verš se pronáší při právních případech projednávajících cizoložství a porušení exogamie, když jsou přítomny sestry a dcery nebo rodina manžela nebo manželky (*aku*) žalobců a obžalovaných. Ndembuové mají obvyklou frázi, kterou vysvětlují písně *Wubwang'u*. „Tento zpěv postrádá stud, protože nedostatek studu je (typický rys) pro léčebnou kúru *Wubwang'u*“ (*kamima kakadi nsoji mulong'a ka Wubwang'u ka-kuuka naču nsoňi kwosi*). Zkrátka u příležitosti *Wubwang'u* je neúcta povolena a neslušnost přikázána. Ve skutečnosti se ale nikdo promiskuitně nechová, nevázaná jsou pouze slova a gesta.

¹⁴ Max Gluckman, *Custom and conflict in Africa* (Oxford: Blackwell, 1955), s. 61.

Písně mají v obou fázích ustálené pořadí. Nejprve příslušníci obou pohlaví znevažují pohlavní orgány a dovednosti pohlaví opačného a vychvalují své vlastní. Ženy jízlivě vykládají svým mužům, že mají tajné milence a muži na to odpovídají, že od žen nedostávají nic jiného než pohlavní nemoci, což je důsledek cizoložství. Potom obě pohlaví lyricky opěvují sexuální rozkoš jako takovou. Panuje živá a útočně bujará atmosféra a ženy se snaží jedna druhou překřičet (obr. 20). Zpěv prý těší silně a veselě zjevení stínů *Wubwang'u*.



Obr. 20. Obřad dvojčat: muži a ženy si navzájem vesele spílají, aby slovy symbolizovali plodné soupeření pohlaví.

Nafuma mwifundi kumwemweta,
„Jdu pryč, abych ti naučila, jak se usmívat,
 Ijaji lelu ijaji kumwemweta,
Tvou matku, dnes, tvou matku jak se usmívat,
 Kakwedži nafu namweki,
Měsíc, který odešel, se objevuje,
 Namoni ijala hakumwemweta.
Viděla jsem muže, na nějž se má usmát.
 Eje ijaji eje!
Matko!
 Twaja sunda kušija nisong'a,
Přijď a soulož, abys nechala nemoci
 Lelu tala mwitaku mwazowa.
Dnes se podívej na vlnkou vulvu
 Ňelomu ejeje, Ňelomu!
Matko penisu! Matko penisu!
 Je juwamuzang'iša.
To tě velmi potěší.
 Našinkaku. Našinki dehi.
Nezavírám se. Už jsem se zavřela.
 Wasemang'a jami wajisema,
Rodiš, já jsem ta, která rodí
 Nibuji jami.
Jsem starší dvojče.
 Mwitaku mweneni dalomu kañaña,
Velká vulva, malý penis,
 Tala mwitaku neji mwihama dačimbu,
Podívej, vulva jako na čele wa,
 Nafumahu ami ng'ang'a jaňisunda.
Očbázím, já, opravdová čarodějná léčitelka soulože.
 Kamušindi ilomu,
Budu tři tvůj penis,
 Jowu ijaji, jowu ijaji!
Matko, Ó matko!
 Mpang'a jeji jobolang'a čalala.
Tvůj zbytnělý šourek velmi dráždí vulvu.
 Mwitaku wakola nilomu dakola,
Silná vulva a silný penis,
 Komana jowana neji matahu, wuči wawutowala sundži jakila.
Lechtá to jako tráva! Soulož je jako sladký med.

Ilomu jatwahandang'a,
Penis mě činí silnou,
 Eji welli neji wajobolang'a, iwu mutong'a winzešimu.
Něco jsi udělal, když sis brál s mou vulvou, zde je ošatka, napiň ji.“

ŽERTOVÁNÍ MEZI POHLAVÍMI A MEZI BRATRANCI A SESTŘENICEMI

Nejpozoruhodnější na tomto škádlení a vzájemném hašteření je naprostá rovnost mezi pohlavími. Není tu žádný náznak, že se jedná o „rituální vzpouru“ podle Gluckmanova pojetí.¹⁵ Ve *Wubwang'u* jsou nejspíš vyjádřeny problémy spjaté s konfliktem mezi patrilokalitou, která propojuje mužské příbuzné a vyhání ženské příbuzné z jejich rodné vesnice, a matrilineárním rodokmenem prosazujícím konečnou strukturální nadřazenost odvozování původu skrze ženy. Tyto principy jsou v sekulárním životě celkem rovnoměrně vyvážené, jak jsem naznačil jinde.¹⁶ Ndembuové otevřeně přirovnávají žertování při *Wubwang'u* k obvyklému škádlení mezi bratranci a sestřenicemi, jež jsou děti bratra a sestry. Oba druhy škádlení se nazývají *wusensi* a v obou se uplatňují pohotově odpovědi sexuálního charakteru.

Význam vztahu křížových bratranců a sestřenic, tedy dětí bratra a dětí setry (*wusoňi*) se v Ndembuské společnosti odvíjí především z opozice mezi patrilokalitou a matrilineárním rodokmenem. Skoro polovina dětí ve vesnici jsou totiž děti sester mužů starší generace matrilineárních příbuzných.¹⁷ Vytvářejí společně skupinu členů jediné genealogické generace v protikladu k nejbližší starší generaci. Ale bratranci a sestřenice jsou navzájem také rozdělení. Děti mužů z vesnice soutěží o přízeň a pozornost otců s dětmi jejich sester. Patrilokalita ve společnosti, která odvozuje původ matrilineárně, dává jedinci dvě vesnice, v nichž má plné právo bydlet, jmenovitě vesnici rodiny jeho otce a vesnici příbuzných jeho matky. V praxi je mnoho lidí rozpolceno mezi lojalitou k jedné či druhé vesnici, ke straně otce nebo matky. Jako dítě představuje ale každý člověk jejich jednotu.

¹⁵ Max Gluckman, *Rituals of rebellion in South-East Africa* (Manchester: Manchester University Press, 1954).

¹⁶ Victor W. Turner, *Schism and Continuity in an African Society* (Manchester: Manchester University Press, for the Rhodes-Livingstone Institute, 1957).

¹⁷ Tamtéž, tabulka 10, str. 71.

Mám za to, že přibližná rovnocennost pout k mužské a ženské straně rodiny v ndembuské společnosti, kde ani jedna rodina není axiomaticky dominantní, je ve *Wubwang'u* symbolizována rituálem opozice mezi muži a ženami. Vztah bratranců a sestřenic, kteří jsou děti bratra a sestry, je příbuzenským poutem, jež nejlépe vyjadřuje plodné napětí mezi mužským a ženským principem, protože ztělesňuje jednotu matrilineárně a patrilineárně spřízněných členů rodiny v otázce příslušnosti k vesnici. Ndembuové nabádají syny a dcery bratra a sestry, aby spolu uzavřeli manželství. Před sňatkem smí provozovat milostné hrátky a košilat se škádlit. Manželství má totiž za následek dočasnou jednotu pohlaví, jejichž rozdíly, podle obyčejů ustálené a zveličené se pojí s rovnocennými a proti sobě stojícími zásadami společenského uspořádání. Proto je srovnávání žertování mezi pohlavími při *Wubwang'u* a škádlení bratranců a sestřenic v souladu s ndembuským viděním světa. *Wubwang'u* navzdory vši obscénnosti oslavuje instituci manželství symbolizovanou obloukem *mpanza* a šípem představujícím manžela zabodnutým ve svatyni *čipang'u*. Tento šíp ztělesňuje manžela pacientky. V obřadech dospívajících dívek šíp umístěný na stromě *mudji* symbolizuje ženicha. Také hlavní poplatek spjatý s manželstvím se nazývá *nsewu*, což znamená „šíp“. Pohlavní chtíč je usměrněn, aby sloužil společnosti prostřednictvím instituce manželství. To je hlavní význam použité symboliky. Sňatek mezi dětmi bratra a sestry je upřednostňovaným druhem manželství.

SOUPEŘENÍ MEZI MATRILINEÁRNÍM RODOKMENEM A PRINCIPEM PATRILOKALITY O PŘÍSLUŠNOST DO MÍSTA BYDLIŠTĚ

Znovu opakuji, že ndembuskou společnost řídí dvě stejně silné zásady týkající se příslušnosti do místa bydliště: matrilineární původ a patrilokalita. Tyto principy se vzájemně nedoplňují, spíše spolu soupeří, jak jsem ukázal jinde.¹⁸ Děje se tak zčásti díky životnímu prostředí. Hlavní plodinou, kterou Ndembuové pěstují, je maniok, je muž se daří v různých typech půdy, a také loví lesní zvířata, která žijí na celém jejich území. Nechovají dobytek a muži přikládají velký význam lovu, jenž se odehrává v celé ndembuské oblasti. Vody je

¹⁸ Victor W. Turner, *Schism and Continuity in an African Society* (Manchester: Manchester University Press, for the Rhodes-Livingstone Institute, 1957).

dostatek všude. Neexistuje nic, co by nutilo obyvatele zůstat na malém úseku země. Životní prostředí nevybízí k tomu, aby se Ndembuové přiklonili k jednomu ze dvou druhů určování příslušnosti k vesnici. Častěji se setkáváme s nadřazeností jednoho příbuzenského principu organizace – matrilineárního nebo patrilineárního v mnoha oblastech života tam, kde je africká společnost připoutána k omezenému území úrodné půdy nebo využívá pouze jeden druh pohyblivých zdrojů, jako např. velká hospodářská zvířata. V podmínkách životního prostředí Ndembuů, příslušnost k vesnici určená vztahy k mužům (k manželovi a otci) volně soutěží s matrilinearitou. V jedné chvíli může daná vesnice vykazovat ve složení svých obyvatel převahu jednoho způsobu a v jinou chvíli druhého.

Jsem přesvědčen, že tato strukturální konkurence mezi dvěma zásadními principy příslušnosti k vesnici je zásadním faktorem ovlivňujícím (1) to, jak se Ndembuové staví k dvojčatům a (2) jak pojímají dualitu, totiž nikoli jako dvojici podobných prvků, ale jako dvojici protikladů. Jednota takové dvojice je napjaté spojení či *gestalt*, jehož napětí je vytvářeno nevykořenitelnými silami nebo skutečnostmi stojícími v nesmiřitelném protikladu, jejichž povaha jakožto jednotky je tvořena a vymezena těmi samými silami, které v ní zápasí. Pokud jsou tyto navzájem propletené nepotlačitelné aspekty součástí jednoho člověka nebo společenské skupiny, mohou také vytvářet silná spojení, a to tím spíše, pokud jsou oba principy nebo protagonisté konfliktu vědomě rozpoznáni a přijati. Toto jsou sebevytvářející přirozená spojení, která musíme odlišovat od umělých plochých spojení, jež mohou být zdvojována zvenčí. Nejsou ale úplně stejná jako Hegelovy nebo Marxovy dialektické dvojice protikladů, v nichž jedna strana potom, co ovládne druhou, dá vzniknout novým protikladům uvnitř sebe samé. Vezmeme-li v úvahu neodbytnost ndembuské ekologie, součástí tohoto napjatého spojení patří k sobě, a právě svou opozicí toto spojení vymezují a vytvářejí. Navzájem se neničí. Jistým způsobem jedna druhou vyvolávají, stejně jako se to symbolicky děje, když se navzájem popichují pohlaví při *Wubwang'u*. Tento typ společenského *gestaltu* může narušit pouze socioekonomická změna.

Ve své knize¹⁹ jsem se pokoušel analyzovat různé aspekty tohoto druhu spojení, jmenovitě spojení matrilinearit s patrilokalitou, ctížádostivého jedince s širším řetězcem matrilineárních příbuzných, základní

¹⁹ Tamtéž.

rodiny se skupinou sourozenců jedné matky, to znamená opozicí, na kterou se můžeme dívat také z hlediska napětí mezi patrilinéárním a matrilinéárním principem, tenze mezi trůfalostí mládí s panovačností starších, snahy o vyšší postavení se zodpovědností, čarodějnictví (tj. nepřátelských pocitů, zášti a pletich) s přátelskou úctou k druhým atd. Ndembuské sjednocení protikladů obsahuje všechny tyto síly a principy, ony ho utvářejí, zabarvují, ony jím jsou. Pro moderní tlaky a vydělávání peněz už nezbývá místo.

Co se tedy děje v průběhu rituálu *Wubwang'u*? Protikladné principy nejsou usmířeny a smíseny natrvalo. Jak by také mohly být, dokud Ndembuové zůstanou na takové technologické úrovni a budou se držet specifické ekologie, kterou jsem popsal? Ale místo toho, aby tyto principy šly proti sobě zaslepeny protichůdnými materiálními zájmy a takřkajíc „usilovaly pouze o prosazení sebe sama“, jsou vůči sobě znovu ustanoveny v transcendentní, vědomé a rozeznávající jednotě ndembuské společnosti, jejíž základ tvoří. A tak v jistém smyslu se vlastně na nějaký čas namísto hořkého souboje *stávají soubrou sil*.²⁰ Účinky této „souhry“ brzy vyprchají, ale některé složité vztahy se načas urovnají.

EXISTENCE DVOJČAT JAKO MYSTÉRIUM A ABSURDITA

Fáze rituálu, o kterých jsem se, i když jen zběžně, zmínil, tedy Obřady u pramene a Dvojité svatyně s Plodným soupeřením pohlaví, se vztahují ke dvěma aspektům paradoxu dvojčat. První aspekt se dotýká faktu, že rovnice $2 = 1$ je pojímána jako mystérium. Ndembuové také charakterizují první fázi výrazem, jenž tento smysl vyjadřuje. Je to *mpang'u*, jež označuje prostřední a zároveň nejesoteričtější epizodu rituálu. To samé slovo znamená také „tajné úsloví nebo heslo“, které například používají novicové a jejich ochránci v chatři pro obřezku. Obřady u pramene jsou náboženské mystérium, právě tak jako obřady starodávných Řeků a Římanů nebo moderních křesťanů, protože se vztahují ke skrytým či nevysvětlitelným věcem, jež lidský rozum nedokáže uchopit. Druhý aspekt vyplývá z toho, že Ndembuové pocítují situaci, kdy $2 = 1$, jako absurdní, dokonce jako nesmírně velký až krutý vtíp. Velké množství rituálů totiž věnují dosažení různých druhů plodnosti, ale matka dvojčat jí dostává najednou příliš.

²⁰ Moje švagrová paní Helen Barnardová z Wellingtonské univerzity na Novém Zélandu mě upozornila na to, že toto hledisko se velmi podobá hinduistickému pojmu *lila*.

Zajímavé na mystériu i absurditě dvojčat je to, že se Ndembuové v rituálu *Wubwang'u* rozhodli předvést hlavní soubory doplňujících se a odporujících si dyád, které ve své kultuře rozpoznávají. Prostřednictvím mysteriózního aspektu se ale také zřetelně vynořuje posvátný trojúhelník barev bílá – červená – černá.²¹ Tyto barvy jsou pro Ndembuy klasifikačními kategoriemi, v nichž jsou shromážděny a uspořádány hierarchie rituálních předmětů, osob, činností, fází, gest, událostí, myšlenek a hodnot. U pramene se bílá a červená hlína smísí s chladným černým říčním bahnem a význam tohoto celku se interpretuje jako spojení pohlaví v pokojném a plodném manželství. Z faktu, že se tento trojúhelník objevuje i v jiných složitějších a základnějších rituálech, jmenovitě v rituálech životních krizí, je ale zřejmé, že má hlubší význam. Představuje celý světový a společenský řád, jak ho Ndembuové vnímají v celé jeho harmonii a rovnováze, kde jsou všechny empirické nesrovnalosti mysticky rozřešeny. Narušení způsobené *wubwang'ovým* zjevením stínů se rituálně čelí zobrazením základního řádu, tedy zobrazením, které Ndembuové považují za účinné a jež je pro ně víc než pouhým nashromážděním poznávacích znaků.

Wubwang'u je rituál, který se pravidelně pohybuje od vyjádření žertovného narušení k vyjádření světového řádu a zpátky k narušení. Tento konflikt je nakonec vyřešen tak, že pacientku odsunou do částečné izolace od sekulárního života, dokud nepomine její nebezpečný stav. Tato oscilace do jisté míry odpovídá struktuře průběhu *Isomy*. Hlavním rozdílem mezi těmito dvěma rituály je to, že ve *Wubwang'u* se neustále zdůrazňuje opozice mezi pohlavími spolu se společenskými principy odvozování příslušnosti k vesnici od opačného pohlaví rodičů. V *Isomě* je dyáda pohlaví podřízena protikladu života a smrti. Ve *Wubwang'u* se opozice pohlaví stává hlavním tématem.

NDEMBUSKÝ POHLED NA WUBWANG'U

Obávám se, že jsem doposud neposkytl Ndembuům dostatek prostoru, aby se sami vyjádřili k významu *Wubwang'u*. Abych podal jejich „pohled zevnitř“ a umožnil čtenáři, aby porovnal jejich výklad s mým,

²¹ Victor W. Turner, *The forest of symbols* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1967), s. 69–81.

přeložím jejich komentáře, které jsem vyslechl od *wubwang'ových* odborníků buď během vlastního průběhu obřadů nebo krátce po nich v neformálních rozhovorech.

Nejprve uvedu stručný popis celého postupu, jak ho podal jeden zkušený lékař-muž:

Neji nkaka jindi wawwalili ampamba,
„Pokud její [pacientičina] babička porodila dvojčata,
 neji nkaka jindi nafwi dehi
a pokud je její babička již mrtvá,
 čakujawu nakuhong'a kutija mukwakuhong'a
když jdou věštit, věštec odpoví
 nindi nkaka její diji wudi naWubwang'u
a řekne: „Tvá babička je ta, která má Wubwang'u,
 diji wunakukwati nakurwal,
to ona tě chytila,
 kulusemu IwaWubwang'u
to ona tě přivedla do reprodukčního stavu Wubwang'u,
 diču čočina hikukeng'a walwa
a proto touží po pivu,
 nakumwimbila ng'oma jaWubwang'u.
po tom, aby se hrálo na bubny [nebo tančilo] jako při Wubwang'u.
 Neji wudinevumu akumudžilika hakuwala čačiwahi.
Pokud máš dělohu [tj. jsi těhotná], zakazuje ti dobře porodit.
 Neji eji nawwali dehi čačiwahi
Pokud jsi už dobře porodila,
 kuňamuna mazu amakulu
[musí být] obnovena a rozptýlena dřívější slova
 hikujimwang'a hikuteta ačeng'i
a nařezány [léky] [tj. obřady se musí provést znovu],
 nakuwelišamu mwana mukeki.
aby [v nich] mohlo být dítě omyto.
 Neji nawa aha mumbanda nawwali ampamba
Někdy, když žena porodila již dříve dvojčata,
 akuja niňana mwisang'a
přijdou s dětmi do buše
 nakumukundžika kuňitundu jakumutwala kumedži
a postaví ji vedle stromů a provedou ji skrz k vodě
 nakusenda ňolu

a ponesou liány [z popínavé rostliny molu'waWubwang'u],
 jakupakata nakukosa mama jawu
které ovinou [kolem jejich ramen a pod pažemi], a omyjí svou matku
 niňana hamu hikutwala aňana ku mukala.
– a děti stejným způsobem – a odvedou děti do vesnice.
 Kušika kuna ku mukala
Když přijdou do vesnice,
 hikutung'a čipang'u kunona jitumbu
všichni postaví [malou] obrádku [pro svatyni] a nasbírají léky
 hikuša mu mazawu izawu dimu daňaña dakuša
a dají je do léčebných nádob [nebo hliněných hrnců] – jednu nádobu [nebo hrnc]
 ňisoka jačifwifu čansana
na zelené výhonky ze svazku listů pro neplodnou osobu
 hikwinka mučipang'u čina čaňaña
dají do té obrádky,
 hikunona izawu hikwinka mu čipang'u čeneni.
vezmou [další] léčebnou nádobu a dají ji do věšit obřady.
 Akawawu anading'i nakuhang'ana naňoli
Ostatní tančili s liánami,
 asubolang'a ňoli nakutenteka mu čipang'u.
sejmou ze sebe liány a dají je do obřady.
 Kušala jemweni imbe-e hakuweliša aňana hamu
Zůstanou tam a zpívají a omyjí děti [lékem]
 nakuhiťiša muňendu;
a nechají je podlézt pod [svýma] nobama;
 čikukwila namelele hikujihang'a;
toto se děje pozdě odpoledne, kdy je horko;
 mwakukama nawufuku kunamani.
když v noci spí, už je po všem.
 Mafuku edžima aňana čing'a kujiweliša mu mazawu,
Každý den musí omyt děti [lékem] v nádobách,
 hefuku hefuku diku kukula kwawaňana ampamba.
den po dni, dokud dvojčata nevyrostou.“

Komentář

Tento souhrn *Wubwang'u* je velice stručný, přirozeně vynechává mnoho fascinujících detailů, které jsou pro antropologa hlavními vodítky pro poznání vnitřního světa určité kultury. Jasně ukazuje, že soužící stín *Wubwang'u* je většinou zesnulá matka dvojčat (*ňampasa*).

Sama bývala členkou kultu, protože podle ndembuského pojetí rituálu, jak jsem se již zmínil, pouze zesnulá členka kultu může soužit živé druhem zjevení, které může tento kult vyléčit. Text znovu jasně ukazuje, že soužení pochází z matrilineární části rodokmene. Z poznámek jiných informátorů ale vyplývá, že i mužský stín může „proniknout do *Wubwang'u*“, pokud se jedná o otce dvojčat (*sampasa*) nebo pokud byl sám dvojče. Nikdy jsem se s tím ale nesetkal. *Wubwang'u* není považováno za jediný nezávislý stín, ale za způsob, jak stín předka ukazuje živým svou nespokojenost.

Podle dalších informátorů „ženy ukazují mužům léky a léčivé postupy *Wubwang'u*“. Jednoho lékaře učila jeho sestra, která byla *ňampasa*, matka dvojčat. Řekl, že obě dvojčata zemřela, je totiž velice časté, že jedno z dvojčat nebo obě zemřou. Ndembuové říkají, že matka buď upřednostňuje jedno dítě a dává mu více mléka a jídla a zanedbává druhé, nebo se snaží mezi obě rozdělit potravu, která ale vystačí pouze pro jedno dítě. Pro dvojčata existují zvláštní výrazy. Staršímu se říká *mbuja*, mladšímu *kapa*. Dítě, které se narodí po nich se nazývá *čikomba*, a má za úkol v průběhu *Wubwang'u* bubnovat na rituální bubny. Když je *čikomba* v batolecím věku, často se pro něj a jeho matku konají obřady, aby ho „posílily“. *Čikomba* se může také stát *wubwang'ovým* lékařem. Přestože se muži učí o léčích od kultovních odbornic-žen, stávají se hlavními lékaři a obřadníky. Jedním ze znaků jejich postavení je dvojitý lovecký zvonec (*mpwambu*), který opět vyjadřuje dualitu dvojčat.

SKÁKÁNÍ SE ŠÍPEM

Závěr obřadu znovu zdůrazňuje rozdělení pohlaví. Při západu slunce vezme starší lékař ošatku, kterou postavil na hrnec v „ženském“ oddělení svatyně, položí ji pacientce na hlavu a pak ji několikrát zdvihne a zase dá zpátky. Potom do ošatky vloží zbytek rituálního vybavení a se vším ji drží ve vzduchu. Dále uchopí šíp a vloží si ho mezi první a druhý prst na noze a vyzve pacientku, aby se ho chytla v pase. Oba pak odskáčou na pravé noze přímo do chýše pacientky. O dvě hodiny později ji vyvedou ven a omyjí zbytkem léku z hlíněného hrnce nebo léčebné nádoby.

Popis obřadů týkajících se Dvojité svatyně uzavřu textem, který líčí celé skákání se šípem:

Imu mumučidika.

„Toto je obsah rituálu.“

Neji čidika ča Wubwang'u činamani dehi namelele

Až obřad Wubwang'u skončí pozdě odpoledne,

čimbuki wukonona nsewu

lékař vezme šíp

wukwinka mumpasakañi džañinu jakumwendu wačimunswa.

a dá si ho do mezery mezi prsty na levé noze.

Mujedži wukwinza wukumukwata nakumukwata mumaja.

Přijde pacientka a chytne se ho kolem pasu.

Čimbuki neji wukweti mfumwindi

Kdyby lékař chytil jejího manžela,

mumbanda wukumukwata mfumwindi mumaja

žena chytne kolem pasu svého manžela

hijakuja kanzonkwela mwitala

a odskáčou do chýše

nakuhanuka muñendu jawakwawu adi mučisu.

a podlezou mezi nobama ostatních lidí, kteří stojí ve dveřích.

Ijala ning'odindi akusenda wuta ninsewu mwitala dawu.

Potom muž se svou manželkou zanesou do své chýše luk a šíp.

Čimbanda wajhošang'a

Lékař jim řekne:

nindi mulimbamulimba

„Vlezte do kraálu (jak se to říká ovcím nebo kozám),

ing'ileni mwitala denu ing'ileni mwitala

vlezte do chýše, vlezte do chýše.“

Čakwing'ilawu antu edžima hijakudijila kwawu kuñikala jawu.

Až vejdou dovnitř, všichni lidé odejdou do svých vesnic.

Tunamaniši.

Skončili jsme.“

Komentář

Stojí za to poznamenat, že výraz pro „mezi prsty“, *mumpasakañi*, se etymologicky pojí se slovem *mpasa*, což je rituální výraz pro „dvojčata“. V Ndembuském rituálu všeobecně představuje šíp muž nebo manžela a držívá se v pravé ruce, zatímco luk ztělesňující ženu bývá

v ruce levé. Dohromady luk a šíp symbolizují manželství. Slovo „skákat“ (*kuzonkwela*) představuje pohlavní styk, tento význam má v obřadech obřizky chlapců, když jsou novicové přinuceni skákat na jedné noze. Cvičí to jejich kázeň během odloučení. Ve *Wubwang'u* skáče lékař s pacientkou na pravé noze, protože pravá je strana síly. Pokřik „*mulimbamulimba*“ volají lidé na domácí zvířata, když je večer nahánějí do kraalů. Pokřik symbolizuje zvířecí aspekt dvojčat, protože se podle Ndembuů mnohočetný porod hodí spíše pro zvířata než pro člověka. Tunel nohou, který vytvoří odborníci, kterým otec a matka dvojčat musí projít, se podobá tunelu, kterým musí v obřadech obřizky projít mladší ochránce noviců. V *Mukandě* ho tvoří, jak víme, starší muži a představuje (1) pohlavní sílu pro mladší ochránce, kteří jim prochází, a (2) *rite de passage* z jinošství do dospělosti. Ve *Wubwang'u* nejspíš znamená včlenění rodičů dvojčat do kultického společenství *Wubwang'u*, do nějž se rodí z těla odborníků.

Závěr

1. *Formy duality*

Ndembuský rituál dvojčat vnáší kontrast mezi všechny typy duality, které Ndembuové znají. Rozdíly mezi muži a ženami, opozice mezi laskotnou a soukromou záští a společenským cítěním a protiklad plodnosti a neplodnosti jsou pro *Wubwang'u* a *Isomu* společné. *Wubwang'u* má ale své specifické rysy. Plně ukazuje živočišnost a lidskost sexu tím, že staví nadprodukcí dětí do kontrastu s mystériem manželství, které spojuje protiklady a krotí nestřídmost. Pár je zároveň chválen za výjimečný přírůstek do společnosti a proklínán za překročení míry. Zároveň se vynořuje hluboký rozpor mezi matrilinearitou a patrilokalitou prostřednictvím bouřlivého žertovného vztahu mezi pohlavími, který se otevřeně přirovnává ke škádlení mezi jistým druhem bratranců a sestřenic. Navíc je v rituálech kladen silný důraz na rovnost. Pohlaví jsou zobrazena jako rovnocenné protiklady. Tato rovnost odhaluje v povaze všech společenských systémů závažné rysy. Tuto myšlenku více rozvedu ve třetí kapitole. Událost spadající mimo ortodoxní klasifikaci společnosti, jako je například narození dvojčat, se paradoxně stává rituální příležitostí, kdy se ukazují hodnoty vztahující se ke společenství jako k celku, jako k homogenní, nestrukturované jednotě, která překračuje své rozdíly a protiklady. Téma dualismu mezi „strukturou“ a „communitas“ a jeho konečné řešení

v „societas“ viděno jako proces namísto entity mimo čas bude předmětem následujících tří kapitol této knihy.

2. *Předepsaná obscénnost*

Bylo by vhodné na tomto místě zmínit důležitý a nespravedlivě opomíjený referát profesora Evanse-Pritcharda „Some Collective Expressions of Obscenity in Africa“, který nedávno vyšel v jeho sbírce esejů.²² Tento referát říká následující:

- (1) [V africké společnosti] existují jisté druhy obscénního chování, jež jsou vždy vyjadřovány kolektivně. Většinou je toto chování zakázáno, ale při určité příležitosti je povoleno či předepsáno.
- (2) Tyto příležitosti jsou společensky významné a spadají zhruba do dvou kategorií: jsou to náboženské obřady a společné hospodářské podniky.²³

Evans-Pritchard obscenitu vysvětluje takto:

- (1) Fakt, že společnost odvolá zákazy platné v normální situaci, dodává zvláštní důraz společenské hodnotě této činnosti.
- (2) Obscenita také svádí lidské emoce do předepsaných výrazových kanálů v dobách lidské krize.²⁴

Wubwang'u přesně zapadá do kategorie rituálů předepsané a konvenční obscenity, přestože obsahuje klíčové epizody velebící manželství, jehož systém vztahů vyjadřování obscenity příznačně zakazuje. V obřadech dvojčat se vlastně setkáváme se zkrocením těchto divokých sexuálních a agresivních impulsů, jež mají lidé podle Ndembuů společně se zvířaty. Nekultivovaná energie uvolněná zjevnou symbolikou sexuality a nepřátelství mezi pohlavími je svedena směrem k hlavním symbolům představujícím strukturální řád a hodnoty a ctnosti, na kterých tento řád spočívá. Každá opozice je překonána nebo transcendována znovu nastolenou jednotou, jednotou, jež je navíc posílena právě těmi silami, které ji ohrožují. Tyto obřady ukazují, že jeden z aspektů rituálu je prostředkem, díky němuž síly chaosu, které jsou

²² Edward E. Evans-Pritchard, *The position of women in primitive society* (London: Faber and Faber, 1965).

²³ Tamtéž, s. 101.

²⁴ Tamtéž, s. 101.

vlastní člověku jakožto savci, slouží společenskému řádu. Biologie a struktura jsou uvedeny do správného vztahu spuštěním uspořádaného souboru po sobě následujících symbolů, které mají dvojí funkci – komunikují a působí.

LIMINARITA A COMMUNITAS

FORMA A RYSY RITUÁLŮ PŘECHODU

V této kapitole bych se chtěl podrobněji věnovat tématu, které jsem otevřel v jiné práci,¹ popsat jeho různé podoby a zvážit jeho důsledky pro studium kultury a společnosti. Tímto tématem je v první řadě povaha a charakteristika „liminární či prahové fáze“ rituálů přechodu, jak ji nazval Arnold van Gennep.² Van Gennep sám definoval *rites de passage* jako „rituály, jež provázejí každou změnu místa, stavu, společenského postavení a věku“. Abych zdůraznil kontrast mezi „stavem“ a „přechodem“, používám slovo „stav“ i místo jiných van Gennepových výrazů. Tento pojem zahrnuje více než „postavení“ či „úřad“ a týká se jakéhokoli druhu ustáleného nebo vracejícího se postavení, které je kulturně uznáváno. Van Gennep ukázal, že všechny rituály přechodu se skládají ze tří fází: odloučení, pomezí (či *limenu*, což v latině znamená „práh“) a přijetí. První fáze (odloučení) sestává ze symbolického chování, které představuje vytržení jedince nebo skupiny z dřívějšího pevného místa ve společenské struktuře nebo ze souboru kulturních postavení („stavu“) anebo z obou. Během přechodného „liminárního“ období jsou vlastnosti subjektu rituálu („přecházejícího“) nejasné. Prochází kulturní oblastí, která nemá žádné atributy minulého ani nadcházejícího stavu. Ve třetí fázi

¹ Victor W. Turner, *The forest of symbols* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1967), s. 93–111.

² Arnold van Gennep, *The rites of passage*, (angl. překlad Monica B. Vizedom a Gabrielle L. Caffee) (London: Routledge and Kegan Paul, 1909), [čes. *Přechodové rituály*, přel. Helena Beguvinová (Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1996)].

(znovuzačlenění nebo přijetí) je přechod završen. Subjekt rituálu, jedinec nebo skupina, se znovu nachází v relativně stálém stavu a díky tomu má práva a povinnosti vůči ostatním lidem náležejícím k jasně definovaným a „strukturálním“ typům. Očekává se, že člověk, jenž prošel rituálem, bude jednat v souladu s určitými obyčejí danými normami a etickými pravidly, jež nositele společenského postavení vážou do systému společenských pozic.

Liminarita

Rysy liminarity nebo liminární osoby („člověka na prahu“) jsou nutně nejasné, protože toto postavení a tato osoba se vymykají nebo vypa-
dávají ze sítě klasifikací, které za normálních okolností stavy a postavení umísťují v kulturním prostoru. Liminární bytosti nejsou ani tady ani tam, nacházejí se mezi postaveními určenými a uspořádanými zákony, zvyklostmi, konvencemi a obřady. Jejich nejasné a neurčité rysy jsou v mnoha společnostech, jež ritualizují společenské a kulturní přechody, vyjádřeny rozličnými symboly. Liminarita je tedy často přirovnávána ke smrti, k pobytu v lůně, k neviditelnosti, temnotě, bisexualitě, k divočině nebo k zatmění Slunce či Měsíce.

Liminární bytosti, např. novicové při iniciaci nebo obřadech dospívání, mohou být znázorněni jako lidé, kterým nic nepatří. Mohou být přestrojeni za netvory, mít na sobě pouze kousek látky nebo být dokonce úplně nazí na znamení toho, že jako liminární osoby nemají žádné postavení, majetek, nemají odznaky moci, sekulární oděv, jenž by označoval hodnotu nebo postavení, ani místo v příbuzenském systému. Krátce řečeno, nemají nic, co by je odlišovalo od ostatních noviců nebo zasvěcovaných. Chovají se většinou pasivně a pokorně, musí bezvýhradně poslouchat své učitele a bez stížností přijmout jakýkoli trest. Je to jako by jejich postavení bylo zredukováno a rozmělněno do jednotného stavu, aby jejich pozice mohla být znovu vytvořena a aby novicové mohli být obdařeni novými silami, díky nimž budou schopni se vypořádat se svým novým životním postavením. Mezi novici většinou vznikne silné kamarádství a rovnostářství. Sekulární rozlišení hodnot a postavení mizí nebo jsou hodnoty a postavení srovnány na stejnou úroveň. Stav pacientky a jejího manžela v *Isomě* měl některé z těchto rysů – pasivitu, ponížení a částečnou nahotu – v symbolickém prostředí, které představovalo zároveň hrob i dělohu. Při iniciacích, kde je dlouhé období odloučení, jako jsou

např. obřady obřizky mnoha kmenových společností nebo zasvěcování do tajných společností, se často vyskytuje hojné množství liminárních symbolů.

Communitas

Na liminárních jevech je pro naše účely zajímavé to, jak mísí poníženosť s posvátností a stejnorodost s kamarádstvím. V těchto obřadech se setkáváme s „okamžikem v čase a mimo čas“ a uvnitř sekulární sociální struktury i mimo ni, který odhaluje, i když jen letmo, určité uznání (když ne v jazyce, tak alespoň symbolické) zobecněného společenského pouta, jež mizí a musí být současně rozděleno na množství strukturálních svazků. Jsou to svazky seřazené podle kastových, třídních nebo hodnostních hierarchií nebo svazky dílčích protikladů ve společnostech, kde není stát, které tak milují političtí antropologové. Je to jako by tu existovaly dva hlavní „modely“ lidských vztahů, které stojí vedle sebe a střídají se. Podle prvního modelu je společnost strukturovaným, diferencovaným a často hierarchickým systémem politicko-právně-hospodářských pozic, které mají různé druhy hodnocení a rozdělují lidi podle kritéria „více“ nebo „méně“. Druhý model, který se rozpoznatelně vynořuje v liminárním období, představuje společnost jako nestrukturovaný nebo rudimentárně strukturovaný a relativně nediferencovaný *comitatus*, skupinu nebo dokonce společenství jedinců, jež jsou si rovni, kteří se společně podřizují obecné autoritě starších z hlediska rituálu.

Dávám přednost latinskému výrazu „communitas“ před slovem „společenství“, abych tuto formu odlišil od společenských vztahů z „oblasti běžného života“. Rozlišování mezi strukturou a communitas není jednoduše totéž jako známé dělení na „sekulární“ a „sakrační“, ani např. na politiku a náboženství. Určité ustálené úřady v kmenových společnostech mají *mnoho* náboženských rysů, dokonce každé společenské postavení má *nějaké* posvátné vlastnosti. Ale tuto „posvátnou“ složku lidé zastávající tyto pozice získávají během *rites de passage*, jejichž prostřednictvím se jejich postavení změnilo. Něco z posvátnosti přechodného ponížení a absence formy přechází na osoby zastávající vyšší postavení nebo úřady a mírní jejich pýchu. Není to jednoduše, jak přesvědčivě tvrdil Fortes,³ záležitost přidělení obecného znamení

³ Meyer Fortes, Ritual and office, in Max Gluckman (red.), *Essays on the ritual of the social relations* (Manchester: Manchester University Press, 1962), s. 86.

platnosti strukturálním pozicím ve společnosti. Jedná se spíše o rozpoznání nezbytného a druhového lidského svazku, bez něhož nemůže žádná společnost existovat. Liminarita znamená, že vyšší postavení neexistuje bez nižšího a ten, kdo zastává vyšší pozici, musí zažít jaké to je být poníženy. Tato myšlenka stála bez pochyby v pozadí rozhodnutí prince Philipa poslat svého syna, následovníka britského trůnu, na nějaký čas do školy v australské buši, aby poznal „obyčejný život“.

Dialektika vývojového cyklu

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

LIMINARITA OBŘADU UVEDENÍ DO FUNKCE

Pro dokreslení uvedu jeden krátký příklad *rite de passage* zambijských Ndembuů, jenž se týká nejvyššího postavení v kmeni, totiž staršího náčelníka zvaného Kanongeša. Tento příklad také rozšíří naše znalosti o tom, jak Ndembuové používají a vysvětlují své rituální symboly. Postavení staršího či hlavního náčelníka Ndembuů je stejně jako v mnoha dalších afrických společnostech paradoxní, jelikož představuje zároveň vrchol strukturované politicko-právní hierarchie i celou společnost jako nestrukturovaný útvar. Náčelník ztělesňuje také symbolicky území kmene a všechny jeho zdroje. Jeho úrodnost a nepřítomnost sucha, hladu, nemocí a záplav hmyzu jsou spjaty s jeho úřadem a jeho tělesným i morálním stavem. Mezi Ndembu byl rituální síla staršího náčelníka omezená a spojená s mocí staršího vůdce autochtonního kmene lidu Mbwele, který se po dlouhém boji podřídil přemožitelům

z kmene Lunda vedeným prvním Kanongešou. Vůdci jménem Kafwana z kmene Humbu, což je odnož Mbwele, byla svěřena důležitá pravomoc. Bylo to právo předávat a pravidelně léčit nejvyšší symbol postavení náčelníka mezi kmeny lundského původu, náramek *lukanu* vyrobený z lidských pohlavních orgánů a šlach máčený v krvi obětí otroků a otrokyň při každém uvádění do funkce. Rituální označení Kafwany bylo Čiwikankanu, ten, kdo si obléká nebo nasazuje *lukanu*. Označoval se také *Mama jaKanongeša*, „matka Kanongeši“, protože symbolicky porodil každého držitele této funkce. Kafwana prý také naučil každého nového Kanongeše připravovat čarodějné léky, díky nimž se ho jeho nepřátele a poddaní báli. Tento fakt může svědčit o slabé politické centralizaci.

Lukanu původně předávaný vůdcem všech Lundů, Mwantijanvwou vládnoucím v Katanze mnoho mil na severu Kafwana rituálně ošetřil a po dobu mezivládí ho schoval. Mystická síla *lukanu*, a tedy kanongešovství, pocházela současně od Mwantijanvwy, politického zdroje, a Kafwany, zdroje rituálního. Její užití pro blaho země a lidí bylo v rukou po sobě jdoucích jednotlivých lidí zastávajících funkci náčelníka. Její zdroj v Mwantijanvwovi symbolizoval historickou jednotu *národa* Ndembuů a jejich politické rozdělení do podnáčelnických celků pod vládou Kanongeši. Pravidelné ošetřování *lukanu* Kafwanou symbolizovalo *zem*, jejímž původním „vlastníkem“ byl Kafwana, a celé společenství, které na ní žilo. Prosby, které k ní každý den při úsvitu a při západu slunce Kanongeša pronášel, se týkaly úrodnosti a stálého zdraví a síly země, jejích rostlinných a živočišných zdrojů a lidí, krátce řečeno veřejného blaha. *Lukanu* ale měl i negativní aspekt. Kanongeša ho mohl použít ke kletbám. Pokud se jím dotkl půdy a pronesl určité zaříkadlo, prokletý člověk nebo skupina se prý stali neplodnými, jejich země přestala být úrodná a jejich zvěř se stala neviditelnou. A konečně, *lukanu* spojoval Lundy a Mbwele a vytvářel tak společné ndembuské území a ndembuský lid.

Ve vztahu mezi Lundy a Mbwele i Kanongešou a Kafwanou můžeme vidět v Africe běžné dělení na politicky a vojensky silnější kmen a podrobený autochtonní lid, který je ale silný rituálně. Iowan Lewis píše, že strukturálně podřízení mají „moc nebo sílu slabých“.⁴ Jeden velmi známý příklad z literatury můžeme najít ve Fortesově popisu

⁴ Iowan Lewis, Dualism in Somali notions of power (*Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 93, part 1, 1963), s. 111.

Tallensiů ze severní Ghany, kde přicházející Namoové autochtonním Talům přinesli náčelnictví a vysoce rozvinutý kult předků. Talové prý mají významnou rituální moc ve spojení se zemí a jeskyněmi. Při velkém svátku Golib, který se koná jednou za rok, spojení náčelnické a kněžské moci je symbolizováno mystickým sňatkem náčelníka Tongů, vůdce Namoou s velkým knězem země, Golibdaanou, z talského kmene, zobrazovaných jako „manžel“ a „manželka“. U Ndembuů je, jak jsme viděli, Kafwana považován ve vztahu ke Kanongešovi za symbolicky ženskou postavu. Mohl bych uvést mnoho dalších příkladů tohoto druhu dichotomie, a to mluvím jen o Africe, zatímco tuto dichotomii nalezneme po celém světě. Chtěl bych zdůraznit, že existuje jistá podobnost mezi „slabostí“ a „pasivitou“ liminarity v diachronních přechodech mezi stavy a postaveními a „strukturální“ nebo synchronní podřízeností některých osob, skupin a společenských kategorií v politických, právních a hospodářských systémech. „Liminární“ a „podřízené“ stavy se často pojí s rituální mocí a celým společenstvím, které je z této perspektivy nediferencované.

Abych se vrátil k ndembuským obřadům uvedení Kanongeši do funkce, liminární složka těchto obřadů začíná stavbou malého příbytku z listů asi míli od hlavní vesnice. Tato chýše se nazývá *kafu* nebo *kafwi*. Tento výraz Ndembuové odvozují od *ku-fwa* „zemřít“, protože zde muž zvolený za náčelníka umírá v obvyčejnějším postavení. Ndembuská liminarita se hemží obrazy smrti. Například tajné posvátné místo, kde jsou novicové obřezáváni, se nazývá *ifwilu* nebo *čifwilu*, což jsou slova odvozená také od *ku-fwa*. Kafwana zavolá muže zvoleného za náčelníka oděného pouze v roztrhané bederní roušce a jeho rituální manželku, což je buď jeho nejstarší žena (*mwadji*) nebo zvláštní otrokyně zvaná *lukanu* (po rituálním náramku), oděnou podobně, aby hned po západu slunce vstoupili do přístřešku *kafa*. Náčelník se při těchto obřadech také nazývá *mwadji* nebo *lukanu*. Dvojici přivedou do *kafy*, jakoby byla nemocná. Vevnitř musí sedět v pozici vyjadřující stud (*nsoňi*) nebo cudnost, zatímco je omývají léky smísenými s vodou. Léky přinesou z Katukang'oňi, místa u řeky, kde předcházející náčelníci z jižní diaspory Lundů nějaký čas pobývali na cestě z Mwantijanvwova hlavního města, než se rozešli, aby si mezi sebe rozdělili své říše. Dřevo na tento oheň nesmí být nasekáno sekerou, ale musí se sebrat ze země. Znamená to, že bylo vytvořeno samotnou zemí a nikoli uměle. Znovu zde můžeme vidět spojení lundských předků a chthonických sil.

Potom začíná rituál *Kumukidjila*, což znamená doslova „pronášet proti němu zlá nebo urážlivá slova“, my ho můžeme nazvat „Spílání zvolenému náčelníku“. Je zahájen, když Kafwana řízne náčelníka na spodní straně jeho levé paže, na kterou si náčelník navleče druhý den náramek *lukanu*, vtiskne do rány lék a přitiskne rohož na horní stranu paže. Náčelníka a jeho manželku potom hrubě přinutí, aby se na rohož posadili. Manželka nesmí být těhotná, protože obřady, které budou následovat, údajně ničí plodnost. Navíc se náčelnický pár musí několik dní před rituálem zdržet pohlavního styku.

Kafwana pronese následující kázání:

„Mlč! Jsi lakomý a sobecký blupák! Jsi nerudný člověk! Nemiluješ své bližní, jen se na ně zlobíš! Lakota a zlodějství jsou vše, co máš! Přesto sem jsme tě povolali a říkáme, že se musíš stát náčelníkem. Odlož lakotu, zabod' zlost, vzdej se cizoložství, okamžitě s tím vším přestaň! Přislíbili jsme ti funkci náčelníka. Musíš jít se svými bližními, musíš s nimi rádně žít. Nepřipravuj čarodějné léky, abys mohl požívat své bližní v jejich chýších, to je zakázáno! Přáli jsme si za svého náčelníka pouze tebe a nikoho jiného. Ať tvá manželka připraví jídlo pro lidi, kteří přicházejí sem do hlavní vesnice. Nebuď sobec, nenechávej si náčelnictví jen pro sebe! Musíš se s lidmi smát, musíš přestat s čarodějnictvím, pokud jsi ho už náhodou dostal! Nesmíš zabíjet lidi! Nesmíš být k lidem neštědrý!

Ale ty, Náčelníku Kanongešo, Čifwanakenu [synu, jenž se podobáš svému otci] Mwantijanwvy, přitančil jsi k náčelnictví, protože tvůj předchůdce je mrtvý [tj. protože jsi ho zabil]. Ale dnes se rodiš jako nový náčelník. Musíš znát lidi, Ó Čifwanakenu. Pokud jsi býval lakomý a jídával jsi maniokovou kaši sám, nebo své maso sám, dnes jsi náčelníkem! Musíš se vzdát svých sobeckých způsobů, musíš každého vítat, jsi náčelníku! Musíš přestat s cizoložstvím a sváry. Nesmíš vymášet nespravedlivé rozsudky, které by ovlivnily jakýkoli právní případ týkající se tvého lidu, obzvlášť pokud jde o tvé vlastní děti. Musíš říct: „Pokud někdo spal s mou ženou, nebo mi ukřivdil, dnes nesmím jeho případ soudit nespravedlivě. V mém srdci nesmí zůstat zášť.“

Po tomto kázání každý, kdo si myslí, že mu zvolený náčelník v minulosti ukřivdil, má právo mu spílat a plně vyjádřit svou zášť a zacházet při tom do takových podrobností, jak je mu libo. Zvolený náčelník musí po celou dobu tiše sedět se sklopenou hlavou, jako „vzor veškeré trpělivosti“ a pokory. Kafwana mezitím náčelníka kropí lékem a sem tam do něj urážlivě vrazí hýžděmi (*kumubajiša*). Mnoho informátorů mi řeklo, že „náčelník je v noci před uvedením do úřadu jako otrok (*ndung'u*)“. Zabrání se mu ve spánku, což je částečně zkouška a částečně se to dělá proto, že údajně kdyby usnul, měl by zlé sny

o stínech zemřelých náčelníků, „kteří řeknou, že nemá právo se stát jejich následovníkem, nezabil je snad?“ Kafwana, jeho pomocníci a další významní muži, například vůdcové vesnic, týrají náčelníka a jeho manželku, již je spíláno stejným způsobem, a nařídí jim, aby nasbírali dřevo na oheň a další manuální práce. Náčelník to musí všechno snášet a nesmí to mít žádnému z mužů v budoucnu za zlé.

RYSY LIMINÁRNÍCH BYTOSTÍ

„Fáze znovupřijetí se v tomto případě skládá z veřejného uvedení Kanongeši do úřadu s veškerou okázalostí a obřadností. I když by to bylo velice zajímavé z hlediska zkoumání funkce náčelníka u Ndembuů a také z pohledu významného proudu současné britské sociální antropologie, my se zde soustředíme na něco jiného. Zaměříme se na liminaritu a rituální moc slabých. Objevuje se zde ve dvou aspektech. Za prvé se ukazuje, že Kafwana a další prostí Ndembuové mají privilegium uplatňovat autoritu nad představitelem nejvyšší moci kmene. V liminaritě se podřízení stávají nejvyššími. Za druhé je nejvyšší politická autorita znázorněna „jako otrok“, což připomíná korunovací papeže v západním křesťanství, kdy je povolán, aby byl „*servus servorum Dei*.“ Část rituálu má samozřejmě, jak Monica Wilsonová říká, „profylaktickou funkci“.⁵ Náčelník musí při obřadech prokázat sebekontrolu, aby se byl schopen ovládat tvář i tvář svodům moci. Úloha pokořeného náčelníka je ale pouze extrémním příkladem stále se vracejícího tématu liminárních situací. Jedná se o motiv odkládání preliminárních a postliminárních atributů.

Nyní se podíváme na hlavní složky obřadu *Kumukindjila*. Náčelník a jeho manželka jsou oba oděni do roztrhaných bederních roušek a nazývají se stejně – *mwadji*. Tento výraz se používá také pro zasvěcované chlapce a pro první manželku muže v chronologickém pořadí sňatků. Je to znak anonymního stavu „zasvěcovaného“. Bezpohlavnost a anonymita jsou typickými rysy liminarity. V mnoha typech iniciace, kde jsou novicové obou pohlaví, mají muži i ženy stejný oděv a nazývají se stejně. Platí to také pro mnohé křesťanské obřady v křesťanských a synkretických sektách v Africe, například v kultu *Bwiti* v Gabonu.⁶

⁵ Monica Wilsonová, *Rituals of kinship among the Nyakyusa* (London: Oxford University Press, 1957), s. 46–54.

⁶ James Fernandez, osobní rozhovor.

Vztahuje se to také na iniciaci do ndembuské pohřební společnosti Čiwila. Na symbolické rovině jsou zde odloženy všechny atributy, které odlišují kategorie a skupiny ve strukturovaném společenském řádu, novicové jsou pouze bytostmi v přechodu, nemají tedy žádné místo ani postavení.

Dalším charakteristickým rysem je podřízenost a mlčení. Nejen náčelník v popisovaném rituálu, ale také novicové v mnoha *rites de passage* se musí podřídit autoritě, jež není ničím jiným než autoritou celého společenství. Toto společenství je pokladnicí celé škály kulturních hodnot, norem, postojů, stanovisek a vztahů. Jeho představitelé v konkrétních rituálech – a v každém obřadu to mohou být jiní lidé – zastupují rodovou autoritu tradice. V kmenových společnostech řeč neslouží pouze k dorozumívání, obsahuje také moc a moudrost. Moudrost (*mana*), jež je předávána posvátnou liminaritou, není pouhým seskupením slov a vět, má ontologickou hodnotu, přetváří samotnou bytost novice. Právě proto starší ženy v bembuských obřadech *Čisungu*, jež skvěle popsala Audrey Richardsová,⁷ o odloučené dívce říkají, že má „vyrůst v ženu“. Dívka roste také prostřednictvím slovních a mimoslovních pokynů udělovaných rozkazy a symboly, obzvláště proto, že jsou jí odhalena kmenová *sacra* ve formě hrncířských zpodobnění.

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

Další liminární téma, jehož příklad nalezneme v ndembuských obřadech uvádění do úřadu, je pohlavní zdrženlivost. Jedná se o stálý motiv ndembuských rituálů. Také opětovné zahájení sexuálních vztahů je slavnostním znamením návratu do společnosti jako struktury různých postavení. Toto sice charakterizuje určité druhy náboženského chování skoro ve všech společnostech; v předindustriální společnosti, která klade silný důraz na příbuzenské vztahy jako na základ různých typů příslušnosti ke skupině, má pohlavní zdrženlivost

⁷ Audrey Richards, *Čisungu* (London: Faber and Faber, 1956).

ještě další náboženský vliv. Je to proto, že příbuzenské vztahy nebo jazyk příbuzenských vztahů je jedním z hlavních faktorů strukturální diferenciacce. Nediferencovaný charakter liminarity se odráží v přerušování pohlavních vztahů a v nepřítomnosti zřetelné sexuální polarity.

Chceme-li porozumět smyslu liminarity, bude užitečné analyzovat Kafwanovo kázání. Čtenář si vzpomene, že plánil zvolení náčelníka za jeho sobectví, lakotu, zlodějství, zlost, čarodějnictví a nenasytost. Všechny tyto neřesti představují touhu uchvátit pro sebe to, co by mělo být sdíleno za účelem společného blaha. Člověk ve vysokém postavení je v obzvlášť velkém pokušení používat moc, jež mu byla společností svěřena, k uspokojení těchto soukromých a sobeckých přání. Měl by ale na svá privilegia pohlížet jako na dar od celého společenství, jež v konečném důsledku řídí všechny jeho činy. Struktura a vysoké funkce, které struktura vytváří, jsou chápány jako prostředky k zajištění veřejného blaha, nikoli jako nástroje k osobnímu povýšení. Náčelník si nesmí „nechat své náčelnictví pro sebe“. „Musí se smát s lidmi“. Smích (*ku-seha*) je pro Ndembuy „bílou“ vlastností a patří k vymezení „bělosti“ a „bílých věcí“. Bělost představuje bezešvou síť spojení, jež by v ideálním případě měla zahrnovat mrtvé i živé. Je to správný vztah mezi lidmi, jakožto prostými lidskými bytostmi, a jeho plody jsou zdraví, síla a vše dobré. „Bílý“ smích, jež se například viditelně projevuje ukázkám zubů, představuje družnost a dobrou společnost. Je opakem pýchy (*wiñi*) a tajné závisti, chtivosti a zášti, která v chování vede k čarodějnictví (*wulodži*), zlodějství (*wukombi*), cizoložství (*kušimbana*), lakotě (*čifwa*) a vraždám (*wubandži*). I potom, co se člověk stane náčelníkem, musí být členem celého společenství lidí (*antu*) a dávat to najevo tím, že „se s nimi směje“, respektuje jejich práva, „všechny vítá“ a sdílí s nimi jídlo. Pokoňující funkce liminarity se neomezují pouze na tento typ iniciace, ale vytváří složku mnoha jejích dalších druhů v rozličných kulturách. Dobře známým příkladem je bdění středověkých rytířů noc před jejich pasováním, kdy musí složit slib, že budou sloužit slabým a lidem v neštěstích, a rozjímají o své nehodnosti. Nově nabytá moc se považuje částečně za výsledek jejich hluboké pokory.

Výchovný aspekt liminarity tedy představuje odsouzení dvou typů oddělení se od druhového svazku *communitas*. První typ znamená chovat se pouze v intencích práv svěřených člověku uvedením do určité pozice ve společenské struktuře. Druhý představuje naplňování psychobiologických nutkání na úkor svých bližních. Lidskosti je ve většině

druhů liminarity připisována mystická povaha a ve většině kultur je tento stupeň přechodu dán do úzkých souvislostí s vírou v ochrannou a trestající moc nadlidských bytostí a sil. Když se například ndembuský náčelník vrátí z odloučení, jeden z jeho podnáčelníků, jež hraje roli kněze při obřadech uvedení do funkce, postaví rituální plot kolem náčelníkova nového příbytku a modlí se následujícím způsobem ke stínům bývalých náčelníků před lidmi, kteří se shromáždili, aby byli svědky uvedení do funkce:

Poslyšte, všichni lidé. Kanongeša přišel, aby se dnes zrodil jako náčelník. Tato bílá hlína [mpemba], kterou budou náčelník, svatyně předků a vykonavatelé obřadů pomazáni, je pro vás, všechny Kanongeši dávných dob, kteří jste se tu dnes shromáždili. [Zde jsou dávní náčelníci jmenováni.] A proto vy všichni, již jste zemřeli, pohleďte na svého přítele, který bude vás následovat [na náčelnickém stolci], ať je silný. Musí se k vám stále řádně modlit. Musí se starat o děti, musí pečovat o všechny lidi, muže i ženy, aby byli silní a aby on sám byl zdravý a při síle. Zde je vaše bílá hlína. Uvedl jsem tě na trůn, ó náčelníku. Vy, ó lidé, musíte nechat zaznít chválu. Náčelnictví se objevilo.

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

LIMINARITA V PROTIKLADU K SYSTÉMU POZIC

Nyní vyjádříme ve stylu podobajícím se Lévi-Straussovi rozdíly mezi vlastnostmi liminarity a charakteristikami systému pozic prostřednictvím souborů binárních opozic a rozlišení.

Můžeme je seřadit takto:

Přechod / stav
Celek / část
Stejnorodost / různorodost
Communitas / struktura
Rovnost / nerovnost
Anonymita / systém názvů a pojmenování
Absence vlastnictví / majetek
Absence postavení / postavení
Nabota nebo stejný oděv / rozdíly v oblečení
Pohlavní zdrženlivost / sexualita
Minimalizace pohlavních rozdílů / zveličení pohlavních rozdílů

Absence bodnosti / rozlišování bodnosti
Pokora / patřičná pýcha na své postavení
Zanedbání svého vzhledu / péče o svůj vzhled
Nerozlišování podle majetku / rozlišování podle majetku
Nesobeckost / sobectví
Naprostá poslušnost / poslušnost pouze vůči nadřizené hodnosti
Posvátnost / sekularita
Posvátné učení / technické znalosti
Mlčení / řeč
Odložení královských práv a povinností / královská práva a povinnosti
Neustálé odkazování k mystickým silám / občasné odkazování k mystickým silám
Hloupost / chytrost
Jednoduchost / složitost
Přijímání bolesti a utrpení / vyhýbání se bolesti a utrpení
Podřízenost / jistá míra autonomie

Tento seznam bychom mohli značně prodloužit, kdybychom rozšířili rozsah liminárních situací, jimiž se zabýváme. Navíc symboly, jež znázorňují a představují tyto vlastnosti, jsou četné a rozmanité, a často se vztahují k fyziologickým procesům, jako jsou smrt, narození, anabolismus a katabolismus. Čtenář si ihned povšimne, že mnohé z těchto vlastností tvoří to, co my považujeme za charakteristiky náboženského života v křesťanské tradici. Nepochybně by i muslimové, buddhisté, hinduisté a židé mezi nimi našli rysy svých náboženství. Zdá se, že s rostoucí specializací společnosti a kultury, s postupující složitostí ve společenské dělbě práce to, co v kmenové společnosti bylo především souborem přechodných vlastností „mezi“ danými stavy kultury a společnosti, se samo stalo institucionalizovaným stavem. Ale stopy přechodné kvality náboženského života přetrvávají ve rčech jako: „Křesťan je ve světě cizincem, poutníkem či cestovatelem a nemá kam by hlavu složil.“ Přechod se zde stal trvalým stavem. Nikde nebyla institucionalizace liminarit tak patrná a jasně definovaná jako v klášterních a žebravých řádech ve velkých světových náboženstvích.

Například západokřesťanský řád sv. Benedikta „zajišťuje živobytí mužům, kteří si přejí žít ve *společenství* a cele se oddat službě Bohu prostřednictvím *sebekázně*, modliteb a *práce*. Základem je, že tito muži vytvoří *rodiny*, o něž pečuje a nad nimiž má *absolutní moc* otec (opat). Jednotlivě se muži zavazují k osobní *chudobě*, naprosté *poslušnosti nadřizeným* a *uzdávají se manželství* a slibují stálost

a změnu chování [původně synonymum pro „*společný život*“, „*mnišství*“ jež je liší od sekulárního života], mírný stupeň odříkavosti daný nočními obřady, půstem, bezmasou stravou a *omezením rozhovorů*.⁸ Zdůraznil jsem znaky, které se nápadně podobají stavu zvoleného náčelníka během přechodových rituálů veřejného uvedení do funkce, kdy vchází do svého království. Ndembuské obřady obřizky (*Mukanda*) představují další paralely mezi novici a benediktinskými mnichy. Erving Goffman mluví o tzv. „charakteristikách souhrnných institucí“.⁹

Mezi ně zahrnuje i kláštery a z velké části se soustřeďuje na „odstrojovací a srovnávací procesy, jež přímo protínají rozmanité společenské rozdíly, s nimiž tam zájemci vstupují“. Dále cituje z rad sv. Benedikta opatovi: „Ať nečiní žádné rozdíly mezi osobami v klášteře. Ať nemiluje jednoho více než druhého, pokud nevyniká v dobrých skutcích a poslušnosti. Ať nevyvyšuje nikoho, kdo je urozeného původu, nad toho, kdo býval dříve otrokem, pokud k tomu není nějaký jiný rozumný důvod.“¹⁰

Paralely s *Mukandou* jsou pozoruhodné. Novicové jsou „odstrojeni“ ze svého sekulárního oděvu a musí projít pod symbolickou bránou. Jsou „srovnáni na stejnou úroveň“ tím, že jsou jim odejmuta jejich dřívější jména a všichni jsou označováni společným výrazem *mwadji*, či „*novic*“ a je s nimi zacházeno stejně. Jedna z písní, jež obřezávací zpívají matkám noviců v noci před obřizkou obsahuje následující větu: „I kdyby tvé dítě bylo synem náčelníka, zítra bude jako otrok“ – stejně je zacházeno se zvoleným náčelníkem v noci před *jebo* uvedením do funkce. Také za staršího učitele v chatři pro odloučení je vybírá určitý muž částečně proto, že je otec několika chlapců, kteří procházejí obřadem a nyní se stává otcem celé skupiny, jakýmsi „*opatem*“, i když jeho pojmenování *Mfumwa tubwiku* doslovně znamená „*manžel noviců*“, čímž se zdůrazňuje jejich pasivní úloha.

MYSTICKÉ NEBEZPEČÍ A MOC SLABÝCH

Člověk by se mohl ptát, proč mají liminární situace a role skoro všude na světě rysy magicko-religiózní povahy. Proč jsou tak často vnímány

⁸ Donald Attwater (red.), *A Catholic dictionary* (New York: Macmillan, 1961), s. 51 – mé pasáže kurzívou (V. T.).

⁹ Erving Goffman, *Asylums* (Chicago: Aldine Publishing Company, 1962).

¹⁰ Tamtéž, s. 119.

jako nebezpečné, neblahé nebo znečišťující pro osoby, předměty, události a vztahy, které nebyly rituálně začleněny do liminárního kontextu? Podle mého názoru zkrátka z pohledu těch, kdo se zabývají udržováním „struktury“, všechny stálé projevy *communitas* se musejí jevit jako nebezpečné a anarchistické a musejí být ohrazeny pravidly, zákazy a podmínkami. A jak nedávno řekla Mary Douglasová, to, co nemůže být jasně zařazeno podle tradičních měřítek klasifikace nebo spadá mezi klasifikační hranice, je skoro všude považováno za „nečisté“ a „nebezpečné“.¹¹

Abych zopakoval, co jsem již zmínil dříve, liminarita není jediným kulturním projevem *communitas*. Ve většině společností existují další oblasti, kde se zjevuje, a lze je okamžitě rozpoznat podle symbolů, jež se kolem nich kupí a víry, která je obklopuje, jako například „moc slabých“ nebo jinými slovy trvale nebo přechodně posvátné atributy nízkého statusu nebo postavení. V rámci stálého strukturálního systému existuje mnoho dimenzí organizace. Již jsme si povšimli, že podřízený autochtonní lid drží mystickou a morální moc nad celkovým blahem společností, jejichž politický rámec spočívá na rodokmenu nebo územní organizaci příchozích dobyvatelů. V jiných společnostech, např. u zambijských Ndembuů a Lambů, můžeme ukázat na kultovní sdružení, jejichž členové do nich mohli vstoupit díky tomu, že je potkalo společné neštěstí, a díky okolnostem oslabujícím léčebné síly spojené s takovými obecně prospěšnými věcmi jako je zdraví, plodnost a příznivé podnebí. Tato sdružení jdou napříč významnými složkami sekulárního politického systému, jako je rodokmen, vesnice, funkce podnáčelníka a náčelníka. Mohli bychom také zmínit úlohu strukturálně malých a politicky nevýznamných národů v rámci systému národů, jež jsou nositeli náboženských a morálních hodnot, např. Hebrejů na starověkém Blízkém východě, Irů v raně středověkém křesťanském světě a Švédů v moderní Evropě.

Mnoho autorů se zaměřilo na roli dvorního šaška. Max Gluckman například píše: „Dvorní šašek fungoval jako privilegovaný soudce morálky, který si směl utahovat z krále a dvořanů nebo majitele panství.“ Šašci byli „většinou lidé z nízké společenské vrstvy, někdy na evropském kontinentu to byli duchovní, kteří zřetelně vystoupili ze svého běžného postavení ... V systému, kde jiní stěželi mohli kázat hlavu politické jednotky, můžeme najít institucionalizovaného šprýmaře, jenž

¹¹ Mary Douglas, *Purity and danger* (London: Routledge and Kegan Paul, 1966).

pracuje jako nejvyšší bod jednotky... jako šprýmař, který může vyjádřit morální pobouření.“ Dále Gluckman píše o tom, že šašci spojení s mnoha africkými vládci byli „často trpaslíci nebo se jinak odlišovali“. Podobnou funkce měli také bubeníci na barotském královském člunu, v němž se král a jeho dvůr stěhovali během povodní z hlavního města v zambezské povodňové nížině na její okraj. Měli právo hodit do vody kteréhokoli urozeného pána, „jenž urazil je nebo jejich smysl pro spravedlnost během uplynulého roku“.¹² Zdá se, že tyto osoby zastupující chudé a znetvořené symbolizují morální hodnoty *communitas* stojící proti donucovací moci nejvyšších politických vládců.

Lidová literatura se hemží symbolickými postavami jako jsou „svatí žebráci“, „třetí synové“, „malí krejčci“ a „hlupáčci“, kteří zbavují držitele vysokých hodností a úřadů jejich honosnosti a sesazují je na úroveň obyčejných lidí a běžných smrtelníků. V tradičním „westeru“ jsme zase všichni četli o tajemném „cizinci“ bez domova, majetku a jména, který znovu nastoluje etickou a právní rovnováhu v místních mocenskopolitických vztazích tím, že odstraní nespravedlivé sekulární „pány“, již utlačují obyčejné lidi. Příslušníci opovrhovaných nebo vyhoštěných etnických a kulturních skupin hrají hlavní roli v mýtech a lidových příbězích jakožto představitelé nebo výrazy univerzálních lidských hodnot. Nejznámější z nich jsou dobrý samaritán, židovský houslista Rotschild v Čechovově povídce *Rotschildovy housle*, Twainův uprchlý černošský otrok Jim v *Huckleberry Finnovi* a Dostojevského Soňa, prostitutka, která spasí rádobu nietscheovského „nadčlověka“ Raskolnikova ve *Zločinu a trestu*.

Všechny tyto mytické typy jsou strukturálně podřízené nebo „okrajové“, ale představují to, co by Henri Bergson nazval „otevřenou“ oproti „uzavřené morálce“. Uzavřená morálka je nutně normativní systém ohraničených strukturovaných specifických skupin. Bergson vysvětluje, jak členové skupiny chrání svou identitu před lidmi mimo ni, jak se brání proti tomu, co ohrožuje jejich způsob života a jak obnovují vůli zachovat normy, na nichž závisí zaběhnuté chování nezbytné pro udržení společenského života. V uzavřených nebo strukturovaných společnostech se okrajová nebo „podřadná“ osoba nebo „někdo zvenčí“ stává tím, kdo symbolizuje Humovo „pochopení pro ostatní lidi“, které se zase vztahuje k modelu, jež jsme nazvali „*communitas*“.

¹² Max Gluckman, *Politics, law and ritual in tribal society* (Chicago: Aldine Publishing Company, 1965), s. 102–104.

MILÉNIOVÁ HNUTÍ

Mezi nápadnějšími projevy *communitas* můžeme najít takzvaná miléniová náboženská hnutí, která vznikají mezi, jak je Norman Cohn nazval, „vykořeněnými a zoufalými masami ve městě a na venkově... žijícími na okraji společnosti“¹³ (tj. strukturované společnosti), nebo tam, kde původně kmenovou společnost ovládne cizí složitá industriální společnost. Většina mých čtenářů bude dobře znát rysy těchto hnutí. Zde pouze zmíním některé vlastnosti liminarity v rituálech kmenů, o nichž jsem hovořil již dříve. Mnohé charakteristiky nacházíme i u miléniových hnutí, např. stejnorodost, rovnost, anonymitu, absenci majetku (četná hnutí dokonce svým členům příkazují zničit všechn svůj majetek, aby přiblížili příchod dokonalého stavu souznění a sdílení, po kterém touží, protože vlastnická práva se pojí s vertikálními i horizontálními strukturálními rozdíly), sesazení všech lidí na stejnou úroveň postavení, nošení stejného oděvu (někdy pro obě pohlaví), pohlavní zdrženlivost (nebo její protiklad sdílení sexuálních partnerů, jak zdrženlivost, tak sdílení partnerů narušují manželství a rodinu, od nichž se odvíjí strukturální postavení), zmenšení pohlavních rozdílů (všichni jsou si v „očích Boha rovni“ nebo v očích předků), zrušení hodností, pokoru, zanedbávání svého vzhledu, nesobeckost, naprostou poslušnost prorokovi nebo vůdci, posvátné učení, zdůrazňování religiózního oproti sekulárnímu, určité postoje a chování, zproštění královských práv a povinností (všichni jsou bratři a soudruzi bez ohledu na dřívější sekulární pouta), prostý způsob řeči a chování, posvátné bláznovství, přijímání bolesti a utrpení (dokonce až na hranici mučednictví) atd.

Stojí za zmínku, že mnohé z těchto hnutí jdou během svého počátečního podnětu napříč kmenovými a národními rozlišeními. *Communitas* neboli „otevřená společnost“ se od této struktury či „uzavřené společnosti“ liší v tom, že se může potenciálně nebo v ideálním případě rozšířit na celé lidstvo. V praxi se samozřejmě hybná síla brzy vyčerpá a „hnutí“ samo se stane jednou z mnoha institucí – často fanatičtější a militantnější než ostatní, díky tomu, že samo sebe vnímá jako jediného nositele pravdy. Většinou se taková hnutí vyskytují během historických období, jež se v mnoha ohledech podobají liminárním fázím důležitých rituálů ve stálých a opakujících se společnostech, kdy hlavní skupiny nebo společenské kategorie těchto společností přecházejí z jednoho kulturního stavu do druhého. Jsou to nutně přechodové

¹³ Norman Cohn, *The pursuit of the millenium* (New York: Harper Torch Books, 1961), s. 31–32.

jevy. To je možná důvod, proč si tolik z těchto hnutí půjčuje velké množství mytologie a symboliky z těchto tradičních *rites de passage*, buď ve vlastní kultuře nebo v kultuře, s níž se dramaticky setkávají.

HIPPIES, COMMUNITAS A MOC SLABÝCH

V moderních západních dějinách jsou hodnoty *communitas* zřetelně přítomny v literatuře a chování tzv. „generace beatníků“, předchůdců „hippies“, jež mají zase mladší odnož zvanou „teeny-boppers“. Tito „cool“ členové kategorií adolescentů a mladých dospělých, jež nemají výhody národních *rites de passage*, kteří „volí stát mimo“ postavením vymezený společenský řád a osvojují si stigma nízkého statusu, oblékají se jako vandráci, mají kočovné zvyky, „etnický“ hudební vkus a živí se nahodilou manuální prací. Kladou důraz na osobní vztahy spíše než na společenské závazky a vnímají sexualitu jako proměnlivý nástroj okamžité *communitas*, nikoli jako základ pro trvalý strukturovaný společenský svazek. Básník Allan Ginsberg se obzvláště výmluvně vyjadřuje o funkci sexuální svobody. Nechybí zde „posvátné“ vlastnosti často spojované s *communitas*. Je to patrné z častého užívání náboženských výrazů, např. „světec“ a „anděl“, jimiž popisují spřízněné duše, a z jejich zájmu o zen buddhismus. Zenové úsloví, „vše je jedno, jedno je nic, nic je všechno“, velmi dobře vystihuje souhrnnou nestrukturovanou povahu dříve spojovanou s *communitas*. Hippiovský důraz na spontánnost, bezprostřednost a „bytí“ ukazuje jeden ze způsobů, jak *communitas* stojí v protikladu vůči struktuře. *Communitas* se týká toho, co je nyní, právě teď, zatímco struktura prostřednictvím jazyka, zákonů a obyčejů pramení v minulosti a sahá do budoucnosti. Zde se sice zabýváme tradičními předindustriálními společnostmi, je ale zřejmé, že kolektivní rozměry *communitas* a struktury můžeme najít na všech stupních a úrovních kultury a společnosti.

STRUKTURA A COMMUNITAS VE SPOLEČNOSTECH ZALOŽENÝCH NA PŘÍBUZENSKÝCH SYSTÉMECH

1. Tallensiové

V jednodušších společnostech existují další projevy tohoto rozlišování. Nebudu se jim věnovat z hlediska přechodu mezi stavy, ale budu je zkoumat jako stavy stojící v binární opozici, jež v určitých ohledech

vyjadřují rozlišení mezi společnostmi považovanou za strukturu segmentů stojících částečně či hierarchicky proti sobě nebo pokládanou za homogenní celek. V mnoha společnostech se terminologicky rozlišuje mezi příbuznými z otcovy a z matčiny strany. Je na ně pohlíženo jako na dva naprosto odlišné druhy lidí. Platí to především pro otce a matčina bratra. Tam, kde existuje jedna následovnická linie, majetek a postavení přechází buď z otce na syna nebo z matčiny bratra na syna sestry. V některých společnostech se majetek dědí v obou těchto liniích. Ale i v tomto případě jsou majetek a postavení, jež přecházejí v jednotlivých liniích, velmi odlišné.

Pro začátek se budeme věnovat společnosti, kde existuje pouze jedna linie rodokmene, a to otcovská. Tento příklad pochází od ghan-ských Tallensiů, o nichž máme velké množství informací. Naším úkolem je zjistit, zda v binárním rozlišování na jedné strukturální úrovni druhu „strukturální nadřazenost – strukturální podřízenost“ lze najít něco, co by se blížilo rituální „moci slabých“, jež se zase vztahuje k modelu *communitas*. Fortes píše:

Hlavní linie rodokmene propůjčuje na první pohled významné rysy společenské osobnosti – právní postavení, dědičná práva a práva následovnictví ve funkcích, politickou loajalitu, rituální privilegia a povinnosti. Skrytá linie [mateřská linie; já bych dal přednost výrazu „matčina strana“, protože se jedná o osobní spojení mezi člověkem a jeho matkou a jejími prostřednictvím s jejími patrilineárními příbuznými a její rodinou] uděluje jisté duchovní vlastnosti. U Tallensiů se zde zřetelně odráží fakt, že pouto matrilineárního původu se udržuje pouze jako pouto čistě osobní. Neslouží běžným účelům materiálního, právního nebo rituálního druhu. Spojuje jednotlivce pouze prostřednictvím společných zájmů a záležitostí podobných těm, které vládou mezi příbuznými ve vedlejší linii v naší kultuře. Je sice jedním z faktorů tvůrčích protíváhu k exkluzivitě otcovské linie, ale nevytváří společenské skupiny, jež by soupeřily s patrilineárním rodokmenem a rodem. Díky tomu, že nese pouze duchovní rysy, nemůže matrilineární pouto narušit solidaritu patrilineární rodiny.¹⁴

Máme zde opozici patrilineární / matrilineární, jež funguje na principu dominantní / skrytý. Patrilineární pouto se pojí s majetkem, funkcí, politickou loajalitou, exkluzivitou a, můžeme také dodat, se specifickými a dílčími zájmy. Je to „strukturální“ svazek *par excellence*. Matrilineární pouto je spojeno s duchovními vlastnostmi, společnými

¹⁴ Meyer Fortes, *The web of kinship among the Tallensi* (London: Oxford University Press, 1949), s. 32 – mé pasáže kurzívou (V. T.).

zájmy a záležitostmi a příbuzenstvím ve vedlejší linii. Vytváří protíváhu k exkluzivitě, což nejspíš znamená, že vede k inkluzivitě a neslouží materiálním zájmům. Krátce řečeno, matrilinearita v rámci příbuzenských vztahů představuje pojem *communitas*.

Tallensijský příklad „duchovní“ a „pospolitě“ povahy matrilinearitě najdeme v obřadech svěcení tzv. *bakologo* neboli svatyně věštců. Tato svatyně je, jak píše Fortes, a priori „ženská“:

To znamená, že předkové s ní spojení pocházejí a priori z matrilineární rodiny věšce, a hlavní osobou mezi nimi je žena, „matka“. Bakologo ... je vřelením mstivě a žárlivě stránky předků. Trestá muže, do jehož života se neustále vměšuje, dokud se neuzdá a „neuzná ho“ – tj. dokud se nezaváže ve svém domově vybudovat svatyni pro [matrilineární] duchy bakologo, aby jim mohl pravidelně přinášet oběti. Každému muži, nejen tomu, jehož potkalo neobyčejné neštěstí, náboženský systém Tallensiů nařizuje, aby promítl své hluboké pocity viny a nejistoty z velké části na obraz matky znázorněný soubojem bakologo. Většinou se také muž nepodrobí požadavkům předků bakologo ihned. Odkládá to, vyhýbá se tomu a odolává někdy i roky, než je nakonec donucen se vzdát a bakologo přijmout. Devět z deseti mužů starších čtyřiceti let má svatyni bakologo, ale ne každý má věštecké nadání, proto většina mužů svatyni sice má, ale k věštění ji nepoužívá.¹⁵

Přináším zde dlouhý úsek z Fortesova popisu, protože podle mého názoru živě líčí opozici a napětí mezi patrilineárními a matrilineárními příbuzenskými pouty a také napětí vytvářené psychikou jednotlivce, jenž dospívá mezi strukturálním a pospolitým pohledem na tallensijskou společnost. Musíme si zapamatovat, že zde vládne dogma patrilinearitě, jak by Homans a Schneider řekli, „tvrdé“ rodové linie, jež prostřednictvím se přenáší právo na postavení a majetek, také zabarvuje hodnoty Tallensiů na mnoha společenských a kulturních rovinách. Z hlediska osob zastávajících v patrilineární struktuře mocenské pozice, společenská spojení prostřednictvím žen musí nutně působit rozvratně, protože symbolizují nejširší talské společenství, jež protíná úzké společenské svazky dané rodokmenem a územím. Právě proto podle mého názoru mají Tallensiové „obraz matky“ *bakologo*, jenž „trestá“ a „vměšuje se“ do života dospělého muže, dokud není „uznán“. Jak muži dospívají a navzájem na sebe působí v širší oblasti společenských vztahů, stále více si totiž uvědomují, že jejich otcovské rodové linie jsou pouze součástí tallensijského celku. Z jejich

¹⁵ Tamtéž, s. 325 – mé pasáže kurzívou (V. T.).

pohledu se celá společnost doslova vměšuje tím, že nabourává soběstačnost a relativní autonomii dílčích rodových linií a záležitostí. Komplexní postoje každoročně zdůrazňované při velkých sjednocujících svátcích, jako je Golib, o němž jsem se již zmiňoval, kde existuje jistý mystický sňatek mezi představitelem namooských nájezdníků a tal-ského autochtonního lidu, se stávají stále smyslupnějšími pro „muže starší čtyřiceti let“, již se jich účastní jako hlava rodiny a rodů, nikoli už jako nezletilí, podřizující se otcovské autoritě. Normy a hodnoty „zvenčí“ nabourávají exkluzivitu rodové loajality.

Je přirozené, že *communitas* symbolizují *matrilinéární* předci, obzvláště obrazy matky, protože v této patrilineární a patrilineární společnosti ženy vstupují do patrilineárních úseků rodokmene zvenčí a, jak Fortes ukázal, matrilinéární příbuzenstvo většinou bydlí mimo mužovo „rodové pole“. Je také pochopitelné, že tito duchové jsou vyobrazováni jako „mstiví“ a „žárliví“. Jsou to „matky“ (zakladatelky *dugů* neboli mateřských částí), kdo vnáší rozdíly do ideální harmonie patrilinearity. Krátce řečeno, při určitých životních krizích, jako je dospívání, stárnutí a smrt, jejichž význam je v každé kultuře jiný, přechod z jednoho strukturálního postavení do jiného může být bez ohledu na příslušnost k podskupinám nebo strukturálním postavením prováděn intenzivním pocitováním „lidství“, uvědomováním si druhového společenského pouta mezi všemi členy společnosti, jež někdy dokonce přesahuje kmenové nebo národní hranice. V krajních případech, například při uposlechnutí výzvy stát se šamanem u Saorů ve střední Indii,¹⁶ to může vést k přeměně liminárního nebo mimostrukturálního stadia na trvalý stav posvátného postavení „mimo společnost“. Šaman nebo prorok získává postavení bez postavení, mimo sekulární společenskou strukturu, jež mu dává právo posuzovat všechny strukturou vymezované osoby z hlediska pro všechny závazného morálního řádu a také právo dělat prostředníka mezi všemi částmi nebo složkami strukturovaného systému.

Ve společnostech, kde příbuzenské vztahy jsou, jak říká Fortes „neredukovatelným principem“ společenské organizace, a kde patrilinearita je základem společenské struktury, spojení jednotlivce s ostatními členy jeho společnosti skrze matku, a tudíž rozšíření a abstrahování „žen“ a „ženskosti“, většinou symbolizuje ono širší společenství a jeho etický systém, jenž obsahuje a rozšiřuje politicko-

právní systém. V mnoha společnostech existují, jak lze ukázat, velmi zajímavé vztahy mezi příklonem k hledisku *communitas* a prosazováním vlastní osobnosti vůči povinnostem plynoucím z postavení. Například Fortes předvedl individualizující funkci pouta mezi synem sestry a matčíným bratrem u Tallensiů, jež podle jeho slov „je důležitým průlomem v genealogickém oplocení ohrazujícím rodinu z otcovy strany, je to jedna z hlavních bran společenských vztahů jednotlivce s členy ostatních rodů“.¹⁷ Díky matčíně straně rodiny je jedinec ve své celistvé povaze osvobozen od dílčích povinností plynoucích z postavení daných otcovskou linií a může vstoupit do širšího života společenství, jež sahá dále než vlastní kmen Tallensiů ke skupinám s podobnou náboženskou kulturou.

Nyní uvedu příklad způsobu, jak posvěcení svatyně *bakologo* jasně zviditelňuje širší společenství Tallensiů prostřednictvím matrilinéárních pout. Všechny rituály mají tento exemplární a model předvádějíci charakter. V jistém smyslu lze říci, že „vytvářejí“ společnost velmi podobným způsobem jak podle Oscara Wildea život „imituje umění“. V případě, který cituji,¹⁸ muž jménem Naabdija „uznal“ za své *bakoložské* předky matku svého otce, matku matky svého otce a její matku. Příslušníci rodiny posledně jmenované přišli postavit svatyni pro Naabdiju, z klasifikačního hlediska svého „vnuka“. Ale aby se s nimi spojil, musel Naabdija jít nejprve za rodinou matčína bratra. Oni ho potom dovedli za rodinou matky matčína bratra dvanáct mil od Naabdijova domova. Na každém místě musel u rodové svatyně *bogar*, čili svatyně zakládajícího předka, obětovat slepici a perličku, tj. domestikovaného a divokého ptáka.

Rodina hlavního předka komplexu *bakologo*, častěji byl tento předek nějaká příbuzná z matčiny strany, zodpovídá za vybudování svatyně pro postiženého člověka. Hlava rodiny obětuje u rodové svatyně dva ptáky, které přinesl pacient, a vysvětlí předkům, při jaké příležitosti je přichází syn sestry nebo vnuk z matčiny strany prosit. Požádá je, aby požehnali stavbě nové svatyně, aby pomohli uchazeči stát se dobrým věštcem a zajistili mu blahobyť, děti a zdraví, tj. obecně dobré věci. Potom nabere část usazenin ze dna hrnce, jenž je nejdůležitější součástí svatyně *bogar*, a nasype je do nádobky, aby si je uchazeč odnesl domů a dal je do své nové svatyně. „Takto,“ říká

¹⁶ Verrier Elwin, *The religion of an Indian tribe* (London: Oxford University Press, 1955).

¹⁷ Meyer Fortes, *The web of kinship among the Tallensi* (London: Oxford University Press, 1949), s. 31.

¹⁸ Tamtéž.

Fortes, „je hmatatelně symbolizována přímá návaznost nové svatyně *bakologo* na *bogar* rodiny z matčiny strany.“¹⁹

Dvě svatyně vzdálené od sebe dvanáct mil, a připomeňme si, že Talsko má sotva „dvacet mil na šířku“, a několik svatyní mezi nimi, jsou takto přímo a „hmatatelně“ spojeny rituálem. Fakt, že stálý fyzický kontakt mezi zainteresovanými rodinami je skoro nemožný, zde nehraje z hlediska ideologie velkou roli, protože svatyně *bakologo* jsou symboly a výrazy tallensijského společenství. „Devět z deseti“ dospělých mužů má vlastní skupinu *bakoložských* předků. Všichni tito muži jsou jimi rituálně spojeni s množstvím míst. Také naopak platí, že každý rodový *bogar* na sebe napojil četné svatyně *bakologo* prostřednictvím sesterských spojení. Tyto vazby jsou ve svém souhrnu a průřezu jasně víc než pouze osobní a duchovní svazky. Představují pouta *communitas* stojící proti rozporům struktury. Jsou to svazky pocházející ze „skryté“ strany příbuzenství, z právně slabší nebo podřízenější strany. Znovu jsme ukázali blízký vztah mezi *communitas* a mocí slabých.

2. Nuerové

Tato věčná napjatá opozice mezi *communitas* a strukturou podle mého názoru stojí v pozadí posvátné i „cituplné“ povahy vztahů mezi bratrem matky a synem sestry v mnoha patrilineárních společnostech. V těchto společnostech, jak mnozí vědci ukázali, bratra matky a jeho synovce, pouze slabě podřízeného strýcově právní autoritě, může spojovat důvěrné osobní pouto přátelství, strýc může synovci poskytovat útočiště před přísností jeho otce a velmi často má nad ním mystickou moc mu požehnat nebo ho zatratit. Slabá právní autorita je zde v prostředí společenské skupiny vyvážena silným osobním a mystickým vlivem.

U soudánských Nuerů role „obřadníka levhartí kůže“ zajímavě spojuje symbolickou hodnotu matčina bratra v patrilineární společnosti s některými rysy liminárních, okrajových a politicky slabých postav, o nichž jsme mluvili. Podle Evanse-Pritcharda „v některých mýtech džikanských kmenů [patří k Nuerům] předkové z [územně] dominantních [patrilineárních] rodokmenů dávají levhartí kůži [znak funkce obřadníka] svým *strýcům z matčiny strany*, aby sloužili jako kmenoví obřadníci. Strukturálně protikladné rodokmeny rodu měly potom

¹⁹ Meyer Fortes, *The web of kinship among the Tallensi* (London: Oxford University Press, 1949).

společný vztah sestřiných synů k linii obřadníků, již se tak stali prostředníky mezi těmito rody.“²⁰ Obřadníci levhartí kůže jsou pro politické segmenty přímými bratry matky a zároveň se nacházejí „v kategorii *ru*, cizinců, nikoli *dial*, členů rodů, jež vlastní kmenová území... Nemají žádná vlastní kmenová území, ale žijí jako rodiny nebo malé rodové větve na velké většině nebo dokonce všech územích ve vlastnictví jiných rodů. Jsou jako levité, rozdělení v Jákobovi a rozptýleni po Izraeli.“²¹ (Část těchto obřadnických vlastností platí také pro roztroušené rody obřezávačů a přivolávačů deště u Gistů v Ugandě.) Nuerští obřadníci levhartí kůže mají „mystický vztah k zemi, díky němuž jejich kletby mají údajně zvláštní sílu, protože mohou ovlivnit nejen úrodu člověka, ale i jeho blaho obecně, jelikož se všechny lidské činnosti odehrávají na zemi.“²² Hlavní úloha obřadníka se poji se zabitím člověka, při němž obřadník poskytuje vrahovi útočiště, vyjednává urovnání a provádí oběť, aby umožnil návrat normálních společenských vztahů a ospravedlnil vraha. Tento obecný bratr matky má tedy mnoho rysů *communitas*, jež už známe. Je to cizinec, prostředník, jedná za celé společenství, má mystický vztah k celé zemi, již komunita obývá, představuje mír oproti svárům a nepřidává se k žádné politické skupině.

3. Ašanti

Abychom si nemysleli, že struktura se vždy ve společnostech stojících na principu jedné rodové linie pojí s patrilinearitou a mužskostí a *communitas* s matrilinearitou a ženskostí, stojí za to se nyní krátce podívat na dobře známou matrilineární společnost, na Ašanty z Ghany. Ašanti patří do skupiny západoafrických společností s vysoké rozvinutými politickými a náboženskými systémy. Rodokmen v jediné linii má ale také značný strukturální význam. Základní jednotkou pro politické, rituální a právní účely je místní matrilineární rodokmen odvozující svůj původ od známé společné pramatky vzdálené deset nebo dvanáct generací. Fortes píše, že rodokmen se skládá z částí. „Každá část se vymezuje ve vztahu k ostatním částem stejného řádu určeným odkazem ke společné a odlišné pramatce.“²³ Následnictví ve funkcích

²⁰ Edward Evans-Pritchard, *Nuer religion* (Oxford: Clarendon Press, 1956), s. 293 – mé pasáže kurzívou (V. T.)

²¹ Tamtéž, s. 292.

²² Tamtéž, s. 291.

²³ Meyer Fortes, *Kinship and marriage among the Ashanti*, in A. R. Radcliffe-Brown a C. D. Forte (red.), *African systems of kinship and marriage* (London: Oxford University Press, 1950), s. 255.

a dědění majetku probíhají matrilineárně a nukleární matrilineární rodina obklopená skupinou spřízněných osob bydlí v sekcích čtvrtí ašantských vesnic.

Matrilineární rodokmen se nazývá *abusua*, což je podle Rattraye „synonymum pro *mogja*, krev“,²⁴ jako například v úsloví *abusua bako mogja bako*, „jeden rod, jedna krev“. Někdy se uvažuje o tom, jestli by nebylo lepší ašantský příbuzenský systém klasifikovat jako systém „dvojího rodokmene“. Tento pohled vychází z Rattrayových zpráv²⁵ o způsobu společenského třídění, jež Ašanti nazývají *ntoro* (doslova „sperma“). Rattray ho pokládá za exogamní rozdělování založené na výhradně mužské linii. Fortes²⁶ zdůrazňoval tento minimální význam patrilineárního elementu pro příbuzenský systém a politicko-právní řád. O *ntoru* mluví jako o „pojmenovaných kvazirituálních kategoriích“, které ale nejsou v žádném smyslu ani exogamní ani organizované skupiny. Z hlediska této kapitoly mají ale kategorie *ntoro* obrovský význam. Jedním z důvodů, proč je společenský rozměr *communitas* opomíjen, což má za vážné důsledky pro pochopení mnoha rituálních, etických, estetických a také politických a právních jevů a procesů, je sklon klást rovnítko mezi „společenské“ a „společensky strukturální“. Sledujme tedy nyní stopu *ntoro* do mnoha temných zákoutí ašantské kultury.

Za prvé, spojení otec – syn, základ kategorie *ntoro*, je strukturálně podřadné. Symboly, s nimiž se pojí, ale vytvářejí obraz imponující hodnoty *communitas*. Podle Rattraye Ašanti věří, že „muži nesené *ntoro* či sperma smíšené s krví [symbolem matrilineárního rodokmene] v ženě způsobuje fyziologické mystérium početí ... *ntoro* se používá jako synonymum pro *sunsum*, duchovní prvek v muži nebo ženě, od něhož se odvíjí... ona síla, osobní přitažlivost, povaha, osobnost, moc, duše, ať už to nazveme jakkoli, od něhož se odvíjí zdraví, bohatství, světská moc, úspěch v jakémkoli podnikání, vlastně všechno, co způsobuje, že život vůbec stojí za to žít“.²⁷ Znovu se tedy setkáváme se zvláštním spojením mezi osobností, univerzálními hodnotami a „duchem“ nebo „duší“, které se zdají být znamením *communitas*.

²⁴ R. S. Rattray, *Ashanti* (Oxford: Clarendon Press, 1923), s. 35.

²⁵ Tamtéž, s. 45–46.

²⁶ Meyer Fortes, Kinship and marriage among the Ashanti, in A. R. Radcliffe-Brown a C. D. Fortes (red.), *African systems of kinship and marriage* (London: Oxford University Press, 1950), s. 266.

²⁷ R. S. Rattray, *Ashanti* (Oxford: Clarendon Press, 1923), s. 46.

Rattray dokázal vyjmenovat devět kategorií *ntoro*, i když říká, že by jich mohlo být mnohem více. Tyto kategorie jdou samozřejmě napříč příslušností k členěným matrilineárním rodokmenům *abusua*. Jedno *ntoro* se tradičně považuje za „první *ntoro* kdy věnované člověku, Bosommuru *ntoro*“.²⁸ Mýtus, jenž se vypráví ve spojení s jeho vznikem, podle Rattraye objasňuje, jak Ašanti obecně o *ntoru* uvažují:

Před velmi dávnou dobou sestoupila jedna žena z oblohy a druhá žena vyšla nahoru ze země.

Od Boha Oblohy (Oňame) přišel také broznýš (onini) a usadil se v řece nymí zvané Bosommuru.

Ze začátku se těmto mužům a ženám nerodily děti, tenkrát po sobě netoužili a neznali početí a narození.

*Jednoho dne se jich broznýš zeptal, jestli mají nějaké potomky, a když mu řekli, že ne, řekl, že zařídí, aby ženy počaly. Požádal muže a ženy, aby se postavili tvář v tvář. Potom skočil do řeky a jak se znovu vymořoval, postříkal jim břicha vodou a řekl při tom: „kus kus“ (slova používaná při většině obřadů spojených s *ntoro* a Oňamem). Pak jim nařídil, ať se vrátí domů a leží spolu.*

*Ženy počaly a porodily první děti na světě, jež si vzaly Bosommuru za své *ntoro*, a každý muž nebo žena předal svým dětem.*

*Pokud muž nebo žena Bosommuru *ntoro* uvidí mrtvého broznýše (nikdy by žádného nezabili), posypou ho bílou hlínou a pohřbí ho.²⁹*

Tento mýtus symbolicky spojuje *ntoro* jakožto sperma i jako společenskou kategorii s Bohem Oblohy (jenž je také bohem deště a vody), s vodou, s řekou a s oplodněním žen. Další kategorie *ntoro*, jako např. Bosomtwe, což je velké jezero uprostřed ašantského území a Bosompra (řeka vynořující se v Ašantsku) se pojí s vodními útvary. Hlavní ašantská božstva jsou *muži*, synové Oňama, Nejvyššího Boha. Dále jsou všichni spjati s vodou, hlavním symbolem plodnosti, a tím pádem také se všemi dobrými věcmi, jež jsou Ašantům společné, bez ohledu na jejich rozčlenění do podskupin. Rattray cituje Ašanty: „Oňame se rozhodl, že pošle tyto svoje děti dolů na zem, aby jim lidé poskytlí dobrodiní a oni ho zase předali lidem. Všichni tito synové měli jména dnešních řek a jezer ... a všech dalších toků a důležitých vod. Jejich přítoky jsou zase jejich děti.“³⁰ Dodává: „To, co bylo řečeno, dostatečně ukazuje, že podle Ašantů všechny řeky na jejich území obsahují moc nebo ducha božského Tvůrce a proto jsou velkou život

²⁸ Tamtéž, s. 48.

²⁹ Tamtéž, s. 48–49.

³⁰ Tamtéž, s. 145–146.

dávající silou. „Tak jak žena rodí děti, voda rodí bohy,“ řekl mi jeden kněz.³¹

Rattray říká,³² že s „mužovým prvkem *ntoro*“ se symbolicky vážou další tělní tekutiny, např. sliny. Ašantský král při obřadech spojených s řekou Bosommuru prská z úst vodu a pronáší při tom: „Ať žiji a ať se tomuto národu dobře daří.“ Bílá symbolika bosomurských mýtů se objevuje v mnoha rituálních kontextech, kde jsou uctíváni vodní bohové a kněží Nejvyššího Boha a jiných božstev často nosí bílá roucha. O bílé symbolice a jejím spojení se spermatem, slinami, silou a štěstím v mnoha afrických a dalších společnostech jsem psal v jiných dílech.³³ Ašantská symbolika bílé barvy není ve své sémantice nepodobná tomu, s čím se setkáváme u Ndembuů.

Abych shrnul naše dosavadní závěry o Ašantech: Zdá se, že existuje spojitost mezi poutem otce a dítěte, *ntorem* (jakožto spermatem, duchem a společenskou kategorií s široko daleko rozptýlenými příslušníky), mužskými vlastnostmi (představovanými obrazem otce Oňamem, jeho syny a mytickým hroznějším, tj. mužským symbolem), slinami, vodou, požehnáním prskáním vody, jezery, řekami, mořem, bílou symbolikou a kněžstvím. Náčelník a především král jsou navíc v obřadech *Adae* a dalších zřetelně spojeni s Bohem Oblohy a s řekami, obzvláště s Tanem, jak vyplývá z poselství mluvícího bubnu, která se na něj hrají během rituálů *Adae*.³⁴

Ženský princip a *abusua* se, jak jsme viděli, pojí s krví a jejím prostřednictvím dále s množstvím červených symbolů. Skoro všude mají krev a červená barva blahé i neblahé konotace. Ašantové spojují červenou s válkou,³⁵ s čarodějnictvím,³⁶ s pomstychtivými duchy obětí³⁷ a s pohřby.³⁸ V některých případech existuje přímá opozice mezi bílou (mužskou) a červenou (ženskou) symbolikou. Například říční bůh Tano nebo Ta Kora se podle Rattraye „zdá být obzvláště lhotejný nebo

³¹ R. S. Rattray, *Asbanti* (Oxford: Clarendon Press, 1923), s. 146.

³² Tamtéž, s. 54.

³³ Victor Turner, *Ndembu divination: its symbolism and techniques* (Manchester: Manchester University Press, Rhodes-Livingstone Paper no. 31, 1961), *Chibamba, the white spirit* (Manchester: Manchester University Press, Rhodes-Livingstone Paper no. 33, 1962), *The forest of symbols* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1967).

³⁴ R. S. Rattray, *Asbanti* (Oxford: Clarendon Press, 1923), s. 101.

³⁵ R. S. Rattray, *Religion and art in Asbanti* (Oxford: Clarendon Press, 1927), s. 134.

³⁶ Tamtéž, s. 29, 30, 32 a 34.

³⁷ Tamtéž, s. 22.

³⁸ Tamtéž, s. 150.

dokonce nepřátelský vůči ženám. Jsou to nevděčná stvoření (*bonnia-je*), prohlašuje. Žádná žena se nesmí dotknout jeho svatyně a nemá žádné vlastní *akomfo* (kněžky). Jedním z jeho tabu jsou menstruuující ženy.“³⁹ Je známo, že řeka Tano hraje významnou roli v *Adaeských* rituálech Asantehena, hlavního náčelníka tohoto národa. Čarodějnictví a symbolika pohřebního rituálu se vztahují k příslušnosti k *abusua*, protože právě matrilinéární příbuzní se navzájem obviňují z čarodějnictví a také většina úmrtí se připisuje čarodějnictví. V pojmu pokrevního pouta se skrývá další zlověstný význam. Červená symbolika se váže ke kultu země, *Asase Ja*, považované za „ženské božstvo“. Podle Rattraye „nedodržovala tabu ženské menstruace (*kjiri bara*), měla ráda lidskou krev.“⁴⁰

Mohl bych dál a dál citovat z Rattrayových podrobných údajů⁴¹ o červené symbolice, abych ukázal vztah, který Ašanti vytvářejí mezi ženskostí, smrtí, zabíjením, čarodějnictvím, neblahostí, menstruačním znečištěním a obětováním mužů a zvířat. Ašanti mají například „červený“ *suman* či „fetiš“, jenž má „povahu obětního beránka nebo něčeho, co na sebe bere zlo a hříchy světa“.⁴² Je namočený v červené barvě *esono* (vyrobené z na prášek rozemleté kůry stromu *adwino*, pravděpodobně druh *Pterocarpus*), jež je „náhražkou lidské krve“ a používá se v kultu země. *Esono* představuje menstruační krev. Tento tzv. fetiš *kunkuma* je také „poskvrněný a ulepený od krve ovčí a slepic, které na něm byly obětovány“ a uvnitř něho je „schovaný kousek tkaniny (*baba*), kterou použila menstruuující žena“.⁴³ Zde vidíme krev obětí a menstruaci danou do souvislosti s porušením přírodního a společenského řádu, se „zlem a hříchy“. Poslední příklad, snad ze všech nejzajímavější, už bude stačit. Jednou za rok se odehraje rituální znešvácení původní svatyně *ntoro*, *ntoro* Bosommuru, o níž jsem se již zmiňoval. Toto *ntoro* často patří samotnému Asantehenovi. V jednom ze dnů obřadu „je král umazán červenou barvou *esono*“.⁴⁴ Tak je znešvácená bílá barva *ntora* a řeka Bosommuru. Když je svatyně později opět očištěna, smíchá se v míse voda z různých posvátných řek s bílou hlínou a svatyně se jí pokropí.

³⁹ R. S. Rattray, *Asbanti* (Oxford: Clarendon Press, 1923), s. 183.

⁴⁰ R. S. Rattray, *Religion and art in Asbanti* (Oxford: Clarendon Press, 1927), s. 342.

⁴¹ Tamtéž.

⁴² Tamtéž, s. 13.

⁴³ Tamtéž, s. 13.

⁴⁴ Tamtéž, s. 136.

V mnoha patrilinéárních společnostech, obzvláště těch, kde existují pokrevní sváry, se s ambivalentní symbolikou krve spojuje mužská rodová linie. U Ašantů, kde je hlavním spojujícím principem mateřská linie, se rodové propojení muže s mužem považuje za naprosto špatné a pojí se s Bohem Oblohy a velkými říčními božstvy, kteří řídí plodnost, zdraví, sílu a všechny životní hodnoty sdílené všemi lidmi. Znovu se setkáváme se situací, kde to, co je strukturálně podřízeno, je morálně a rituálně nadřazeno, a také se sekulární slabostí jakožto posvátnou mocí.

LIMINARITA, NÍZKÉ POSTAVENÍ A COMMUNITAS

Nadešel čas pozorně přezkoumat hypotézu, která se snaží objasnit rysy zdánlivě tak odlišných jevů jako jsou novicové v liminární fázi rituálu, podrobený autochtonní lid, malé národy, dvorní šašci, svatí žebráci, dobří samaritáni, miléniová hnutí, „dharmoví tuláci“, matrilinearita v patrilinéárním systému a klášterní řády. Jak různorodá skupina společenských jevů! Všechny tyto jevy ale mají jeden rys společný: jedná se o osoby nebo principy (1) nacházející se ve skulinách společenské struktury, (2) na jejím okraji nebo (3) stojící na nejnižších příčkách její hierarchie. To nás přivádí zpět k problému definice společenské struktury. Jedním z vlivných zdrojů definic je *A Dictionary of the social sciences*⁴⁵, v němž A. W. Eister znovu posuzuje některé z hlavních formulací tohoto pojmu. Spencer a mnoho dalších moderních sociologů považovalo společenskou strukturu za „více či méně typickou soustavu (jichž může být více než jeden druh) specializovaných a vzájemně na sobě závislých institucí [Eisterovy pasáže kurzivou] a institucionálních uspořádání pozic a/nebo osob, jež implikují, které se všechny vyvíjejí v přirozeném sledu událostí, jak na sebe skupiny lidí s danými potřebami a schopnostmi vzájemně působí (v různých typech nebo formách interakcí) a snaží se vyrovnat s prostředím, v němž žijí“.⁴⁶ Analytičtější pojetí Raymonda Firtha zní následovně: „V typech společností běžně zkoumaných antropology může společenská struktura zahrnovat kritické nebo základní vztahy, jež podobně vyplývají z třídního systému založeného na poměru k půdě. Jiné aspekty společenské struktury vznikají díky příslušnosti k různým typům trvalých skupin, jako jsou např. rody, kasty, věkové skupiny

⁴⁵ J. Gould a W. L. Kolb (red.), *A Dictionary of the social sciences* (London: Tavistock, 1964).

⁴⁶ Tamtéž, s. 668–669.

nebo tajné společnosti. Další základní vztahy se řídí postavením v příbuzenském systému.“⁴⁷

Většina definic obsahuje pojem soustavy pozic nebo postavení. Většina také zahrnuje institucionalizaci a stálost skupin a vztahů. Společenská struktura se začal spojovat pojem „konflikt“, protože rozlišení na jednotlivé segmenty se stává opozicí mezi nimi. Těžko dostupný vysoký status se stává předmětem bojů osob a skupin, které si na něj dělají nárok.

Další rozměr „společnosti“, kterým jsem se zabýval, je obtížněji definovatelný. G. A. Hillery přezkoumal 94 definic výrazu „komunita“ a dosáhl závěru, že „kromě toho, že jsou do komunity zapojeni lidé, se definice ohledně povahy komunity na ničem neshodnou“.⁴⁸ Na tomto poli je tedy možné podnikat další pokusy! Snažil jsem se vyhnout pojetí, podle něž je *communitas* umístěna na určité, často omezené, území, jak je v mnoha definicích běžné. Z mého hlediska se *communitas* objevuje tam, kde není struktura. Možná nejlepším způsobem, jak tento složitý pojem uchopit slovy, je formulace Martina Bubera, přestože si o něm myslím, že bychom ho měli považovat spíše za nadaného informátora jistého etnika než za společenského vědce! Buber používá výraz „komunita“ pro „*communitas*“: „Komunita znamená bytí ne již bok po boku (a mohlo by se dodat, nad a pod) ale *spolu* s dalším z množství lidí. Toto množství, i když míří k jednomu cíli, prožívá všude příklon, dynamické natočení se tváří k ostatním, plynutí od *Já* k *Ty*. Komunita je tam, kde se komunita děje.“⁴⁹

Buber zachycuje spontánní, okamžitou a konkrétní povahu *communitas* stojící v protikladu k normami řízené, institucionalizované a abstraktní povaze společenské struktury. *Communitas* se ale stává zřetelnou a uchopitelnou, abych tak řekl, pouze srovnáním nebo

⁴⁷ Tamtéž, s. 32.

⁴⁸ G. A. Hillery, *Definitions of community: areas of agreement* (*Rural Sociology*, vol. 20, 1955), s. 119.

⁴⁹ Martin Buber, *Between man and man*, angl. překlad R. G. Smith, (London, Glasgow: Fontana Library, 1961), s. 51.

smísením s aspekty společenské struktury. Stejně jako se v *gestalt* psychologii navzájem vymezují tvar a pozadí, nebo jako některé vzácné prvky, jež se v přírodě nevyskytují ve své čisté formě, ale pouze jako chemické sloučeniny, tak můžeme *communitas* uchopit pouze ve vztahu ke struktuře. To, že složka *communitas* je prchavá, těžko uchopitelná, neznamená, že je nedůležitá. Příležitostně to vystihuje příběh o kole vozu od Lao-c'. Paprsky kola a jeho náboj (tj. střední část kola, která drží paprsky a nápravu pohromadě) by byly k ničemu, řekl, kdyby neexistovala díra, mezera, prázdnota uprostřed. *Communitas*, která má nestrukturovanou povahu a představuje „živé maso“ vzájemné provázanosti lidí, tedy to, co Buber nazývá *das Zwischenmenschliche*, může být zpodobněna jako „prázdnota uprostřed“, jež je ale nezbytná k tomu, aby struktura kola mohla fungovat.

Spolu s ostatními, kdo promýšleli pojem *communitas*, nikoli náhodou ani ne z nedostatku vědecké přesnosti zjišťují, že jsem nucen se uchýlit k metafoře a analogii. *Communitas* má totiž existenciální kvalitu. Týká se celého člověka ve vztahu k dalším celým lidem. Struktura na druhou stranu má kvalitu poznávací. Jak si povšiml Lévi-Strauss, je nutně souborem kvalifikací, modelem uvažování o kultuře a přírodě a uspořádání veřejného života člověka. *Communitas* má také aspekt potenciality, hovoří často podmiňovacím způsobem. Vztahy mezi celými bytostmi produkují symboly, metafory a srovnání, vytvářejí umění a náboženství, nikoli právní a politické struktury. Bergson ve slovech a spisech proroků a velkých umělců spatřoval výtvar „otevřené morálky“, jež je sama výrazem toho, co nazval *élan vital* neboli vývojovou „životní silou“. Proroci a umělci bývají liminární a okrajoví lidé, „lidé na hraně“, kteří s vášnivou upřímností usilují o to, aby se zbavili klíše spojených se zastáváním nějakého postavení a s hraním nějaké role, a snaží se ve skutečnosti nebo v představách navázat s jinými lidmi živoucí vztahy. V jejich tvorbě můžeme zachytit zatím nevyužitý evoluční potenciál lidstva, který doposud nebyl externalizován a upevněn ve struktuře.

Communitas proudí dovnitř skulinami struktury prostřednictvím liminarity, z hranic struktury prostřednictvím marginality a zpod struktury díky podřízenosti. Skoro všude je pokládána za „svatou“. Možná je to proto, že překračuje nebo rozpouští normy, které řídí strukturované a institucionalizované vztahy, a je provázena nebyvale mocnými zážitky. Procesy „srovnávání“ a „odstrojování“, na něž nás upozornil Goffman, často zaplavují ty, kdo jsou jim podrobeni, rozmanitými

pocity. Tyto procesy dozajista uvolňují pudovou energii, nyní se ale přikláním k názoru, že *communitas* není pouze výtvozem biologicky zděděných pohnutek zbavených kulturních omezení. Spíše se jedná o produkt charakteristicky lidských schopností, které zahrnují racionalitu, vůli a paměť, a jež se rozvíjejí spolu se zkušeností života ve společnosti, právě jako u Tallensiů pouze dospělí muži prožívají zkušenosti, které je nutí přijmou svatyně *bakologo*.

Existuje druhové pouto mezi lidmi a s ním spjaté pocity „lidskosti“, které nejsou projevem jakéhosi stádního pudu, ale jsou dílem „lidí v jejich celistvosti cele se sobě věnujících.“ Liminarita, pomezí a strukturální podřízenost jsou podmínkami, v nichž často vznikají mýty, symboly, rituály, filozofické systémy a umělecká díla. Tyto kulturní formy poskytují člověku soubor vzorů nebo modelů, které jsou na určité úrovni přehodnocením skutečnosti a vztahů člověka ke společnosti, přírodě a kultuře. Jedná se ale o víc než o pouhé klasifikace, protože člověka pobízí i k činům nejen k přemýšlení. Každý z těchto výtvarů má mnohoznačný charakter, má mnoho významů a každý z nich má schopnost zapůsobit na člověka na několika psychobiologických úrovních současně.

Existuje zde dialektika, protože bezprostřednost *communitas* ustupuje před zprostředkovaností struktury. V *rites de passage* jsou lidé uvolněni ze struktury do *communitas*, aby se zpět do struktury vrátili obrození zážitkem *communitas*. Je jisté, že žádná společnost nemůže bez této dialektiky řádně fungovat. Přílišné zdůrazňování struktury může snadno vést k patologickým projevům *communitas* mimo „zákon“ nebo proti „zákonu“. Přeceňování *communitas* v určitých náboženstvích nebo politických hnutích, jež srovnávají lidi na stejnou úroveň, může být brzo následováno despotismem, přebujelou byrokratií a dalšími způsoby strukturální strnulosti. Stejně jako novicové v africké chatrči pro obřizku nebo benediktinští mniši či členové miléniových hnutí, lidé žijící ve společenství totiž zjevně dříve či později potřebují absolutní autoritu, ať už je to náboženské přikázání, božsky inspirovaný vůdce nebo diktátor. Mají-li být naplněny materiální a organizační potřeby lidí, *communitas* nemůže existovat osamoceně. Přecenění *communitas* s sebou přináší přecenění struktury, jež zase vede k revolučnímu usilování o obnovenou *communitas*. Důkazy této oscilace nalezneme v politické rovině dějin každé velké společnosti. Následující kapitola se bude zabývat dvěma názornými příklady.

Již dříve jsem se zmínil o úzkém vztahu, který existuje mezi strukturou a majetkem, ať už se jedná o majetek soukromý nebo ve společném vlastnictví, zděděný nebo spravovaný. Většina miléniových hnutí se proto snaží majetek zrušit nebo všechny věci společně sdílet. Obvykle je to možné jen krátkodobě, do dne, kdy má přijít milénium nebo odkaz předků. Když se proroctví nenaplní, majetek a struktura se vrátí zpět a hnutí se institucionalizuje nebo rozpadne a jeho členové splynou s okolním strukturovaným řádem. Domnívám se, že Lewis Henry Morgan sám toužil po příchodu celosvětové *communitas*. V posledních zvukných odstavcích *Pravěké společnosti* například říká: „Pouhá honba za majetkem není konečným posláním lidstva, má-li nadále pokrok zůstat zákonem budoucna, tak jako jím byl v minulosti. ... Dějinné epoše, jejímž jediným konečným cílem je honba za majetkem, hrozí konec v rozkladu společnosti, protože taková epocha v sobě chová prvky vlastního zániku. Budoucí vyšší stupeň společnosti, k němuž zkušenosti, inteligence a poznatky lidstva bez přestání směřují, je předznamenán demokracií ve vládě, bratrstvím ve společnosti, rovností práv a výsad a všeobecným vzděláním.“⁵⁰

Co je onen „vyšší stupeň“? Zde Morgan zdánlivě podléhá omylu, který učinili tací myslitelé jako Rousseau a Marx: zaměňuje *communitas*, jež je rozměrem všech společností, minulých, dnešních i pravěkých či primitivních. Pokračuje: „Bude to, ve vyšší formě, obroda volnosti, rovnosti a bratrství starobylých rodů.“ Ale, jak by dnes potvrdila většina antropologů, zvyklostmi dané normy a rozdíly v postavení a prestiži v předliterárních společnostech ponechávají pouze malý prostor pro svobodu a rozhodování jednotlivce, individualista je často považován za čaroděje. Právě rovnosti mezi např. muži a ženami, staršími a mladšími, náčelníky a obyčejnými lidmi dávají tyto normy a rozdíly v postavení pouze omezené pole působnosti. Samo bratrství často podléhá přísnému rozlišování v postavení mezi staršími a mladšími sourozenci. Příslušnost k soupeřícím částem ve společnostech, jako jsou např. tallensijská, nuerská a tivská, neumožňuje dokonce ani bratrské vztahy v rámci kmene. Tato příslušnost totiž zavazuje jedince, aby se podílel na struktuře a konfliktech, které jsou neoddělitelné od strukturální diferenciaci. I ty nejjednodušší společnosti ale rozlišují mezi strukturou a *communitas* a toto dělení

⁵⁰ Henry Lewis Morgan, *Ancient Society* (Chicago: Charles H. Kerr, 1877), s. 552 [česky: *Pravěká společnost neboli průzkumy o průběhu lidského pokroku od divočství přes barbarství k civilizaci*, přel. Jaroslav Hornát a Václav Šolc (Praha: Československá akademie věd, 1954), s. 446].

se symbolicky projevuje v kulturních attributech liminarity, okrajovosti a podřízenosti. V různých společnostech a také v různých obdobích v každé společnosti jeden z těchto „nesmrtelných nepřátel“ (abych si vypůjčil od Freuda výraz užitý v jiném smyslu) získává navrch. Společně ale prostřednictvím vztahů člověka k jeho bližním vytvářejí „lidskost“.

COMMUNITAS: MODEL A VÝVOJ

FORMY COMMUNITAS

Tato kapitola plynule navazuje na seminář, který jsem vedl na Cornellově univerzitě pro mezioborovou skupinu studentů a vyučujících, jenž se týkal rozmanitých stránek tzv. metastrukturálních aspektů společenských vztahů. Byl jsem vychován v ortodoxní sociálně strukturalistické tradici britské antropologie. Vyjádřím-li se velmi zjednodušeně, její komplexní obsah můžeme vyjádřit tak, že „společnost“ pokládá za systém společenských pozic. Tento systém může být segmentární nebo hierarchický nebo obojí. Chtěl bych zdůraznit, že jednotkami společenské struktury jsou vztahy mezi postaveními, rolmi a funkcemi. (Slovo „struktura“ zde neužívám samozřejmě v Lévi-Straussem oblíbeném smyslu.) Sociálně strukturální modely nesmírně napomohly k vyjasnění mnoha temných oblastí kultury a společnosti, ale stejně jako jiné vlivné pohledy, strukturální hledisko se časem stalo omezením a fetišem. Zkušenosti z terénní práce a humanitní a klasická literatura obecně mě přesvědčily, že „společenské“ se nerovná „sociálně strukturální“. Existují i jiné formy společenských vztahů.

Za strukturálním leží nejen hobbsovská „válka všech proti všem“ ale také communitas, forma vztahu, kterou jsme během našeho semináře poznali. Communitas je ve své podstatě vztah mezi konkrétními dějinnými neopakovatelnými jedinci. Tito jedinci nejsou rozčleněni do rolí a postavení, ale stojí proti sobě spíše ve stylu Buberova „Já a Ty.“ S touto přímou, bezprostřední a celkovou konfrontací bývá spojen model společnosti jako homogenní nestrukturované communitas, jejíž hranice v ideálním případě sahají až k hranicím lidského druhu.

Communitas se v tomto ohledu naprosto liší od durkheimovské „solidarity“, síly, na níž závisí kontrast mezi vlastní a cizí skupinou. Do jisté míry stojí communitas k solidaritě ve stejném vztahu jako Bergsonova „otevřená morálka“ k jeho „morálce uzavřené“. Spontánnost a bezprostřednost communitas ale na rozdíl od právně politického charakteru struktury lze zřídka udržet delší dobu. Communitas si sama brzy vytvoří strukturu, v níž se volné vztahy mezi jednotlivci změň v pravidly řízené vztahy mezi společenskými rolemi. Proto je nutné rozlišovat mezi: (1) *existenciální* či *spontánní* communitas, tedy zhruba tím, co by hippies nazvali „happeningem“ a co by William Blake označil za „okřídlený okamžik v letu“ nebo později za „vzájemné odpuštění všech nedostatků“, (2) *normativní* communitas, kde díky působení času, díky mobilizaci a spravování prostředků a nutnosti společensky řídit členy skupiny při naplňování těchto cílů se existenciální communitas přeskupuje do trvalého společenského systému a (3) *ideologickou* communitas, což je označení vztahující se na rozličné utopické modely společnosti založené na existenciální communitas.

Ideologická communitas je současně pokusem popsat zevní a zřejmé následky, tj. vnější formu, vnitřního prožitku existenciální communitas a vyjmenovat optimální společenské podmínky, za nichž se dá očekávat, že se tyto zážitky budou rozvíjet a množit. Normativní i ideologická communitas se již nacházejí v oblasti struktury. Všechny spontánní communitas v dějinách jsou odsouzeny k tomu, co většina lidí vnímá jako „rozklad a úpadek“ směrem ke struktuře a zákonu. V náboženských hnutích komunitního typu se v ustálené praktiky nemění pouze charisma vůdců, ale také communitas jejich prvních učedníků a následovníků. Mým záměrem je zachytit hrubé obrysy tohoto hojně rozšířeného procesu s odkazem na dva dobře známé příklady z historie: na rané františkány ze středověké Evropy a sahadžijské hnutí z Indie patnáctého a šestnáctého století.

Struktura bývá navíc pragmatická a zaměřená na tento svět, zatímco communitas je často spekulativní a plodí umělecké obrazy a filozofické myšlenky. Jedním z příkladů tohoto protikladu, jemuž se náš seminář z velké části věnoval, je druh normativní communitas, typický pro liminární fázi kmenových iniciačních rituálů. Setkáváme se zde se značným zjednodušením společenské struktury ve smyslu britské antropologie a spolu s tím se hojně objevuje ideologická struktura ve formě mýtů a posvátných symbolů ve smyslu Léviho-Strausse.

Pravidla, jež ruší detaily strukturální diferenciací např. v oblasti královské moci, hospodářství a politického systému osvobozují lidské sklony ke struktuře a umožňují jim volné působení v kulturní oblasti mýtu, rituálu a symbolů. Nyní se nebudeme zabývat kmenovou iniciací, ale zrozením náboženských hnutí, i když o obou můžeme říci, že vykazují „liminární“ charakter, protože vznikají v obdobích radikální společenské přeměny, kdy se zdá, že společnost sama přechází z jednoho stálého stavu do druhého, ať už je *terminus ad quem* na zemi nebo v nebi.

V našem semináři jsme se také často setkali s případy z oblasti náboženství a literatury, v nichž je normativní a ideologická communitas symbolizována strukturálně podřízenými kategoriemi, skupinami, typy nebo jedinci sahajícími od matčina bratra v patrilinéárních společnostech, přes podrobený autochtonní lid, Tolstého rolníky, Gándhího *haridžany* až ke „svatým“ či „Božím chudákům“ středověké Evropy. Dnešní hippies například stejně jako dříve františkány, aby dosáhli communitas, přijímají atributy strukturálně podřízených.

IDEOLOGICKÁ A SPONTÁNNÍ COMMUNITAS

Roztroušená znamení a náznaky existence rovnostářského modelu nazvaného normativní communitas, s nimiž jsme se setkali v kultuře předliterárních a předindustriálních společností především ve spojení s liminaritou a strukturální podřízeností, se ve složitých a literárních společnostech dřívější a dneška stávají naprostou záplavou jednoznačně formulovaných názorů na to, jak by spolu lidé v ideálním případě mohli žít ve družné shodě. Tyto názory můžeme nazvat, jak jsem naznačil, ideologická communitas. Abych ukázal, nakolik jsou tyto popisy dokonalé struktur prosté sféry všeobecně rozšířené, uvedu téměř nahodile důkazy z pramenů velmi vzdálených v prostoru i čase. V těchto pramenech, ať už jsou náboženské nebo sekulární povahy, existuje celkem pravidelné spojení mezi liminaritou, strukturální podřízeností, nejnižším postavením a postavením mimo strukturu na jedné straně a tak univerzálními lidskými hodnotami, jako je mír a soulad mezi všemi lidmi, plodnost, duševní i tělesné zdraví, všeobecná spravedlnost, kamarádství a bratrství všech lidí, rovnost před Bohem, právo nebo životní síla mužů i žen, mladých i starých, osob všech ras a etnických skupin na straně druhé. Zvláštní význam ve všech těchto utopických popisech má stále spojování rovnosti s absencí majetku.

Podívejme se například na Gonzalův ideální stát v Shakespearově *Bouři*, kde Gonzalo říká ničemnému Antoniovi a Sebastianovi toto:

Gonzalo:

*[Já bych] řídil stát jinak, než je běžné. Obchod
bych zakázal a zrušil úřady,
vymýtil učenosť. Nikdo by nebyl
bohatý, nikdo chudý, nikdo by
nesloužil, nikdo nedědil a smův
by nebylo. A žádná pole, žádné meze
a vinice, víno by nebylo,
ani kou zrna, olej, zkrátka nic,
nikdo by – ani ženy – neznal práci,
všichni by žili nevinně a nikdo
by nevládl.*

Sebastian:

Ovšem králem by byl on.

Antonio:

Na konci zapomněl, co bylo na začátku.

Gonzalo:

*Všichni by žili z darů přírody
a bez práce a potu. Zločin, zradu,
meč, kopí, nůž či jinou zbraň by nikdo
neznal a příroda by dala všem
hojnost a sytíla by nevinný
můj lid.*

Sebastian:

Takže nikdo by se neženil a nevdával?

Antonio:

Všichni by zbyli na ocet – pasáci a děvky.

Gonzalo:

*Vládl bych, Výsosti, tak dokonale,
že bych předčil i zlatý věk.¹*

Gonzalův stát má mnoho rysů *communitas*. Společnost vidí jako celek bez spojů a struktury, jenž odmítá jak postavení tak smlouvu, evoluční póly celého systému společenského vývoje podle sira Henryho Maina, vyhýbá se soukromému vlastnictví s jeho poli, mezemi a vinicemi a spoléhá na hojnost přírody. Gonzalo je zde poněkud nápadně umístěn do karibského prostředí. Ve spartánštějších podmínkách by lidé museli pracovat už jen proto, aby se ochránili před zimou. Obchází tak problém všech utopí, nutnost prací zaopatřovat věci nezbytné pro život, neboli řečeno jazykem ekonomie mobilizovat zdroje. Mobilizovat zdroje znamená zároveň mobilizovat lidi. To předpokládá společenskou organizaci spolu s „účely“ a „prostředky“ a nutným „odkladem uspokojení“, a to vše zahrnuje ustavení uspořádaných strukturálních vztahů mezi lidmi, i když jen na přechodnou dobu. A protože za těchto okolností musí někteří podněcovat a přikazovat a druzí reagovat a následovat, systém, jehož účelem je vytváření a rozdělování zdrojů, v sobě obsahuje zárodky strukturálního rozčlenění a hierarchie. Gonzalo se tomuto nepohodlnému faktu vyhýbá tak, že předpokládá neuvěřitelnou plodnost přírody a tak zároveň naznačuje, že je tento sen absurdní. Shakespeare zároveň, jak je jeho zvykem, vkládá přesvědčivé argumenty do úst pochybných osob, když nechává Sebastiana, aby řekl: „Ovšem králem by byl on.“ Zde můžeme vycítit tušení, že kdykoli se v jednom společenském rozměru předpokládá naprostá rovnost, vzbuzuje to naprostou nerovnost v jiné oblasti.

Poslední hodnota *communitas*, kterou Gonzalo zdůrazňuje, je nevinnost těch, kdo žijí bez vládce. Zde máme co do činění s myšlenkou, již později podrobně rozvinul Rousseau, že lidé žijící ve stavu dokonalé rovnosti prostém vlastnictví a struktury jsou přirozeně dobří. Gonzalo vskutku naznačuje, že mezi jeho nevinnými lidmi nebude zločin, zrada, meč, kopí, nůž či jiná zbraň, s nimiž, jak se zdá, ztotožňuje potřebu nástrojů, jako by válka, pře nebo jakékoli „politikaření“ bylo bezpodmínečně spjato s technologií i té nejprostší formy.

Gonzalovo společenství se ze všech druhů ideologické *communitas* téměř nejvíce přibližuje tomu, co Buber nazval „*das Zwischenmenschliche*“² či spontánní *communitas*. Když Buber používá výraz „společenství“, nemluví v první řadě o setrvávajících společen-

¹ William Shakespeare: *Bouře* (dějství druhé, scéna první, verše 141–163) [čes. překlad Martin Hilský (Praha: Evropský literární klub, 2001), s. 36–37].

² Martin Buber, *I and Thou*, angl. překlad R. G. Smith (Edinburgh: Clark, 1958), [čes. Já a ty, přel. Jiří Navrátil (Praha: Mladá fronta, 1969)], *Between man and man*, angl. přelad R. G. Smith (London, Glasgow: Fontana Library, 1961).

ských skupinách s institucionalizovanými strukturami. Věřím přirozeně, že je možné takovéto skupiny ve společenství založit a že některé jako např. *kvuzoth a kibucy* v Izraeli, nejlépe uchovávají jeho ducha. Pro Buber je ale komunita především formou vztahu mezi celistvými a konkrétními lidmi, mezi „Já“ a „Ty“. Tento vztah se neustále „děje“, je něčím, co vzniká z bezprostřední vzájemnosti, kdy každý člověk plně zakouší být toho druhého. Jak Buber říká: „Pouze tehdy, když musím, jednám s druhým absolutně, tj. tak, že přestává být fenoménem mého Já, ale namísto toho se stává mým Ty, prožívám skutečnost rozhovoru s druhým – nespornou ryzost vzájemnosti.“³ Buber neomezuje společenství na dyadické vztahy. Mluví také o „absolutním My“, čímž míní „společenství několika nezávislých lidí, kteří mají své já a jsou zodpovědní sami za sebe. ... My zahrnuje Ty. Pouze lidé schopní opravdově říci *Ty druhému*, mohou říci *My spolu* s ostatními. ... Jako příklad absolutního My nelze uvést žádné konkrétní uskupení jako takové, v mnoha skupinách si můžeme jasně povšimnout varianty, jež přejí vzniku My. ... Přijetí jediného člověka, jenž lační po moci a využívá ostatní pro své cíle nebo chce být důležitý a předvádí se, stačí k tomu, aby se zabránilo vzniku My“.⁴

V tomto a jiných podobných výrocích Buber jasně ukazuje, že „absolutní My“ je přechodná, i když velmi mocná, forma vztahů mezi celistvými osobami. Podle mého názoru, má „absolutní My“ liminární charakter, jelikož trvalost znamená institucionalizaci a opakování, zatímco společenství (jež se zhruba rovná spontánní *communitas*) je vždy naprosto jedinečné, a tedy i společensky přechodné. Někdy to vypadá, že se Buber mylí v tom, do jaké míry je možné převést prožitek vzájemnosti do strukturálních forem. Spontánní *communitas* nelze nikdy plně vyjádřit prostřednictvím strukturální formy, ale může kdykoli nepředvídatelně vzniknout mezi lidmi, kteří jsou institucionálně pokládáni za členy nebo definováni jako příslušníci jakéhokoli nebo každého společenského uskupení nebo nenáleží k žádnému. Tak jako v předliterární společnosti jsou společenské a individuální vývojové cykly prokládány kratšími či delšími okamžiky rituálně ovládané a podněcované liminarity, z nichž každý obsahuje zárodky potenciální *communitas*, jsou fáze struktury společenského života ve složitějších společnostech přerušovány nespočetnými případy spontánní *communitas*, které ale nejsou institucionálně vyvolávány a zajišťovány.

³ Martin Buber, *Between man and man*, angl. překlad R. G. Smith (London, Glasgow: Fontana Library, 1961), s. 72.

⁴ Tamtéž, s. 213–214.

Zdá se, že v předindustriálních a raně industriálních společnostech s rozmanitými společenskými vztahy se spontánní *communitas* velmi často pojí s mystickou mocí a je považována za charisma nebo milost seslanou božstvy nebo předky. Závaznými prostředky rituálu se ale lidé především v obdobích liminárního odloučení pokoušejí přimět bohy nebo předky, aby jim seslali charisma *communitas*. Žádná konkrétní společenská forma ale není pokládána za vyjádření spontánní *communitas*. Má se za to, že ta vzniká v přestávkách mezi zastáváním společenských pozic a postavení, v takzvaných „skulinách ve společenské struktuře“. V komplexních industrializovaných společnostech stále ještě v církevních liturgiích a dalších náboženských organizacích nacházíme stopy institucionalizovaných pokusů připravit příchod spontánní *communitas*. Těto formě vztahů se ale, jak se zdá, nejlépe daří ve spontánně liminárních situacích – v obdobích mezi stavy, kde převládá společensky strukturální hraní rolí a obzvláště mezi lidmi rovného postavení.

V Americe a západní Evropě se nedávno lidé pokoušeli znovu vytvořit rituální podmínky, za nichž může být spontánní *communitas*, řekněme, vyvolána. Beatníci a hippies se pomocí eklektického a synkretického užívání symbolů a liturgických činů vybraných z repertoáru mnoha náboženství a „mysl rozšiřujících“ drog, „rockové“ hudby a blízkajících světel snaží navázat mezi sebou „absolutní“ spojení. Doufají a věří, že tak budou schopni jeden k druhému proniknout prostřednictvím „*deréglementi ordonné de tous les sens*“ v něžné, tiché, uvědomělé vzájemnosti a ve vši konkrétnosti. Druh *communitas*, o němž usilují kmenové společnosti ve svých rituálech a hippies ve svých „happeninzích“ není příjemná a bezpracná družnost, jež denně vzniká mezi přáteli, spolupracovníky a kolegy. Hledají proměňující prožitek, který jde ke kořenům bytosti každého člověka a v těchto kořenech nachází něco hluboce společného a sdíleného.

Časté ztotožňování podstatných jmen „existence“ a extáze“ na základě jejich etymologie je v tomto případě trefné, existovat znamená „stát mimo“, tj. stát mimo celek strukturálních pozic, jež člověk normálně zaujímá ve společenském systému. Existovat znamená být v extázi. Ale hippies a také četná miléniová a „nadšená“ hnutí vidí extázi spontánní *communitas* jako *ten jediný* konec lidského snažení. V náboženstvích předindustriálních společností je tento stav pokládán spíše za prostředek k dosažení cíle, jímž je to, že se člověk plněji zapojuje do rozmanitého pestrého hraní rolí ve struktuře. V tom je možná

hlubší moudrost, protože lidé jsou vůči sobě odpovědní za obstarávání skromných potřeb jako je jídlo, pití, oblečení a podrobné poučení o materiálních a společenských postupech. Takové povinnosti vyžadují důkladné uspořádání lidských vztahů a znalostí člověka o přírodě. Existuje zde mystérium vzájemného odstupu, jež básník Rilke nazval „uvážeností lidského gesta“, které je pro člověka stejně důležité jako mystérium intimity.

Znovu se vracíme k nutnosti vidět společenský život člověka jako proces, nebo ještě lépe jako množství procesů, v nichž se charakter jednoho druhu fáze, kde je nejpodstatnější *communitas*, hluboce či dokonce propastně liší od všech ostatních. Velké pokušení člověka společně všem utopiím spočívá v tom, že se brání vzdát se dobrých a příjemných vlastností této jedné fáze, aby uvolnil prostor pro možné potíže a nebezpečí té další. Spontánní *communitas* je bohatá na pocity, především na ty příjemné. Život ve „struktuře“ je naplněn objektivními těžkostmi. Je nutné činit rozhodnutí, obětovat záliby ve prospěch přání a potřeb skupiny a překonávat fyzické a společenské překážky na úkor vlastní osoby. Spontánní *communitas* má v sobě něco „magického“. Subjektivně obsahuje pocit nekonečné moci. Ale tato moc se v nezměněné podobě nemůže týkat detailů uspořádání společenské existence. Nenahrazuje bystré uvažování a neochabující vůli. Na druhou stranu se strukturální jednání rychle stává suchopárným a mechanickým, pokud ti, kteří jsou v něm zapojeni, se pravidelně nenoní do regenerující hlubiny *communitas*. Moudrost znamená vždy najít vyvážený vztah mezi strukturou a *communitas* za *daných* časových a místních podmínek, přijmout každou formu, která je momentálně hlavní, aniž by člověk odmítal druhou a nelpět na jedné z nich, když je její hybná síla vyčerpána.

Gonzalův stát, jak Shakespeare zřejmě ironicky naznačuje, je fantazirování o ráji. Spontánní *communitas* je fáze, okamžik, ne trvalý stav. Jakmile člověk zapáchne do země rýč, zkrátí hříbě, ubrání se smečce vlků nebo porazí nepřítele, máme co do činění se zárodky společenské struktury. Nejedná se o pouhý soubor řetězů, který poutá lidi všude na světě, ale o samotné kulturní prostředky, jež udržují důstojnost a svobodu, stejně jako fyzickou existenci, každého muže, ženy i dítěte. Ve strukturálních prostředcích a způsobech jejich použití se mohou vyskytovat rozličné nedostatky, ale od počátků prehistorie svědčí důkazy o tom, že právě tyto prostředky nejzřetelněji činí člověka člověkem. To neznamená, že spontánní *communitas* je prostě

„příroda“. Spontánní *communitas* je příroda v dialogu se strukturou, je s ní spojena jako žena s mužem. Společně vytvářejí řeku života, jedna je přitékající síla přinášejí živiny, druhá plodná půda u břehu.

CHUDOBA FRANTIŠKÁNŮ A COMMUNITAS

Mezi Gonzalovým státem a modely těsně sjednoceného strukturálního systému leží nespočet dokonalých společenských forem. Přístupy k majetku odlišují *communitní* soubor modelů od vzorů empiričtěji orientovaných, jež do různé míry spojují složky *communitního* typu s jasným uznáním výhod institucionalizované struktury. Musíme rozlišovat mezi ideálními modely *communitas*, jak nám je předkládá literatura nebo jak je hlásají zakladatelé hnutí a konkrétních společností, a společenským procesem, jenž vyplývá z nadšených pokusů zakladatelů a jejich následovníků podle těchto modelů žít. Pouze prostřednictvím zkoumání společenských oblastí jakékoli povahy v dlouhém časovém úseku si můžeme začít uvědomovat důležité nuance chování a rozhodování, které objasňují vývojovou strukturu vztahu mezi ideálem a praxí, mezi existenciální a normativní *communitas*.

Jeden z velkých typických případů tohoto vývoje můžeme najít v dějinách katolického řádu františkánů. M. D. Lambert ve svém nedávno vydaném díle *Franciscan Poverty*,⁵ jež přibližuje hlavní primární a vedlejší zdroje františkánských dějin a učení, obdivuhodně jasně rekonstruuje sled událostí, jež vyplynuly z pokusů sv. Františka žít podle určitého pohledu na chudobu a dodat k tomu odvahu ostatním. Lambert zkoumá změny Františkem založené skupiny v čase z hlediska jejího vztahu ke strukturované církvi a následně také k okolní sekulární společnosti. Tím podhaluje procesuální paradigma osudu spontánní *communitas* po tom, co vstoupí do dějin společnosti. Další hnutí, jak náboženská, tak sekulární, v různých dobách se většinou se světem vyrovnávají podobně jako františkáni.

COMMUNITAS A SYMBOLICKÉ MYŠLENÍ

Hlavní myšlenka Lambertových opatrných závěrů o Františkově způsobu uvažování a jeho názorů na chudobu je zhruba takováto. Za prvé, a v tomto ohledu se František podobá ostatním zakladatelům skupin *communitního* typu, „jeho uvažování bylo vždy bezprostřední,

⁵ Malcolm Lambert, *Franciscan poverty* (London: Allenson, 1961).

osobní a konkrétní. Nápady se mu zjevovaly jako obrazy. Sled myšlenek se u něho skládá z přeskakování z jednoho obrazu na druhý... Když například chce vysvětlit svůj způsob života papeži Innocenci III., svou obhajobu převádí na podobenství. Jindy, když si přeje, aby bratři pochopili jeho záměr, upřednostňuje symboly. Přepych stolu bratrů předvádí František tak, že se převlékne za chudého cizince. Špatnost peněz ukazuje prostřednictvím hraného podobenství, které František ukládá provinilci jako pokání.⁶ Tento konkrétní osobní obrazový způsob myšlení je velmi typický pro lidi zamilované do existenciální communitas, kde existuje přímý vztah člověka s člověkem i přírodou. Abstrakce se zdá být vůči živému spojení nepřátelská. Například William Blake, velký literární zastánce communitas, především v *Pro-rockých knihách*, napsal, že „kdo chce činit druhým dobro, to musí dělat Nepatrnými Maličkostmi, Obecné Blaho je výmluva pokrytce a darebáka“.

Stejně jako ostatní prorokové communitas ve starověku i dnes učinil František několik zásadních rozhodnutí na základě symboliky snu. Než se například rozhodl složit úřad vůdce řádu v roce 1220, „zdálo se mu o černé slípce, která, ačkoli se snažila ze všech sil, byla příliš malá, než aby pod svými křídly schovala všechny svá kuřata“. O něco později spatřil své nedostatky v zákonodárství v jiném snu, „kde se marně snažil nasytit své hladovějící bratry drobkou chleba, které propadávaly mezi jeho prsty“.⁷ Beze sporu právě jeho konkrétní uvažování a, pokud bychom měli dostatek údajů o jeho společenském prostředí, mnohoznačnost jeho symboliky způsobily, že František byl špatným zákonodárcem. K vytvoření společenské struktury, obzvláště v raně byrokratickém rámci římské církve, by byla potřeba schopnost abstrakce a zobecnění, umění tvořit jednoznačné pojmy a obecně použitelná předvídatost. To vše stojí v protikladu k bezprostřednosti, spontánnosti i vyložené zemitosti Františkovy představy communitas. Ke všemu František stejně jako mnozí před ním a po něm nikdy nedokázal překonat omezení z hlediska počtu členů, jenž se zdá být pro skupiny příkládající existenciální communitas nejvyšší význam pevně dán. „František byl vynikající duchovní učitel *malých* skupin, ale ne-uměl zajistit neosobní organizaci potřebnou pro udržení řádu rozšířeného po celém světě.“⁸

⁶ Malcolm Lambert, *Franciscan poverty* (London: Allenson, 1961), s. 33.

⁷ Tamtéž, s. 34.

⁸ Tamtéž, s. 36.

Martin Buber se nedávno tomuto problému věnoval a tvrdil, že „život stát – a pouze takové státy se mohou spojit, aby vytvořily souměrnou a pospojovanou lidskou rasu – se nikdy nevytvoří z jednotlivců, ale pouze z malých nebo ještě menších společenství, národ je společenství do té míry, do jaké je společenstvím společenství“.⁹ Navrhuje proto obejít Františkův problém předem sestavit podrobná ustanovení tak, že nechá své společenství, aby se postupně propracovalo k uspořádanému propojení. Dosáhne se toho pomocí „velkého duchovního citu“ pronikajícího vztah mezi centralismem a decentralizací a mezi myšlenkou a realitou – „stálým a neúnavným zvažováním a poměřováním správného poměru mezi nimi“.¹⁰

Buber zkrátka chce udržet specifčnost communitas i ve větších společenských jednotkách, v procesu, který je podle něj analogický organickému růstu, nebo, jak to nazývá on, „života dialogu“.

Centralizace – ale jen tolik, kolik není v daných časových a prostorových podmínkách možno postrádat. Ale pokud si autority zodpovědné za ustavení a znovuurčení hranic udrží bystré vědomí, budou se vztahy mezi základnou a špičkou pyramidy moci velmi lišit od toho, jaké jsou nyní, dokonce i ve státech, které si říkají komunistické, tj. usilující o komunitu. Ve společenském modelu, jež mám na mysli, bude také muset existovat zastupitelský systém, ale nebude se jako nyní skládat z pseudozastupitelů beztvarych mas voličů, ale z lidí, kteří úspěšně prošli zkouškou v životě a práci komun. Zastupování nebudou se svými zastupiteli svázáni prostřednictvím bezobsažné abstrakce, pomocí pouhé frazeologie programu strany, ale konkrétně, společnou činností a společnými zkušenostmi.¹¹

Buberův jazyk, který se nápadně podobá jazyku mnoha afrických vůdců států jediné strany, patří k věčné řeči communitas. Neříká, že struktura je nemožná, ale považuje ji pouze za následek přímých a bezprostředních vztahů mezi celek vytvářejícími jednotlivci.

Na rozdíl od Bubera měl sv. František jako člen katolické církve povinnost vytvořit pro svůj nový řád řeholi. A jak řekl Sabatier: „Nikdo nebyl nikdy méně schopen napsat řeholi než František.“¹² Jeho řehole nebyla v žádném smyslu souborem etických a právních předpisů

⁹ Martin Buber, *Paths in Utopia*, angl. překlad R. F. C. Hull (Boston: Beacon Press, 1966), s. 136.

¹⁰ Tamtéž, s. 137.

¹¹ Tamtéž, s. 137.

¹² Paul Sabatier, *The life of St. Francis*, angl. překlad L. S. Houghton (New York: Scribner's, 1905), s. 253 [čes. *Život sv. Františka z Assisi*, přel. M. Komínková (Praha: Josef Pelcl, 1905), s. 437].

a zákazů, spíše se jednalo o konkrétní model pro to, co podle něho měla být celá „*vita fratrum minorum*“. Jinde¹³ jsem zdůrazňoval, jak je pro liminární osoby, jak bychom mohli nazvat lidi procházející ritualizovaným přechodem, důležité to, že se obejdou bez majetku, strukturálního postavení, privilegií, materiálních potěšení různého druhu a často i oblečení. František, který o svých bratřích uvažoval jako o liminárních osobách v životě, jenž je pouhým přechodem k neměnnému stavu nebe, kladl velký důraz na důsledky vyplývající z toho, že někdo je „bez“ něčeho nebo něco „nemá“. Nejlépe to vyjádřil Lambert, když Františkovo postavení stručně nazval jako „duchovní obnažení“.

František sám uvažoval v duchu chudoby, kterou oslavoval po vzoru trubadúrů jako „svou paní Chudobu“. Lambert píše: „To, že čím radikálnější podobu chudoby máme před sebou, tím spíše odráží Františkova pravá přání, můžeme považovat za axiom.“ Dále říká, že „řehole z roku 1221, pokud ji bereme jako celek, vzbuzuje dojem, že František si přál, aby se jeho se bratři úplně odpoutali od obchodního systému světa. Naléhá například, aby se povinnost radit uchazečům, že se mají zbavit majetku, netýkala bratrů zapojených do sekulárního obchodu.“¹⁴ V devátém článku řehole nabádá bratry, aby se radovali, „když se ocitnou mezi lakomými a opovrhovanými lidmi, mezi chudými a slabými a churavými a malomocnými a těmi, co žebrají na ulicích“.¹⁵ František vlastně neustále tvrdí, že by chudoba františkánů měla sahat až na hranice nutnosti.

Podrobný příklad této zásady můžeme nalézt v tom, že bratrům zakázal používat peníze. „A kdybychom našli někde peníze, nevěnujme jim více pozornosti než prachu, po kterém šlapou naše nohy.“¹⁶ I když na tomto místě František používá výraz *denarius*, mince, pro „peníze“, jinde má *denarius* stejný význam jako *pecunia*, „cokoli, co slouží jako peníze“. Toto ztotožnění znamená, že se radikálně stahuje ze světa kupování a prodávání. Zachází mnohem dál, než je „chudoba“ doporučovaná staršími náboženskými řády, protože ty do jisté míry stále udržovaly svá společenství v rámci sekulárního hospodářského systému. František svou řeholí zajistil, jak říká Lambert, „že běžné zdroje pro uchování života byly záměrně přechodné a nejisté povahy.

¹³ Victor Turner, *The forest of symbols* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1967), s. 98–99.

¹⁴ Lambert Malcolm, *Franciscan poverty* (London: Allenson, 1961), s. 38.

¹⁵ Boehmer Hans, *Analecten zur Geschichte des Franciscus von Assisi* (Leipzig: Tübingen, 1904), s. 10.

¹⁶ Tamtéž, s. 9.

Sestávaly z odměn za manuální práci mimo obce, živoření z toho, co přinesly žebravé výpravy“. [Dnešního amerického čtenáře bez pochyby okamžitě napadne paralela s chováním hippies z Haight-Ashburské komunity v San Franciscu] „Řehole z roku 1221 zakazuje bratrům zastávat místa spjatá s mocí ... počáteční následovníci, jako bratr Jiljí, vždy přijímali nepravidelné práce jako kopání hrobů, pletení košů a nošení vody, z nichž žádná jim neposkytovala jistotu v dobách nouze. Příkázaný postup žebrání, náhodné chození ode dveří ke dveřím, vylučoval zmírnění nejistoty tím, že by se bratři vraceli ke stálým bohatým mecenášům.“¹⁷

FRANTIŠEK A TRVALÁ LIMINARITA

To vše vypadá, že se František záměrně snažil přinutit bratry, aby přebývali na okrajích a ve skulinách společenské struktury jeho doby a chtěl je natrvalo udržet v liminárním stavu, kde, jak by mohlo vyplynout z této knihy, jsou optimální podmínky pro uskutečnění *communitas*. Jelikož se ale podle svého zvyku držel myšlení v „základních, vizuálních obrazech“, nikde jednoznačnými právníckými termíny nedefinoval, co chudobou myslel a co tento stav ve vztahu k ní zahrnuje. Ideálním vzorem chudoby byl pro něj Ježíš Kristus. V řeholi roku 1221 například říká bratrům:

*A nestydte se, pamarujte, že náš Pán Ježíš Kristus, Syn živoucího všemocného Boha, měl tvář jako nejtvrďší kámen a nestyděl se, že ho Bůh učinil pro nás chudákem a cizincem a že on sám, spolu s požehnanou Pannou a svými učedníky, žil z almužny.*¹⁸

Lambert má za to, že:

*Klíčovou osobou ve Františkově myslí je obraz nabého Krista. ... Nabota byla pro Františka velmi důležitým symbolem. Použil ji k tomu, aby označil začátek i konec svého obráceného života. Když se chtěl zřici otcova majetku a ustoupit do náboženství, udělal to tak, že se suliel v paláci biskupa z Assisi. Na konci, když v Portiunkuli umíral, přiměl své druhy, aby ho sulieli, aby smrti čelil bez šatů na zemi chýše. ... Když spal, musel ležet na holé zemi. ... Dvakrát dokonce dal při jídle přednost sezení na holé zemi před stolem bratří pokaždé veden myšlenkou na chudobu Ježíše Krista.*¹⁹

¹⁷ Lambert Malcolm, *Franciscan poverty* (London: Allenson, 1961), s. 41–42.

¹⁸ Boehmer Hans, *Analecten zur Geschichte des Franciscus von Assisi* (Leipzig: Tübingen, 1904), s. 10 a 11, řádky 6–10.

¹⁹ Malcolm Lambert, *Franciscan poverty* (London: Allenson, 1961), s. 61.

Nahota představovala chudobu a chudoba doslovnou absenci majetku. František hlásal, že právě tak jako se Ježíš Kristus a jeho apoštolové vzdali hmotných statků, aby se spolehli na prozřetelnost a žili z almužny, měli by to učinit i mniši. Jak Lambert zdůrazňuje, „jediný apoštol, který tak neučinil a ponechal si ve svém váčku peněžitou odměnu, byl zrádce Jidáš“.²⁰

Chudoba Ježíše Krista bezpochyby měla pro Františka „nesmírný emocionální význam“. Nahotu totiž pokládal za hlavní symbol osvobození od strukturálních a hospodářských pout, stejně jako z omezení, která mu ukládal jeho pozemský otec, bohatý assiský kupec. Náboženství pro něj bylo *communitas* mezi člověkem a Bohem, abych tak řekl, vertikálně i horizontálně. Chudoba a nahota byly zároveň výmluvnými symboly *communitas* i prostředky k jejímu dosažení. Ale jeho obrazné pojetí chudoby jako absolutní chudoby Ježíše Krista se dalo prakticky těžko udržet ve společenské skupině, kterou církev přinutila, aby institucionalizovala své uspořádání, aby od charismatu svého zakladatele i *communitas* spontánního počátku přešla k obvyklé praxi a aby svůj vztah k chudobě formulovala v přesných právních termínech. Majetek a struktura jsou neoddelitelně propojeny a složení trvalých společenských jednotek obsahuje oba tyto rozměry spolu se základními hodnotami, jež činí existenci obou forem legitimní.

Františkánský řád se během svého trvání postupně stával strukturálním systémem a během tohoto procesu srdečná prostota Františkových vyjádření o majetku v původní řeholi ustupovala právníčtějším vymezením. Ve skutečnosti nařídil pouze dvě lakonická pravidla. Jedno v řeholi z roku 1221 a druhé v přepracované řeholi z roku 1223. V první verzi v článku pojednávajícím především o manuální práci mnichů s odkazem na vlastnictví a obydlí pouze nepřímo říká: „Bratři nechtě jsou opatrní, ať jsou kdekoli, v poustevnách nebo jiných obydlích, aby si tato obydlí nepřivlastňovali nebo je proti nikomu neprosazovali.“²¹ V roce 1223 to rozšířil: „Nechť si bratři nic nepřivlastňují pro sebe, ani dům ani obydlí, nic.“ Mohlo by se to zdát celkem jednoznačné, ale každá rozvíjející se struktura s sebou přináší problémy s uspořádáním a dává vzniknout hodnotám, které podněcují nové formulování ústředních pojmů. Často to vypadá jako kolísání

²⁰ Malcolm Lambert, *Franciscan poverty* (London: Allenson, 1961), s. 66.

²¹ Boehmer Hans, *Analekten zur Geschichte des Franciscus von Assisi* (Leipzig: Tübingen, 1904), s. 8 a 11, řádky 5–7.

a pokrytectví, nebo ztráta víry, ale ve skutečnosti se nejedná o nic jiného než o rozumnou odpověď na přeměnu měřítka a narůstající složitost společenských vztahů a ruku v ruce jdoucími s přemístěním skupiny do jiného společenského pole, což je doprovázeno změnou hlavních cílů i prostředků k jejich dosažení.

SPIRITUÁLOVÉ A KONVENTUÁLOVÉ: KONCEPTUALIZACE A STRUKTURA

Františkánský řád od počátku vzkvétal a během několika desetiletí od smrti svého zakladatele můžeme bratry najít v rozličných částech Itálie, Sicílie, Francie, Španělska a dokonce na misijních cestách do Arménie a Palestiny. Od počátku se také sekulární duchovní uspořádání do místních skupin, např. biskupství a farností, dívali na chudé, toulavé a vskutku nadšené mnichy podezíravě. Za těchto podmínek, jak poukazuje Lambert, Františkovo pojetí chudoby, jež se pojí s existenciální *communitas*, jak víme, je „tak krajní, že způsobuje nesmírné těžkosti, jakmile se pokusíme ho aplikovat nikoli už na houf potulných mnichů, ale na rozvíjející se řád, který musí řešit otázku bydlení, vyučování, nemocných a podobně“.²² Ještě obtížnější byl problém strukturální kontinuity týkající se nakládání se zdroji, který ostře kontrastoval s otázkou o povaze chudoby. Tento druhý problém se ve století po Františkově smrti stal téměř posedlostí a vedl k rozdělení řádu na dvě hlavní větve, mohli bychom dokonce říci tábory či frakce: na konventuály, kteří praktikovali mírnější podobu Františkova ideálu a spirituály, již se svou naukou *usus pauper* dodržovali ještě přísnější řeholi než jejich zakladatel.

Když trochu předběhnu, je významné, že mnozí vůdci spirituálů udržovali úzké styky s jáchymisty, miléniovým hnutím založeným na pravých i podvržených dílech cisterciáckého opata Jáchyma z Fiore z dvanáctého století. Je zajímavé, jak často se v dějinách předtucha katastrofy krize pojí s tím, co bychom mohli nazvat „okamžitá *communitas*“. Možná na tom ani není nic tak zajímavého, protože když člověk očekává rychlý příchod konce světa, nemá smysl snažit se uzákonit opravdovaný systém společenských institucí sestavených tak, aby vydržely nápor času. Dalo by se spekulovat o vztahu mezi vodíkovou bombou a hippies.

²² Malcolm Lambert, *Franciscan poverty* (London: Allenson, 1961), s. 68.

Zpočátku nebyl rozkol řádu zřejmý, i když okolnosti stály na straně odklonu od původní Františkovy chudoby. Lambert píše:

Následující papežové se samozřejmě snažili z františkánů podobně jako z konkurenčního řádu dominikánů učinit ubočný nástroj pro prosazování svých zásad, a to jak duchovní, tak politický. Pro tento účel představovala krajní chudoba většinou břemeno. Mecenáši z okolního světa, jimž imponovala přisnost františkánské chudoby, sebráli určitou úlohu při jejím zmírňování, když řádu nabízeli dary, jež často nešlo odmítnout. Také sami mniši, jediní opravdoví strážci dodržování vlastních předpisů, mnohdy neměli dostatečný zájem, aby svou chudobu ochránili před lidmi zvenčí, kteří jim z nejušlechtlejších důvodů chtěli ulehčit jejich břímě. Byli to především sami členové řádu a ne osoby z okolního světa, jakkoli povznesené, kdo mohli za vývoj ideálu františkánů, jenž během prvních dvaceti let odvedl bratry tak rychle a tak daleko od prostého života sv. Františka a jeho druhů.²³

Je zajímavé, že několik let před svou smrtí se František vzdal vlády nad svým řádem a svůj čas trávil především ve společnosti malého okruhu druhů v poustevnách v Umbrii a Toskánsku. Člověk s přímými a bezprostředními vztahy k ostatním, člověk *communitas*, musel být vždy konkrétní a spontánní. Dokonce ho možná děsil úspěch jeho hnutí, které už za jeho života vykazovalo znaky vznikající struktury a ustalování postupů, procesu, jenž měl řád podstoupit pod vedením následujících představených a díky vnějšímu formujícímu působení několika papežských bul. Františkův první nástupce, Eliáš, byl tím, co Lambert nazývá „nezbytnou řád zavádějící postavou, jež v tolika náboženských společnostech převádí vznošené ideály zakladatelů do pojmů přijatelných pro pozdější následovníky“.²⁴ Je důležité, že právě Eliáš podnítl stavbu velké baziliky v Assisi, kde bylo uloženo tělo sv. Františka, za což mu assiský magistrát v roce 1937 postavil pomník. Jak říká Lambert, „mnohem trvaleji přispěl k rozvoji města než k rozvinutí františkánské ideálu“.²⁵ Díky Eliášovi začala hmatatelná i abstraktní struktura nahrazovat *communitas*.

Jak se řád rozrůstal a rozšiřoval po Evropě, vyvinul si technický aparát slibů a nadřazených spolu s kvazipolitickou strukturou typickou pro náboženské řády té doby i pozdějších období. V centralizované vládě tedy mniši měli v čele generála a pod ním jistý počet provinciálů,

²³ Malcolm Lambert, *Franciscan poverty* (London: Allenson, 1961), s. 70.

²⁴ Tamtéž, s. 74.

²⁵ Tamtéž, s. 74.

z nichž každý byl hlavou jedné provincie, tj. části řádu skládající se z domů a členů v určité oblasti. Hranice území provincie se často překrývaly s hranicemi států. Provinciál byl především prostřednictvím vizitací zodpovědný svému nadřazenému generálovi za administrativu svého obvodu a udržování náboženství v této oblasti. Svolával provinciální kapitulu a byl členem generální kapituly řádu. Oba druhy kapituly působily zákonodárně, disciplinárně a volebně. Františkánskými provinciemi byly například Provence, marka anconská, Janov, Aragonie, Toskánsko a Anglie. Antropologové, kteří se zabývají centralizovanými politickými systémy v předlitterárních i feudálních společnostech, dobře znají možnosti strukturální opozice tkvící v tomto typu hierarchie. Františkáni byli zároveň náboženská výjimka a podléhali pouze vlastním nadřazeným, nikoli místním ordinářům (tj. duchovní s řádnou soudní pravomocí ve vnějším fóru nad určitým územím, jako např. biskup ve své diecézi). Podléhali totiž papeži *přímo*, nikoli zprostředkovaně. Díky tomu mohly mezi řádem a sekulárním duchovenstvem vznikat strukturální konflikty.

Františkáni soupeřili také s ostatními řády a jejich rozepře s dominikány, týkající se teologie a uspořádání i vlivu na papeže, byly hlavními událostmi středověkých církevních dějin. Samozřejmě se činné společenské pole františkánské řádu neomezovalo na církev, ale obsahovalo mnoho profánních politických vlivů. Čtenáře Lambertova vyprávění například zarazí, jak velký význam měla podpora, kterou spirituální odnož františkánů získala od takových vládců jako byl Jakub II. Aragonský a Bedřich II. Sicilský nebo Esclarmonde de Foix a její dcera Sancia, která se stala královnou Roberta Moudrého Neapolského. V době, kdy měla větev konventuálů nejvyšší vliv na papežský stolec, což jí dodalo odvahu k pronásledování a uvěznění mnoha spirituálů, poskytovali tito vládcí spirituálním vůdcům ochranu a útočiště.

DOMINIUM A USUS

Jednoho dne by se antropologové měli plně soustředit na bohatě dokumentovanou oblast středověké náboženské politiky, kde by mohli podrobně sledovat politické procesy v průběhu času po několik století. Zde bych chtěl pouze upozornit na to, že původní skupina svobodných druhů sv. Františka, *společenství*, v němž se normativní *communitas* téměř neoddelila od existenciální *communitas*, nemohla

trvat, pokud by se neuspořádala tak, aby přežila v komplexním politickém prostředí. Ale vzpomínku na původní *communitas* ztělesněnou Františkovým životem, vizemi a slovy, udržovali obzvláště spirituálové v řádu živou. Jednalo se především o muže jako byl Jan Parmský, Angelo z Clarena, Olivi a Umberto. Jelikož ale bylo učení o naprosté chudobě po sobě následujícími papežskými bulami a dílem sv. Bonaventury právně i teologicky definováno, museli spirituálové zaujmout vůči chudobě „strukturální“ postoj.

Formální definice rozdělila pojem chudoby na dva aspekty: *dominium* (či *proprietas*) a *usus*. *Dominium* představuje především práva týkající se vlastnictví, *usus* je vlastní nakládání a užívání vlastnictví. Papež Řehoř IX. prohlásil, že Františkáni si mají ponechat *usus*, ale vzdát se jakéhokoli druhu *dominia*. Františkáni nejprve žádali své původní mecenáše, aby si ponechali *dominium*, ale zanedlouho zjistili, že lepší bude, když zavedou obecné uspořádání a vloží *dominium* do rukou papeže. Právě praktické důsledky *usa* přispěly k prvnímu zformování ideologické složky rozkolu mezi konventuály a spirituály a časem se staly poznávacím znakem jejich opozice. Strukturálnější orientovaní konventuálové totiž plně rozpoznali potřeby řádu v komplexním politickém prostředí. Cítili, že aby mohli svou kazatelskou a charitativní práci účinně vykonávat, musí vybudovat pevné stavby, kostely i obydlí. Aby mohli hájit Františkovo zvláštní náboženské stanovisko, potřebovali vyškolit své intelektuálněji bratry v oblasti filozofie a teologie, protože si museli stát za svým na kultivovaných kolibištích v Paříži a Florencii proti bystrým dominikánům, tváří v tvář narůstající hrozbě inkvizice. Potřebovali proto zdroje, včetně finančních, dokonce mince, aby mohli koupit cihly a knihy.

Konventuálové ponechávali čím dál tím víc na úvaze místního nadřízeného, aby rozhodoval, jak daleko mohou mniši zajít v praktikování *usa*. Podle spirituálů, jak vyšlo najevo během známého papežského šetření záležitostí řádu v roce 1309, 83 let po smrti jeho zakladatele, „užívání“ konventuály se stalo „zneužíváním“. Umberto, jejich mluvčí, poskytl mnoho písemných důkazů ohledně praxe pěstování za účelem zisku, používání sýpek a sklepů k uskladnění vína a odkazování koní a zbraní. Dokonce je obvinil z uplatňování *dominia*:

Stejně tak ti, kdo mohou, s sebou berou bursarii, což jsou jejich sloužící, kteří tak utrácí peníze na rozkaz bratří, takže se zdá, že bratři nevládnou pouze penězům, ale také sloužícím, již je utrácí. A někdy bratři nosí slevičku s penězi

uvnitř, a když ji nesou chlapci, často netuší, co je jejím obsahem a klíč od ní mají bratři. A přestože sluhové jsou někdy nazýváni nuntii (nuntius byl úředník zastupující podle původního papežského výkladu dárce almužny) těch lidí, kteří dali peníze bratrům, ani sloužící ani ti, již jim peníze svěřují, nevědí, že penězům vládne někdo jiný než bratři...²⁶

Přístup spirituálů k *usu* nejlépe vyjadřuje učení *usus pauper*, podle něž platilo, že užívání věcí mnichy by mělo být v podstatě omezeno na minimum nutné k udržení života; někteří spirituálové vskutku zahynuli díky své vlastní přísnosti. Prohlašovali, že se tak drží ducha Františkova pojetí chudoby. Díky jednomu rysu nemohla církev v žádném případě tento zdánlivě obdivuhodný postoj tolerovat. Jednalo se o důraz, který spirituálové kladli na svědomí jedince jako na nejvyššího rozhodčího toho, co je chudoba, přestože svědomí fungovalo ve vztahu k přísným normám *usus pauper*. Někteří spirituálové šli tak daleko, že naznačovali, že jakékoli polevení přísnosti bylo v rozporu s jejich povoláním a slibem chudoby a proto bylo smrtelným hříchem. Kdyby to platilo, mnoho konventuálů by se nacházelo ve stavu neustálého smrtelného hříchu. V tom spočívá léčka dovádění zákonů do krajnosti!

Na druhou stranu doktrína *usus pauper* jasně útočila na názor církve ohledně zákonné autority náboženského nadřízeného. Pokud hlava františkánského domu nebo dokonce provincie měla použít svůj úsudek a povolit z pragmatických nebo strukturálních důvodů užívání značného množství statků, spirituálním mnichům by v souladu s jejich učením *usus pauper* mohlo připadat, že nejsou nijak vázáni ho poslouchat a tak by slib chudoby nadřadili nad slib poslušnosti. Ve skutečnosti byl tento tichý protest proti hierarchické struktuře církve jedním z hlavních faktorů, jež přispěly ke konečnému vyloučení spirituálů z řádu tvrdými opatřeními papeže Jana XXII. souborem bul podpořeným posvěcující silou inkvizice. Jejich horlivost ale nepřišla úplně nazmar, jelikož pozdější reformy františkánského řádu byly prodchnuty duchem chudoby, který tak tvrdošjně obhajovali.

APOKALYPTICKÁ COMMUNITAS

Zabýváme-li se ranými dějinami františkánského řádu, vidíme čím dál tím jasněji, že společenská struktura je úzce spojena s historií, proto-

²⁶ Malcolm Lambert, *Franciscan poverty* (London: Allenson, 1961), s. 190.

že je způsobem, jak skupina udržuje v průběhu času svou formu. Struktury prostá *communitas* je schopná tidi poutat a spojovat pouze chvilkově. V dějinách náboženství můžeme se zájmem pozorovat, jak často si hnutí *communitního* typu vytvoří apokalyptickou mytologii, teologii nebo ideologii. Mezi františkánskými spirituály například dokonce i spíše suchý teolog Olivi zvolený jako učitel v Santa Croce ve Florencii byl silně závislý na jáchymovském miléniovém hnutí. Vskutku Olivi přirovnával Babylon, velkou nevěstku, k papežskému stolci, jenž měl být zničen v šestém věku světa, zatímco spirituální františkáni se svou naprostou chudobou představovali pravou církev založenou sv. Františkem a jeho dvanácti společníky. Pokud hledáme strukturu v *communitas* krize a katastrofy, nutně ji nacházíme nikoli na úrovni *společenské interakce*, ale lévi-straussovsky v základech zářivých a barevných obrazů apokalyptických mýtů vzniklých v prostředí existenciální *communitas*. V hnutích tohoto typu se také setkáváme s charakteristickou polarizací mezi přísnou prostotou a chudobou vybraného chování, „nahým člověkem bez přibytku“, na jedné straně a téměř horečnatou, vizionářskou a prorockou poezií jako hlavním žánrem kulturního projevu na straně druhé. Čas a dějiny ale vnášejí do jejich společenského života strukturu a do jejich kulturní tvorby právní dogmatismus. Často se stává, že to, co bylo jednou považováno za doslovnou a celosvětovou hrozbu katastrofy, začíná být alegoricky nebo mysticky vykládáno jako drama jednotlivé duše, jako duchovní osud pravé církve na zemi nebo jako záležitost odložená do nejvzdálenější budoucnosti.

Pojetí *communitas* nejsou v žádném případě vždy spojována s vízemi či teoriemi světové katastrofy. Při kmenových iniciacích například nesporně nacházíme alespoň pojem absolutní chudoby jako známku liminárního chování, ale nesetkáváme se s eschatologickými myšlenkami miléniových hnutí. Velmi často ale zjišťujeme, že pojem ohrožení nebo nebezpečí hrozícího skupině, a vskutku zde existuje skutečné nebezpečí ve formě obřezávače nebo jeho nože, mnoha zkoušek a tvrdé disciplíny, je významným způsobem přítomen. Toto ohrožení je jednou z ústředních složek při vytváření existenciální *communitas*, jako možnost „špatného tripu“ pro drogovou *communitas* jistých obyvatel moderní metropole, jež nese jméno sv. Františka. Při kmenových iniciacích se také setkáváme s mýty a jejich rituálním provedením v liminaritě, které se vztahují k božským katastrofám a krizím, jako je například zavraždění nebo sebeobětování důležitých

božstev pro blaho lidského společenství, jež krizi umísťují do živé minulosti, když ne do bezprostřední budoucnosti. Ale když je krize zasazena spíše za současnou společenskou zkušenost nebo do ní, začali jsme se již přesouvat směrem k řádu struktury a považovat *communitas* za okamžik přechodu spíše než za zavedený způsob bytí nebo za ideál, jehož má být brzy natrvalo dosaženo.

SAHADŽIJSKÉ HNUTÍ V BENGÁLSKU

Ne každá *communitas* je ale *communitas* krize. Existují také *communitas* odloučení a stažení se ze světa. Někdy se tyto druhy spojují a překrývají, ale většinou vykazují rozdílné styly. *Communitas* stažení se ze světa není tak úzce svázána s vírou v jeho bezprostřední konec. Spíše zahrnuje celkové nebo částečné vyvázání se z účasti na strukturálních vztazích světa, jenž je v každém případě považován za trvalou „oblast neštěstí“. Tento druh *communitas* je většinou, co se týče členství, exkluzivnější a disciplinovanější v otázce zvyků a mlčenlivější ohledně svých praktik než apokalyptický druh, o kterém jsme před chvílí mluvili. Přestože příklady tohoto druhu můžeme najít v celém křesťanství i v sekulárních utopických hnutích, které se rozličně odvozují z židovsko-křesťanské kulturní tradice, jeden z nejnázornějších případů *communitas* odloučení lze nalézt v hinduismu. Znovu se budu věnovat popisu jediného hnutí, totiž hnutí višnuistů z Bengálska, které zdokumentoval Edward C. Dimock Jr.²⁷ Dimock je vysoce zdatným a vnímavým odborníkem na Bengálsko, jenž vydal elegantní překlad bengálských příběhů „ze dvora i vesnice“ a na jeho údaje a závěry musíme pohlížet s úctou.

BÁSNÍCI NÁBOŽENSTVÍ: ČAITANJA A FRANTIŠEK

Dimockovo dílo pojednává o hnutí, jež jistým způsobem doplňuje a jindy se zase odchyluje od velkých *bhaktických* (na oddanost zaměřených) náboženských hnutí, jež „se během čtrnáctého a patnáctého století rozšířila po severní Indii a starších *bhaktických* hnutí jihu“.²⁸

²⁷ Edward C. Dimock, Jr., *The place of the hidden moon* (Chicago: University Press, 1966), Doctrine and practice among the Vaisnavas of Bengal, in Milton Singer (red.), *Krishna: myths, rites, and attitudes* (Honolulu: East-West Center Press, 1966).

²⁸ Edward C. Dimock, Jr., Doctrine and practice among the Vaisnavas of Bengal, in Milton Singer (red.), *Krishna: myths, rites, and attitudes* (Honolulu: East-West Center Press, 1966), s. 41.

Protože jsme se křesťanským hnutím komunitního typu zabývali z hlediska jeho výjimečného zakladatele, stálo by za to tento přístup zopakovat u bengálských višnuistů a začít naši studii Čaitanjou (1486 až 1533), „nejvýznamnější postavou bengálského hnutí“. Stejně jako v předchozím případě jsem srovnávali františkánskou doktrínu s praxí, zaměříme se na Čaitanjovo učení a potom na historii hnutí, které inspiroval. Dimock říká, že Čaitanja „obrodil“, nikoli založil, *Kršna-bhakti* (silnou oddanost) ve východní Indii. Višnuistická hnutí byla v Bengálsku známá od jedenáctého nebo dvanáctého století n. l., tj. alespoň tři století před Čaitanjovou dobou. Stejně jako sv. František Čaitanja sám nebyl teologem. Za svého života zanechal celkem osm veršů zbožné spíše než teologické povahy. Paralela s Františkovým chvalozpěvem „Bratr slunce“ je zarážející. Čaitanjovu zbožnost podobně jako Františkovu živily obrazy a ztotožnění, v jeho případě s hlavními postavami velkých višnuistických posvátných textů, obzvláště *Bhāgavatapurāny*. Hlavním námětem těchto textů je dětství, jinošství a mládí Kršny, jenž byl považován za *avatāra* (vtělení) boha Višnu. Čaitanju zase mnozí pokládali za avatāra Kršny, či spíše za společné vtělení Kršny a jeho nejmilovanější mlékařky Rádhy, bisexuálně zobrazené lidské celistvosti přesahující veškeré kulturní a společenské rozdíly pohlavního rozlišování.

Ústřední epizodou raného Kršnova působení byla jeho láska ke skupině *gōpī*, vndávanských pastýřek krav. On sám byl také na tomto posvátném místě vychován jako pastýř, a poté, co s *gōpīmi*, když se stal mužem, hrál nejrůznější něžné a erotické hry, je v lese naprosto okouzlen zvukem své flétny, takže opustily své domovy, manžele a rodiny a v noci za ním utíkaly. Během jedné opěvované příhody Kršna tančí se všemi *gōpīmi* tak, že každá ho považuje za svého milence. V indickém umění je to zobrazováno jako kruh dívek, mezi nimiž je modrý krásný obraz jejich božského milence. V jednom bengálském zpracování se Rádha stává zvláštním předmětem Kršnovy lásky a jistým způsobem symbolizuje všechny ostatní milenky. Čaitanju Kršnův tanec a následné milování s *gōpīmi* nadchlo a svým kázáním dal podnět k tak mocnému obrození náboženství oddaností, že „během jeho života a krátce po jeho smrti se rozšířilo po velké části východní Indie“.²⁹ Jednou z hlavních horlivých praktik, na něž kladl důraz, byla nadšená meditace, během níž se uctívající postupně ztotožnil s různými

²⁹ Edward C. Dimock, Jr., *Doctrine and practice among the Vaisnavas of Bengal*, in Milton Singer (red.), *Krishna: myths, rites, and attitudes* (Honolulu: East-West Center Press, 1966), s. 43.

příbuznými, přáteli a milenkami Kršny, např. jeho pěstouny, jež ho milovali rodičovskou láskou, jeho bratrem, jenž ho bratrsky miloval a byl mu loajální jako druh, a hlavně s *gōpīmi*, pro něž byl Kršna zbožňovaný milenec. Společenské vztahy zde byly považovány za přirozené odrazové můstky pro oddanost, která měla údajně nadpřirozenou povahu. Vysoce erotický tón těchto textů a modliteb zjevně představoval pro pozdější višnuistické teology podobné problémy, jakým museli čelit židovští a křesťanští exegeti Šalamounovy Písne písní. Ale rituální řešení sahadžijů, jak se Čaitanjovo hnutí nazývalo, se lišilo od přístupu křesťanských mystiků, např. sv. Jana z Kříže a sv. Terezy z Ávily, již erotický jazyk Šalamounova chvalozpěvu pokládali za čistě metaforický. Ústředním rituálem sahadžijů byl podrobný a zdlouhavý soubor liturgických činů prokládaných opakovaným pronášením manter, jenž vyvrcholil pohlavním stykem plně zasvěcených vyznavačů kultu, muže a ženy, kteří svým chováním napodobovali milování Kršny a Rádhy. Nejednalo se o pouhý akt sexuálního potěšení, předcházely mu rozličné druhy asketických cvičení, meditací a vyučování pověřenými *guruy*. Mělo to především náboženskou povahu a k pohlavnímu aktu se přistupovalo jako ke svátosti, „k vnějšímu viditelnému znaku vnitřní duchovní milosti.“

Ze sociologického hlediska je na tomto rituálu zajímavé to, že, stejně jako *gōpī*, partnerky sahadžijských zasvěcenců musely být provdány za jiné muže.³⁰ Chápal se to jako cizoložství, ale, jak upozorňuje Dimock, spíše ve stylu Dvorné lásky ve středověké Evropě, kde se na pravou lásku hledí jako na „lásku v odloučení, [jejímž] logickým pokračováním je láska mimo manželství, [protože] v manželství vždy existuje příděch tělesnosti. Syn trubadúra, jak říká de Rougemont, „zažehuje ušlechtilými city lásku mimo manželství, jelikož manželství neobsahuje nic jiného než fyzické spojení, ale „Amor“ – nejvyšší Eros – vynáší duši vysoko ke konečnému spojení se světlem“.³¹ Sv. František zpíval o své paní Chudobě velmi podobně, bezděčně o ní pěl jako trubadúr o své vzdálené paní provdané za jiného pozemského druha.

Podle mého názoru to, co nyní zkoumáme v Bengálsku šestnáctého století i v Evropě století dvanáctého, tedy láska, jež je zároveň božská a tak trochu zakázaná, v protikladu k zákonné manželské lás-

³⁰ Viz též Sushil Jumar De, *The early history of the Vaisnava faith and movement in Bengal* (Calcutta: General Printers and Publishers, 1961), 204–205.

³¹ Edward C. Dimock, Jr., *The place of the hidden moon* (Chicago: University Press, 1966), s. 8.

ce, symbolizuje *communitas*. *Communitas* je pojátkem mezi *gópími*, je to modrý bůh mezi každými dvěma pastýřkami. Také vztah mnichů k paní Chudobě je *communitas*. Z hlediska symbolické opozice mezi romantickou láskou a manželstvím je manželství srovnatelné s vlastnictvím, stejně jako láska v odloučení se rovná chudobě. Manželství tedy v tomto teologicko-erotickém jazyce představuje strukturu. Pojem osobního majetku nebo vlastnictví stojí také v protikladu ke *communitní lásce* ztělesněné vztahem mezi Kršnou a *gópími*. Dimock například cituje pozdější bengálský text, který „přikrášluje příběh z *Bhāgavatapurāny*“. Zdá se, že *gópí* řekly Kršnovi, že jsou plny lásky k němu, a začaly tančit. „Ale během tance jim Kršna zmizel, protože do myslí všech *gópí* se vloudila myšlenka: ‚je můj‘ a v myšlence ‚je můj‘ nemůže *parakijá* [tj. pravá láska v odloučení] setrvat. ... Ale když v myslích *gópí* znovu povstala touha, Kršna se jim opět zjevil.“³²

Sahadžijské učení se lišilo od višnuistické ortodoxie v tom, že ta přikazovala posvátné spojení mezi manželi, zatímco Čaitanjovi následovníci, jak jsme viděli, nařizovali rituální styk mezi vyznavačem a manželkou jiného muže. Sám Čaitanja měl takovou rituální družku, „dceru Satí, jejíž mysl i tělo byly Čaitanjovi oddány“. Je zajímavé, že rituální partnerky *gósváminů*, původních Čaitanjových společníků a vykladatelů sahadžové teologie, byly „ženy ze skupin nenáležících do žádné kasty, pradleny nebo ženy z jiných nízkých kast“.³³ Také samotné *gópí* byly pastýřky, a tudíž nenáležely do nejvyšších kast. Tento rys *communitas*, kdy se neuznávají rozdíly v hierarchii struktury, byly ve skutečnosti pro sahadžiju a celý višnuismus velmi typické.

ROZKOL MEZI STOUPENCI ODDANOSTI A KONZERVATISMU

Čaitanja byl tedy stejně jako sv. František básníkem náboženství oddanosti, byl skromný a prostý, svou víru spíše prožíval než promýšlel. Ale jeho šest *gósváminů* byli teologové a filozofové, kteří založili *āšram* (duchovní školu) pro višnuisty, kde mohlo být formální učení jejich sekty elegantně zformulováno. Tři z těchto *gósváminů* pocházeli ze stejné rodiny. Tato rodina, přestože podle reputace byla brahmánského původu, v té době ztratila svou kastu díky svému vysokému postavení u dvora muslimského vládce Bengálska. Nadále

³² Edward C. Dimock, Jr., *The place of the hidden moon* (Chicago: University Press, 1966), s. 12.

³³ Tamtéž, s. 127.

pokračovali v dialogu s určitými sáfími, skupinou muslimských mystiků a básníků, již v sahadžije nacházeli také zalíbení. Těchto šest učenců používalo sanskrit a „hrálo hlavní roli při kodifikaci učení a rituálů sekty“.³⁴ Hnutí oddanosti se ale znovu roztříštilo o skálu zformulování nauky. Po Čaitanjově smrti se jeho následovníci v Bengálsku rozdělili do dvou větví. Jednu vedl Čaitanjův přítel a blízký společník Nitjánanda známý jako „Avadhúta bez kasty“ (Avadhútové byli asketici). Druhá větev následovala Advaita-áčárju, předního Čaitanjova stoupence, jenž ho následoval od počátku, brahmána ze Santapuru.

Mezi Nitjánandou a františkánskými spirituály existuje jistá podobnost. Nejenže sám nepatřil do žádné kasty, „přebýval se šúdry“³⁵ a byl „apoštolem bánjů“ (šúdrové a bánjové byli hinduisté z nejnižších kast) a navíc mezi višnuisty přijal tisíce buddhistických mnichů a mnišek. Podle jednoho Čaitanjova životopisce Čaitanja řekl Nitjánandovi: „Slibuji svými vlastními ústy, že nevzdělaní, příslušníci nízkých kast a ponížení lidé poplují na moři *prémy* [lásky] ... můžeš je osvobodit prostřednictvím *bhakti*.“³⁶ *Bhakti* neboli spása skrze osobní oddanost božstvu se nelíbila Advaita-áčárjovi, který se vydal „cestou poznání“ ortodoxních monistů, jejichž hlavním zájmem v Indii bylo *mukti*, vykoupení z koloběhu znovuzrození. Jako brahmán nebral Advaita tento fakt na lehkou váhu. To, že se přiklonil k *mukti*, bylo v souladu s příslušností k jeho kastě, protože vykoupení ze znovuzrozdování v ortodoxním hinduismu z velké části závisí na tom, jestli člověk naplňuje své kastovní povinnosti. Pokud je splní, má naději, že se narodí do vyšší kasty. Pokud ještě k tomu žije svatým a sebeobětujícím životem, může konečně uniknout utrpení a moci *máji*, neboli iluzorního jevového světa.

Monisté stejně jako Advaita věřili, že konečného vykoupení nejlépe dosáhnou rozptýlením iluze prostřednictvím poznání jediné skutečnosti známé jako *ātman-brabman*. Jinými slovy spása byla podle nich možná skrze gnózi nikoli oddanost a zahrnovala přijetí společenské struktury v nynější formě, všechny vnější formy byly totiž právě tak iluzorní a stejně tak neobsahovaly konečnou skutečnost.

³⁴ Edward C. Dimock, Jr., *Doctrine and practice among the Vaisnavas of Bengal*, in Milton Singer (red.), *Krishna: myths, rites, and attitudes* (Honolulu: East-West Center Press, 1966), s. 45.

³⁵ Tamtéž, s. 53.

³⁶ Tamtéž, s. 54.

Nitjánanda ale tento pasivní společenský konzervatismus nesdílel. Věřil, že každý člověk bez ohledu na kastu nebo vyznání může dosáhnout vykoupění osobní oddaností Kršnovi a Rádze a proto kladl důraz na misijní aspekt višnuismu.

Čaitanja a Nitjánanda obrátili mnoho muslimů, čímž si zneprátelili muslimské panovníky, a vědomě porušovali mnohé náboženské zákony ortodoxních hinduistů. Tak například „Čaitanja se zaradoval, když přesvědčil Vásudévu, aby přijal *prasádu*, zbytek jídla obětovaného božstvu, aniž by si nejprve umyl ruce. „Nyní,“ řekl Čaitanja, „jsi se skutečně odpoutal od svého těla.“³⁷ Tento výrok mnohým připomene slova Ježíše Krista, např. že sobota byla stvořena pro člověka a ne člověk pro sobotu a že pravda člověka skutečně osvobodí. Podle Čaitanji a Nitjánandovy odnože jeho následovníků je *bhakti* osvobozovala od zákonů a pravidel: „extaticky tančili a zpívali, byli jako šílení“.³⁸ Stěží si lze představit, že Dionýsova a Kršnova extatická *communitas* spolu nemají nic společného. Ovidiův *puer aeternus* pocházel z „*aduscue decolor extremo qua cingitur India Gange*“ („tmavé Indie opásané dálnou Gangou“).³⁹

PARALELY MEZI SAHADŽIJOU A FRANTIŠKÁNY

Nitjánanda a jeho sok Advaita každý představovali principy normativní *communitas* a struktury na úrovni uspořádání skupiny. Jejich větve se podobaly františkánským spirituálům a konventuálům. V Evropě i v Indii se následovníci zakladatele museli vypořádat s problémy pokračování skupiny a teologického vymezení. Zakladatelé, František a Čaitanja, byli básníky náboženství, prožívali barvitě náboženské obrazy, jež plnily jejich meditace. V případě višnuistických sahadžijů se úkolu vymezení ústředních pojmů sekty ujala skupina gósváminů. Zatímco františkáni našli svůj archimedovský bod v pojmu chudoby, potom přešli ve vztahu k chudobě k rozlišení *dominia* a *usu* a nakonec dospěli k rozdělení na dvě frakce ohledně nauky *usus pauper*, sahadžijové své rozpory soustředili kolem jiného aspektu vlastnictví, v jejich případě sexuálního vlastnictví – i když, jak jsme viděli, pohlavní spojení pro ně mělo charakter svátosti.

³⁷ Edward C. Dimock, Jr., *Doctrine and practice among the Vaisnavas of Bengal*, in Milton Singer (red.), *Krishna: myths, rites, and attitudes* (Honolulu: East-West Center Press, 1966), s. 45.

³⁸ Tamtéž, s. 65.

³⁹ Ovidius, *Metamorphoses*, IV, řádek 21.

Višnuistické posvátné knihy *Bhagávatapurána* a *Gíta Góvinda* jsou plné obrazů vášně. Vyprávějí o lásce gópi ke Kršnovi. Ale, jak zdůrazňuje Dimock, „myšlenka, že se muž schází s manželkami jiných, je pro většinu indické společnosti nepřijatelná“⁴⁰ mohli bychom dodat, navzdory její tradiční náboženské toleranci, která dokonce nezávisí na žádném druhém přikázání! Višnuističtí exegeti, obzvláště sahadžijové, měli tedy mnoho problémů. Višnuistická nauka vždy volně přebírala látku ze sanskrtské básnické teorie a jedním z hlavních rozlišování této teorie bylo dělení žen do dvou kategorií: *svakijá* nebo *svijá*, vlastní žena, a *parakijá*, žena druhého. Ženy *parakijá* mohou být buď neprovdané nebo jsou manželky jiného muže. Pastýřky v *Bhagávatapuráně* patřily do této kategorie. Džíva, první gósvámin se nejprve pokoušel tento fakt vyložit tak, že to nemohlo být myšleno doslovně. Za prvé podle standardní básnické teorie nemohly ženy *parakijá* hrát v dramatu hlavní úlohu, gópi, jež byly hrdinkami textu, nemohly tedy být skutečně *parakijá*. Gópi také nikdy svá manželství nezavršily. Díky Kršnově moci *májá* [moci vytvářet iluze] s manžely spaly pouze tvary gópi podobné, ne samotné gópi. Navíc gópi jsou ve skutečnosti Kršnovy *šakti* [tj. síly vyzařované božstvem chápané jako bohyně, *šakti* boha Šivy je tedy bohyně Káli nebo Durga], jsou pro něho nezbytné a jsou s ním v jistém smyslu totožné.⁴¹ Spadají proto do kategorie *svakijá*, jsou ve skutečnosti jeho vlastní, *parakijá*, ženy jiných mužů, jsou tedy jen zdánlivé.

Příbuzný gósvámin Džíva, Rúpa, přišel s interpretací *parakijá*, jež se méně vzdaluje od původního smyslu textu. Tvrdil, že běžná lidská etická měřítká lze stěží aplikovat na „vládce všeho, čemu se má vládnout“. K tomuto argumentu se v židovsko-křesťanské tradici učenci uchýlovali, když chtěli vysvětlit některé zvláštní činy nebo příkazy Jahveho, jako např. když Abrahámovi přikázal obětovat Izáka. V samotné *Bhagávatapuráně* se někdo ptá, jak se může Kršna popisovaný jako „udržovatel zbožnosti“ oddávat láskyplným hrátkám s manželkami jiných a dostává tuto odpověď: „Pro ty, kdo jsou prosti sobectví, neplyne ze správného chování žádný osobní prospěch ani z opačného chování žádné nevýhody.“ Tento pohled je v souladu s postojem sekty, která se cítila být za hranicemi a pravidly běžné strukturované společnosti. Podobnou svobodu nacházíme ve víře mnoha jiných

⁴⁰ Edward C. Dimock, Jr., *Doctrine and practice among the Vaisnavas of Bengal*, in Milton Singer (red.) *Krishna: myths, rites, and attitudes*, (Honolulu: East-West Center Press, 1966), s. 55.

⁴¹ Tamtéž, s. 56.

hnutích a sektách, které jako svůj hlavní princip zdůrazňují *communitas* založenou na nadšení a oddanosti, mohli bychom zmínit pražské husity nebo společenství Oneida ve státě New York.

RÁDHA, MOJE PANÍ CHUDOBA A COMMUNITAS

Pozdější exegeti přijali za ortodoxní doslovné stanovisko, podle něž láska *gópi* ke Kršnovi byla v souladu s jejich postavením *parakijá*, že toto postavení ji činilo jaksi čistší a opravdovější. Jak píše Dimock, „*svákijá* vede ke *kámě*, k touze dosáhnout vlastního uspokojení. Pouze *parakijá* končí *prémou*, silnou touhou uspokojit milovaného, jež je rysem lásky *gópi*, o něž *bhakta* [oddaný vyznavač] usiluje. Láska *gópi* je tak vroucí, protože se jedná o lásku *parakijá*. Bolest z odloučení možná pouze ve stavu *parakijá* a následně trvalé spočinutí myslí *gópi* na Kršnovi je jejich spásou“.⁴² Opět to připomíná určité pasáže z Písne písní a verše sv. Jana z Kříže, v nichž se duše trápí pro nepřítomného milence, jenž je Bůh. V sahadžijové sektě ale toto trápení netrvá navždy, po „cvičení šedesáti čtyř oddaných skutků“, které obsahuje „jednání, opakování manter, tělesnou disciplínu, intelektuální poznání, asketismus a meditace“,⁴³ se sahadžijové odchylují od višnuistické ortodoxie a vstupují do dějiště sexuálního rituálu *vidhi-bhakti*. Při něm jsou oba partneři zasvěcenci a jsou pokládáni navzájem za své *guruy*, učitele nebo duchovní rádce a zde také za posvátné projevy samotného Kršny a Rádhy. Partneři údajně patří „k jednomu druhu“,⁴⁴ což znamená, že „může dojít ke spojení“,⁴⁵ a tento druh je ten nejvyšší pro obě pohlaví. Je zřejmé, že pohnutky vedoucí k tomuto činu nejsou převážně smyslné, protože bohatá erotická literatura svědčí o velkém výběru sekulárních praktik, které měli tehdejší indiští rozkošníci k dispozici, aniž by museli před tím procházet dlouhým cvičením v *askezi*.

V éře hlubinné psychologie musíme samozřejmě věnovat pozornost znakům oidipovského komplexu v lásce, která je mocně idealizována a ve své nejvznešenější podobě probíhá na dálku. Jungiáni by zase měli hodně co říci ke spojení s archetypem Velké matky,

⁴² Edward C. Dimock, Jr., *Doctrine and practice among the Vaisnavas of Bengal*, in Milton Singer (red.) *Krishna: myths, rites, and attitudes*, (Honolulu: East-West Center Press, 1966), s. 56–57

⁴³ Edward C. Dimock, Jr., *The place of the hidden moon* (Chicago: University Press, 1966), s. 195.

⁴⁴ Tamtéž, s. 220.

⁴⁵ Tamtéž, s. 219.

symbolem spojení vědomých a nevědomých složek mysli, které předcházejí celistvosti „individuace“. Ale tyto „hlubiny“ mohou být společensky a kulturně „povrchní“, pokud naše hledisko zaměříme na formy společenských vztahů. Záměrem sahadžijů, zdá se, je využít rozmanité kulturní a biologické prostředky, aby dosáhli struktury prostého stavu čisté společenské *communitas*. Dokonce i sexuální rituál směřuje ke spojení nejen muže a ženy, ale také mužské a ženské stránky každého jednotlivce, aby tedy stejně jako prý Čaitanja se každý vyznavač stal současně vtělením Kršny i Rádhy, úplným člověkem. Symbolicky se ale manželské pouto, a spolu s ním i rodina, základní buňka společenské struktury, rozplynuly díky lásce *parakijá*. Ve společnosti strukturované podle příbuzenství a kast milenci tím, že porušili zásady kastovního systému, učinili u samotných základů strukturu nepotřebnou. Františkáni odmítali vlastnit majetek, jeden z pilířů společenské struktury, sahadžijové popírali manželství a rodinu, což je další významný pilíř. Je podstatné, že antropolog Edmund Leach, který se v roce 1967 zúčastnil vlivného Reithova přednáškového cyklu na Třetím programu BBC, se také uchýlil k útoku na rodinu, kterou považoval za zdroj neuróz a duševního zmrzačení, a naopak chválil kolektivy a společenství, jako např. izraelské kibucy a jejich jesle. Dr. Leach velmi dobře zná jihoindickou a sinhálskou literaturu. V jeho útoku tedy mohou být stopy tantry. V každém případě se zdá, že se bije za *communitas*!

BOB DYLAN A BÁULOVÉ

Čaitanjovi následovníci neuspěli, protože Advaitovi stoupenci se vtělili do kastovního systému a Nitjánandova exkluzivistická a misijního nadšení plná skupina musela čelit pronásledování a postupně ztratila odvalu. Z historického hlediska sahadžové hnutí pomalu upadalo během sedmnáctého a osmnáctého století, i když višnuismus je podle Dimocka v Bengálsku stále živý. Například sekta muzikantů známých jako báulové, kteří hrají na „primitivní, ale neodbytně znějící jednostrunný nástroj zvaný ek-tara“ a zpívají „písne tak jemné a neklidné jako vítr, jenž je jejich domovem“, tvrdí, že je „je omámena zvukem Kršnovy flétny a stejně jako *gópi* se nestará o domov a úctu ke světu a jde za ním“.⁴⁶ Fascinující spojení západních a východních lidí na okraji a nositelů *communitas*, možné díky moderním podmínkám

⁴⁶ Tamtéž, s. 252.

přepravy a komunikace můžeme v dnešní době najít v mnoha obchodech s hudbou. Obal nedávné desky písni Boba Dylana ukazuje amerického folkového zpěváka, mluvčího strukturálně podřízených vrstev po boku báulů, těchto bengálských potulných muzikantů: kytara a ek-tara se setkávají. Je to ještě zajímavější, když si uvědomíme, jak často se projevy *communitas* pojí s jednoduchými dechovými nástroji (flétnami a foukací harmonikou) a strunnými nástroji. Může to být kvůli tomu, že mimo to, že se dají snadno nosit s sebou, dokážou také hudebně vyjádřit charakter spontánní lidské *communitas*. Báulové stejně jako sv. František byli „božími trubadúry“ a hodí se uzavřít tuto kapitolu jednou z jejich písní, která jasně dokazuje, že duch višnuistické *communitas* přetrval do dneška:

Hinduista, muslim – neexistuje žádný rozdíl,

Ani mezi kastami nejsou rozdíly.

Bhakta [vyznavač] Kabir byl podle kasty Džolá,

Ale pil s préma-bhakti [pravou láskou, nejlépe vyjádřenou, jak jsme viděli, mimo manželství]

Uchopil noby Černého drabokamu [tj. Kršnovy noby].

Jediný měsíc je lucernou tohoto světa

A celé stvoření vyrašilo z jediného semene.⁴⁷

Tohle je autentický hlas spontánní *communitas*.

POKORA A HIERARCHIE: LIMINARITA ZVÝŠENÍ A PŘEVŘÁCENÍ STATUSU

RITUÁLY ZVÝŠENÍ A PŘEVŘÁCENÍ STATUSU

Van Gennep, otec formální procesuální analýzy, při popisování tří fází přechodu z jednoho kulturně definovaného stavu nebo statusu do jiného užíval dva soubory termínů. Obzvláště ve vztahu k rituálu používal posloupné termíny *odloučení*, *pomezí* a *přijetí*, a spolu s nimi termíny *preliminární* (předprahové), *liminární* (prahové) a *postliminární* (poprahové). Když mluví o prvním souboru termínů a aplikuje ho na údaje, klade van Gennep důraz na to, co bych já nazval „strukturální“ aspekty přechodu. Způsob, jak zachází s druhým souborem, naznačuje, že se především zajímá o jednotky času a prostoru, v nichž chování a symbolika jsou na okamžik zproštěny norem a hodnot, které řídí veřejný život osob zaujímajících pozice ve struktuře. Liminarita se zde dostává do popředí a van Gennep připojuje k přídavnému jménu „liminární“ předpony, aby ukázal že, struktura se dostává na okraj zájmu. „Strukturou“ mám stejně jako dříve na mysli „společenskou strukturu“, jak tento termín používá většina britských sociálních antropologů, tj. více méně charakteristickou soustavu specializovaných vzájemně na sobě závislých institucí a institucionálního uspořádání pozic a/nebo účastníků, které v sobě zahrnují. Nemluví o „struktuře“ ve stejném smyslu jako Lévi-Strauss, tj. nezabývám se logickými kategoriemi a formami vztahů mezi nimi. Ve skutečnosti se v liminární fázi rituálu často setkáváme se zjednodušením či dokonce vyloučením společenské struktury v britském slova smyslu

⁴⁷ Edward C. Dimock, Jr., *The place of the hidden moon* (Chicago: University Press, 1966), s. 264.

a se zesílením struktury ve smyslu Léviho-Strausse. Shledáváme, že společenské vztahy se zjednodušují, zatímco mýtus a rituál jsou složitější. Porozumět tomu, proč se tak děje, je celkem snadné. Pokud se na liminaritu díváme jako na odstoupení od běžných způsobů společenského jednání, můžeme v ní spatřovat období podrobného přezkoumání ústředních hodnot a axiomů kultury, v níž se objevuje.

V této kapitole se zaměříme především na liminaritu jako na fázi a stav. V komplexních společnostech velkých měřítek se samotná liminarita jako výsledek postupující dělby práce často stává náboženským nebo kvazináboženským stavem a na základě této krystalizace většinou znovu vstupuje do struktury a stává se doplňkem strukturálních rolí a pozic. Namísto chatrče pro odloučení máme církev. Navíc bych chtěl rozlišit dva hlavní typy liminarity, přestože jich bude v budoucnu bezpochyby objeveno víc. Za prvé máme liminaritu, která charakterizuje *rituály zvýšení statusu*, v nichž je subjekt rituálu či novic v institucionalizovaném systému postavení nezvratně vyzdvížen z nižší na vyšší pozici. Za druhé existuje liminarita, kterou často nacházíme v cyklických a kalendářních rituálech, většinou kolektivních, v nichž v daných kulturně definovaných bodech ročního cyklu skupiny a kategorie osob, jež obvykle ve společenské struktuře zaujímají pozice nízkého statusu, mají jasně přikázáno uplatňovat nad osobami jim nadřazenými rituální moc. Nadřazení musejí ochotně přijímat své rituální ponížení. Tyto rituály můžeme nazvat *rituály převrácení statusu*. Mnohdy je doprovází drsné slovní i mimoslovní jednání, při němž podřízený spílají nadřazeným a fyzicky jim ubližují.

Při běžné variantě tohoto typu rituálu podřízený napodobuje hodnotu a styl nadřazených, někdy jdou dokonce tak daleko, že se uspořádají v hierarchii kopírující sekulární hierarchii těch takzvaně lepších. Krátce řečeno, mohli bychom proti sobě postavit liminaritu silných (a těch, co se stávají silnějšími) a těch, co jsou trvale slabí. Liminarita osob posouvajících se nahoru většinou zahrnuje jakožto nejvýznamnější kulturní složky ponižování nebo pokořování novice. Zároveň liminarita trvale strukturálně podřízených jako svůj klíčový společenský prvek obsahuje symbolické nebo předstírané vyzdvížení rituálních subjektů na významné mocenské posty. Ze silnějších se stávají slabší, slabší se chovají, jako by byli silní. Liminarita silných je společensky nestrukturovaná nebo strukturovaná jednoduchým způsobem, liminarita slabých představuje sen o strukturální nadřazenosti.

RITUÁLY ŽIVOTNÍCH KRIZÍ A KALENĎÁŘNÍ RITUÁLY

Nyní, když jsem takřkajíc vyložil karty na stůl, podložím svá tvrzení fakty a začnu tradičním antropologickým rozlišením mezi rituály životních krizí a kalendářními rituály, neboli rituály ročních období. Rituály životních krizí jsou ty rituály, při nichž se rituální subjekt nebo subjekty pohybují, jak to formuloval Lloyd Warner, ze „stálého placentárního umístění v matčině děloze ke své smrti a konečnému stálému bodu jeho náhrobku a definitivnímu spočinutí v hrobě jakožto mrtvého organismu. Tento pohyb je přerušován množstvím kritických okamžiků přechodu, jež všechny společnosti ritualizují a veřejně vyjadřují vhodnými obřady, aby vstúpili důležitost jednotlivce a skupiny všem žijícím členům společenství. Jsou to významná období narození, dospívání, sňatku a smrti.“¹ Já bych k nim ještě přidal rituály, které se vztahují k uvedení do vyššího nabytého postavení, ať už se jedná o politický úřad nebo členství v exkluzivním klubu nebo tajné společnosti. Tyto obřady mohou být buď individuální nebo kolektivní, ale většinou se provádějí pro jednotlivce. Kalendářní rituály se na druhou stranu skoro vždy týkají širší skupiny a celkem často zahrnují celou společnost. Obvykle se také provádějí v přesně určených okamžicích ročního hospodářského cyklu a svědčí o přechodu od nedostatku k hojnosti (jako o svátku první sklizně nebo dožínkách) nebo od hojnosti k nedostatku (když se například očekává zimní strádání a podnikají se kroky k magické ochraně). Můžeme k nim také přičlenit všechny *rites de passage* provázející jakoukoli změnu kolektivního charakteru jednoho stavu na jiný, jako když celé kmeny jdou do války nebo celé společenství koná rituál na odvrácení následků hladomoru, sucha nebo moru. Rituály životních krizí a uvedení do funkce jsou téměř vždy rituály zvýšení statusu. Kalendářní rituály a rituály skupinové krize mohou někdy patřit k rituálům převrácení statusu.

V jiné práci² jsem psal o symbolech liminarity, které jsou známkou strukturální neviditelnosti noviců procházejících rituály životní krize, jak jsou například odděleni od oblasti každodenního života, jak bývají pomalovaní barvami nebo je zakrývají masky, anebo je není možné slyšet, protože mají přikázáno mlčet. Vyše jsem ukázal (str. 107), jak jsou podle Goffmanovy terminologie „srovnáni na stejnou úroveň“

¹ Lloyd Warner, *The living and the dead* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1959), s. 303.

² Victor Turner, *The forest of symbols* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1967), s. 93–111.

nebo „svlékají“³ sekulární rozlišení postavení a majetkových práv. Dále jsou podrobena zkouškám a utrpení, aby se naučili pokoře. Jeden příklad takového zacházení pro dokreslení postačí. Při obřadech obřízky chlapců kmene Tsonga popsaných Henrim Junodem chlapce „krutě zbijí pastevcí... při sebemenší zámince“,⁴ dále musejí snášet zimu, celou noc musejí spát na zádech nazí během štiplavě chladných nocí od června do srpna, po dobu celé iniciace mají kategoricky zakázáno vypít jedinou kapku vody, musejí jíst mdlé nebo nechutné jídlo, „ze kterého se jim zpočátku dělá špatně“, až zvrací, musí snášet krutý trest, kdy jim mezi oddělené prsty obou rukou vloží hůlky a silný muž uchopí oba konce hůlek, stiskne je k sobě a chudáky chlapce zdvihne, čímž jim zmáčkne a naplůl rozdrtí prsty a konečně obřezání musí být také připravení na to, že pokud se jim rána dobře nezahojí, mohou zemřít. Toto utrpení nemá chlapce pouze naučit odolnosti, poslušnosti a mužnosti, jak předpokládal Junod. Rozmanité důkazy z jiných společností naznačují, že mají také společenský význam, který spočívá v tom, že je sníží na jakousi lidskou *prima materia* zbařenou konkrétního tvaru a zredukovanou do stavu, který je sice stále společenský, ale nachází se níže než všechny přijímané formy statusu. Z toho vyplývá, že pokud má jedinec na žebříčku statusu postoupit výš, musí nejprve sestoupit ještě níž, než je jeho nejnižší příčka.

ZVÝŠENÍ STATUSU

Liminarita životní krize tedy uchazeče o vyšší postavení ve struktuře pokořuje a zobecňuje. Stejně procesy probíhají obzvláště barvitě v mnoha afrických rituálech uvedení do funkce. Budoucí náčelník nebo vůdce je nejprve oddělen od každodennosti a pak musí projít liminárními rituály, které ho hrubě ponižují, než je při znovuzačleňujících obřadech uveden s konečnou slávou na svůj stolec. Už jsem se zmiňoval o ndembuských obřadech uvedení do funkce (kapitola 3), kde jsou budoucí náčelník s manželkou mnoha svými budoucími poddanými ponižováni a káráni během jednu noc trvajícího odloučení v malé chýši. Další africký příklad stejného druhu živě popisuje Du Chaillu ve vyprávění o volbě „krále v Gabonu“. Potom, co vyličí

³ Erwing Goffman, *Asylums* (Chicago: Aldine Publishing Company, 1962), s. 14.

⁴ Henri Junod, *The life of a South African tribe* (New Hyde Park, N. Y.: University Books, 1962), vol. I, s. 82–85.

pohřební obřady pro starého krále, píše Du Chaillu, jak starší „vesnice“ tajně zvolí nového krále, kterého „udržují ohledně jeho šťastného osudu v nevědomosti až do poslední chvíle“.

Stalo se, že byl zvolen Ndžogoni, můj dobrý přítel. Volba padla na něho zčásti proto, že pocházel z dobré rodiny, ale především proto, že byl mezi lidmi nejoblíbenější a mohl dostat většinu hlasů. Myslím, že Ndžogoni o svém povýšení neměl nejmenšího tušení. Když se sedmého dne [po smrti bývalého krále] ráno procházel po pláži, náhle k němu přišli všichni lidé a začali provádět obřad, který předchází korunovaci [v celém komplexu pobřežních rituálů a obřadů uvedení do funkce musí být pokládán za liminární], a jenž musí i toho nejambicióznějšího člověka odradit od toho, aby se ucházel o korunu. Ndžogonimu obklopil hustý dav a začal mu spílat všemi možnými způsoby, jež si nejhorší lůza dokáže představit. Někteří lidé mu plivali do obličeje, někteří ho tloukli pěstmi, jiní ho kopali, házeli na něho odporné předměty, zatímco ti, kteří měli tu smůlu, že stáli příliš daleko a dosáhli na toho chudáka pouze svým hlasem, nepřetržitě proklínali jeho, jeho otce, matku, sestry i bratry, spolu se všemi jeho předky do nejzdařenější generace. Kdyby to viděl někdo cizí, nedal by za muže, který měl být korunován, ani pětník.

Zprostřed uší té vřavy a bitky jsem zaslechl slova, která to všechno vysvětlovala. Každých několik minut někdo, kdo právě Ndžogonimu uštědřoval obzvlášť hrubou ránu nebo kopanec, vykřikl: „Ještě nejsi naším králem, chvíli s tebou budeme dělat, co chceme. V budoucnu budeme muset dělat, co chceš ty.“

Ndžogoni to snášel jako muž a budoucí král. Nevybuchnul a všechny nadávky snášel s úsměvem. Když to trvalo asi půl hodiny, odvedli ho do domu starého krále. Tam ho posadili a znovu ho chvíli všichni proklínali.

Potom nastalo ticho. Starší povstali a vážně pronesli (lidé po nich opakovali): „Nyní si tě volíme za svého krále. Zavazujeme se, že tě budeme poslouchat a plnit tvoje příkazy.“

Následovalo mlčení. Brzy přinesli hedvábný klobouk, jenž je odznakem královské hodnosti, a nasadili ho Ndžogonimu na hlavu. Pak ho oblékli do červeného roucha a všichni, kdo mu před chvílí nadávali, mu prokázali nejvyšší úctu.“⁵

Toto vyprávění nepopisuje pouze pokoření uchazeče v rituálu zvýšení statusu, je také příkladem toho, jakou moc mají v rituálech převrácení statusu v cyklu politických rituálů strukturálně podřízení. Máme zde složený rituál obsahující prvky zvýšení i převrácení statusu. První prvek zdůrazňuje jedincův trvalý vzestup ve struktuře, druhý prvek klade důraz na dočasné převrácení postavení vládnoucích a těch, jimž vládnou. Status jednotlivce se nezvratně mění, ale kolektivní

⁵ Paul B. Du Chaillu, *Explorations and adventures in Equatorial Africa* (New York: Harper, 1868), s. 43–44.

status jemu podřízených zůstává stejný. Tvrdé zkoušky vlastní rituálům zvýšení statusu nacházíme také v naší vlastní společnosti, například šikanování jako znak iniciace do bratrstev nebo vojenských škol. Napadá mě alespoň jeden moderní rituál převrácení statusu. V britské armádě na Boží hod vánoční důstojníci a poddůstojníci obsluhují vojíny. Status vojínů se po tomto rituálu nemění, dokonce jim jejich nadřízení někdy ještě hlasitěji nadávají, protože museli na jejich rozkaz běhat s krocánem. Dlouhodobě vede tento rituál vlastně k tomu, že společenské určení skupiny je ještě ostřeji zdůrazněno.

PŘEVŘÁCENÍ STATUSU: FUNKCE MASKOVÁNÍ

V západní společnosti stopy obřadů převrácení pohlavních rolí nebo rolí vyplývajících z věku přetrvávají v takových obyčejích, jako je Halloween, kdy se moc strukturálně podřízených projevuje liminární nadvládou preadolescentních dětí. Monstrózní masky, které často nosí, představují především chtonické a démonické se zemí spjaté síly, čarodějnice, které ničí plodnost, mrtvoly nebo kostry z podzemí, domorodé obyvatelé jako např. indiány, troglodyty, tpraslíky a skřítky, vagabundy a osoby vzpírající se autoritám, piráty a tradiční westernové pistolníky. Jestliže nejsou tyto drobné síly země usmířeny pochoutkami a pamlsky, vyvedou moc držící generaci obyvatelů domů podivuhodné a zlomyslné kousky, které se podobají tomu, co kdysi způsobovali duchové země, jako skřítkci, bludičky, elfové, víly a trollové. V jistém smyslu jsou také tyto děti prostředníky mezi mrtvými a živými. Ještě před nedávnem byli v děložce, která je v mnoha kulturách přirovnávána k hrobu, protože se děloha i hrob pojí se zemí jakožto zdrojem plodů a místem pro odkládání zbytků. Děti o Halloweenu ztělesňují několik liminárních motivů. Jejich masky jim zajišťují anonymitu, takže nikdo neví, či přesně tyto děti jsou. Ale stejně jako u ostatních rituálů převrácení, i zde anonymita slouží k agresí, nikoli pokoře. Dětská maska se podobá masce zbojníka, a děti na Halloween dokonce často nosí masky lupičů nebo katů. Masky jim dodávají sílu divokých, zločinných, autochtonních a nadpřirozených bytostí.

Ve všech těchto maskách je něco z povahy therantropů z primitivních mýtů, např. jaguárů a jaguářích samic z „ohnových“ mýtů amazonského lidu mluvícího jazykem Ge, který popisuje Lévi-Strauss.⁶

⁶ Claude Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit* (Paris: Plon, 1964).

Terence Turner z Chicagské univerzity nedávno analyzoval geské mýty.⁷ Ze své přesné a komplexní analýzy kajapských mýtů o původu domácího ohně vyvozuje, že tvar jaguára je jakási maska, která zároveň odkrývá i zahaluje proces opětovného strukturálního uspořádání. Týká se přesunu chlapce z nukleární rodiny do domu mužů. Jaguáři ohně zde nepředstavují pouze status otce a matky, ale také změny v chlapcově vztahu k rodičům, změny, které zahrnují možnost bolestného společenského a psychického konfliktu. Jaguáři samec je tedy v mýtu nejprve vskutku hrozivý a ke konci je laskavý, ale vždy ambivalentní jaguáři samice končí jako nenávidná a na radu jaguára ji chlapec zabije.

Oba jaguáři jsou mnohoznačné symboly. Jaguáři samec představuje současně bolest i radost určitého otcovství, ale také otcovství obecně. U Kjapů dokonce existuje role „náhradního otce“, který bere chlapce kolem jeho sedmého roku z domova, aby ho připravil na život v širším mužském morálním společenství. Zdá se, že symbolicky se to vztahuje ke „smrti“ nebo odříznutí důležitého aspektu vztahu matka-syn, který odpovídá mytickému vyprávění, kdy chlapec usmrtí jaguáři samici, po tom, co jeho odhodlání zabít posílí jaguáři samec. Je zřejmé, že se mýtus netýká konkrétních jedinců, ale společenských rolí. Strukturální a historické ohledy jsou v něm ale tak jemně propleteny, že přímé znázornění lidské podoby matky a otce v lidské mýtu a rituálu může být za určitých okolností znemožněno silnými emocemi, které nejvýznamnější společenské přechody vždy probouzejí.

V americkém Halloweenu i kajapských mýtech a rituálech, i v mnoha dalších kulturních projevech, mohou masky sloužit ještě jinému účelu. Anna Freudová objasnila, proč se děti ve hře často ztotožňují s divokými zvířaty a různými děsivými nestvůrami. Argumentace slečny Freudové odvozující svou platnost, jak sama připouští, z teoretického stanoviska jejího vlivného otce je složitá, ale promyšlená. To, co je v dětské fantazii převlečeno za zvíře, je ve skutečnosti agresivní a trestající moc rodičů, především otce, obzvláště ve vztahu k dobře známé hrozbě kastrace. Freudová poukazuje na to, že se malé děti docela iracionálně bojí zvířat, např. psů, koňů a prasat. Vysvětluje, že běžný strach je násoben nevědomým strachem z hrozivého aspektu rodičů. Dále tvrdí, že jedním z nejučinnějších mechanismů, které ego proti podobným nevědomým strachům po-

⁷ Terence Turner, *The fire of jaguar* (Chicago: University Press)

užívá, je ztotožnění se s děsivým objektem. Vyvolává to pocit, že je takto zbaven své moci, a dokonce je možno z něj moc získat.

Pro mnohé hlubinné psychology ztotožnění představuje také nahrazení. Získat moc od silné bytosti znamená oslabit ji. Děti si tedy často hrají na tygry, lvy či pumy nebo na pistolníky, indiány a příšery. Podle Anny Freudové se tak nevědomě ztotožňují právě s těmi silami, které je hluboce děsí a jistým druhem džiu-džitsu zvětšují svou sílu pomocí síly, jež hrozí, že je oslabí. V tom všem je něco zrádcovského, člověk nevědomě touží „zabít to, co miluje,“ a právě chování tohoto typu musejí obecní rodiče očekávat od obecných dětí podle obyčejů patřících k americkému Halloweenu. Děti vyvádějí různé kousky a ničí majetek, nebo ho upraví tak, aby zničený vypadal. Právě tak identifikace s jaguářím ohněm v mýtu může znamenat potenciální otcovství zasvěcovaného a tedy jeho schopnost strukturálně nahradit svého vlastního otce.

Je zajímavé, že tento vztah mezi therantropy, maskami a některými aspekty rodičovské role nacházíme jak v rituálech zvýšení statusu, tak v kulturně definovaných momentech změny v ročním cyklu. Mohli bychom spekulovat o tom, že kruté vyobrazení rodičů se týká pouze těch aspektů celého širokého vztahu rodič-dítě, který vyvolává silné emoce a touhy zakázané libidinózní a především agresivní povahy. Tyto aspekty mohou být určeny strukturálně. Mohou být příčinnou nepřátelských závěrů dítěte ohledně individuální povahy rodiče a toho, jak se má k rodiči chovat a jaké jednání od něho očekávat z hlediska kulturních předpisů. „Otec“, musí si pomyslet, „se nechová jako člověk“, když jedná v souladu s autoritativními normami, nikoli takzvaně „humánně“. Když ho toto jednání, tedy dítě, podprahově posoudí z hlediska kulturních klasifikací, může si myslet, že rodič jedná jako někdo mimo lidskost, většinou jako zvíře. „A pokud má nade mnou moc jakožto zvíře, a nikoli jako člověk, kterého znám, mohu si tu moc vypůjčit nebo ji vysát, když i já přijmu kulturně definované rysy zvířete, kterým cítím, že se stal.“

Životní krize přinášejí rituály, v nichž a díky nimž jsou vztahy mezi strukturálními pozicemi a lidmi zaujímavými tyto pozice často drasticky restrukturovány. Starší zodpovídají za to, že skutečně provedou změny, které předepiše obyčej – je alespoň může uspokojit to, že přebírají iniciativu. Ale mladší jedinci, kteří ještě nechápu společenskou zdůvodnění takových změn, zjišťují, že jejich očekávání

ohledně toho, jak se k nim starší chovají, jsou zpochybněna tím, co se odehrává během období změny. Z jejich strukturálního pohledu se tedy změněné chování jejich rodičů a dalších starších lidí jeví hrozivě a dokonce prolhaně, možná se dokonce obnovuje jejich nevědomý strach z fyzického zmrzačení a dalších trestů za jednání, které se neshodovalo s přáním rodičů. Zatímco starší ovládají své jednání a do jisté míry jsou strukturální změny, které prosazují, pro ně předvídatelné, není v moci mladších stejné jednání a změny pochopit ani jim zabránit.

Aby vykompenzovali tyto kognitivní nedostatky, mladší osoby a podřízení mohou v rituálních situacích zmobilizovat emocemi nabitě symboly obrovské síly. Rituály převrácení statusu podle tohoto pravidla oblékají slabé do masky síly a vyžadují od silných, aby byli pasivní a trpělivě snášeli symbolickou a někdy i skutečnou agresi, kterou vůči nim podřízení projevují. Zde je ale nutné vrátit se k dřívějšímu rozlišení mezi rituály zvýšení statusu a rituály jeho převrácení. V prvních bývá agresivní chování uchazečů o vyšší status utlumen a potlačeno, přestože je často přítomno, uchazeč přece symbolicky „stoupá“ a na konci rituálu se bude těšit větším výhodám a právům než dosud. Ve druhých si ale skupina nebo kategorie, která se smí chovat, jako by byla nadřazená, a díky tomu vynadat svým skutečným nadřízeným a zbít je, trvale uchovává nižší postavení.

Je zřejmé, že se zde hodí jak sociologické, tak psychologické formy vysvětlení. To, co je pro kvalifikovaného antropologického pozorovatele strukturálně „viditelné“, je pro jednotlivého člena pozorované společnosti z psychologického hlediska „nevědomé“. Jedincova touha uspokojující reakce na změny a pravidelnosti struktury násobené počtem členů generaci za generací těmto změnám vystaveným musí být kulturně a především rituálně vzata v úvahu, pokud má společnost přetrvat bez ničivého napětí. Obřady životních krizí a rituály převrácení odpovídají na tyto reakce různými způsoby. Prostřednictvím série rituálů životních krizí a rituálů zvýšení statusu jedinci strukturálně stoupají. Rituály převrácení statusu ale ve svých symbolických vzorcích a modelech chování zviditelňují společenské kategorie a formy seskupení, které jsou pokládány za axiomatické a neměnné jak ve své podstatě, tak ve vzájemných vztazích.

Z poznávacího hlediska nic nezvýrazňuje pravidelnost tak dobře, jak absurdita či paradox. Emocionálně nedokáže člověka nic uspo-

jit lépe, než výstřední nebo dočasně povolené jinak zakázané chování. Rituály převrácení statusu zahrnují oba tyto rysy. Tím, že z vysokého učiní nízké a z nízkého vysoké, znovu upevňují princip hierarchie. Tím, že nízko postavení napodobují, někdy až karikují, chování vysoko postavených a omezují iniciativu hrdých, podtrhují rozumnost každodenního kulturně předvídatelného vzájemného chování rozličných společenských tříd. Díky tomu je patřičné, že jsou rituály převrácení statusu často umístěny buď v pevných bodech v ročního cyklu nebo ve vztahu k pohyblivým svátkům, které se během omezeného období mění, protože pravidelnost struktury se odráží v časovém uspořádání. Dalo by se tvrdit, že rituály převrácení statusu se také objevují, když celému společenství hrozí nějaká pohroma. Na to lze ale přesvědčivě odpovědět tak, že se tyto vyvažující obřady konají právě proto, že je ohrožena celá komunita. Věřt se totiž, že určité dějinné nepravidelnosti pozměňují přirozenou rovnováhu mezi tím, co je pojímáno jako trvalé strukturální kategorie.

COMMUNITAS A STRUKTURA V RITUÁLECH PŘEVŘÁCENÍ STATUSU

Nyní se vrátíme k rituálům převrácení statusu. Nejenže znovu potvrzují řád struktury, obnovují také vztahy mezi konkrétními dějinnými jedinci zaujímajícími pozice v této struktuře. Všechny lidské společnosti se implicitně či explicitně vztahují ke dvěma protikladným společenským modelům. Jeden model vidí společnost jako strukturu právních, politických a ekonomických pozic, funkcí, statusů a rolí a jedince nejasně rozeznává za jeho společenskou úlohou. Druhý model chápe společnost jako *communitas* konkrétních nenapodobitelných jednotlivců, kteří, přestože se liší tělesným i duševním nadáním, jsou považováni za sobě rovné díky společnému lidství. První je modelem rozlišeného, kulturně strukturovaného, členěného a často hierarchického systému institucionálních pozic. Druhý představuje společnost jako nediferencovaný homogenní nikoli na statusy a role „rozčleněný“ celek, v němž jedinci neodlučitelně stojí vedle sebe.

V průběhu společenského života jednáni v souladu s jedním modelem se „odlučuje“ od chování podle druhého. Hlavním cílem je ale jednat podle hodnot *communitas* i tehdy, když člověk hraje strukturální role, kde to, co dělá, je pokládáno za pouhý prostředek

k dosažení a udržení *communitas*. Z tohoto hlediska můžeme cyklus ročních období považovat za míru stupně odloučení struktury od *communitas*. Platí to především o vztahu mezi velmi vysoko a velmi nízko postavenými společenskými kategoriemi a skupinami, ale i o vztahu lidí zastávajících tato postavení a společenské pozice. Lidé používají moc svěřenou jejich úřadu, aby využívali a zneužívali osoby zaujímající nižší pozice a zaměřují postavení s člověkem, jenž je zastává. Věřt se, že rituály převrácení statusu umístěné buď do strategických bodů ročního cyklu nebo vyvolané neštěstími pokládanými za následek vážných společenských prohřešků znovu nastolují správný vzájemný vztah mezi společenskou strukturou a *communitas*.

AŠANTSKÝ OBŘAD APO

Pro ilustraci uvádím známý příklad z antropologické literatury týkající se obřadu *Apo* severních Ašantů z Ghany. Tento obřad, který Rattray pozoroval mezi národy Tekimanů, se odehrává během osmi dnů před tekimanským novým rokem začínajícím 18. dubna. Bosman, raný nizozemský historik guinejského pobřeží popisuje podle Rattrayových slov „nepochybně ten samý obřad“⁸ takto: mají „... osmidenní svátek provázený rozličným zpěvem, skákáním, tancem, veselím a radostí, během něž je povoleno zesměšňovat a pomluvy jsou oslavovány tak, že lidé mohou volně mluvit o všech chybách, ničemnostech a podvodech svých nadřízených i podřízených, aniž by byli potrestáni nebo alespoň přerušeni“.⁹

Rattrayova pozorování plně dokládají Bosmanův popis. Výraz *Apo* odvozuje od kořene, který znamená „mluvit s někým hrubě nebo nevlídně“, a zdůrazňuje, že jiný výraz pro tento obřad *aboroborua* se patrně odvozuje od slovesa *boro*, „umýt“, „očistit“. To, že Ašanti nepochybně spojují otevřenou, hrubou mluvu s očistěním, dokládají slova starého vysokého kněze boha Ta Kese, jak je vyslechl a doslova zapsal Rattray:

Víš, že každý má sunsum (duši), která se může zranit nebo natlouct nebo onemocnět a tak způsobit, že onemocní tělo. Velmi často, přestože mohou být i jiné příčiny, např. čarodějnictví, je nemoc způsobena zlem a nenávistí, které někdo nosí v hlavě vůči tobě. I ty můžeš mít vůči někomu v srdci nenávist

⁸ R. S. Rattray, *Ashanti* (Oxford: Clarendon Press, 1923), s. 151.

⁹ Willem Bosman, *Coast of Guiana* (London, 1705), Dopis X.

kvůli něčemu, co ti udělal, a to také způsobuje, že se tvoje sunsum soužití a omeocní. Naši předkové to věděli, a proto ustanovili čas jednou do roka, kdy každý muž i žena, svobodný i otrok, mohou vyslovit, co mají v hlavě, říct svým bližním, co si o nich a jejich chování myslí, a to nejenom svým sousedům, ale i králi nebo náčelníkovi. Když to člověk volně vysloví, pocítí, že jeho sunsum vychladne a utiší se a sunsum jiných lidí, k nimž volně promluvil, se také utiší. Král Ašantů ti možná zabil děti a ty ho nenávidíš. Díky tomu je nemocný a ty jsi taky nemocný. Když mu smíš do očí říct, co si o něm myslíš, oběma vám to prospěje.¹⁰

Z této domorodé interpretace je okamžitě zřejmé, že srovnání na stejnou úroveň je jednou z hlavních funkcí obřadů *Apo*. Vysoce postavení se musí podvolit pokoření a ponížené osoby jsou povýšeny prostřednictvím privilegia mluvit na rovinu. Ale rituál obsahuje mnohem víc než jen toto. Strukturální rozlišení jak vertikální, tak horizontální je příčinou rozmíšek a frakcionářství a bojů v dyadických vztazích mezi osobami zaujímavými pozice a těmi, kdo o ně usilují. V náboženských systémech, které jsou samy strukturované, většinou prostřednictvím vsunutých členění solárního a lunárního roku a významných momentů klimatické změny, se hádky a rozpory neřeší *ad hoc*, jak přicházejí, ale genericky a souhrnně v pravidelně se objevujícím bodu rituálního cyklu. Obřad *Apo* se odehrává, jak Ašanti říkají, „když se ukončil koloběh roku“, nebo když „se kraje roku setkají“. Zajišťuje ve svém důsledku uvolnění vši zášti, která se nahromadila ve strukturálních vztazích během uplynulého roku. Očistit strukturu otevřenou mluvou znamená oživit ducha *communitas*. Víra rozšířená v subsaharské Africe, že zášť živená v srdci nebo v hlavě, může fyzicky ublížit člověku, který ji nosí, i tomu, proti komu je namířená, zde slouží k tomu aby zajistila, že provinění jsou vyslovena a že provinilci netrestají osoby, které mluví o jejich prohřešcích. Protože je pravděpodobnější, že lidé vysokého postavení ubližují lidem postavení nižšího, než naopak, nepřekvapuje, že náčelníci a urození jsou považováni za hlavní cíle veřejných obvinění.

Paradoxně má rituál redukování struktury na *communitas* prostřednictvím očistné síly vzájemné upřímnosti za následek obnovení principů klasifikace a uspořádání, na nichž struktura spočívá. Například poslední den rituálu *Apo* těsně před začátkem nového roku se svatyně všech místních a některých národních ašantských bohů neseou v průvodu od svých místních chrámů k řece Tano a každou

doprovázejí kněží, kněžky a další náboženští úředníci. Tam se svatyně a začerněné stolce zesnulých kněží pokropí a očistí směsí vody a práškové bílé hlíny. Náčelník, politická hlava Tekimanů, není osobně přítomen. Královna Matka zde ale je, protože tato záležitost se týká bohů a kněží, kteří představují všeobecné aspekty ašantské kultury a společnosti spíše než náčelnictví ve své užší strukturální podobě. Tutto všeobecnost vyjadřuje molitba kněžského mluvčího jednoho z bohů, kterou pronášá, když kropí svatyni Ta Kesiho, nejvyššího místního boha: „Prosíme tě o život, když jdou lovci do lesa, dovol jim zabít maso, nechť rodičky dětí rodí děti: život Jao Kramovi [náčelníkovi], život pro všechny lovce, život všem kněžím, vzali jsme *apo* tohoto roku a dáváme je do řeky.“¹¹ Stolce a všichni přítomní jsou pokropeni vodou a po očištění svatyní se všichni vrátí do vesnice a svatyně se znovu umístí do chrámů, jež jsou jejich domovem. Tento slavnostní obřad, který zakončuje divoký rituál, je ve skutečnosti velmi složitým projevem kosmologie tekimanských Ašantů, protože každý bůh představuje celou soustavu hodnot a myšlenek a pojí se s místem v mytickém cyklu. Navíc doprovod každého boha kopíruje družinu náčelníka a ztělesňuje ašantské pojetí strukturální hierarchie. Jakoby struktura omytá a očištěná pomocí *communitas* byla znovu vystavena na odív bělostná a zářivá, aby mohl začít nový cyklus strukturálního času.

Je důležité, že první rituál nového roku, který se koná další den, řídí náčelník a žádné ženy, dokonce ani královna Matka nesmí být přítomna. Obřady se konají uvnitř chrámu místního boha Ta Kesiho, náčelník se k němu o samotě modlí a potom obětuje ovci. To ostře kontrastuje s rituály předchozího dne, jichž se účastní příslušníci obou pohlaví, které se konají venku u řeky Tano významně pro všechny Ašanty, jejichž součástí není žádná krvavá oběť a z nichž je náčelník vyloučen. *Communitas* je slavnostní znamení, které zakončuje starý rok, struktura očištěná pomocí *communitas* a nasycená krví oběti se znovu rodí prvního dne nového roku. Zdá se, že to, co je v mnoha ohledech rituál převrácení, způsobuje nejen dočasné převrácení společenské hierarchie, ale také nejprve odděluje princip jednoty skupiny od principů hierarchie a rozčlenění a pak dramaticky ukazuje, že jednota Tekimanů, a více než jich – celého Ašantska, je hierarchická a členěná.

¹⁰ R. S. Rattray, *Ashanti* (Oxford: Clarendon Press, 1923), s. 153.

¹¹ Tamtéž, s. 164–166.

SAMHAIN, DUŠIČKY A DEN VŠECH SVATÝCH

Jak bylo řečeno, v případě *Apá* zdůrazňování očištné moci strukturálně podřízených a spojení této moci s plodností a jinými obecně lidskými zájmy a hodnotami předchází důraz na pevnou a partikulární strukturu. Podobně Halloween v západní kultuře zdůrazňující moc dětí a duchů země předchází dva tradiční křesťanské svátky, které představují strukturální úroveň křesťanské kosmologie, tj. svátek Všech svatých a Dušiček. O Dni všech svatých francouzský teolog M. Olier řekl: „Je v určitém ohledu větší než Velikonoce nebo Svátek nanebevzetí, Kristus je [totiž] v tomto mystériu učiněn dokonalým, protože jako naše Hlava je dokonalý a naplněný až tehdy, když se spojí se *uše-mi* Svými údy, svatými (kanonizovanými i nekanonizovanými, známými i neznámými).“¹²

Znovu se zde setkáváme s představou dokonalé syntézy *communitas* a hierarchické struktury. Nejen Dante a Tomáš Akvinský si představovali nebe jako hierarchickou strukturu s mnoha úrovněmi svatosti a zároveň jako zářivou jednotu či *communitas*, v níž žádný menší svatý nezávidí většímu, ani větší světec není kvůli svému postavení pyšný. Rovnost a hierarchie jsou tajuplně jedno. Dušičky, které následují, připomínají duše v očištné a zdůrazňují jejich nižší hierarchickou pozici než mají duše v nebi a aktivní *communitas* živých, kteří prosí svaté, aby se přimluvili za ty, jež procházejí liminární zkouškou v očištné a aby spasili mrtvé jak v nebi, tak v očištné. Zdálo by se ale, že stejně jako při „zesměšňování“ a převrácení statusu v obřadu *Apó* hrubá síla, která nabíjí energií jak ctnostnou hierarchii a že dobrá *communitas* Svatých a Dušiček v kalendářním cyklu pochází z předkřesťanských a autochtonních zdrojů, jež mají na úrovni lidového křesťanství pekelný status. Teprve v sedmém století začal být 1. listopad považován za křesťanský svátek a Den všech svatých byl do římské liturgie zaveden až ve dvanáctém století. V keltských oblastech se k těmto křesťanským svátkům připojily některé rysy pohanského zimního svátku Samhainu (naš 1. listopad).

Samhain, což znamená „konec léta“, podle J. A. MacCullocha „přirozeně poukazoval na fakt, že síly mlhy zosobňované zimou začínají vládnout. Mohl být ale také částečně důvodem za sklizeň, protože se pojl s venkovskými činnostmi a zabíjením a uchováváním zvířat na zimu. ... Byla zapálena hranice představující slunce, jehož moc nyní

slábla a oheň ji měl magicky posílit. ... V obydlích se ohně uhasily, což se mohlo pojit s vypuzením zla v tom období. U hranice se zapálily větve a odnesly se do domů, aby zažehly nové ohně. Existují důkazy, že se o Samhainu přinášela oběť, možná dokonce lidská, obtěžkaná špatnostmi společnosti, podobně jako hebrejský obětní beránek“.¹³

Zdá se, že stejně jako obřad *Apó* představoval Samhain vypuzení zla v tomto období a obnovení plodnosti spojené s vesmírnými a chtonickými silami. V lidové víře Evropanů se půlnoc 31. října pojí se shromážděním pekelných sil čarodějnic a ďábla, jako ve *Walpurgisnacht* a skoro osudovém Halloweenu Tama O'Shantera. Následně se vytvořilo podivné spojení nevinných s hříšníky, dětí s čarodějnicemi, jež očišťují společenství předstíranou lítostí a hrozbou zlomyslných kousků, pokud nedostanou pamlsky, a alespoň ve Spojených státech připravují prostor pro komunitní hostiny s dýňovým koláčem podobajícím se slunci. Zdá se, že trocha hříchu a zla, jak dramatikové a spisovatelé dobře vědí, je nezbytným palivem pro oheň *communitas*, přestože jsou nutné propracované mechanismy rituálu, které ničivé ohně přetvářejí na domácí. V srdci každého náboženského systému úzce spjatého se strukturálními cykly vývoje člověka vždy leží *felix culpa*.

POHLAVÍ, PŘEVŘÁCENÍ STATUSU A COMMUNITAS

Součástí jiných rituálů převrácení statusu je vystřídání mužů v jejich rolích a užívání mužské autority ženami. Mohou se konat ve významném momentu kalendářní změny jako v případě zulského obřadu *Nomkubulwana*, který analyzoval Max Gluckman, kde „dominantní role připadla ženám a podřízená mužům během obřadů konaných v místních oblastech Zulsku, když úroda začala růst“.¹⁴ Podobné obřady, při nichž dívky nosí mužské oblečení a ošetřují a dojí dobytek, můžeme najít v mnoha jižních a středních bantuských společnostech. Častěji se rituály tohoto typu konají, když je hlavní územní rozdělení kmenové společnosti ohroženo nějakou přírodní kalamitou, jako je například zamoření hmyzem, hladomor nebo sucho. Dr. Peter Rigby nedávno vydal podrobný popis ženských rituálů tohoto typu mezi Gogy z Tan-

¹² Cituje Donald Attwater (red.) ve své knize, *A Catholic dictionary* (New York: Macmillan, 1961).

¹³ John A. MacCulloch, *The Celtic and Scandinavian religion* (London: Hutchinson's University Library, 1948), s. 58–59.

¹⁴ Max Gluckman, *Rituals of rebellion in South-East Africa* (Manchester: Manchester University Press, 1954), s. 4–11.

zanie. Tyto rituály podrobně rozebírali i jiní, např. Eileen Krigeová, Gluckman a Junod. Chtěl bych tedy jen upozornit na to, že všechny situace, při nichž se objevují, jsou spojeny s vírou, že muži, z nichž někteří zaujímají klíčové pozice ve společenské struktuře, buď nějak rozezlili bohy nebo předky, anebo takovým způsobem pozměnili mystickou rovnováhu mezi společností a přírodou, že narušení společnosti způsobilo odchylky v přírodě.

Krátce řečeno, strukturálně nadřazení svými neshodami ohledně svých dílčích zájmů způsobili místnímu společenství pohromu. Je tedy na strukturálně podřízených, v případě Zulů *mladých* žen, které jinak spadají pod *patria potestas* svých otců nebo *manus* svých manželů, zosobňujících *communitas* či světové společenství přesahující všechny vnitřní rozdělení, aby uvedli věci znovu do pořádku. Učiní to symbolicky tím, že na krátký čas uchvátí zbraně, oděv, rekvizity a styl chování strukturálně nadřazených, čili mužů. Ale stará forma má nyní nový obsah. Moc je vykonávaná prostřednictvím samotné *communitas* převlečené za strukturu. Strukturální forma se zbavuje sobeckých rysů a očisťuje se spojením s hodnotami *communitas*. Jednota, která byla rozštěpena sobeckými rozmíškami a zahalovala nepřátelství, je obnovena těmi, kdo jsou za normálních okolností považováni za nehodné bojovat o právní a politický status. Ale „nehodní“ má dva významy. Znamená to nejen, že jsou strukturálně podřízeni, ale také, že se nacházejí dole, jsou základem veškerého společenského života, jako země a její plody. Jinými slovy to, co je zákonem na jedné společenské úrovni, může být na jiné základnou.

Může být důležité, že mladé panny zde často hrají hlavní úlohu, nestaly se ještě matkami dětí, jejichž strukturální pozice se znovu stanou základem pro opozici a soupeření. Ale toto převrácení je nutně pomíjivé a přechodné, mohli bychom říci „liminární“, protože tyto dva způsoby společenských vztahů jsou kulturně polarizovány. Když dívky pasou, jedná se o klasifikační paradox, je to jeden z paradoxů, které se mohou vyskytnout pouze během liminarit rituálu. *Communitas* nemůže zacházet se zdroji nebo vykonávat společenskou moc, aniž by změnila svou povahu a přestala být *communitas*. Může ale během krátkého zjevení se „spálit“ či „smýt“, ať už zvolíme jakoukoli metaforu pro očistění, nahromaděné prohřešky a rozkoly struktury.

PŘEVŘÁCENÍ STATUSU BĚHEM „SVÁTKU LÁSKY“ NA INDICKÉM VENKOVĚ

Abych shrnul své dosavadní závěry ohledně rituálů převrácení statusu: to, že slabí nasazují masku agresivní moci a silní současně masku pokoření a pasivity, jsou prostředky, které očisťují společnost od ochablosti a „hříchů“ strukturálního původu. Chystá se tak scéna pro extatický prožitek *communitas*, který je následován střízlivým návratem do očistěné a znovu oživené struktury. Jedním z nejuvýstižnějších popisů z „vnitřního“ pohledu skýtá článek obvykle střízlivého a chladně uvažujícího analytika indické venkovské společnosti profesora McKima Marriotta. Popisuje svátek *hólí* ve vesnici Kišan Garhi „situované za Jamunou směrem od Mathury a Vrndávanu, den chůze od Vraji, země opletené vyprávěním o Kršnovu mládí“. Kršna je také božstvem dohlížejícím na tyto obřady. Rituál Marriottem označovaný jako „svátek lásky“ je jarní svátek, „největší náboženská oslava roku“. Marriott jakožto pomocník na poli se předcházejícího roku bezděky zúčastnil rituálů. Nalákali ho, aby vypil odvar obsahující marihuanu, pomalovali ho okrem a rozjařeně ho ztloukli. Další rok se podle vzoru Radcliffa-Browna zamýšlel nad tím, jakou mají tyto bouřlivé rituály společenskou funkci:

Uplynul rok mého zkoumání a Svátek lásky se opět blížil. Znovu jsem se začal bát o svou tělesnou schránku, ale byl jsem vybaven znalostmi o společenské struktuře, které mi mohly pomoci lépe pochopit nadcházející události. Tentokrát jsem se nenapil marihuany a začal jsem vnímat vůňu hólí, která patřila k výjimečně pravidelnému společenskému uspořádání. Tento řád byl ale přesným opakem společenských a rituálních principů běžného života. Každá výtržnost během hólí naznačovala opačné zavedené pravidlo nebo fakt každodenního společenského uspořádání vesnice.

Kdo byli ti usmívající se muži, které bez nejmenšího slitování tloukly ženy do holení? Byli to nejobobatší brahmáni a džátí farmáři z vesnice a ženy byly borlivé místní Rádhy, „vesnické manželky“ podle skutečného nebo fiktivního mezikastovního systému přibuzenství. Manželka „staršího bratra“, která běžně s mužem smí žertovat, a manželka „mladšího bratra“, jež se od něj drží podle pravidel v převelice uctivé vzdálenosti, byly obě mezi jeho nábradními matkami, tj. manželkami „mladších bratrů otce“ ve vzbouřené bandě „manželek“, která protínala všechny méně důležité linie a spojení. Nejtřoufalejší z tohoto batalionu v závojích byly manželky farmářových zemědělských dělníků, z nižších kast, ženy řemeslníků a služky – konkubíny a kuchyňské pomocnice obřít. „Jdi a upeč chleba,“ popíchoval jeden farmář a pobízel útočnice. „Chceš moje semeno?“ křičel další polichocený trpící chudák, ale nehnul

se ani o píd. Šest brahmánů mezi padesáti a šedesáti lety, pílířů vesnické společnosti, kulbalo kolem a udýchane utíkalo před svými zaměstnanci vedenými obrouským bhanginem, čističem jejich latrín. Všechny vesnické dcery stály bokem tohoto masakru na svých bratrech, ale byly připraveny zaútočit na každého manžela, který by se sem vydal na návštěvu z jiné ke sňatkům vbohdné vesnice.

Kdo byl onen „Král bŏlí“, který seděl čelem vsad na oslu? Byl to starší chlapec z vysoké kasty, známý tyran, kterého tam vysadily jeho oběti, zdálo se ale, že si ve svém obzulášti velkém zostuzení libuje.

Kdo byl mezi lidmi zpívajícími oplzlé písně v hrnčířské uličce? Nejen místní obyvatelé ze stejné kasty, ale také šest pradlen, křečiči a tři brahmáni, kteří každoročně pro tento den vytvoří idealistické spolčení muzikantů po vzoru přátelství bobů.

Kdo byli ti přetvoření „ošetřovatelé krav“ urbající bahno a prach na nejuvážnější vesničany? Byli to nosiči vody, dva mladí brahmánští kněží a holičův syn, dychtíiv odborníci na každodenní očistu.

Či domácí svatyně ověsili neznámí baviči kozími kostmi? Byla to svatyně brahmánské vdovy, která neustále zastražovala sousedy a příbuzně soudem.

Před čím domem zpíval vesnický asketa parodii žalozpěvu? Byl to dům až příliš živého lichváře proslulého puntičkářským vybíráním peněz a nedostatkem dobročinnosti.

Komu to láskyplně pomazali hlavu nejen hrstmi jemného červeného prachu, ale i spoustou nafty? Byl to vlastník vesnice a pomazal ho jeho největší nepřítel, jeho bratranec náčelník kišangharské policie.

Koho přinutili tančit v ulicích a brát na flétnu jako Kršnu s věncem starých šerpálů kolem krku? Byl jsem to já, antropolog na návštěvě, který kladl příliš mnoho otázek a vyžadoval zdvořilé odpovědi.

Zde byly všechny vesnické druhy lásky zmateny dobromady: úcta k rodičům a mecenášům, idealizované pouto mezi sourozenci a kamarády, touha člověka splynout s božským, drsný chtič sexuálních partnerů, všechny naráz prolamující své každodenní úzké kanály díky současnému nárůstu intenzity. Neobranitelná jednostranná láska všech druhů přetekla běžné rozdělení a lhostejnost mezi oddělenými kastami a rodinami. Neukázněné libido zaplavilo všechny ustavené hierarchie věku, pohlaví, kasty, majetku a moci.

Společenský význam Kršnova učení v severoindickém venkovském podání se podobá konzervativním společenským implikacím Ježíšova Kázání na hoře. Kázání je přísným napomenutím, ale zároveň odsouvá zničení sekulárního společenského řádu do vzdálené budoucnosti. Kršna neodsová zúčtování s mocnými až na Soudný den, ale vyčleňuje mu maskarní den každoročně za březnového úplňku. Kršnuv svátek bŏlí není pouhým učněním lásky. Je to scénář pro drama, které každý vyznavač musí zabránit vášnivě a radostně.

Dramatické nastolení rovnováhy pomocí bŏlí, zničení světa a jeho obnovení, znečištění světa a jeho očistění, se neděje pouze na abstraktní úrovni struktury

rámních principů, ale také v osobě každého účastníka. Podle Kršnova učení každý člověk hraje divadlo a na okamžik může pocítit roli svého protějšku. Úslužná manželka hraje panovačného manžela a naopak, uchvácený hraje uchvatitele, sluha hraje pána, nepřítel přítele, omezovaný mladík vládce republiky. Pozorující antropolog, vyptávající se a uvažující o silách, které řídí konání lidí, zjišťuje, že má brát příblyplého ňoumu. Každý herec vztahuje role ostatních ke svému každodennímu já. Každý se tedy může naučit brát svou vlastní běžnou roli znovu, jistě s lepším porozuměním, možná zdařileji a snad i s opěťovanou láskou.¹⁵

K Marriottovu jinak obdivuhodnému a empatickému vyprávění mám dvě malé výtky. Nejedná se o biologické puzení libida, které „zaplavuje všechny ustavené hierarchie věku, pohlaví, kasty, majetku a moci“, ale o volný prožitek communitas, jenž, jak by řekl Blake, je „záležitostí intelektu“, tj. zahrnuje naprosté poznání celého lidství druhého. Communitas není pouze instinktivní, týká se i vědomí a vůle. Převrácení statusu během svátku bŏlí vysvobozuje člověka z jeho postavení. Za určitých podmínek to může být „extatický“ zážitek v tom etymologickém smyslu, že jedinec „stojí mimo“ strukturální status. „Extáze“ = „existence“. Také bych tak úpině neodvozoval „opěťovanou lásku“ tušenou Marriottem z toho, že herec převezme roli svého protějšku. Spíše bych se na toto zertovně hraní rolí díval pouze jako na prostředek ke zničení všech rolí a k přípravě na objevení communitas. Marriott nicméně trefně popsal a pochopil hlavní rysy rituálu převrácení statusu: rituální nadvládu strukturálně podřízených, jejich neomalenou mluvu a hrubé zacházení, symbolické pokoření a skutečné ponížení lidí s nadřazeným statusem, způsob, jakým osoby strukturálně „dole“ představují communitas, která přetéká strukturální hranice, jež začíná násilím a končí láskou a konečně zdůrazňování, nikoli svržení, principu hierarchie (tj. odstupňovaného uspořádání), nepochybně očistěné, i když paradoxně díky překročení mnoha hinduistických pravidel čistoty, díky převrácení, tedy procesu, jehož prostřednictvím zůstává strukturální páteří života ve vesnici.

NÁBOŽENSTVÍ POKORY A PŘEVŘÁCENÍ STATUSU

Dosud jsem popisoval liminární rituály v náboženských systémech náležejících ke společností, jež jsou vysoce strukturované, cyklické

¹⁵ McKim Marriott, The feast of love, in Milton Singer (red.), *Kršna: myths, rites and attitudes* (Honolulu: East-West Center Press, 1966), s. 210–212.

a opakující se. Chtěl bych pokračovat tím, že na zkoušku navrhu rozdělení podobné rozlišení mezi liminaritou rituálů zvýšení statusu a liminaritou rituálů převrácení statusu, přinejmenším v jejich počátečních fázích v náboženstvích širšího než kmenového měřítka, obzvláště během období rychlé a bezprecedentní společenské změny, která sama mají liminární rysy. Jinými slovy některá náboženství se podobají liminaritě zvýšení statusu: zdůrazňují pokoru, trpělivost a nedůležitost rozlišování podle statusu, majetku, věku, pohlaví a dalších přirozených a kulturních proměnných. Navíc kladou důraz také na mystickou jednotu, posvátno a nediferencovanou *communitas*. Je to proto, že mnoho z nich pokládá sám tento život za liminární fázi a pohřební rituály za přípravu k znovuzачlenění zasvěcenců do vyšší úrovně nebo roviny bytí, jako je nebe nebo nirvána. Jiná náboženská hnutí naproti tomu vykazují rozmanité znaky kmenových a venkovských rituálů převrácení statusu. Liminarita převrácení ani tak nezrušila jako spíše podtrhla strukturální rozdíly dokonce až k bodu (často nevědomé) karikatury. Podobně tato náboženství nápadně zdůrazňují funkční rozlišení v náboženské oblasti a/nebo náboženského převrácení sekulárního statusu.

PŘEVŘÁCENÍ STATUSU V JIHOAFRICKÉM SEPARATISMU

Jeden obzvláště jasný příklad náboženství převrácení statusu můžeme najít v Sundklerově studii bantuského separatismu v jižní Africe. Je dobře známo, že v jižní Africe v současnosti existuje více než tisíc malých či ještě menších Afričany organizovaných církví a sekt, které se odloučily buď z bělošských misijních církví nebo jedna od druhé. Sundkler, který zkoumal africké nezávislé církve v Zulsku říká o „převrácené rasové diskriminaci v nebi“ toto:

V zemi, kde někteří nezodpovědní běloši říkají Afričanům, že Ježíš je pouze pro bílé, se Afričan mstí tak, že promítá rasovou diskriminaci do nebe. Komplex z barvy jejich pleti zbarvil jejich nebe černě a černošský Kristus na to má dohlédnout. Šembe [známý zulský prorok] u brány urací bělochy zpět, protože stejně jako boháč už během svého života dostal své dobré věci a on otevírá bránu pouze věrným následovníkům. Osud Afričana, který patřil k bělošské misijní církvi, je žalostný: „Jedna rasa nemůže vejít bránou pro druhou rasu“, když přijde k bráně pro bělochy, pošlou ho pryč ... Komplexu z barvy pleti slouží Ježíšovo podobenství. Zde je jedno, k němuž jsem slyšel odkazy v stonských církvích: „Bylo deset panen. A pět z nich byly bělošky a pět černošky. Pět bělošek bylo hloupých a pět černošek bylo moudrých, měly v lampách olej. Všechny

deset přišlo k bráně. Ale pět bílých panen dostalo stejnou odpověď jako boháč: Protože bílí vládnou na zemi, černí vládnou v nebi. Bílí budou žebrať, aby mohli smočít špičku svého prstu v chladné vodě. Ale dostanou odpověď: „Habaj-ji (ne) – nikdo nemůže vládnout dvakrát.“¹⁶

Je nutné poznamenat, že zde převrácení statusu není součástí celého systému rituálů, jejichž konečným cílem je podpořit usmíření mezi různými úrovněmi strukturální hierarchie. Nemáme zde propojený společenský systém, v němž strukturu prostupuje *communitas*. Zdůrazněný je tedy pouze aspekt převrácení, spojený s nadějí, že to bude konečný stav lidstva. Tento příklad je nicméně poučný v tom, že předpokládá, že náboženství kladoucí důraz na hierarchii, ať už na přímou nebo obrácenou, jako na obecný rys náboženského života vznikají v prostředí strukturálně podřízených v sociopolitickém systému, jenž spočívá právě tak na síle jako na konsensu. Stálo by za to poukázat na fakt, že mnoho z těchto jihoafrických sekt, přestože jsou malé, mají složité klerikální hierarchie a že ženy často zaujímají důležité rituální role.

PSEUDOHIERARCHIE V MELANÉSKÉM MILÉNIOVÉM HNUTÍ

Přestože literatura o náboženských a polonáboženských hnutích nepodporuje zcela úplně moje hledisko a může tedy zůstat mnoho problémů a potíží, existují přece jenom silné důkazy toho, že náboženské formy, které lze plně přisoudit tvůrčím aktivitám strukturálně podřízených skupin nebo kategorií, brzy získávají mnoho vnějších vlastností hierarchií. Tyto hierarchie mohou buď pouze převrátit sekulární hodnoty nebo mohou úplně nahradit sekulární systém, buď v církevní struktuře hnutí nebo v eschatologii. Dobře to ilustruje hnutí, které se ve své organizované formě pokoušelo napodobit evropskou společenskou strukturu a jehož popis můžeme najít v díle Petera Lawrence. V programu Jaliho, jednoho z madanzkých melanéských proroků:

Lidé měli přestat bydlet ve vesničkách a shromáždit se ve velkých „táborech“, které měly mít domy srovnané do ulic a být krásné díky květinám a keřům. Každý „tábor“ měl mít nový „Odpovědný dům“, který se neměl nadále nazývat haus kiap, ale nově haus jali. Měl ho používat Jali, když přijede navštívit lidi ve své funkci administračního úředníka. Každý „tábor“ měl mít pořádné

¹⁶ Bengt Sundkler, *Bantu prophets in South Africa* (London: Oxford University Press, 1961), s. 290.

záchody a nové cesty měly protínat celou oblast. ... Staří vůdci měli být nabrázeni „mladými šéfy“, kteří by doblíželi na rekonstrukci a také na to, aby byly provedeny Jalibo příkazy. Měla být zavedena monogamie a druhé manželky měly být rozvedeny a prodány za svobodné muže.¹⁷

Do tohoto „kargo-kultu“ měly být zavedeny i jiné rysy napodobující evropskou administrativní strukturu a materiální a náboženskou kulturu. Mnohé další kargo-kulty mají samozřejmě podobné rysy uspořádání a k tomu ještě věří, že Evropané budou vyhnáni nebo zničeni, ale že jejich vlastní předkové a žijící proroci jim budou vládnout pomocí pseudobyrokratické struktury. Není ale vůbec jisté, jestli liminárně náboženská tvořivost pseudohierarchií pramení pouze ve strukturální podřízenosti. Faktor převrácení statusu souvisí, jak věřím, s trvalou strukturální podřízeností. Může to ale být tak, že složitě klasifikovaný rituál a obřadní hierarchie představují liminaritu sekulárně rovnostářských skupin bez ohledu na postavení těchto skupin širší společnosti. Mohli bychom uvést svobodné zednáře, rozikruciany, bratrstvo Losů, sicilskou mafii a jiné druhy tajných společností a bratrstev se složitými rituály a obřady a se silným náboženským nádechem. Příslušnost k těmto skupinám se často odvozuje od sociopolitických společenství podobně postavených osob sdílejících rovnostářské hodnoty a podobnou úroveň ekonomické spotřeby.

Je pravda, že v těchto případech existuje také aspekt převrácení, protože sekulární rovnost stojí v protikladu k liminární hierarchii, ale nejedná se ani tak o převrácení poslušnosti postavení uvnitř určitého strukturálního systému, jako o nahrazení jednoho typu systému (hierarchického) jiným (rovnostářským). V některých případech, jako je mafie, Ku-klux-klan a některé čínské tajné společnosti, liminární hierarchie nabývá pomocných politických hodnot a funkcí a ztrácí své „hrané“ neskutečné vlastnosti. Když se to stane, řídicí cílevědomý charakter politického nebo kvazivojenského jednání může zjistit, že hierarchie odpovídá jeho požadavkům na uspořádání. Proto je tak důležité, abychom při zkoumání takových skupin, jako jsou svobodní zednáři a kalifornské motorkářské gangy Hell's Angels, a při jejich vzájemném srovnávání specifikovali, jaké fáze svého vývojového cyklu dosáhly a jaké je zrovna jejich společenské prostředí.

¹⁷ Peter Lawrence, *Road belong Cargo* (Manchester: Manchester University Press, 1964), s. 160.

NĚKTERÉ MODERNÍ PŘÍKLADY PŘEVŘÁCENÍ A PSEUDOHIERARCHIE

Dalo by se namítnout, že v těchto liminárních hnutích hierarchické uspořádání nutně vznikne souběžně s tím, jak naroste počet členů, ale mnoho příkladů naznačuje, že v těchto hnutích existuje značné množství funkcí, ale členů je málo. Například nepublikovaná bakalářská práce Allana C. Speirse z Cornellovy univerzity líčí, jak utažská komunita Áronitů, mormonská separatistická sekta čítající jen o málo víc než dvě stě duší, přesto má „složitou hierarchickou strukturu podobající se mormonské. ... Má takové posty jako první nejvyšší kněz, prezident, první viceprezident, druhý viceprezident, kněz pobočky, biskup shromáždění, učitelé a děkani“.¹⁸ Poněkud jiný typ skupiny, popsany v několika publikovaných článcích a nepublikovaných rukopisech od R. Lincolna Keisera z Rochesterské univerzity, jsou Konzervativní vicelordi, gang či „klub“ či „národ“ adolescentní černošské mládeže v Chicagu. Pan Keiser mi velkoryse umožnil nahlédnout do barvitě autobiografie „Teddyho“, jednoho z vůdců Vicelordů. Vicelordi měli velké množství obřadního chování, jako např. „Obřad vína“ za ty, kdo zemřeli nebo byli v nápravných ústavech a při těchto, ale i jiných příležitostech nosili jako obřadní oděv černé a červené kapuce.

Nejnápadnější na Vicelordech a jiných podobných skupinách, jako jsou Egyptské kobry a Imperial Chaplains, je složitá hierarchická povaha jejich uspořádání. Například Vicelordi se dělili na „Seniory“, „Junior“ a „Skrčky“, v závislosti na tom, kdy se ke skupině připojili, a na územní pobočky a dohromady tvořili „Národ vicelordů“. „Teddy“ popisuje organizační strukturu pobočky St. Thomas: „Každý ve skupině v St. Thomas, když ji založili, měl nějakou funkci. Byli tam prezident, viceprezident, pokladník, předseda válečné rady, válečná rada a soudní ceremoniáři.“¹⁹ Obecně můžeme říci, že chování členů gangu, když mezi sebou nebojovali o kontrolu nad územím, bylo celkem uvolněné a rovnostářské. Jejich struktura ve formálních a obřadních situacích byla ale pravým opakem rovnostářské. Když se některé pobočky chtěly osamostatnit od původního „klubu“, vytvořilo se přísné hierarchické uspořádání a rychle byl nastolen původní řád.

¹⁸ Allan C. Speirs, *Village in the desert: the Aaronite community of Eskdale*, nepublikovaná bakalářská práce (University of Utah, 1966), s. 22.

¹⁹ R. Lincoln Keiser, *Autobiography of the Vice Lord, „Teddy“*, nepublikovaný rukopis (Department of Anthropology, University of Rochester, 1966), s. 217.

Další současný příklad tendence strukturálně podřazených kategorií vytvářet hierarchickou liminaritu nacházíme u mladých kalifornských motorkářů známých jako Hell's Angels. Hunter S. Thompson tvrdí, že většina členů jsou synové lidí, kteří přišli do Kalifornie před druhou světovou válkou – zemědělských přistěhovalců z Oklahomy, Arkansasu a venkovanů z jižanských hor.²⁰ Dnes jsou to „přistavní dělníci, skladníci, řidiči nákladáků, mechanici, prodáváci a příležitostní dělníci vykonávající jakoukoli práci, za kterou se platí na ruku a jež nevyžaduje žádnou závislost. Jenom asi každý desátý má stále místo nebo slušný příjem“.²¹ Říkají si jednocentáři, „jedno procento těch, co nevyhovují, a je jim to ukradený“.²² O „obyčejných“ lidech mluví jako o „obyvatelích“, což naznačuje, že sebe za obyvatele běžného světa nepovažují. Volí postavení mimo strukturální systém. Stejně jako černošští Vicelordi nicméně vytvářejí formální organizaci se složitými iniciačními obřady a stupněmi členství symbolizovanými odznaky. Mají soustavu pravidel a výkonný výbor složený z prezidenta, viceprezidenta, tajemníka, pokladníka a soudních ceremoniářů a každý týden pořádají formální setkání.

U Hell's Angels máme co do činění s kopíí sekulární organizace sdružování, nikoli s převrácením statusu. Prvky převrácení statusu lze ale najít v jejich iniciačních obřadech, během nichž budoucí andělé přinesou čisté nové levisky a bundy, které jsou potom máčeny v hnoji, moči a motorovém oleji. Jejich špinavost a rozedranost či tzv. „vyzrállost“ až k bodu, kdy se začínají rozpadat, je známkou statusu, který převrací normy „čistoty a upravenosti“ „obyvatel“ uvězněných ve statusu a struktuře. Navzdory svým pseudohierarchiím jak Vicelordi, tak Hell's Angels kladou důraz na hodnoty *communitas*. Vicelord „Teddy“ například říkal o široké veřejnosti: „A pak hned začali říkat, že máme organizaci. Ale my jsme to všichni brali jen jako že jsme sčuchnutý.“²³ Thompson často zdůrazňuje „pospolitý skupinový“ charakter Hell's Angels. Pseudostruktura tedy nevyklučuje skutečnou *communitas*. Tyto skupiny si na strukturu spíše hrají, než aby socioekonomickou strukturu vážně vytvořily. Jejich struktura je především

²⁰ Hunter S. Thompson, *Hell's angels* (New York: Ballantine, 1966), s. 202 [čes. *Hell's angels*, přel. Vít Kabelka (Praha: Arcadia, 1994), s. 229].

²¹ Tamtéž, s. 73–74 [s. 81].

²² Tamtéž, s. 13 [s. 13].

²³ R. Lincoln Keiser, *Autobiography of the Vice Lord, „Teddy“*, nepublikovaný rukopis (Department of Anthropology, University of Rochester, 1966).

„expresivní“, jako struktura vypadá, i když má určité praktické aspekty. Expresivní struktury tohoto typu se ale mohou za určitých okolností změnit na pragmatické struktury jako v případě čínských tajných společností, např. triádové společnosti, o nichž mluví Gustaaf Schlegel.²⁴ Podobně byla obřadní struktura společnosti Poro v Sierra Leone využita jako základ pro politicky odbojnou organizaci v povstání Mendů roku 1898.²⁵

NÁBOŽENSTVÍ POKORY S VYSOCE POSTAVENÝMI ZAKLADATELI

Existuje nespočet příkladů náboženství a ideologických a etických hnutí, která byla založena osobami vysokého nebo alespoň velmi váženého strukturálního postavení. Je důležité, že hlavní učení těchto zakladatelů bývá plně odkazů na odložení světského rozlišování, majetku statusu a podobně a mnozí z nich kladou důraz na „duchovní“ a „skutečnou“ identitu mužů a žen. V tomto a dalších ohledech se liminární náboženský stav, který se snaží navodit, v němž se jejich následovníci stahují ze světa, silně podobá tomu, který lze nalézt v liminaritě odloučení kmenových rituálů životních krizí a také v ostatních rituálech povýšení. Tato náboženství nepokládají ponížení a pokoru za svůj hlavní cíl, jsou to pouze atributy liminární fáze, kterou věřící musí projít na cestě ke konečným a absolutním stavům nebe, nirvány nebo utopie. Je to případ *reculer pour mieux sauter*. Když se náboženství tohoto typu rozšíří a obsáhnou strukturálně podřízené masy, směřování jejich hierarchické organizace se často podstatně změní. Jistým způsobem jsou tyto hierarchie „převrácené“, alespoň z hlediska převládajícího systému víry, vůdčí představitel nebo představitelé jsou často znázorňováni stejně jako papež, jako „sluhové sluhů božích“, nikoli jako tyranové nebo despotičtí vládci. Status se získává tak, že držitel úřadu odloží světskou autoritu a začne se chovat mírně a pokorně a začne zodpovědně pečovat o příslušníky náboženství, někdy dokonce o všechny lidi. Nicméně stejně jako v případě jihoafrických separatistických sekt, melanéských kargo-kultů, řádu Árona, černošských gangů a Hell's Angels široké rozšíření náboženství nebo obřadní skupiny často vede k tomu, že vznikne hierarchie. Za prvé vzniká problém organizace velkého počtu členů. Za druhé, a s tím se setkáváme u malých sekt se složitou

²⁴ Gustaaf Schlegel, *The Hung league* (Batavia: Lange, 1866).

²⁵ Kenneth Little, *The political function of the Poro, Africa*, vol. 25, no. 4 (1965).

hierarchií, liminarita chudých nebo slabých přebírá okrasné prvky sekulární struktury a nasazuje si masku rodičovské moci, jak jsme si všimli při rozebírání přestrojení za zvířata a nestvůry.

Buddha

Jako příklad strukturálně nadřazených a dobře etablovaných zakladatelů náboženství kázících o hodnotě pokory a *communitas* bychom mohli uvést Buddhu, sv. Františka, Tolstoj a Gándhího. Případ Ježíše není tak jednoznačný. Přestože Matouš a Lukáš odvozují původ jeho otce Josefa od krále Davida a že význam a status tesaře je v mnoha rolnických společnostech vysoký, je Ježíš obvykle považován za „člověka z lidu“. Prameny říkají, že Buddhův otec byl významný vládce klanu *Sakjů* a jeho matka Mahá Májá byla dcera sousedního krále z oblasti na jihovýchodě Himálaje. Podle přijatého podání Siddhárta, jak se princ jmenoval, prožil 29 let v pečlivě chráněném pohodlí mezi zdmi královského paláce a čekal, až převezme po otci trůn. Dále se vypráví o jeho třech slavných vyjíždkách do světa za branami s vozkou Čannou, během nichž potkal nejprve starce sešlého dřinou, malomocného a rozkládající se mrtvolu a na vlastní oči tak spatřil osud strukturálně podřízených. Potom, co se poprvé setkal se smrtí, ho při návratu do paláce přivítala hudba oslavující narození jeho prvorozeného syna a dědice zajišťujícího strukturální kontinuitu jeho rodokmene. Místo toho, aby byl potěšen, ještě více ho další pouto se světem moci znepokojilo. Spolu s Čannou se vykradl z paláce a mnoho let putoval mezi obyčejnými indickými lidmi a učil se o realitě kastovního systému. Na čas se stal s pěti žáky přísným asketou. Ale tato forma struktury ho také neuspokojila. V době, kdy započal svou slavnou čtyřicetidenní meditaci pod Stromem osvětlení, jeho náboženský život byl už podstatně méně přísný. Po svém osvětlení strávil dalších 45 let předáváním svého učení, které bylo vlastně celkem prostou lekcí pokory a mírnosti vůči všem lidem bez ohledu na rasu, třídu, pohlaví nebo věk. Ve svém učení neprosazoval blaho jediné třídy nebo kasty a dokonce i ten nejnižší parija se směl nazývat jeho žákem.

Buddha představuje klasický případ „strukturálně“ dobře postaveného náboženského zakladatele, jenž podstoupil iniciaci do *communitas* prostřednictvím odložení a srovnání svého statusu a přijmutí chování slabých a chudých. V samotné Indii bychom našli

mnoho dalších příkladů strukturálně nadřazených, kteří se zřekli bohatství a postavení a začali kázat svatou chudobu, např. Čaitanju (viz 4. kapitola), Mahávíru, zakladatele džinismu, jenž byl starším současníkem Buddhy, a Nánaka, zakladatele sikhismu.

Gándhí

V nedávné době jsme mohli sledovat působivý život a mučednictví Móhandáse Karamčanda Gándhího, jenž byl náboženským a zároveň politickým vůdcem. Stejně jako ti, o kterých jsem se právě zmínil, Gándhího rodina měla ve společenské hierarchii úctyhodné postavení. V své autobiografii píše: „Po tři generace počínaje mým dědečkem ... Gándhíovi byli ministerští předsedové v několika kathiavárských státech.“²⁶ Jeho otec Kaba Gándhí byl nějakou dobu ministerským předsedou v Rádžkotu a potom ve Vankanéru. Gándhí vystudoval práva v Londýně a pak odjel v právní záležitosti do jižní Afriky. Brzy se vzdal majetku a postavení, aby vedl jihoafrické Indy v boji za větší spravedlnost a přitom vytvořil ze svého učení o nenásilí a „síle pravdy“ mocný politický a ekonomický nástroj.

Pozdější Gándhího působení, kdy se stal hlavním vůdcem hnutí národního osvobození v Indii, je všeobecně známé. Zde bych chtěl z jeho autobiografie pouze citovat některé jeho myšlenky o tom, proč je dobré, když se člověk vzdá majetku a učiní se rovným s ostatními. Gándhí vždy věrně následoval velké duchovní vodítko hinduismu, *Bhagavad Gítu* a ve chvílích duchovní krize se vždy obracel na „tuto encyklopedii jednání“, aby hledal východisko ze svých vnitřních obtíží:

Slova jako aparigraha [nepřivlastňování] a sambhava [vyrovnanost] mě uchvátila. Otázkou bylo, jak vypěstovat a uchovat onu vyrovnanost. Jak jsem se měl chovat stejně k urážejícím, nestoudným a zkaženým úředníkům, bývalým spolupracovníkům, kteří se nesmyslně stavěli na odpor, a k lidem, již ke mně byli vždy laskaví? Jak jsem se měl zbavit majetku? Cožpak samotné tělo není také majetek? Cožpak nejsou majetek i manželka a děti? To jsem měl zničit všechny skříně a knihy, které jsem měl? Měl jsem se všebo vzdát a následovat Jeho? Odpověď přišla okamžitě: Nemohl jsem Ho následovat, aniž jsem se vzdal všeho, co jsem měl.²⁷

²⁶ Mohandas K. Gandhi, *Gandhi's autobiography: the story of my experiments with truth*, angl. překlad Mahadev Desai (Washington, D.C.: Public Affairs Office, 1948), s. 11.

²⁷ Tamtéž, s. 323.

Nakonec a částečně také díky studiu anglického práva (jmenovitě Snellova pojednání o maximech vyrovnání) začal Gándhí chápat hlubší učení o nepřivlastňování tak, že ti, kdo chtějí být spaseni, „by se měli chovat jako správce majetku, který, přestože má moc nad obrovským bohatstvím, ani písmenko z něj nepovažuje za své vlastní“.²⁸ Tímto způsobem i když jinou cestou dospěl Gándhí ke stejnému závěru jako katolická církev v otázce františkánské chudoby: k právnímu rozlišení mezi *dominiem* (vlastnictvím) a *usem* (správcovstvím). V souladu se svým novým přesvědčením přestal Gándhí dbát na pojištění, protože byl přesvědčený o tom, že „Bůh, který stvořil mou ženu a mé děti stejně jako mě, se o ně postará.“²⁹

Křesťanští vůdci

Také v křesťanské tradici existuje nespočet zakladatelů náboženských řádů a sekt, kteří pocházeli z horní poloviny společenské pyramidy, ale jako cestu ke spáse kázali styl liminarity životních krizí. Zmírně se alespoň o sv. Benediktovi, Františkovi, Dominikovi, Kláře a Tereze z Ávily v katolickém světě a ve světě protestantském o Wesleyových a jejich „prostém životě a vznešeném uvažování“, o Georgu Foxovi, zakladateli kvakerů a z Američanů o Alexandru Campbellovi, vůdci Učedníků Krista, jenž se snažil o obnovení prvotního křesťanství, obzvláště životních podmínek prvotní křesťanské obce. Tito protestantští vůdci pocházející z vážených rodin střední třídy usilovali se svými následovníky o vytvoření jednoduchého neokázalého životního stylu prostého rozdílu spjatých se světským postavením. To, že jejich hnutí nakonec podlehla „světu“ a, jak ukázal Weber, dokonce v něm prosperovala, nijak nezpochybnuje jejich čisté úmysly. Jak jsme si všimli, vývoj těchto hnutí pravidelně směřuje k tomu, že je *communitas* ze zvláštního stavu redukována na fázi mezi držením jedné a zaujatím druhé pozice v neustále se vyvíjející struktuře.

Tolstoj

Gándhí nebyl silně ovlivněn pouze některými aspekty hinduismu, ale také výroky a dílem velkého křesťanského anarchisty a spisovatele Tolstého, *Království boží je v tobě*,³⁰ napsal Gándhí, „mě ohromilo a zanechalo ve mně trvalý dojem,“³⁰ Tolstoj, bohatý šlechtic a známý

²⁸ Mohandas K. Gandhi, *Gandhi's autobiography: the story of my experiments with truth*, angl. překlad Mahadev Desai (Washington, D.C.: Public Affairs Office, 1948), s. 324.

²⁹ Tamtéž, s. 324.

³⁰ Tamtéž, s. 172.

spisovatel, prožil kolem svého padesátého roku náboženskou krizi, během které uvažoval o sebevraždě, díky níž by unikl z nesmyslného a povrchního života mezi vyšší třídou, intelektuály a estéty. Uvědomil si, že k pochopení života musím pochopit život ne výjimek, ne nás, cizopasníků života, nýbrž život prostého pracujícího lidu, toho lidu, který tvoří život a onen smysl, jaký životu přičítá. Prostý pracující lid kolem mne byl ruský lid, i obrátil jsem se k němu a k tomuto smyslu, který přičítá životu. Smysl tento, možno-li jej vyjádřit, byl takový: každý člověk přišel na tento svět z vůle boží. A Bůh tak stvořil člověka, že každý člověk může svoji duši buď zahubit, nebo spasit. Úkolem člověka v životě jest spasit vlastní duši; aby spasil svoji duši, má žít podle vůle boží, a aby žil podle vůle boží, má zříkat se všech rozkoší života, pracovat, být pokorným, trpět a být laskav.³¹ Jak je mnohým známo, Tolstoj se usilovně snažil ve svém životě tuto víru naplnit a žil po rolnicku až do smrti.

NĚKTERÉ PROBLÉMY SPJATÉ SE ZVÝŠENÍM A PŘEVŘÁCENÍM STATUSU

Už jsem toho řekl dost, abych na jedné straně podtrhl příbuznost liminarity rituálů zvýšení statusu s náboženským učením strukturálně nadřazených proroků, svatých a učitelů a podobnost liminarity rituálů převrácení statusu spjatých s kalendářem nebo přírodními krizemi a náboženskými vírami a praktikami hnutí řízených strukturálně podřízenými na straně druhé. Zjednodušeně řečeno liminarita mocných je slabost a liminarita slabých je moc. Nebo jinak, liminarita bohatství a urozeného původu je chudoba a nemajetnost a liminarita chudoby je okázalost a pseudohierarchie. Je zřejmé, že zde vzniká mnoho problémů. Proč například v intervalech mezi zaujímáním svých kulturně definovaných socioekonomických pozic a statusů muži, ženy a děti mají někdy příkazáno a jindy povoleno jednat a cítit se opačně nebo jinak než při svých standardních formách chování? Podstupují všechna pokání a převrácení pouze z nudy jako rozptylující změnu denní rutiny, reagují tak na oživující potlačená pohlavní a agresivní nutkání nebo uspokojují jisté kognitivní potřeby binárního rozlišování, anebo k tomu mají nějaké jiné důvody?

³¹ Lev Tolstoj, *A confession: the Gospel in brief, and what I believe*, angl. překlad Aylmer Maude, (London: Oxford University Press, 1940), s. 67 [čes. Zpověď, v co věřím?, přel. Ž. Pohovecká, J. Bečka (Praha: B. Kočí, 1924), s. 64-65]

Jako všechny rituály i rituály pokory a hierarchie jsou nesmírně složitě a jejich ozvěny mají mnoho rozměrů. Nejdůležitějším vodítkem pro jejich pochopení by snad mohlo být rozlišení, které jsem zavedl dříve, mezi dvěma formami společenské provázanosti zvané *communitas* a struktura. Lidé, které tíží jejich úřad, již díky svému původu nebo svému snažení zaujímají ve struktuře mocenské pozice, mohou cítit, že rituály a náboženství zdůrazňující odložení nebo rozpuštění strukturálních pout a povinností jim poskytují to, co mnozí historici nazývají „osvobození“. Možná je toto osvobození zapláceno zkouškami, pokáním a jinými strastmi. Nicméně tato fyzická břemena mohou být lehčí než duševní břímě udělování a poslouchání rozkazů a neustálého jednání pod maskou role a statusu. Na druhou stranu může tato liminarita, objeví-li se v *rites de passage*, pokořit novice právě proto, že bude na konci obřadu strukturálně vyzdvižen. Zkoušky a pokání tedy mohou mít protikladné funkce, na jedné straně trestají novice za to, že si užívá liminární svobody, a na druhé ho chystají na převzetí vyšší funkce s většími privilegii a také náročnějšími povinnostmi. Na této dvojznačnosti není nic překvapivého, protože je vlastní všem procesům a institucím převážně liminárního charakteru. Zatímco strukturálně vysoko postavení mohou hledat osvobození, strukturálně podřízení a slabí mohou ve své liminaritě usilovat o užší zapojení do struktury i když pouze smyšlené a simulované, které jim přesto umožňuje po krátkou uzákoněnou dobu zažít jiný druh „osvobození“ od poněkud odlišného osudu. Nyní si mohou hrát na pány, „naparovat se a dívat se“. Velmi často své rány a nadávky směřují právě těm osobám, kterým se normálně musí klanět a jež musí poslouchat.

Oba dva typy rituálu posilují strukturu. První typ systém sociálních pozic nezpochybnuje. Mezery či skuliny mezi pozicemi jsou pro strukturu nezbytné. Pokud by neexistovaly tyto mezery, nebyla by ani struktura a právě je tento druh liminarity znovu potvrzuje. Struktura celé rovnice závisí na svých kladných i záporných znaménkách. Pokora proto posiluje oprávněnou pýchu na postavení, chudoba potvrzuje bohatství a pokání zajišťuje sílu a zdraví. Viděli jsme na druhé stranu, že převrácení statusu neznamená „anomii“, ale jednoduše novou perspektivu pro chápání struktury. To, že vše je vzhůru nohama, může dokonce dodat tomuto rituálnímu hledisku trochu veselého tepla. Pokud bychom měli liminaritu rituálů životních krizí přirovnat možná až příliš odvážně k tragédii, protože obě znamenají ponížení, odhalení a bolest, liminaritu převrácení statusu můžeme přirovnat

ke komedii, protože i zde se vyskytuje posměšné napodobování a postavení na hlavu, ale nikoli zničení strukturálních rolí a lidí, kteří na nich příliš horlivě lpí. Také bychom se ovšem na psychopatologii těchto typů rituálů mohli dívat tak, že obsahují soubor masochistických postojů noviců a sadistickou složku.

Ohledně vztahu v *communitas* je nutno říci, že existují lidé, kteří denně vykonávají moc a vládnou nebo zastupují velké strukturální skupiny a mají jen málo příležitostí k tomu, aby se svými bližními jednali jako s konkrétními jedinci a sobě rovnými. Liminarita životních krizí jim tedy snad skýtá příležitost odložit vnější odznaky a vnitřní postoje rozlišení statusu a splynout s obyčejným lidem nebo být dokonce alespoň symbolicky pokládáni za jeho služebníky. Osobám, které se normálně nacházejí na spodním konci hierarchického uspořádání, druží se a jsou si rovni s jinými nízko postavenými, liminarita převrácení statusu umožňuje uniknout z *communitas* nutnosti, která tedy není pravá, do pseudostruktury, kde je povoleno veškeré výstřední chování. Tito drsně upřímní nositelé *communitas* jsou prostřednictvím žertu a výsměchu schopni vlít *communitas* do celé společnosti. Nesetkáváme se zde totiž pouze s převrácením, ale také se srovnáním statusu na stejnou úroveň, protože nositel každého postavení s mnoha právy je týrán člověkem, který nemá žádná. Zůstává jakýsi druh společenského průměru, jakási neutrální pozice řadič páky, z níž je možno novým pohybem pokračovat různými směry a různou rychlostí.

Oba typy rituálu, jimiž jsme se zabývali, jsou spjaty s cyklickými opakujícími se systémy rozmanitých společenských vztahů. Zdá se, že existuje úzké pouto mezi institucionalizovanou a pomalu se měnící strukturou a určitou formou *communitas* vlastní tomuto konkrétnímu druhu struktury. Není pochyb, že ve velkých složitých společnostech s vysokým stupněm specializace a dělby práce, kde existuje mnoho sdružujících spojení a svazků společného zájmu a kde byla všeobecně oslabena úzká společenská pouta, se situace bude pravděpodobně značně lišit. Jednotlivci usilující o prožitek *communitas* budou vyhledávat členství v rádoby univerzálních ideologických hnutích, jejichž motem mohou být slova Toma Paina: „Svět je moje vesnice.“ Nebo se připojí k malým „odloučeným“ skupinám, jako jsou společenství hippies a diggerů v San Francisku nebo New Yorku, kde „je jejich světem“ Greenwich Village nebo jiná čtvrť. Tyto skupiny se prozatím nevyrovnaly s problémem, že kmenová *communitas* je doplňkem

kmenové struktury a na rozdíl od utopistů Nového Světa osmnáctého a devatenáctého století si dosud nevytvořili strukturu, která by byla schopná zajistit společenský a ekonomický řád po delší čas. Ale právě flexibilita a pohyblivost společenských vztahů v moderních industriálních společnostech může poskytovat lepší podmínky pro vznik existenciální communitas, i kdyby to bylo pouze v nespočetných přechodných setkáních, než kterákoli předchozí forma společenského uspořádání. To měl možná na mysli Walt Whitman, když napsal:

*Zpívám duši každého já, každého obyčejného jednotlivého člověka,
ale používám slovo demokratický, slovo en masse.*

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

BIBLIOGRAFIE

- APTHORPE, RAYMOND, Introduction to C. M. N. White, *Elements in Luwale beliefs and rituals*, Manchester: Manchester University Press, Rhodes-Livingstone Paper no. 32, 1961.
- ATTWATER, DONALD (red.), *A Catholic dictionary*, New York: Macmillan, 1961.
- BAUMAN, H. a WESTERMANN D., *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*, Paris: Payot, 1948.
- BOEHMER, HANS, *Analecten zur Geschichte des Franciscus von Assisi*, Leipzig: Tübingen, 1904.
- BOSMAN, WILLEM, *Coast of Guiana*, London, 1705.
- BUBER, MARTIN, *I and Thou*, (angl. překlad R. G. Smith), Edinburgh: Clark, 1958, [čes. *Já a ty*, (přel. Jiří Navrátil), Praha: Mladá fronta, 1969].
- BUBER, MARTIN, *Between man and man*, (angl. překlad R. G. Smith), London, Glasgow: Fontana Library, 1961.
- BUBER, MARTIN, *Paths in Utopia*, (angl. překlad R. F. C. Hull), Boston: Beacon Press, 1966.
- COHN, NORMAN, *The pursuit of the millenium*, New York: Harper Torch Books, 1961.
- DE, SUSHIL JUMAR, *The early history of the Vaisnava faith and movement in Bengal*, Calcutta: General Printers and Publishers, 1961.
- DEARDORFF, MERLE H., Handsome Lake, in William N. Fenton (red.), *Symposium of local diversity in Iroquois*, Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office, 1951.
- DIMOCK, EDWARD C., Jr., *The place of the hidden moon*, Chicago: University Press, 1966.
- DIMOCK, EDWARD C., Jr., Doctrine and practice among the Vaisnavas of Bengal, in Milton Singer (red.), *Krishna: myths, rites, and attitudes*, Honolulu: East-West Center Press, 1966.
- DOUGLAS, MARY, *Purity and danger*, London: Routledge and Kegan Paul, 1966.

- DU CHAILLU, PAUL B., *Explorations and adventures in Equatorial Africa*, New York: Harper, 1868.
- ELWIN, VERRIER, *The religion of an Indian tribe*, London: Oxford University Press, 1955.
- EVANS-PRITCHARD, EDWARD E., *Nuer religion*, Oxford: Clarendon Press, 1956.
- EVANS-PRITCHARD, EDWARD E., *The position of women in primitive society*, London: Faber and Faber, 1965.
- EVANS-PRITCHARD, EDWARD E., *Theories of primitive religion*, Oxford: Clarendon Press, 1965.
- FENTON, WILLIAM N., *Tonawanda longhouse ceremonies: ninety years after Lewis Henry Morgan*, Bureau of American Ethnology, Bulletin 128, Anthropology Paper no. 15, 1941.
- FIRTH, RAYMOND, *Elements of social organization*, London: Watts, 1951.
- FORTES, MEYER, *The web of kinship among the Tallensi*, London: Oxford University Press, 1949.
- FORTES, MEYER, Kinship and marriage among the Ashanti, in A. R. Radcliffe-Brown a C. D. Forte (red.), *African systems of kinship and marriage*, London: Oxford University Press, 1950.
- FORTES, MEYER, Ritual and office, in Max Gluckman (red.), *Essays on the ritual of the social relations*, Manchester: Manchester University Press, 1962.
- GHANDI, MOHANDAS K., *Ghandi's autobiography: the story of my experiments with truth*, (angl. překlad Mahadev Desai), Washington, D.C.: Public Affairs Office, 1948.
- VAN GENNEP, ARNOLD, *The rites of passage*, (angl. překlad Monica B. Vizedom a Gabrielle L. Caffee), London: Routledge and Kegan Paul, 1909, [čes. *Přechodové rituály*, (přel. Helena Beguivinová), Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1996].
- GLUCKMAN, MAX, *Rituals of rebellion in South-East Africa*, Manchester: Manchester University Press, 1954.
- GLUCKMAN, MAX, *Custom and conflict in Africa*, Oxford: Blackwell, 1955.
- GLUCKMAN, MAX, *Politics, law and ritual in tribal society*, Chicago: Aldine Publishing Company, 1965.
- GOFFMAN, ERWING, *Asylums*, Chicago: Aldine Publishing Company, 1962.
- GOULD, J. a W. L. KOLB (red.), *A Dictionary of the social sciences*, London: Tavistock, 1964.
- HILLERY, G. A., Definitions of community: areas of agreement, *Rural Sociology*, vol. 20, 1955.
- JUNOD, HENRI A., *The life of a South African tribe*, New Hyde Park, N.Y.: University Books. 2 díly, 1962.
- KEISER, R. LINCOLN, Autobiography of the Vice Lord, „Teddy“, nepublikovaný rukopis, Departement of Anthropology, University of Rochester, 1966.

- KRIGE, EILEEN, Nomkubulwana ceremonies of the Zulu, *Africa*, vol. 38, no. 2, 1968.
- LAMBERT, MALCOLM D., *Franciscan poverty*, London: Allenson, 1961.
- LAWRENCE, PETER, *Road belong Cargo*, Manchester: Manchester University Press, 1964.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE, *Le cru et le cuit*, Paris: Plon, 1964.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE, *The savage mind*, Chicago: University of Chicago Press, 1967, [čes. *Mýšlení přírodních národů*, (přel. Jiří Pechar), Praha: Československý spisovatel, 1971].
- LEWIS, IOWAN M., Dualism in Somali notions of power, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 93, part 1, 1963.
- LITTLE, KENNETH, The political function of the Poro, *Africa*, vol. 25, no. 4, 1965.
- MACCULLOCH, JOHN A., *The Celtic and Scandinavian religion*, London: Hutchinson's University Library, 1948.
- MAIR, LUCY, The social sciences in Africa south of the Sahara: the British contribution, *Human Organization*, vol. 19, no. 3, 1960.
- MARRIOTT, MCKIM, The feast of love, in Milton Singer (red.), *Krishna: myths, rites and attitudes*, Honolulu: East-West Center Press, 1966.
- MORGAN, LEWIS HENRY, *Ancient society*, Chicago: Charles H. Kerr, 1877, [čes. *Pravěká společnost* (přel. Jaroslav Hornát a Václav Šoic), Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1954].
- RATTRAY, R. S., *Asbanti*, Oxford: Clarendon Press, 1923.
- RATTRAY, R. S., *Religion and art in Asbanti*, Oxford: Clarendon Press, 1927.
- RESEK, CARL, *Lewis Henry Morgan, American scholar*, Chicago: University of Chicago Press, 1960.
- RICHARDS, AUDREY I. *Chisungu*, London: Faber and Faber, 1956.
- RIGBY, PETER, Some Gogo rituals of purification: an essay on social and moral categories, in E. R. Leach (red.), *Dialectic in practical religion*, Cambridge: Cambridge University Press 1968.
- ROSCOE, JOHN, *The Bagesu and other tribes of Uganda protectorate*, Cambridge: Cambridge University Press, 1924.
- SABATIER, PAUL, *The life of St. Francis*, (angl. překlad L. S. Houghton), New York: Scribner's, 1905, [čes. *Život sv. Františka z Assisi*, (přel. M. Komínková), Praha: Josef Pelcl, 1905].
- SCHLEGEL, GUSTAAF, *The Hung league*, Batavia: Lange 1866.
- SINGER, MILTON (red.), *Krishna: myths, rites and attitudes*, Honolulu: East-West Center Press, 1966.
- SPEIRS, ALLAN C. Jr., Village in the desert: the Aaronite community of Eškdale, nepublikovaná bakalářská práce, University of Utah, 1966.
- SUNDKLER, BENGT, *Bantu prophets in South Africa*, London: Oxford University Press, 1961.

PRŮBĚH RITUÁLU

- THOMPSON, HUNTER S., *Hell's angels*, New York: Ballantine, 1966,
[čes. *Hell's angels*, (přel. Vít Kabelka), Praha: Arcadia, 1994].
- TOLSTOY, LEO, *A confession: the Gospel in brief, and what I believe*, (angl. překlad Aylmer Maude), London: Oxford University Press, 1940,
[čes. *Zpověď, v co věřím?* (přel. Ž. Pohovecká, J. Bečka), Praha: B. Kočí, 1924].
- TURNER, TERENCE, *The fire of jaguar*, Chicago: University Press.
- TURNER, VICTOR W., *Schism and continuity in an African society*, Manchester: Manchester University Press, pro Rhodes-Livingstone Institute, 1957.
- TURNER, VICTOR W., *Ndembu divination: its symbolism and techniques*, Manchester: Manchester University Press, Rhodes-Livingstone Paper no. 31, 1961.
- TURNER, VICTOR W., *Chibamba, the white spirit*, Manchester: Manchester University Press, Rhodes-Livingstone Paper no. 33, 1962.
- TURNER, VICTOR W., *The forest of symbols*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1967.
- TURNER, VICTOR W., *The drums of affliction*, Oxford: Claredon Press, 1968.
- WARNER, LLOYD, *The living and the dead*, New Haven, Conn.: Yale University Press, 1959.
- WEINSTOCK, STEVEN, The vagabond and his image in American society. Ne-publikovaný referát přednesený na semináři Společnosti pro humanitní vědy, Cornell University, 1968.
- WILSON, GODFREY a MONICA WILSON, *The study of African Society*, Manchester: Manchester University Press, Rhodes-Livingstone Paper no. 2, 1939.
- WILSON, MONICA, Nyakyusa ritual and symbolism, *American Anthropologist*, vol. 56, no. 2, 1954.
- WILSON, MONICA, *Rituals of kinship among the Nyakyusa*, London: Oxford University Press, 1957.



28. X. 2004