

Kapitola tvrtá

NÁBOŽENSTVÍ JAKO KULTURNÍ SYSTÉM

Pokus mluvit i neuvítat i tom ur ité zvlášt ní e i, není beznad jn jší než pokus o náboženství, které by nebylo náboženstvím zvlášt ním.... Tak každé živé a zdravé náboženství má pozoruhodné své cí t ní. Jeho moc záleží ve zvlášt ním a p ekvapujícím poslání a ve spádu, který dává toto zjevení životu. Vid ní, která odhaluje, a tajemství, která p ináš í, jsou jiným sv tem, ve kterém se má žít; a jiný sv t pro život - a e okáváme, že v n j docela vejdemo i nikoli - to je to, emu íkáme, mít i náboženství.

SANTAYANA, *Reason in Religion**

I

Jestliže porovná m antropologické práce o náboženství, vydané od konce druhé sv tové války, s výzkumy provád ěnými v období t sn p ed a po první sv tové válce, okamžit mne p ekvapí dva nápadné rysy. Jedním je, že se nedosáhlo žádného významného teoretického pokroku; žije se z pojmového kapitálu po p edcích, ke kterému bylo p idáno jen velmi málo, když se nepo ítá ur ité empirické obohacení. Druhým je, že užívané pojmy pocházejí z velice úzce definované intelektuální tradice. Jsou to Durkheim, Weber, Freud i Malinowski, a kterákoliv z prací se ídí p ístupem jedné i dvou z t chto nad asových postav, oby ejn jen s okrajovými dopl ky, které si vynucuje p irozený sklon t chto pr kopnických myslitel k p ehán ní nebo nar stající množství spolehlivých popisných údaj . Ale prakticky nikoho ani nenapadlo hledat analytické myšlenky jinde - ve filosofii, historii, právu, literatu e i „tvrdších“ v dách -, jak to tito muži sami inili. A také se mi zdá, že tyto dva zvlášt ní rysy spolu n jakým zp sobem souvisejí.

* Citováno podle eského p ekladu Jaroslava Šimsy G. Santayana, *Essays of philosophy, náboženství a um ní* (Praha, 1932), s. 81-83.

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

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

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

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

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

II

Jelikož se máme zabývat významem, začneme příkladem: totiž, že posvátné symboly fungují tak, že syntetizují étos lidí - základní rys, charakter a podobu jejich života, jejich morální a estetický styl a náladu - a jejich světový názor -, jak si představují, že se v cíl skutečně mají, jejich nekomplexnější představy o ádu. V oblasti

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

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

náboženské víry a jednání je skupinový étos vyjádřen jako intelektuálně přijatelný tak, že je ukazován jako způsob života ideálně přijatelný sobě samotnému stavu v cíl, které samotný názor popisuje. Samotný názor je zase vyjádřen emocionálně přesvědčivým způsobem tak, že je podán jako obraz skutečného stavu v cíl obdivuhodných dob a uspořádaných tak, aby vyhovovaly takovému způsobu života. Tato konfrontace a vzájemné potvrzování mají dva základní úkoly. Na jedné straně objektivizují morální a estetické preference tak, že je podávají, jako by se jednalo o dané životní podmínky, tvořící součást samotné struktury, jako výsledky praktického rozumu s ohledem na nezměnitelnou podobu reality. Na druhé straně podporují tyto přijímané názory na samotném, že se odvolávají na hluboce pociťované morální a estetické city jako na empirické důkazy jejich pravdivosti. Náboženské symboly vytvářejí základní soulad mezi samotným způsobem života a samotnou (přestože nejčastěji implicitní) metafyzikou, a udržují tak obojí při životě prostřednictvím navzájem propojených autorit.

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

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

1) systém symbol , které 2) v lidech ustavují silné, pronikavé a dlouho-
trvající nálady a motivace tím, že 3) formulují pojmy obecného ádu bytí
a 4) obdarují tyto pojmy takovým nádechem skute nosti, že 5) se tyto nála-
dy a motivace zdají jedine n realistické.

Na výraz „symbol“ se zde klade taková váha, že se nejprve mu-
síme pom rn p esn rozhodnout, co tím myslíme. To v bec není
jednoduchý úkol, nebo podobn jako „kultura“ se také „symbol“
používá k ozna ení nejr zn jších v cí, asto i n kolika sou asn .

N kdo jej používá k emukoliv, co pro n koho zna í n co jině-
ho: erné mraky jsou symbolickými p edch dci nadcházejícího
dešt . N kdo jej používá pouze k vyjád ení explicitn zavedených
znak toho i onoho druhu: ervený prapor je symbolem nebezpe-
í, bílý symbolem kapitulace. Ostatní jej omezují na n co, co nep í-
mo a obrazn vyjad uje to, co nem že být vyjád eno p esn a do-
slovn , takže symboly sice existují v poezii, ale ne ve v d , a sym-
bolická logika je nesprávn pojmenovaná. Jiní jej zase používají
k ozna ení jakéhokoliv objektu, inu, události, vlastnosti nebo
vztahu, který slouží jako nositel pojmu - tento pojem je „význa-
mem“ symbolu - a to je p ístup, kterého se zde budu držet já.⁵ ís-
lo 6, napsané, p edstavené, vyložené jako ádka kamen nebo do-
konce vyd rované do d rné pásky, je symbol. Ale stejn tak je
symbolem k íž, o kterém lidé mluví, který si p edstavují, bázliv
kreslí do vzduchu nebo který s oblibou nosí na krku, obrovské po-
malované plátno nazvané „Guernica“ nebo kousek pomalovaného
kamene nazvaného uringa, slovo „realita“ nebo dokonce morfém
„ing“. Jsou to všechno symboly, nebo alespo symbolické prvky,
nebo jsou to hmatatelná vyjád ení myšlenek, abstrakce ze zkuš-
nosti zachované ve vnímatelné form , konkrétní zt lesn ní myšle-
nek, postoj , soud , tužeb nebo v r. Zkoumat kulturní innost -
innost, v níž symbolizování vytvá í pozitivní obsah - tak nezna-
mená opustit sociální analýzu kv li platónské jeskyni stín , vstou-
pit do mentalistického sv ta introspektivní psychologie nebo, ješt
h e, spekulativní filosofie, a bloudit tam navždy v mlze „Poznání“,
„Pocit“, „Usilování“ a dalších prchavých entit. Kulturní innosti,
vytvá ení, pochopení a využívání symbolických forem, jsou sociál-

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

ní události jako každé jiné; jsou stejn ve stejné jako manželství a stejn pozorovatelné jako země d lství.

Není to ale úplně totéž, lépe e eno, ze sociálních událostí coby empirických celků se dá teoreticky abstrahovat jejich symbolický rozměr, stejně jako jejich rozměr psychologický. Pořád ještě existuje rozdíl, abych parafrázoval poznámku Kennetha Burka, mezi stav ním domu a kreslením plánu pro stavbu domu; a íst báse o tom, jaké to je vyžnit d ti, není totéž jako vyžnit d ti.⁶ P estože stavba domu m že postupovat podle nakresleného plánu nebo - což už nebývá tak ásté - rozhodnutí mít d ti m že být motivováno p e tením básn , má n co do sebe upozorn ní na to, abychom si nepletli naše zacházení se symboly se zacházením s p edm ty nebo lidskými bytostmi, nebo ty samy o sob nejsou symboly, i když tak mohou ásto fungovat.⁷ Bez ohledu na to, jak hluboce mohou být v každodenním život dom , farem, básní a manželství propleteny kulturní, sociální a psychologické aspekty, je užite né je v analýze rozlišovat a tím izolovat rodové znaky každého z nich od normalizovaného pozadí zbývajících dvou.

Pokud se tý e kulturních vzorc , to znamená systém nebo soustav symbol , pro nás nejd ležit jším rodovým znakem je skute - nost, že jsou vn jšími zdroji informací. „Vn jšími“ myslím pouze to, že - nap íklad na rozdíl od gen - leží mimo hranice individuálního organismu jako takového, v intersubjektivním sv t b žného chápání, do n hož se rodí všichni lidští jedinci, v n mž skute u jí své kariéry a který natrvalo opoušt jí, když zem ou. „Zdroji informací“ myslím pouze to, že symboly - stejně jako geny - dodávají plán nebo šablonu, jejichž prost ednictvím získávají kone nou podobu procesy, jež jsou v i nim vn jší. Podobn jako po adí bá zí et zce DNA tvo í kódovaný program, sadu instrukcí nebo re-

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

⁷ Stejn nebezpe ná je opa ná chyba, b žná p edevším u neokantovců, jako je nap íklad Cassirer, která spo ívá v tom, že symboly jsou považovány za totožné nebo „tvo ící sou ást“ toho, na co odkazují. /Srov. E. Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms* (New Haven: 1953-1957), 3 svazky/ [esky *Filosofie symbolických forem I*, //(Praha, 1996).] „lov k m že ukázat prstem na M síc,“ ekl prý n jaký nejspíš dob e vymyšlený u ítel zenu, „ale považovat vlastní prst za M síc m že jenom blázen.“

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

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

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

jád ených v symbolické podob , jako když postavíme hráz podle specifikací obsažených v teorii hydrauliky nebo podle záv r vyvozených z postupového diagramu. V tomto p ípad je teorie modelem, pod jehož vedením jsou organizovány fyzické vztahy; je modelem *pro* „realitu“. V p ípad psychických a sociálních systém a t ch kulturních model , o kterých bychom normáln nemluvíli jako o „teoriích“, ale spíše jako o „doktrínách“, „melodiích“ nebo „ob adech“, se nejedná o nic jiného. Na rozdíl od gen a dalších nesymbolických zdroj informací, které jsou pouze modely *pro n - co*, nikoliv modely *n eho*, mají kulturní vzorce dvojí vnit ní aspekt: dávají sociální a psychologické realit význam, to znamená objektivní konceptuální formu, jak tím, že se podle ní utvá ejí, tak tím, že ji p etvá ejí podle sebe.

Je to vlastn tento dvojí aspekt, který skute né symboly odlišuje od jiných druh signifikativních forem, tj. forem sloužících k ozna ování. Modely *pro n co* existují, jak ukazuje p íklad genu, v celém ádu p írody; takové programy jsou totiž zkrátka pot ebné všude tam, kde dochází k p edávání vzorce. Možná nejnápadn ějším p íkladem ve sv t zví at je vtiskání jako forma u ení spo ívající v automatickém p evád ní odpovídajícího sledu chování modelovým zví etem v p ítomnosti zví ete, které se u í, jež slouží k tomu, aby v u ícím se zví eti, zcela automaticky, vyvolalo a stabilizovalo ur itou sadu geneticky zabudovaných reakcí.⁹ Komunikaci tanec dvou v el, z nichž jedna našla nektar a druhá jej hledá, je další, i když pon kud odlišný a komplexn ě zakódovaný p íklad.¹⁰ Craik dokonce prohlásil, že slabý rek vody, který jako první našel cestu od horského pramene až do mo e a vyhledil tak malý kanálek pro v tší proud vody, který po n m následoval, plní funkci modelu *pro n - co*.¹¹ Ale modely *n eho* - lingvistické, grafické, mechanické, p írodní atd., procesy, které nemají za úkol zajišov at zdroje informací, podle nichž mohou být uspo ádány další procesy, ale reprezentovat tyto uspo ádané procesy jako takové a vyjad ovat jejich struktury prost ednictvím alternativního média - jsou mnohem vzácn ější

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

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

¹¹ Craik, *Nature of Explanation*.

a možná, že se, alespo pokud jde o živo ichy, omezují na lov ka. Vnímání strukturálního souladu mezi jednou sadou proces , in-
ností, vztah , entit apod. a další sadou, pro niž je ta první progra-
mem, který m že být považován za reprezentaci nebo pojem -
symbol - toho, co je naprogramováno, je jádrem lidského myšlení.
Vzájemná zam nitelnost model *n eho* a model *pro n co*, kterou
nám symbolické vyjád ení umož uje, je význa nou charakteristi-
kou našich duševních schopností.

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

Pokud se tý e náboženských symbol a symbolických systém ,
je tato vzájemná zam nitelnost z ejmá. Odolnost, odvaha, nezávis-
lost, výdrž a vášnivá tvrdohlavost, které musí prokázat préríjní In-
dián p i pátrání po vidinách, jsou ty skv lé schopnosti, podle kte-
rých se snaží žít; p i dosahování pocitu zjevení si upev uje sv j
smysl pro to, kam sm uje.¹² V domí odkládané povinnosti, utajo-
vaný pocit viny a, dostane-li se mu odpušt ní, ve ejná ostuda, na
kterou p íslušíka manuské spole nosti p ipravuje shromážd ní,
jsou stejné city, jež jsou základem etiky povinnosti, která udržuje
v chodu na vlastnictví založenou manuskou spole nost: získat od-
pušt ní sou asn znamená zpevn ní sv domí.¹³ A tatáž sebekáze ,
která odm uje javánského mystika hledícího up en do plamene
lampy tím, o em se domnívá, že je náznakem božství, ho cvi í
v p ísné kontrole projevování cit , která je nezbytná pro muže ži-
jícího kvietistickým životem.¹⁴ Jestli lov k považuje pojetí osobní-
ho strážného ducha, rodinného ochranného božstva nebo ima-
nentního boha za názorné vyjád ení charakteru reality nebo za
šablony pro vytvá ení reality s takovým charakterem, to se zdá být
vícemén libovolnou záležitostí, otázkou toho, který aspekt - mo-
del *n eho* nebo model *pro n co* - chce v daném moment zd raz-
nit. Konkrétní symboly, o které se jedná - ta i ona mytologická po-
stava objevující se v divo in , lebka zesnulé hlavy rodiny autorita-

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

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

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

tivn zav šená na trámu nebo odhmotn lý „hlas v tichu" nezvu - n p e íkávající tajemnou klasickou poezii - ukazují ob ma sm ry. Sou asn vyjad ují podnebí sv ta a utvá ejí je.

Utvá ejí je tím, že ve svých vyznava ích vyvolávají ur itý zvláštní soubor dispozic (sklon , schopností, p edpoklad , dovedností, zvyk , pocit zodpov dnosti, náchylností), které pr b hu jejich inností a hodnot jejich zkušeností prop j ují jakýsi trvalý charakter. Dispozice nepopisuje innost nebo událost, ale pravd podobnost innosti, která možná bude vykonávána, nebo události, která se možná za ur itých okolností stane: „ íkáme-li, že kráva je p ežvýkavec nebo že n kdo je ku ák, neznamená to, že kráva práv v tomto okamžiku p ežvykuje nebo že ku ák práv nyní kou í. Býtí p ežvýkavcem znamená ob as p ežvykovat a být ku ákem znamená ob as kou it."¹⁵ Podobn být zbožný neznamená vykonávat n co, co bychom nazvali zbožnou inností, ale mít povinnost takovou innost vykonávat. Stejně je to v p ípad odvahy prérijních Indián , vý ítek Manusan nebo kvietismu Javánc , které ve svých vlastních kontextech vytvá ejí podstatu zbožnosti. Síla takovéhoho p ístupu k tomu, emu se v tšinou íká „duševní rysy" nebo, nechceme-li se p iznat ke karteziánství, „psychické síly" (oba výrazy jsou samy o sob dostate n neškodné), spo ívá v tom, že je p enáší z temné a nep ístupné sféry soukromých cit do téhož dob e osv tleného sv ta pozorovatelného, ve kterém existuje k ehkost skla, ho lavost papíru a, abychom se navrátili k metafo e, vlhké klima Anglie.

Pokud se tý e náboženských inností (a u ite se nazzpam p ed íkávat mýtus je innost stejn náboženská jako useknout si láněk prstu), ty vyvolávají dva pon kud odlišné druhy dispozic: nálady a motivace.

Motivace je p etrvávající tendence, trvalý sklon k vykonávání ur itých druh inností a k prožívání ur itých druh pocit v ur itých situacích. Tyto „druhy" p itom oby ejn ve všech t ech p ípa-dech bývají velice heterogenní a pom rn špatn definované t ídy:

Dozvíme-li se o n kom, že je ješitný [tzn. motivovaný ješitností], p edpokládáme, že se bude chovat ur itým zp sobem, zejména, že bude hod-

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

n mluvit o sob , p idržovat se spole nosti významných lidí, odmítat kritiku, vyhledávat sv tla ramp a že se nebude ú astnit hovor o zásluhách ostatních. P edpokládáme, že se bude oddávat r žovému sn ní o vlastních úsp ších a vyhýbat se tak vzpomínkám na neúsp chy a že bude plánovat sv j spole enský postup. Být ješitný znamená mít sklon k tomu chovat se tímto a mnoha dalšími podobnými zp soby. Samoz ejm , že také o ekáváme, že se ješitný lov k bude v ur itých situacích cítit bezradný a v koncích; o ekáváme, že pocítí náhlé zklamání, když si významná osoba nevzpomene na jeho jméno, a že bude nadšen, když uslyší o neúsp -chu svých konkurent . Ale pocity dot enosti a radosti nejsou o nic více znaky ješitnosti než ve ejné vychloubání nebo soukromé sn ní.¹⁶

Podobn je tomu u všech motivací. Coby motiv, spo ívá „skv lá odvaha“ v tak vytrvalých sklonech, jako je hladov ní v divo in , samotá ské nájezdy na nep átelské tábory a poci ování radosti p i pomyšlení na po ítání trofejí. „Morální obez etnost“ spo ívá v tak zako en ných sklonech, jako jsou pln ní obtížných slib , p iznání se k tajným h ích m p es nebezpe í p ísného ve ejného pokárání a poci ování viny p i neur itých a všeobecných obvin ních pronesených p i shromážd ních. A „st ízlivý klid“ spo ívá v takových trvalých sklonech, jako jsou zachovávání klidu, a se t eba erti žení, pocit odporu v p ítomnosti t eba i mírných citových projev a oddávání se prázdným úvahám o jednotvárných v cech. Motivy tak nejsou ani iny (to znamená zám rné chování), ani pocity, ale povinnost vykonávat ur ité kategorie in nebo mít ur ité kategorie pocit . A to máme na mysli (alespo z ásti), ekneme-li o n -kom, že je zbožný, to znamená nábožensky motivovaný.

Další ást toho, co máme na mysli je, že tento lov k, je-li správn stimulován, je náchylný propadat ur itým náladám, které n -kdy shrnujeme pod takovými zast ešujícími termíny jako „uctivý“, „vážný“ nebo „uctívající“. Taková zobec ující ozna ení ale ve skute nosti zakrývají obrovskou empirickou r znorodost dispozic, o které se jedná, a mají tendenci je p izp sobovat neobvykle pochmurnému tónu, kterým se vyzna uje velká v tšina našeho náboženského života. Náлады, které posvátné symboly na r zných mís-

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

t ch a v r zných dobách vyvolávají, sahají od nadšení k melanco-
lii, od sebev domí k sebelítosti, od nenapravitelné hravosti ke znu-
d né apati nosti - nemluvo erogenní moci mnoha sv tových mý-
t a rituál . Stejn jako neexistuje jenom jediný druh motivace,
který by se dal nazvat zbožností, neexistuje ani jen jeden typ nála-
dy, který bychom mohli nazvat uctívající.

Hlavní rozdíl mezi náladami a motivacemi je v tom, že motivace
jsou, abych tak ekl, vektorové povahy, zatímco nálady jsou pouze
skalární. Motivy mají sm rovou povahu, popisují ur itý celkový
sm r, tíhnou k ur itým, oby ejn do asným, uspokojením. Ale ná-
lady se liší pouze intenzitou: nikam nesm ují. Pramení z ur itých
okolností, ale nemají žádný cíl. Jenom stoupají a klesají jako mlha;
ší í se a vypa ují jako v n . Jsou-li p ítomné, jsou totalistické: když
je lov k smutný, všechno a všichni mu p ípadají chmurní; má-li ra-
dost, všechno a všichni se mu zdají skv lí. Proto m že být lov k
sou asn ješitný, state ný, svéhlavý a nezávislý, ale nem že být
dost dob e sou asn hravý a apatický nebo nadšený a melanco-
lický.¹⁷ Navíc, zatímco motivy p etrvávají po více í mén dlouhou
dobu, nálady se objevují pouze více í mén ásto, p ícházejí a od-
cházejí ásto z nepochopitelných d vod . Ale pro nás v bec nejd -
ležit jší rozdíl mezi náladami a motivacemi je v tom, že motivace
„získávají význam" vzhledem k cíl m, o nichž se domníváme, že
k nim sm ují, zatímco nálady „získávají význam" vzhledem k pod-
mínkám, z nichž podle našich domn nek vycházejí. Motivy vysv t-
lujeme s ohledem na jejich napln ní, zatímco nálady s ohledem na
jejich zdroje. íkáme o lov ku, že je pracovitý, protože chce mít
úsp ch; íkáme o n m, že má strach, protože si je v dom stávající-
ho nebezpe í nukleárního holocaustu. A totéž platí v t ch p ípa-
dech, když jsou vysv tlení kone ná. Dobro innost se stane k es an-
skou dobro inností, je-li sou ástí pojetí božího zám ru; optimismus
je k es anský optimismus, je-li založen na ur itém pojetí povahy Bo-
ha. Píle Navah nalézá své od vodn ní ve ví e, že jelikož „realita"
funguje mechanicky, je vynutitelná; jejich chronická ustrašenost na-
lézá své od vodn ní v p esv d ení, že bez ohledu na to, jak „reali-
ta" funguje, je nesmírn mocná a hrozn nebezpe ná.¹⁸

¹⁷ Ibid., s. 99.

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

...formulují pojmy obecného řádu bytí a...

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

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

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

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

možnost, že by mohla selhat naše schopnost vytvářet, chápat a používat symboly. Nebo kdyby k tomu došlo, byli bychom, jak jsem již řekl, bezmocnější než bobítko. Extrémní nediferencovanost, rozptýlenost a promílnost vrozených (to znamená geneticky naprogramovaných) schopností člověka reagovat znamená, že bez pomoci kulturních vzorců by byl funkční neúplný. Nebyl by jenom talentovanou opicí, která jako nikdo jiné znevýhodněné dítě nedostala možnost plně realizovat svůj potenciál, ale jakousi beztvárovou říšskou bez cíle a sebekontroly, zmátlou a ovitými impulsi a nejasných emocí. Závislost člověka na symbolech a symbolických systémech je natolik silná, že je naprosto rozhodující pro jeho životaschopnost. Citlivost člověka na bytí jen nejslabší náznak, že by se tyto symboly a symbolické systémy mohly ukázat jako nedostatečné k tomu, aby mu pomohly vyrovnat se s tím bytím a oním aspektem zkušenosti, v němž vyvolávají ty nejhorší obavy:

[člověk] se umí připodobit emukoliv, sám se vyrovná jeho představitelství; ale nedokáže si poradit s chaosem. Jelikož jeho charakteristickou funkcí a nejcennějším darem je schopnost myslet v pojmech, jeho největší obavou je, že se setká s bytím, co nebude schopno interpretovat - s ním - s tím „záhadným“, jak se tomu běžně říká. Nemusí to nutně být nová věc; setkáváme se s novým věcmi, a je-li naše myšlení v tu chvíli v pořádku, rychle je „pochopíme“, bytí jen přibližně, pomocí nejbližší analogie; ale prožíváme-li duševní stres, mohou nám dokonce i zcela známé věci najednou připadat neuspořádané a divné. Proto jsou našim nejcennějším bohatstvím vždycky symboly naší obecné orientace v prostředí, na Zemi, ve společnosti a v tom, co děláme: symboly našeho *Weltanschauung* a *Lebensanschauung*. V primitivní společnosti je proto do každodenních činností, do konzumace jídla, umývání, rozdláždění ohně atd., zařazený rituál, a je také součástí činností i obřadů; to proto, že je neustále pocíťována potřeba znovupotvrzení kmenové morálky a pochopení jejích kosmických okolností. V křesťanské Evropě církev nutila lidi každý den (v dnech, kterých vědečce dokonce každou hodinu) pokleknout a ukázat tak (když už ne o ní rozjímat) oddanost nejvyšším principům.²¹

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

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

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

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

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

Ale toto hledání pr hlednosti a nával metafyzické úzkosti, ke kterému dochází, hrozí-li nebezpečí, že empirický jev zstane neprostupně záhadný, probíhá na mnohem skromnějším intelektuálních úrovních. Samozřejmě, že jsem byl i své vlastní práci nad očekávání překvapen, do jaké míry se mi animisté těší informáto i chovali jako opravdoví tylořovci. Vypadalo to, že ustavení používají svou víru k „vysvětlení“ jevu: nebo lépe řečeno, k představení sebe samých, že dané jevy jsou vysvětlitelné v rámci akceptovaného uspořádání věcí, protože obyčejně vykazovali jen minimální oddanost té hypotéze o posedlosti duše, citové nerovnováze, porušení tabu nebo uhranutí, se kterou zrovna přišli; bez velkých okolků se jí vzdávali a zařekli vyznávat jinou, ve stejné oblasti, která jim předtím připadala vhodnější. Co však *nebyli* ochotni učinit, bylo vzdát se jí bez náhrady, nepřejít k žádnému jinému vysvětlení - nechat věci, jak byly.

Navíc přijali tento nepokojný kognitivní přístup i v případě jevu, které nemají žádný okamžitý dopad na jejich vlastní životy, nebo vlastně na celý život. Jednou, když v tesařovně vyrostla břízka - kolik dní (či, jak někteří tvrdili, břízka kolik hodin) velká a podivně tvarovaná muchomůrka, přišli se na ni podívat lidé z širokého okolí a každý měl nějaké vysvětlení - někteří animistické, někteří animatistické, někteří ani jedno z nich. Přesto by se těžko dalo tvrdit, že muchomůrka měla nějakou sociální hodnotu ve smyslu názoru Radcliffa-Browna, nebo že by měla jakýkoliv vztah k němu, co takovou hodnotu má a kterou by tak zastupovala, jako cikáda u Andamanců.²³ Muchomůrky hrají v životě javánské společnosti zhruba stejnou úlohu jako v naší a obyčejně se o ně Javánci zajímají asi tolik jako my. Šlo jenom o to, že tato muchomůrka byla „divná“, „zvláštní“ a „záhadná“ - *aneh*. A to, co je divné, zvláštní a záhadné, musí jednoduše být objasneno - nebo musí být alespoň zachováno předem, že *by objasneno být mohlo*. Nelze jenom tak mávnout rukou nad muchomůrkou, která roste pětkrát rychleji, než má normální muchomůrka rostoucí. V nejšířším smyslu slova tato „zvláštní“ muchomůrka měla dvě sledky, a to neblahé, pro ty, kteří o ní uslyšeli. Ohrožovala jejich obecnou schopnost rozumu tím, že

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

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

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

Dalším příkladem, který je součástí tohoto charakteristického intelektuálního bádání [u Iatmulů], je podstata věření a vlnění na povrchu vody. Tajně říká, že lidé, prasata, stromy, tráva - všechny v ní na světě - jsou pouze vzorce vlnění. Opravdu se zdá, že v této vodě panuje poměrná shoda, přestože to možná odporuje teorii přetváření, podle které je duch země elého odvanut v podobě mlhy Východním Větrm proti proudu tekoucí do dlehy manželky syna země elého. A už je to jakkoliv - po řadě ještě zůstává otázka, jak dochází k věření a vlnění. Rod, který považuje Východní Větr za svého totéma, v tom má jasno: Východní Větr způsobil vlnění svým vjezdem na odhánění komárů. Jiné rody však personifikovaly samotné vlny a říkají o nich, že jsou to lidské bytosti (Kontum-mali) nezávislé na světě. Ostatní rody mají zase jiné teorie. Jednou jsem s sebou vzal několik iatmulských informátorů na pobřeží; jednoho z nich jsem našel osamoceného sedící s pohledem upřeným na moře. Ten den bylo bezvětří, ale na pláž dorážely pomalé vlny. Jeho rod řadil mezi své totemické předky personifikovaný štrbinový gong, který odplul po oceáne do moře a který údajně způsoboval vlny. Můj informátor zíral na vlny, které se vzdouvaly a narážely na pobřeží, aniž by vál větr, a dokazovaly pravdivost mýtu jeho rodu.²⁴

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

Druhý zkušenostní problém, v jehož světle se smysluplnost určitého vzorce života hrozí rozplynout v chaosu bezvýznamných jmen a bezejmenných věcí, - problém utrpení - je prozkoumán nebo alespoň popsán mnohem lépe, a to zejména proto, že v pracích o kmenových náboženstvích je hlavní pozornost věnována dvěma z jejích hlavních oblastem: onemocnění a smutku. Přes veškerý fascinovaný zájem o emocionální doprovod těchto extrémních situací však až na několik výjimek, jako je například Lienhardt v rozboru věnovaném u Dinka, došlo jen k slabému konceptuálnímu zpracování takových nepropracovaných a dříve vyžadujících teorií, jako je ta, se kterou pracoval Malinowski: a to sice, že náboženství člověku pomáhá překonat „situace citového stresu“ tím, že „nabízí únik z těchto situací a slepých uliček, ze kterých neexistuje jiné empirické východisko než rituál a víra v nadpřirozeno“.²⁵ Neadekvátnost této „teologie optimismu“, jak ji celkem suše nazval Nadler, je samozřejmě známa.²⁶ Za dobu své existence zpracovalo náboženství lidem pravděpodobně stejně tolik starostí jako radostí; nutno je do přímé nekompromisní konfrontace se skutečností, že se narodili do problému, stejně jako jim umožnilo vyhnout se takovým konfrontacím tím, že je promítalo do jakýchsi infantilních pohádkových světů, ve kterých - podle Malinowského - „nadler neumírá a touha neklame“.²⁷ Možná pouze s výjimkou Keresanské vědy není mnoho náboženských tradic, „velkých“ nebo „malých“ (pokud vůbec takové existují), které by usilovně neupevňovaly a na které doslova neoslavovaly předsudky, že život je plný bolesti:

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

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

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

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

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

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

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

nosti porozumět sv tu, ale umožní jim pít i to také upesnit si své pocity, definovat své emoce, což jim pomáhá, chmurní i radostní, ustaraní i p ežívat v tomto sv t .

Vezme si v tomto kontextu například dob e známé navažské lé ebne obady b žn nazývané „zp vy“.²⁹ Zp v - Navahové jich mají asi šedesát pro r zné ú ely, ale prakticky všechny jsou ur eny k odstranění nějakého druhu fyzické nebo duševní nemoci - je jakési náboženské psychodrama se t emi hlavními aktéry: „zp - vák“ i lé itel, pacient a - jako jakýsi antifonální sbor - pacientova rodina a p átelé. Struktura všech t chto zp v , d j dramatu, je u všech podobná. Skládá se ze t í hlavních jednání: o išt ní pacienta a obecnstva; vyslovení, prost ednictvím opakujících se ná p v a rituálních manipulací, p ání obnovit v pacientovi zdraví („harmonii“); ztotožnění pacienta se svatými osobami a jeho následné „uzdravení“. O istné obady spo ívají ve vynuceném pocení, vyprovokovaném zvracení a podobn , jejichž cílem je fyzické vypuzení nemoci z pacientova t la. Ná p vy, jichž je nepo ítané, se skládají hlavn z jednoduchých optativních frází („nech je pacientovi dob e“, „už se cítím lépe po celém t le“ atd.). Nakonec je dosaženo ztotožnění pacienta se svatými osobami a tudíž obecn s kosmickým ádem prost ednictvím kresby v písku znázorující svaté osoby v tom i onom vhodném mytickém prost edí. Zp vák položí pacienta na kresbu, postupn se dotýká nohou, rukou, kolenou, ramen, hrudi, zad a hlavy božských postav a poté odpovídajících ástí pacientova t la, ímž v podstat p edvádí t lesné ztotožnění lidského a božského.³⁰

To je vyvrcholení zp vu: celý lé ebný proces lze, jak íká Reichard, p irovnat k duchovní osmóze, p i níž onemocnělí pacienta a moc božstva pronikají proti sob ob adní membránou, p i emž moc neutralizuje chorobu. Nemoc je vylou ována potem, zvracením a dalšími o istnými obady; zdraví se vsakuje tím, jak se navažský pacient prost ednictvím zp váka dotýká posvátné kresby v písku. Je z ejmé, že symbolika zp vu se soust e uje na problém lidského utrpení a snaží se s ním vyrovnat tak, že je klade do

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

³⁰ Reichard, *Navaho Religion*.

smysluplného kontextu a souasn poskytuje takový zp sob jednání, jehož prost ednictvím m že být problém vyjád en, a je-li vyjád en, m že být pochopen, a je-li pochopen, dá se p ekonat. Posilující úinek zp vu (a jelikož nej ast jším onemocn ním je tuberkulóza, m že být ve v tšin p ípad pouze posilující) závisí nakonec na jeho schopnosti dát postiženému lov ku slovní zásobu, jejímž prost ednictvím m že pochopit podstatu svých potíží a sd lit je okolnímu sv tu. Podobn jako v p ípad k ížové cesty, recitování p íb hu Buddhova odchodu z otcovského paláce nebo p edstavení *Oidipa tyranna* v jiných náboženských tradicích, je hlavním úkolem zp vu podání specifického a konkrétního obrazu skute n lidského a proto vytrvalého utrpení, jež je tak silné, že odolává i hrozb zbezvýznamn ní emocí vyvolaného p ítomností intenzivní a neodstranitelné kruté bolesti.

Problém utrpení snadno p echází v problém zla, nebo je-li utrpení dostate n velké, zdá se také oby ejn , i když ne vždy, moráln nezasloužené - p nejmenším tomu, kdo trpí. Ale utrpení a zlo nejsou úpln totěž, což je skute nost, kterou asi Weber, p íliš ovlivn ný p edpojatostí monoteistické tradice, podle níž musí r zné aspekty lidské zkušenosti nutn vycházet z jediného, voluntaristického zdroje, a lidská bolest proto musí p ímo odrážet laskavost boha, ve své generalizaci dilemat k es anské teodiceje sm rem na východ, nepochopil. Nebo zatímco v p ípad problému utrpení jde o hrozbu naší schopnosti zorganizovat náš „nevycvi ený tým emocí“ podle jakéhosi vojenského ádu, v p ípad problému zla jde o ohrožení naší schopnosti p íjímat zdravé mravní soudy. V p ípad problému zla nejde o dostate nost našich symbolických zdroj k ovládnání našeho citového života, ale o dostate nost t chto zdroj k poskytnutí funk ní soustavy etických m ítek, normativních vodítek pro ízení našeho jednání. Naše znepokojení je zp sobeno propastí mezi tím, jaké v ci jsou a jaké by m ly být, pokud naše pojetí toho, co je dobré a špatné, dává smysl, propastí mezi tím, co se domníváme, že si r zní jednotlivci zaslouží, a co vidíme, že dostávají - což je jev dob e shrnutý v následujícím ty verší:

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

Pokud se tená i zdá takové vyjádění tématu, jež v pon kud jiné form oživuje Kniha Jobova a Bhagavadgíta - nesrovnalost mezi morálními pravidly a materiální odm nou, zdánlivá rozporuplnost toho, co „je“, a toho, co by „m lo být“, - p íliš prosto eké, potom následující klasická javánská báse , kterou zná, p ednáší a opakovan cituje každý Javánek starší šesti let, je snad podává v pon kud uhlazen ěším vyjád ění:

Dožili jsme se doby bez ádu
kdy je každý v mysli zmatený.
Nechceme se p idat k tomuto šílenství,
ale neu íníme-li tak,
nedostaneme nic z ko isti
a zem eme hladem.
Ano, bože, zlo je špatné:
Š astní jsou ti, kdo zapomenou,
ješt š astn ější ti, kdo si pamatují a mají hluboké pochopení.

Aby si lov k uv domoval náboženství, nemusí nutn být znalý teologie. Zájem o ne ešitelný etický paradox, zneklid ující pocit, že naše mravní porozum ění je nedosta ující pro naši mravní zkušenost, je stejn živý na úrovni náboženství takzvan primitivního jako na úrovni náboženství takzvan civilizovaného. V této souvislosti je užite ný soubor názor na „rozd ělení sv ta“, jak jej Lienhardt uvádí u Dink .³¹ Stejn jako mnoho dalších etnik Dinkové v í, že obloha, kde sídlí „božství“, a zem , na které sídlí lov k, byly kdysi spojené. Nebe tehdy spo ívalo t sn nad zemí a bylo s ní spojeno provazem, takže lidé se mohli mezi ob ma prostory voln pohybovat. Neexistovala smrt a první muž a žena sm li požívat jen jedno jediné zrnko prosa denn , protože víc v tu dobu ani nepot ebovali. Jednoho dne se žena - samoz ejm - z chamtivosti rozhodla, že zašije více prosa, než bylo dovoleno. Ve svém nenasytném sp chu a pracovitosti necht n uhodila božstvo násadou motyky. Božstvo se rozlobilo, odvázalo provaz, uchýlilo se do dnešní vzdálené oblohy a nechalo lov ka, a pracuje na své živobytí, trpí nemocemi a smrtí a prožívá odlou ění od zdroje svého

³¹ Ibid., s. 28-55

bytí, svého Tv rce. Pro Dinky však význam tohoto podivn zná-
mého p íb hu není homiletický, ale popisný, stejný, jaký má kniha
Genesis pro židy a k es any.

Ti [Dinkové], kte í se k t mto p íb h m vyjad ovali, dávali ob as jasn
najevo, že za takových okolností sympatizují s lov kem, a zd raz ovali,
za jak malou chybu mu božstvo odep elo svou blízkost. P edstava, jak lo-
v k uhadil božstvo motykou,... asto vyvolává ur ité pobavení, tém jako
by p íb h shovívav považovali za p íliš d tinský, než aby mohl vysv tlit
d sledky p ípisované oné události. Ale je z ejmé, že cílem p íb hu o tom,
jak božstvo opustilo lidi, není zlepšit morální posouzení lidského chování,
ale p edvést celkovou situaci, jak ji dnes Dinkové znají. Dnešní lidé jsou -
jako se posléze stali první muž a žena - aktivní, sebev domí, zvdává, ne-
nasytní. Zárove ale podléhají utrpení a smrti, jsou bezmocní, nev domí
a chudí. Život je nejistý, lidské výpo ty se asto ukážou jako chybné a li-
dé se asto musí ze zkušenosti nau it, že d sledky jejich konání jsou zce-
la jiné, než by se ekalo nebo považovalo za spravedlivé. Opušt ní lov -
ka božstvem, kv li podle lidských m ítek celkem nepatrnému p estupku,
p edstavuje kontrast mezi spravedlivými lidskými soudy a konáním Moci,
které nakonec spole n kontrolují d ní v život Dink ... Pro Dinky je mrav-
ní ád v posledku sestaven v souladu s principy, které lidem asto unikají,
které jsou áste n odhalovány zkušeností a tradicí, ale které lidská in-
nost nem že zm nit... Mýtus o tom, jak božstvo opustilo lidstvo, tedy od-
ráží skute nosti existence tak, jak jsou známy. Dinkové se nacházejí ve
sv t , který je z velké ásti mimo jejich kontrolu a ve kterém mohou udá-
losti odporovat i t m nejrozumn jším lidským o ekáváním.³²

A tak problém zla, nebo bychom možná m li íci problém o zlu,
je v podstat stejného druhu jako problém zmatení nebo o zmate-
ní a jako problém utrpení nebo o utrpení. Podivná nepr hlednost
ur itých empirických událostí, tupá nesmyslnost intenzivní nebo
nesnesitelné bolesti a záhadná nevysv tlitelnost velkého zlo inu
vyvolávají nep íjemné podez ení, že sv t, a tím také život lov ka
ve sv t , možná nemá žádný opravdový ád - žádnou empirickou
pravidelnost, žádnou citovou formu, žádnou mravní soudržnost.
A náboženská reakce na toto podez ení je ve všech p ípadech
stejná: formulování, prost ednictvím symbol , obrazu takového

³² Ibid.

opravdového ádu sv ta, který objas uje nebo dokonce oslavuje vnímané dvojzna nosti, hádanky a paradoxy lidské zkušenosti. Snahou není pop ít nepopíratelné - že existují nevysv tlené události, že život bolí nebo že prší na spravedlivé -, ale pop ít to, že existují nevysv tlitelné události, že život je nesnesitelný, že spravedlnost je p elud. Principy, ze kterých se skládá mravní ád, mohou lidem skute n ásto unikat, jak íká Lienhardt, stejn jako jim ásto unikají skute n uspokojuv á vysv tlení výjime ných událostí nebo ú inné zp soby vyjad ování pocit . Co je d ležitá, alespo pro náboženského lov ka, je, aby tato nepolapitelnost byla vysv tlena, aby nebyla výsledkem skute nosti, že žádné takové principy, vysv tlení í zp soby neexistují, že život je absurdní a že pokus o pochopení mravní, intelektuální í emociální podstaty zkušenosti je zbyte ný. Dinkové mohou p iznat, dokonce trvat na mravních dvojzna nostech a rozporech života tak, jak ho žijí, protože tyto dvojzna nosti a rozpory nepovažují za kone né, ale za „racionální“, „p írozený“, „logický“ (každý si m že vybrat p ídavné jméno, jaké chce, protože žádné není adekvátní) výsledek mravní struktury reality, kterou popisuje nebo, jak íká Lienhardt, „zobrazuje“, mýtus o tom, jak „božstvo“ opustilo lov ka.

Problém Významu v každém z aspekt ů jeho p echodových stupň (jak tyto aspekty ve skute nosti v každém daném p ípad ů postupn p echázejí jeden v druhý, jaký druh vzájemné souhry existuje mezi smyslem analytické, citové a mravní impotence, to považují za jeden z nejvýznamn ějších a - s výjimkou Webera - nedot ených problém ů srovnávacího výzkumu v celém oboru) je záležitostí potvrzení nebo alespo p íznání nevyhnutelné p ítomnosti neznanosti, bolesti a nespravedlnosti na lidské úrovni a sou asného pop ení, že tyto iracionálnosti jsou charakteristické pro sv t jako celek. A potvrzení í pop ení se íní ve smyslu náboženské symbolizace, symbolizace, která dává sféru lidského bytí do vztahu se širší sférou, v níž se údajn nalézá.³³

³³ Tím však *nechci* íct, že tak íní všichni v každé spole nosti; nebo jak jednou poznamenal nesmrtelný Don Marquis, nemusíte mít duši, jedin že ji opravdu chcete mít. ásto uvád né zobecn ění, že náboženství je lidskou univerzální, je založeno na zám n toho, co je patrn pravdivý (í když dostupnými d kazy neprokazatelný) názor, že na sv t neexistuje žádná lidská

...obdařují tyto pojmy takovým nádechem skutečnosti, že...

Naskýtá se hlubší otázka: jak je možné, že se tomuto popírání v -
f? Jak je možné, že náboženský lov k p echází od utrápeného
vnímání zakoušeného nepo ádku k vícemén pevnému p esv d-
ení o základním ádu? Co p esn v náboženském kontextu zname-
ná „víra“? Ze všech problém spojených s pokusy o antropologic-
kou analýzu náboženství je tento pravd podobn nejobtížn jší,
a proto se mu také antropologové nej ast ji vyhýbají. V tšinou jej
p enechávají psychologii, ubohé vyd d né disciplín , již sociální
antropologové neustále p edávají jevy, s nimiž si v mezích svého
deformovaného durkheimismu nev dí rady. Ale tím se problému
nezbavíme, není „pouze“ psychologický (ostatn jako nic sociální-
ho), a žádná antropologická teorie náboženství, která se na n j ne-
zam í, si nezaslouží své ozna ení. Už dost dlouho se pokoušíme
zahrát Hamleta bez královce.

Zdá se mi, že jakýkoliv p ístup k tomuto tématu je nejlépe za ít
up ímným p iznáním, že náboženská víra nespo ívá v baconovské
indukci z každodenní zkušenosti - potom bychom všichni museli
být agnostici -, ale spíše v apriorním p íjetí autority, která tuto sku-
te nost p etvá í. Existence zmatení, bolesti a mravního paradoxu -
Problém Významu - je jednou z v cí, které lidi dohání k ví e v bo-
hy, ábly, duchy, totemické principy nebo ve spirituální ú innost
kanibalismu (dalšími jsou svíravý pocit krásna nebo oslnivé vní-
mání moci), ale nejedná se o základ, na n mž tyto víry spo ívají,
jako spíše o nejd ležit jší oblast jejich aplikace:

Poukážeme na stav sv ta jako na ilustraci doktríny, nikoliv jako na je-
jí d kaz. Proto koncentra ní tábor Belsen ilustruje sv t prvotního h íchu,
ale prvotní h ích není hypotéza vysv tlující jevy, jako byl Belsen. Ur itou

spole nost, v níž by zcela chyby kulturní vzorce, které m žeme, sou asnou
definicí nebo definicí jí podobnou, ozna it za náboženské, za názor bezpochy-
by mylný, že všichni lidé ve všech společnostech jsou, v jakémkoliv smyslu
slova, náboženští. Ale jestliže antropologické zkoumání náboženské oddanos-
ti není dostate n rozvinuté, pak antropologické zkoumání náboženské
neoddanosti v bec neexistuje. Antropologie náboženství dosáhne dosp losti
poté, až n jaký jemn jší Malinowski napíše knihu nazvanou „Víra a nevíra (í
dokonce „Víra a pokrytectví“) v divošské společnosti.“

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁶ Schutz, *The Problem of Social Reality*

³⁷ Ibid.

o spolehlivosti každodenní zkušenosti si člověk k jednoduše této zkušenosti nevrhává a horlivě se v ní vzhledu v cí, je zcela zaujat jejich povrchem, zcela pohroužen, jak říkáme, do v cí „samých“: „Posláním umlecké iluze není přímé odvolání, aby uvěřil... ale právě naopak, aby se odvolal od víry - aby přemýšlel o smyslových vlastnostech bez jejich obvyklého významu, jako ‚tady je to kleslo‘, ‚to je můj telefon!‘ atd. V domění, že to, co je před námi, nemá pro svět žádný praktický význam, je to, co nám umožňuje vnovat pozornost jeho zjevu jako takovému.“³⁸ A stejně jako perspektiva praktického rozumu a perspektiva v děcká (nebo historická, filosofická a umlecká), není tato estetická perspektiva, tento „zpravení vidění“, produktem nějaké tajemné karteziánské chemie, ale je vyvolána, zprostředkována a vlastně vytvořena pomocí zvláštních kvaziv cí - básní, dramát, soch, symfonií -, které, když se odvolají od pevného světa praktického rozumu, nabývají oně zvláštní výmluvnosti, které mají dosáhnout pouze a jenom vzhled.

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

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

sv d ivou autoritou, která je z analytického pohledu jádrem náboženského jednání.

Což nás oklikou p ivádí k rituálu. Nebo prá v rituálu - to znamená v posv ceném chování - n jakým zp sobem vzniká p esv d ení, že náboženské pojmy jsou pravdivé a náboženská p ikázání správná. V n jakém druhu ob adu - a už je tento ob ad sotva víc než pouhé p ednesení mýtu, porada se zjevením i ozdobením hrobu - dochází k setkání a vzájemnému upevn ní nálad a motivací, vyvolaných v lidech posvátnými symboly, s obecnými pojmy ádu bytí, které pro lidi formulují. P i rituálu p sobením jednotného souboru symbolických forem splývají sv t prožitk a sv t p edstav, stávají se tak jedním a tímtéž sv tem, a tak vytvá ejí onu zvláštní p em nu našeho smyslu pro realitu, o které hovo í Santayana v mottu na po átku této kapitoly. Bez ohledu na to, jakou roli hraje i nehraje božský zásah ve vytvá ení víry - a není úkolem v dce jakkoliv se k takovým otázkám vyjad ovat -, se náboženské p esv d ení - p inejmenším na po átku - na úrovni lov ka vyno uje z kontextu konkrétního vykonávání náboženských ob ad .

P estože jakýkoliv náboženský rituál, bez ohledu na svou zdánlivou automati nost nebo konven nost Qe-li skute n automatický nebo pouze konven ní, není náboženský), zahrnuje toto symbolické splnutí étosu a sv tového názoru, formují duchovní v domí lidí zejména ur ité složit jší a ve ejn jší rituály, p i kterých si lidé osvojují širší škálu nálad a motivací na jedné stran a metafyzických pojetí na stran druhé. M žeme zde použít užité ný termín zavedený Singerem a nazvat tyto velké ob ady „kulturními p edstaveními" a poznamenat, že p edstavují nejenom bod, v n mž u v ícího dochází ke splnutí dispozi ních a konceptuálních aspekt náboženského života, ale rovn ž bod, kdy je pro nezaujatého pozorovatele nejlépe viditelná jejich vzájemná interakce:

Kdykoliv mi bráhmani z Madrásu (a vlastn nebráhmani také) cht li ukázat n jaký rys hinduismu, vždy odkazovali nebo m pozvali na ur itý ob ad, který byl sou ástí životního cyklu, chrámové slavnosti nebo obecné sféry náboženských a kulturních p edstavení. Když jsem o tom pozd - ji b hem svých interview a pozorování uvažoval, zjistil jsem, že abstraktn jší zobecn ní o hinduismu (má vlastní i ta, která jsem slyšel) mohou být

vesm s kontrolována, p ímo i nep ímo, srovnáním s t mito pozorovatelnými p edstaveními.³⁹

Samoz ejm , že všechna kulturní p edstavení nejsou nábožen-
ská p edstavení, a v praxi nebývá snadné ur it hranici mezi t mi,
která jsou náboženská, a t mi, která jsou um lecká nebo dokonce
politická, nebo , stejn jako sociální formy i formy symbolické mo-
hou sloužit n kolika ú el m. Ale hiavní je, abych tutěž myšlenku
vyjád il pon kud jinými slovy, že Indové - „a možná všichni lidé“
- se z ejm domnívají, že jejich náboženství je „shrnuto v t chto
jednotlivých p edstaveních, jež [mohou] p edvád t návšt vník m
a sami sob “. ⁴⁰ Zp sob p edvedení je však pro dva druhy sv dk
radikáln odlišný, což je skute nost, kterou patrn p ehlížejí ti, kdo
tvrdí, že „náboženství je druhem lidského um ní“. ⁴¹ Zatímco pro
„návšt vníky“ mohou být náboženská p edstavení z povahy v ci
pouze p edvedením ur ité náboženské perspektivy a tudíž estetic-
ky ocenitelná a v decky rozebratelná, pro samotné ú astníky jsou
navíc jejím ztvárn ním, zt lesn ním a realizací - jsou to nejenom
modely toho, emu v í, ale také modely *pro* to, jak jim v ít.
V t chto názorných dramatech lidé p íjímají svou víru sou asn
s tím, jak ji zobrazují.

Dovolte mi pro p íklad uvést velkolepé divadelní kulturní p ed-
stavení z Bálí - to, ve kterém se hrozná arod jnice jménem Rangda
utkává v rituálním souboji s roztomilou p íšerou jménem Barong.⁴²

³⁹ M. Singer, „The Cultural Pattern o Indián Civilization“, *FarEastern Quarterly* 15 (1955):23-26.

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

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

⁴² Komplex Rangdy a Baronga byl široce popsán a analyzován mnoha neoby-
ejn nadanými etnografy a nebudu se tedy pokoušet jej zde podat jinak než
v pouze schematické podob . /Viz nap íklad J. Belo, *Bálí: Rangda and Barong*
(New York, 1949); J. Belo, *Trance in Balí* (New York, 1960); B. DeZoete a W.
Spies, *Dance and Drama in Bálí* (London, 1938); G. Bateson a M. Mead, *Baline-
se Character* (New York, 1942); M. Covarrubias, *The Island of Bálí* (New York,
1937)/ Moje interpretace tohoto komplexu je z velké ásti založena na osob-
ních pozorováních uskute ných na Bálí v letech 1957-1958.

Toto drama, které se v tšinou, i když ne vždycky, inscenuje p i p íležitosti oslavy chrámu smrti, se skládá z tance masek, v n mž a rod jnice - zpodobn ná jako stará vyhublá vdova, prostitutka a požíra ka nemluv at - p ichází, aby po sv t roznášela mor a smrt. Proti ní se postaví p íšera - zpodobn ná jako k íženec neohrabaného medv da, hloupého št n te a nabub elého ínského draka. Rangda, kterou tan í jediný muž, je ohavná postava. O i jí vystupují z ela jako opuchlé boule. Její zuby jsou tesáky, které se jí kroutí nahoru p es tvá e a dolní sahají až pod bradu. Rozcuchané žluté vlasy jí spadají dol podél t la. Prsa jsou vyschlá a klimbající vemena porostlá chlupy, a mezi nimi, jako n jaké párky, visí kusy nabarvených st ev. Její dlouhý ervený jazyk je ohnivý plamen. P i tanci p ed sebou mává svýma mrtvoln bledýma rukama, z kterých tr í t iceticentimetrové drápy. P itom všem vydává odporné sk eky a kovov zn jící chechtot. Barong, kterého p edstavují dva muži stojící za sebou, jak to bývá u masky estrádního kon , je úpln jiný. Jeho rozcuchaná srst jakoby z ov áckého psa je ov šena ozdobami ze zlata a slídy, které se v šeru blýskají. Je okrášlen kv tinami, šerpami, péry, zrcátky a sm šným vousem z lidských vlas . Sice je to také démon, který koulí o ima a p i st etnutí s Rangdou nebo p i jiném útoku na svou úctu otevírá e-listí a s náležitou hrozivostí cení tesáky, ale svazek zvonících rolníek visících z jeho nemožn zakrouceného ocasu jeho hrozivost dost úsp šn zmír uje. Je-li Rangda satanským zobrazením, je Barong zobrazením fraškovitým a jejich st etnutí je (nerozhodný) souboj mezi smrtícím a sm šným.

Tento podivný protiklad mezi nesmi itelnou zlobou a pokleslou komedií prolíná celým p edstavením. Rangda, svírající sv j kouzelný bílý šátek, pomalu vrávorá, tu a tam se zastaví, protože se nad n ím zamyslí i zaváhá, tu zase náhle vyrazí kup edu. Okamžik jejího vstupu na scénu (nejprve vidíme její hrozné ruce s dlouhými nehty, jak se vyno ují ze skuliny ve dve ích na vrcholu krátkého kamenného schodišt) je chvílí obrovského nap tí, kdy se, ale spo „návšt vníkovi“, zdá, že se všichni ve zmatku rozute ou. Ona sama se zdá být šílená strachy a nenávisť, když na Baronga je í za divokého zvuku bubn . M že dokonce dostat amok. Já sám jsem vid l Rangdy, které se vrhly po hlav do orchestru nebo za aly zu-iv pobíhat dokola v naprostém pomatení, než je p l tuctu divák

spolenými silami chytilo a zorientovalo; asto se vypráví o Rangdách, které udržovaly celé vesnice po několik hodin v hrze, nebo o jejich představitelích, kteří ze svého zážitku trvale zešíleli. Ale Barong, přestože je obdařen stejnou posvátnou mocí (balijsky *saktí*) jako Rangda, a jeho představitelé rovněž upadají do transu, mívá, jak se zdá, velké problémy, jak zachovat vážnost. Skotačí s doprovodem svých démonů (kteří k všeobecnému veselí přispívají svými vlastními vtipy), lehá si na metalofon, na který se zrovna hraje, nebo buší nohama do bubny, jde svou přední polovinou jedním směrem a zadní polovinou směrem opačným, nebo své lánkované tělo ohýbá do bláznivých útvarů, odhání od sebe mouchy nebo enichá do vzduchu a v bec poskakuje v návalech narcistní ješitnosti. Protiklad není absolutní, protože Rangda je občas na okamžik komická, třeba když předstírá, že leští zrcátka na Barongov kožichu, a Barong výrazně zvažní, když se Rangda objeví, nervózně po ní cvaká elistmi a nakonec ji přímo napadne. Ani vtipné a hrozné nebývá vždy přisnoddleno, jako v oně podivné scéně v jedné části cyklu, kdy si několik ménědležitých arodjnic (Rangdiných u nic) za nepohazovatě líkem mrtvé narozeného dítěte k divokému pobavení obecenstva; nebo v jiné, o nic méně podivné scéně, kdy divák mizně jakého dvedou připadá strašně smšný pohled na tu hotnou ženu, která hystericky přechází z pláče do smíchu, zatímco jí skupina hrobašmýká sem a tam. Paralelní témata hrzy a smšnosti nacházejí své nejryzejší vyjádření ve dvou hlavních protagonistech a v jejich nekonečném, nerozhodném boji o nadvládu, ale jsou také se záměrnou složitostí vetkána do celé látky dramatu. A tato dvě témata - nebo spíše vztahy mezi nimi - jsou tím, o čem to je.

Není nutné pokoušet se o podrobný popis představení Rangdy a Baronga. Taková představení se v podrobnostech velice liší, skládají se z několika nepřelišpevně spojených částí a v každém případě jsou ve své struktuře tak složitá, že není lehké je shrnout. Pro naše účely je podstatné zdraznit, že toto drama není pro Balijsce jenom představením pro podívanou, ale sehraným rituálem. Herec a obecenstvo neoddluje žádná estetická vzdálenost, která by zobrazované události umísovala do nepřístupného světa iluzí. Když nakonec stětnutí Rangdy s Barongem dospěje k závěru, v tšina, asto těm všichni členové skupiny, která představení sleduje, se do ní

zapojí, a to nejenom imaginárně, ale i fyzicky. V jednom z příkladů uváděných Jane Bělovou jsem napočítal více než sedmdesát lidí - mužů, žen a dětí, kteří se účastnili představení v tomto i onom okamžiku, a tancet až ty tancet účastník bývá zcela běžných. Coby představení je toto drama jako velká mše, ne jako inscenace *Vraždy v katedrále*: je to předibžování se, nikoliv postávání v pozadí.

Toto vstoupení „do podstaty“ rituálu se také odehrává prostřednictvím různých vedlejších rolí v představení - nižší rodiny, démoni, různé legendární a mytické postavy -, které hrají vybraní vesničané. V tšinou k tomu ale dochází prostřednictvím výjimečně vyvinuté schopnosti velké části obyvatelstva dosáhnout rozštěpení osobnosti. Při souboji mezi Rangdou a Barongem nevyhnutelně dojde k tomu, že ti nebo ty, ba i několik desítek diváky posedne nějaký z démonů, za nout upadat do divokých transů „jako série žabek, vybuchujících jedna po druhé“⁴³, a chápajíce se křísí se přídát se kádání. Masový trans, který se šíří jako panika, přenáší Balijce z tohoto všedního světa, ve kterém obyčejně žije, do nejneobyčejnějšího světa, ve kterém pobývají Rangda a Barong. Dostat se do transu znamená pro Balijce překročit práh do jiného řádu bytí - výraz pro trans je *nadi*, pochází z *dadi*, což se často překládá jako „stát se“, ale dá se jednodušeji vyjádřit jako „být“. A dokonce i ti, kterým se z nějakého řádu nepodaří uskutečnit tento duchovní přechod, se stanou součástí tohoto procesu, nebo jejich úkolem je udržovat šílené skutky těch, kdož jsou v transu, v mezích únosnosti. Když se jedná o obyčejné lidi, iní tak použitím fyzické síly, jsou-li to kněží, kropí je světlenou vodou a zaklívají. Při vyvrcholení obřadního souboje mezi Rangdou a Barongem balancuje, skutečně i jen zdánlivě, na pokraji masového amoku a skupina těch, kdo sami nejsou v transu a zoufale se snaží (a, jak se zdá, téměř vždy úspěšně) usmírovat zvěšující se přetahy, kteří v transu jsou, se neustále zmenšuje.

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

⁴³ **Belo, *Trance in Bali*.**

* Křís, křís* krátký meč, zbraň typická pro celou Indonésii, ale zejména pro Jávu a Bali; meče bývají nadány magickou mocí, každý má své jméno - epel - má váru tvar vlnovky, rukojeť bývá dřevěná, kovová, ze slonoviny, často figurální. (Pozn. red.)

a nafukujícího se, což má být všeobecné preventivní opatření proti tomu, co přijde. Potom mohou přijít různé mytické scény, které se k příběhu vztahují - nejsou vždy stejné - a na kterých je představení založeno, až se nakonec objeví Barong a potom Rangda. Zastávají jejich souboj. Barong žene Rangdu zpět k chrámu smrti. Ale nemá sílu zcela ji vypudit a je naopak zahnán zpět k vesnici. Po dlouhé době, kdy už se zdá, že Rangda nakonec vyhraje, povstane několik mužů, kteří jsou v transu, uchopí své krisy a spěchají na pomoc Barongovi. Ale jakmile se přiblíží k Rangdovi (která je k nim obrácena zády a medituje), ta se k nim otočí, povalí je na zem, a mávající svým posvátným bílým šátkem (*sakti*), nechá je ležet v komatu na zemi. Poté se Rangda rychle vzdálí (nebo je odnesena) do chrámu, kde sama klesne, skryta před vzrušeným davem, který by ji podle svých informátorů zabil, kdyby ji lidé viděli v tak bezmocném stavu. Barong se pohybuje mezi tanečnicemi s krisy a budí je cvakáním elistí nebo lechtáním svými vousy. Když nabudou, stále ještě v transu, „v domě“, rozzučí se nad zmizením Rangdy, a jelikož ji nemohou napadnout, obrátí ve svém zklamání díky (samozřejmě, že bezpení, nebo jsou v transu) proti své vlastní hrudi. V tomto okamžiku propuká obyčejně v obecenství pravé peklo, protože předislámské obou pohlaví za ním upadají do transu, bodají se, zápasí spolu, polykají živá kuřata i výkaly, válí se zuby v blátě a podobně, zatímco ti, kteří v transu nejsou, se jim snaží odebrat krisy a udržet je v alespoň jakém pořádku. Počasí, kdo jsou v transu, upadnou jeden po druhém do komatu, z čehož je probouzí někdy za cenu vody, a velká bitva je u konce - opět dokonalá remíza. Rangda nebyla poražena, ale sama také nikoho nepomohla.

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

jeho týká - jako skutečnou realitu v případě setkání s nimi v kontextu aktuálního představení. Nejsou tedy reprezentací něho, ale jeho přítomností. A když se vesničané dostávají do transu, stávají se - *nadi* - sami součástí svata, ve kterém tyto přítomnosti existují. Zeptat se muže, který *byl* Rangda, jak jsem to sám jednou učinil, jestli si myslí, že je skutečně, znamená vystavovat se podezření z idiocie.

Přijímání autority, která je základem náboženské perspektivy ztělesněné rituálem, tedy pramení z odehrání rituálu samotného. Tím, že vyvolává určitou náladu a motivaci - *étos* - a definuje obraz kosmického řádu - své vlastní názory - prostřednictvím jednotného souboru symbolů, představení způsobuje, že aspekty náboženské víry coby modelu něho nebo modelu *pro něco* jsou zaměnitelné. Rangda vyvolává strach (stejně jako nenávisť, odpor, krutost, hrůzu a, přestože jsem se zde nezabýval sexuálními aspekty představení, chtěl); ale rovněž jej zobrazuje:

Fascinace, kterou postava *arodjnice* u Balijců vzbuzuje, je vysvětlitelná pouze tehdy, když uznáme, že *arodjnice* není pouze postava, jež vyvolává strach, ale že je Strach. Její ruce s dlouhými hrozivými nehty se nesnaží uchopit a stisknout své oběti, přestože děti, které si hrají na *arodjnice*, dělají rukama taková gesta. Ale *arodjnice* sama rozpáhne ruce s dlaněmi nahoru a prsty otočenými dozadu, v gestu, které Balijsci nazývají *kapar*, termín, kterým označují udívenou reakci *lovka*, který spadl ze stromu... Pouze když budeme na samotnou *arodjnicu* pohlížet souasně jako na ustrašenou a strašlivou, pochopíme její přítomnost, patos i obecný hlasitý smích, které jí provázejí při tanci, chlupatou, odpornou, s ohromnými tesáky a osamocenou.⁴⁴

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

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

...se tyto nálady a motivace zdají jedine n realistické.

Ale nikdo, dokonce ani svatý, nežije po ád ve sv t nábožen-
ských symbol , a v tšina lidí v n m žije pouze ob as. Všední sv t
praktických v cí a in je, jak íká Schutz, vrcholnou realitou lid-
ské zkušenosti - vrcholnou v tom smyslu, že je to sv t, ve kterém
jsme pevn zako en ni, o jehož vnit ní skute nosti m žeme t žko
pochybovat (bez ohledu na to, nakolik m žeme pochybovat o je-
ho jednotlivých ástech) a jehož tlak m a požadavk m m žeme
nejmén uniknout.⁴⁵ lov k, dokonce velké skupiny lidí, m že být
esteticky necitlivý, nábožensky vlažný a bez výbavy pro formální
v deckou analýzu, ale nem že postrádat praktický rozum a p ítom
p ežit. Dispozice, které náboženské rituály vyvolávají, tak mají
sv j nejd ležit jší dopad - z lidského hlediska - mimo hranice sam-
motného rituálu v tom, jak zp tn ovliv ují zp sob, kterým jednot-
livci vnímají sv t holých fakt . Zvláštní tón, který charakterizuje
pátrání po vidinách u préríjních Indián , manuskou zpov í ja-
vánské mystické cvi ení, proniká do ostatních oblastí života t ch-
to lidí, daleko za hranice bezprost edn náboženské sféry, a vtisku-
je jim osobitý styl jak ve smyslu p evažujícího nalad ní, tak i cha-
rakteristického hnutí. Vzájemné prolínání hrozivého a komického,
které znázor uje souboj mezi Rangdou a Barongem, oživuje velice
širokou škálu každodenního chování Balijs , z n hož v tšina, tak
jako samotný rituál, má nádech up ímného strachu potla ovaného
posedlou hravostí. Náboženství je sociologicky zajímavé nikoliv
proto, že - jak tvrdí hrubý pozitivismus - popisuje spole enský ád
(jestli jej popisuje, tak potom nejen velmi pok iven , ale i velmi ne-
dokonale), ale proto, že mu dává tvar, stejn jako to íní životní
prost edí, politická moc, bohatství, povinnosti dané zákony, osob-
ní náklonnost a smysl pro krásu.

Pohyb tam a zp t mezi náboženskou perspektivou a perspekti-
vou praktického rozumu je ve skute nosti jedním z nejo ividn j-
ších empirických jev na sociální scén , i když, op t, je jedním
z t ch jev , které antropologové nejvíce zanedbávají, a p ítom jej
prakticky všichni nes ísln krát pozorovali. Náboženská víra byla
v tšinou p edstavována jako homogenní charakteristika jedince,

⁴⁵ Schutz, *The Problém of Sociál Reality*, s. 226n.

stejn jako jeho bydliště, jeho profese, p řibuzenské postavení a podobn . Ale náboženská víra uprost ed rituálu, kde pohlcuje celého lov ka a p enáší jej, alespo podle n ho, do jiného zp sobu bytí, a náboženská víra coby vybledlý, zapamatovaný obraz tohoto zážitku uprost ed všedního života, to není úpln totéž. Neschopnost pochopit tuto skute nost vedla k ur itým nejasnostem, zejména v souvislosti s tzv. problémem primitivní mentality. Nap íklad v t šina nesrovnalostí mezi Lévy-Bruhlem a Malinowským ohledn povahy „domorodého myšlení“ pramení z nedostatku plného pochopení tohoto rozdílu. Nebo zatímco francouzský filosof se zajímal o to, jakým zp sobem divoši chápou realitu ze specificky náboženské perspektivy, polsko-anglický etnograf se zabýval tím, jak chápou realitu z perspektivy p řsn praktického rozumu.⁴⁶ Oba snad nejasn cítili, že možná nemluví p řesn o tomtéž, ale selhali v tom, že p řesn nepopsali, jak se tyto dva zp soby „myšlení“ - nebo, jak bych ekl já, tyto dva zp soby symbolického vyjad ování - vzájemn ovliv ují. Proto Lévy-Bruhlovi divoši v t šinou žijí, p estože to pozd ji pop el, ve sv t skládajícím se výhradn z mystických setkání, zatímco divoši Malinowského zase žijí, p es jeho d raz na funk ní význam náboženství, ve sv t skládajícím se pouze z praktického jednání. Navzdory sob samým se tyto badatelé stali redukcionisty (idealista je stejn tak redukcionistický jako materialista), protože si nevšimli, že lov k se celkem snadno a velice asto pohybuje mezi radikáln odlišnými zp soby p řístupu ke sv tu, zp soby, které nejsou návazné, ale odd lené kulturními propastmi, které je t eba ob ma sm ry p ekonávat kierkegaardovskými skoky:

Existuje stejn tolik nes etných druh r zných šokujících zážitk , kolik je r zných kone ných oblastí významu, které mohou obda it nádechem reality. N které p řipady jsou: šok z usínání jako skoku do sv ta sn ; vnit ní prom na, kterou procházíme, když se zvedá divadelní opona, jakožto p echod do sv ta jevištní hry; radikální zm na našeho p řístupu, když p í pohledu na obraz omezíme naše vizuální pole rámem obrazu jako p echodem do sv ta obrazu; naše rozpa ité uvoln ní se smíchem, když poté, co

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

jsme vyslechli vtip, jsme na chvíli p ipraveni p íjmout fiktivní sv t vtipu za realitu, ve vztahu k níž sv t našeho všedního života nabývá pošetilý charakter; dít obracející se ke své hra ce jako p echodu do sv ta hry; atd Ale také celá bohatá škála náboženských zkušeností - nap íklad Kierkegaard v zážitek „okamžiku" jako skoku do náboženské sféry - jsou p íklady takového šoku, stejn jako rozhodnutí v dce nahradit veškerou vášnivou ú ast na záležitostech „tohoto sv ta" nezaujatým [analytickým] p ístupem.⁴⁷

Poznání a pr zkum kvalitativního rozdílu - empirického, nikoliv transcendentálního rozdílu - mezi ryzím a aplikovaným náboženstvím, mezi setkáním s tím, co p edpokládáme, že je „skute n skute né", a p ístupováním k všedním zkušenostem z hlediska toho, co se takové setkání zdá odhalovat, nás dovede blíže k porozumění tomu, co Boróro míní, když íká „Jsem parakeet"*, nebo když k es an ekne „Jsem h íšník", než teorie primitivního mysticismu, v níž se všední sv t ztrácí v mra nu podivných nápad , nebo teorie primitivního pragmatismu, v níž se náboženství rozpadá na sbírku užite ných fikcí. Dobrý je p íklad parakeeta, který jsem si vyp j il od Percyho.⁴⁸ Nebo , jak Percy uvádí, nesta í jenom íci, že když si Boróro myslí, že doslova je parakeet (protože se nesnaží hledat „sexuální partnery" mezi dalšími parakeety), je jeho tvrzení nesprávné nebo nesmyslné (nebo evidentn nenabízí - i p i nejmenším nenabízí pouze - argument typu lenství v ur ité t íd , které by mohlo být bu potvrzeno nebo pop eno, jako je nap íklad možné potvrdit i odmítnout výrok „Já jsem Boróro"), nebo je chybné z v deckého hlediska, ale pravdivé z hlediska mytického (protože to bezprost edn vede k myšlence pragmatické fikce, která si vnit n proti e í, jelikož popírá pasování „mýtu" na pravdu v samotném okamžiku pasování). Zdá se, že pro v tší srozumitelnost by bylo nutné p ístupovat k této v t , jakoby m la jiný význam v kontextu „kone né oblasti významu", který vytvá í náboženskou perspektivu, a v kontextu, který tvo í oblast praktického rozumu. P í pohledu z náboženské perspektivy je náš Boróro „sku-

⁴⁷ Schutz, *The Problém of Soaal Reality*, s 231.

* Parakeet - ozna ení r zných druh malých papoušk (Pozn. p ekl.)

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

te n " parakeetem a v odpovídajícím rituálním kontextu by si klid-
n mohl „hledat sexuálního partnera" mezi ostatními parakeety -
mezi metafyzickými parakeety, jako je on sám, nikoliv mezi oby-
ejnými, jako jsou ti, kteří fyzicky létají mezi obyčejnými stromy.
Z hlediska praktického rozumu je parakeetem v tom smyslu -
p edpokládám -, že náleží k rodu, jehož členové považují parakee-
ta za sv j totem, p i emž z tohoto členství, vzhledem k základní po-
vaze reality, jak ji odhaluje náboženská perspektiva, plynou ur ité
praktické d sledky. lov k, který v normálním hovoru tvrdí, že je
parakeet, říká, že - jak ukazuje mýtus a rituál - je prostoupen para-
keetovstvím a že tato náboženská skute nost má ur ité klí ové so-
ciální d sledky - my parakeeti musíme držet p i sob , nesmíme se
navzájem ženit a vdávat, nesmíme jíst sv tské parakeety a podob-
n , nebo kdybychom konali jinak, jednali bychom proti základu
celého sv ta. Kladení blízkých in do t ch nejvzdálen jší kontex-
t zp sobuje, p inejmenším dost asto, že je náboženství tak moc-
né. asto radikálním zp sobem p etvá í celou krajinu p edkláda-
nou praktickému rozumu, a p etvá í ji tak, že nálady a motivace
vyvolávané náboženskou inností se samy zdají být vrcholn prak-
tická, jedin rozumná ešení vzhledem k tomu, jak se v ci „skute -
n " mají.

Poté, co lov k rituáln „sko í" (tento obraz je s ohledem na
skute nost možná trochu moc sportovní - p esn jší by asi bylo
„sklouzne") do významového rámce ur ovaného náboženským
pojetím a rituál skon í, vrací se do sv ta praktického rozumu zm -
n ný - pokud, jak se n kdy stává, nez stala zkušenost nezare-
gistrovaná. A stejn jako se zm nil on sám, zm nil se i sv t practic-
kého rozumu, který je od toho okamžiku považován pouze za ás-
te nou podobu širší reality, která jej opravuje a dopl uje.

Ale toto opravování a dopl ování nemá, jak by ekli n kteří
datele na poli „srovnávacího náboženství", všude stejný obsah.
Podstata zaujatosti, kterou náboženství dává všednímu životu, se
m ní v závislosti na náboženství, na dispozicích, které ve v ícím
vyvolávají ta specifická pojetí kosmického ádu, jež p ijal. Na úrov-
ni „velkých náboženství" se v tšinou už rozpozná organická rozliš-
nost, na které se n kdy trvá až fanaticky. Ale dokonce i na své nej-
jednodušší lidové a kmenové úrovni - kde byla jedine nost nábo-
ženských tradic tak asto rozpušt na do tak suchých typ , jako

jsou „animismus“, „animatismus“, „totemismus“, „šamanismus“, „uctívání předků“ a všechny ostatní řádné kategorie, jejichž prostřednictvím etnografové zabývající se náboženstvím zbavují své data života - je zcela zjevně typický způsob, kterým se různé skupiny lidí chovají, protože v ní tomu, co prožili. Klidný Javánek by se na Manusu, kde se lidé neustále trápí pocitem viny, necítil o nic více doma než inorodci Vraní Indiánů na poklidné Jáve. A i když na světě existuje spousta národů a rituálních klaunů, nejsou Rangda a Barong zjevně ná, ale naprosto ojedinělá zobrazení strachu a radosti. To, čemu lidé věří, je tak různorodé jako oni sami - což je tvrzení, které má stejnou platnost, i když je obrátíme.

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

* Jako duchové zvaní káma vystupují v kultu e Hopí v Arizoně muži z vesnice, kteří - utajeni za maskou - v průběhu zasvěcovacích období šlehalí mladé chlapce. (Pozn. překl.)

Pro antropologa spoívá význam náboženství v tom, že jednak m že pro jedince i skupinu p edstavovat zdroj obecných, ale charakteristických pojetí sv ta, vlastního já a jejich vzájemných vztah (aspekt náboženství jako modelu *n eho*), jednak m že být zdrojem zako en ných a nemén charakteristických „mentálních“ dispozic (aspekt náboženství coby modelu *pro n co*). Z t ch to kulturních funkcí zase vyplývají jeho funkce sociální a psychologické.

Náboženské koncepty se ší í za hranice svých specificky metafyzických kontext a vytvá ejí tak rámec obecných myšlenek, jejichž využitím je možné dát smysluplnou formu široké škále zkušeností - intelektuálních, emocionálních, mravních. Kes an nahlíží nacistické hnutí na pozadí prvotního h íchu, který, a koliv je nevysv tluje v p í inném smyslu, dává nacismu místo ve smyslu mravním, kognitivním a dokonce i citovém. Zande uvažuje o tom, že sýpka spadla na p ítele nebo na p íbuzného, na pozadí konkrétního a pom rn zvláštního pojetí arod jnictví, a tak se vyhýbá jak filosofickým dilemat m, tak psychickému stresu z indeterminismu. Javánc nalézá ve vyp j eném a p epracovaném termínu *rasa* („mysl-chu -cit-význam“) prost edek, jehož pomocí „pohlíží“ na choreografické, chu ové, emocionální a politické jevy v novém sv tle. Nástin kosmického ádu, soubor náboženských v r, je také vysv tlivkou pozemského sv ta sociálních vztah a psychických událostí. íní je srozumitelnými.

Ale spíše než vysv tlivkou jsou takové víry sou asn šablonou. Nejenom, že vysv tlují sociální a psychické procesy z kosmického hlediska - v takovém p ípad by byly filosofické, nikoliv náboženské -, ale utvá ejí je. U ení o prvotním h íchu obsahuje rovn ž doporu ený p ístup k životu, opakující se nálady a trvalý soubor motivací. Zande se z pojmu arod jnictví nau í nejenom to, že zdánlivé „náhody“ v bec nejsou náhodami, ale také na tyto falešné náhody reagovat s nenávisí v í tomu, kdo je zp sobil, a odpovídajícím zp sobem proti n mu zakro it. *Rasa*, krom toho, že je pojmem pravdy, krásy a dobra, je také preferovaným zp sobem vnímání, jakýmsi druhem neemocionální nestrannosti, mírné rezervovanosti a neotesitelného klidu. Nálady a motivace, které nábožen-

ská orientace vytváří, vrhají jakési odvozené, mší ní sv tlo na pevné rysy sv tského života lidí.

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

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

samozřejmě to, co je nejvíce třeba vysvětlovat. Zabývat se rolí uctívání předků při usmíření politického následnictví, obřadních slavností při uctívání příbuzenských povinností, uctívání duchů při plánování zemědělských činností, v šnití při upevnění sociální kontroly, zasnobovacích obřadů při urychlování dospívání osobnosti, to není v žádném případě bezvýznamné úsilí, a nedoporučuji, abychom se jim předstali v novat a přehli k jalovému kabalismu, do kterého může symbolická analýza exotických věr tak lehce sklouznout. Ale snažit se o ně pouze prostřednictvím toho nejvšeobecnějšího, praktického přístupu k tomu, co uctívání předků, obřadování zvířat, uctívání duchů, v šnití i zasnobovací obřady představují jakožto náboženské vzorce, to se mi nezdá obzvlášť slibné. Pouze až budeme disponovat teoretickou analýzou symbolické činnosti, která bude ve své propracovanosti srovnatelná s tou, kterou máme pro sociální a psychickou činnost, teprve potom se budeme moci účinně vyrovnat s těmi aspekty sociálního a psychického života, v nichž hraje určující roli náboženství (nebo umění, nebo veda, nebo ideologie).