

Studie Varia

Studies Varia

Rituální kutilství: svépomocná cesta za smyslem

Jana Karlová

DOI: 10.32725/cetv.2023.024

Abstrakt

Studie načrtává téma *rituálního kutilství* jako kreativní schopnosti improvizovat v situacích výrazné konfrontace s mnohohlasem životních preferencí a idejí. Teoretickým východiskem pro tento pohled je koncept *divokého myšlení* Clauda Lévi-Strausse. Rituální kutilství se zdá být svéráznou cestou za smyslem či spirituálním prožitkem navzdory vědecko-technicky orientovanému světu, v němž je obojí externalitou. Zvláštní pozornost je věnována tématu mladých lidí, kteří intuitivně zkoumají, jak ve světě bez závazných autorit a iniciačních rituálů dospět. Text v tomto ohledu nejvýrazněji odkazuje k myšlenkám Umberta Galimbertiho, které zasazuje do rámce prací dalších autorů. Jakkoli jsou tyto svépomocné iniciace mnohdy problematické, nebo dokonce i tragické, při detailnější analýze se zároveň zdají být pochopitelné a beze sporu zahrnují potenciál liminálního prožitku, v němž se ve vzájemné synergii propojují různé položky komplexní lidské existence.

Klíčová slova: rituál, přechodový rituál, bricolage, divoké myšlení, nihilismus

Následující text je náčrtem konceptu *rituálního kutilství*. Velmi stručně řečeno je pod tento pojem zahrnuta kreativní schopnost kombinovat i zdánlivě nekompatibilní, zprovoznit zdánlivě nefunkční, vypořádat se tváří v tvář složité situaci s absencí spolehlivých či přijatelných odpovědí, mnohohlasem životních preferencí, autorit, trendů. Za jeho základ (v návaznosti na koncept *divokého myšlení* sociokulturního antropologa Clauda Lévi-Strausse) považují prožívání a uvažování, které není „jen“ racionálně-logické a které je reakcí na absenci spolehlivých či přijatelných nástrojů a osvědčených řešení. Ústřední tezí následujícího textu je výrok, že rituální kutilství je paradoxně „normálnější“ lidskou strategií, než se v kontextu vědecko-technicky orientovaného světa může zdát. Zvláštní pozornost je věnována tématu mladých lidí, kteří jako „už-ne-děti“ a „ještě-ne-dospělí“ intuitivně zkoumají, jak ve světě bez závazných iniciačních rituálů dosáhnout dospělosti (zde nejvýrazněji odkazují k myšlenkám filozofa a psychologa Umberta Galimbertiho a srovnávám je s dalšími, jako jsou např. sociokulturní antropolog Richard Schechner a psycholog Bret Stephenson). Jakkoli jsou tyto svépomocné iniciace mnohdy problematické, nebo i tragické, trůfám si tvrdit, že při detailnější analýze se zdají být poměrně pochopitelné.

Rituální kutilství je uskutečňováno jaksi mezi řádky běžných pravidel. Charakteristické pro něj jsou situace bezradnosti, ohrožení nebo napjatého očekávání nejisté budoucnosti. Za takových okolností

vystupuje zřetelněji na povrch někdy záměrná snaha a jindy spíše nereflektovaná tendence využít všech dostupných opor; neochota riskovat, že bychom opomenuli něco důležitého, byť by se to z racionálně-logického pohledu zdálo být „absurdní“; tápání i naděje, že svět kolem nás je smysluplný.

„Bricolage“ podle Lévi-Strausse

Téma *rituálního kutilství* otevíráám zmínkou o souvislosti s pojmem *bricolage intellectuel* (intelektuálním kutilstvím).¹ Claude Lévi-Strauss v něm odkazuje ke schopnosti spojit prvky, které spolu z přísně racionálně-vědeckého pohledu vzájemně nijak nesouvisejí. Přisuzuje intelektuální kutilství *divokému* a zejména mýtickému myšlení, které je charakteristikou premoderních, neli-terárních společností. Rozhodně však není ochoten mluvit o nějaké svévoli či chybné a překo-nané logice. Mluví spíše o základním hlubinném (nebo možná naopak vše završujícím) plánu myšlení, který se neomezuje na přísně racionálně-logické aspekty našich životů. Jeho ústředním principem je smyslově prožívaná zkušenost: mýtické myšlení primárně pracuje se symbolickými a metaforickými vztahy (strukturou) mezi věcmi, bytostmi, astronomickými jevy atd. Zatímco vědec pro vyjádření abstraktních koncepcí vytváří nové samostatné pojmy, kutil je klasifikace schopen také, ale musí si vystačit s neabstraktními, smyslově vnímanými věcmi nebo bytostmi. Intelektuální kutilství znamená co nejvíce očistit tyto prvky od původního kontextu a dle potřeby je uspořádat do nových vztahů.² V kontrastu k racionální vědě se divoké myšlení nikdy nesmiřuje s absencí smyslu a řádu³, vždy usiluje o holistické (a strukturální) porozumění v kontextu ce-lého universa. Mýtus kutilsky propojuje zdánlivě nesourodé impulzy do soudržného celku, čímž umožňuje mysli pátrat po řešení problémů.⁴

S odkazem na analýzu Radka Chlupa řekněme, že Lévi-Strauss nebyl ochoten přistoupit na kon-cept mýtu jako odhalujícího inherentní nadpřirozený smysl nebo podstatu reality. Smyslem mýtu nebo jakéhokoli náboženského symbolismu v tomto pojetí tedy paradoxně není posvátné sdělení. Symboly samy o sobě nic neznamenaají, ale vzhledem k tomu, že symbolické struktury mohou re-zonovat se všemi vzájemně „nekompatibilními“ impulzy a sférami lidské zkušenosti, vnášejí nám do života řád. Umožňují přecházet mezi jednotlivými sférami a propojovat je v koherentní celek.⁵ Lévi-Straussova snaha interpretovat mýtus jako hlubinnou logickou strukturu – ovšem bez „hlu-bin bytí“ – a neochota přiznat mu post hybné síly společenského uspořádání jsou poněkud pro-blematické. V praxi bývá mýtus mnohdy tím, co legitimuje sociální realitu, a jeho ústřední te-matikou bývá „konfrontace řádu s chaosem, v němž se běžný řád rozpouští, ale z něhož zároveň čerpá svou sílu“.⁶ Lévi-Strausse toto pojetí zcela pochopitelně vede namísto k zájmu o hloubku symbolů ke komparativnímu zkoumání různých struktur⁷, což zmiňují zejména kvůli naznače-ní celistvějšího přehledu Lévi-Straussovy analýzy. Pro potřeby naší studie zdůrazňuji především koncept divokého myšlení, v němž je vždy zřejmá tendence k holistickému a smysluplnému ob-

1 Srov. Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage* (Paris: Librairie Plon, 1962), 26.

2 Srov. Radek Chlup, 'Strukturální antropologie včera a dnes: sto let Clauda Lévi-Strausse', *Religio: revue pro religionistiku* 17, č. 1 (2009): 3–35, citováno 2. února 2021, <http://hdl.handle.net/11222.digilib/125272>; Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, 25–33; Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques* (Paris: Librairie Plon, 1955), 59–61.

3 Srov. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, 33.

4 Srov. Chlup, 'Strukturální antropologie', 11, 19, 25; Claude Lévi-Strauss, *Myth and Meaning* (London: Routledge and Kegan Paul, 1978, Taylor & Francis e-Library, 2005), 5–6, citováno 10. února 2021, <https://www.taylorfrancis.com/books/mono/10.4324/9780203164723/myth-meaning-claude-1%C3%A9vi-s Strauss>.

5 Srov. Chlup, 'Strukturální antropologie', 28–29.

6 Radek Chlup, 'Claude Lévi-Strauss, Evropa a neutralizace mýtu'. Habilitační přednáška přednesená před vědeckou radou FF UK v lednu 2010, *Nomádva: Mýtus dnes* 13, č. 6 (2012): 10, citováno 13. ledna 2021, <https://nomadva.ff.cuni.cz/2012/06/>.

7 Srov. Chlup, 'Claude Lévi-Strauss', 8–13.

razu světa. Vnitřní logika vzájemných vztahů mezi věcmi přitom nemusí být nutně založena na přísně racionálně-logických principech. Připouští koexistenci racionálně „nesourodého“ či „kontradiktivního“. Současně je nutno dodat, že Lévi-Strauss věnuje mnoho pozornosti rozlišení mezi kutilem a vědcem, aby v celkovém pohledu ukázal, že přemýšlejí v podstatě stejně a věda je spíše specifickou verzí „hlubinného“ divokého myšlení.

Spojení nespojitého

Významným východiskem naší studie je vícevrstevnatost a diverzita realit a podnětů, v nichž intuitivně hledáme řád a smysl – pokud to nejde jinak, třeba i značně improvizovanými a svépomocnými cestami. Zatímco teoretický, racionálně-vědecký rozbor může konstatovat rozporuplnost a nesoudržnost, myšlení a víra samotných aktérů nemusí tytéž názory či souběh několika konceptuálně odlišných nebo dokonce disharmonických systémů vnímat jako problém.⁸

Kontradikce jednotlivých částí našich životů nám (většinou) paradoxně nečiní potíže. Snadno se umíme přesouvat mezi různými sférami mnohovýrovné reality, z nichž každá má specifickou vnitřní logiku. Tyto „reality“ jsou vzájemně provázány symboly schopnými odkazovat i k těm sférám, do nichž v danou chvíli bezprostředně nedosahujeme. Chceme-li v tomto smyslu hovořit o prožitku rituálu, je na místě říci, že se řídí zvláštními principy, které jsou spíše nekompatibilní s každodenností: podobně jako se zvednutím opony přistupujeme na svérázná pravidla nastávajícího představení, vstoupit do rituálu znamená přitakat prožitku, který nelze beze zbytku vysvětlit všednodenním „tady a teď“. Na tomto místě je však třeba poznamenat, že i rituály samotné obsahují vnitřní kontradikce, v rámci jediného rituálu mohou být jednotliví aktéři do události „zanoření“ různou měrou, mít různou míru odstupů a nadhledu, prožívat je osobitě.⁹

Rituální „nevšednost“ lze shrnout konceptem *liminality* (prahovosti).¹⁰ Výjimečné a přelomové osudové chvíle jsou „fruktilním chaosem, plodnou nicotou, zásobárnou možností“¹¹, anomálním stavem mezi koncem a začátkem. Jsou mimo běžný společenský řád; znepokojivé a rizikové, ale i vhodné k náboženským prosbám a obřadům oficiální povahy, společnému prožívání symbolů, které se dotýkají smyslu lidské existence – avšak stejně tak i k pokoutným a svérázným pokusům zasáhnout do uspořádání či běhu světa. Je snazší prožít změnu, dobrat se zážitku smysluplnosti, zahlédnout jediný velký příběh, jehož jsme součástí, přeskupit či „léčit“ společenské vztahy¹², usměrňovat či uvolnit tenze a násilí¹³, nahlédnout do „zásvětí“, budoucnosti nebo dokonce postrčit nadcházející události žádoucím směrem.¹⁴

Soudobá specifika

Victor Turner ukazuje, jak společně s modernitou přichází řada změn, které zasahují rituální

8 Srov. Thomas H. Eriksen, *Small Places, Large Issues: An Introduction to Social and Cultural Anthropology* (London: Pluto Press, 2015), 266.

9 Srov. Eriksen, *Small Places*, 264–285; Peter L. Berger, and Thomas Luckmann, *Sociální konstrukce reality: pojednání o sociologii vědění* (Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999), 27–32, 40–50, 65–67, 100; Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), 120–121; Alfred Schutz, 'On Multiple Realities', in *Collected papers I: The Problem of Social Reality*, eds. Alfred Schutz, and Maurice Natanson (The Hague: Nijhoff, 1962), 340–356.

10 Srov. Victor W. Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-structure* (New York: Cornell University, 1969, 1977).

11 Victor W. Turner, 'Are there universals of performance in myth, ritual and drama?', in *By Means of Performance*, eds. Richard Schechner, and Willa Appel (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 12 (překlad autorky).

12 Srov. Mary Douglas, *Purity and danger: An Analysis of Concept of Pollution and Taboo* (London: Routledge, 1966, 2001), 86–90; Claude Lévi-Strauss, *Structural Anthropology* (New York: Basic Books, 1958, 1963), 186–187; Turner, *The Ritual Process*, 44–93.

13 Srov. Richard Schechner, *The Future of Ritual: Writing on Culture and Performance* (London: Routledge, 1993), 258.

14 Srov. Václav Frolec, ed., *Výroční obyčej: Současný stav a proměny* (Brno: Blok, 1982); Alexandra Navrátilová, *Narození a smrt v české lidové kultuře* (Praha: Vyšehrad, 2004).

sféru – ač ve výsledku je pochopitelně míra transformace různá s ohledem na příslušné aktéry i kontext. Moderní, rychle narůstající společenská komplexita i velké měřítko společnosti, dělba práce, specializace a profesionalizace ve svých důsledcích způsobují, že i na rituální činnosti pohlížíme prostřednictvím těchto kategorií. Zatímco premoderní rituál využívá všech smyslových kódů vzájemně se prolínajících v jediné „symfonii“; moderní rituál se rozpadá na dílky, které nemusejí mít vzájemnou souvislost. Vzhledem k absenci vazby k celku univerza pak jsou jednotlivé položky možného rituálního komplexu méně významné a závazné. Tanec, různé druhy řeči těla, zpěv, architektura, ritualizované hodování a pití, malba, úpravy vlasů a těla, divadlo – a mnohé další, například mýtus, práce a hra – k sobě najednou „nepatří“.¹⁵ Stejně tak „samostatnou“ a do vzájemně nesouvisejících krabic roztríděnou oblastí se stává vzdělávání či poznávání světa, které by v onom premoderním konceptu spíše než předávání informací akcentovalo cosi jako zvnitřnění prožitku zkušenosti.¹⁶

Řada dílčích fenoménů přitom může i v moderním světě „roztríděném do krabic“ obstojně fungovat a rozvíjet se – jak se to daří třeba sportu, jenž bývá interpretován jako svérázná analogie náboženských obřadů.¹⁷ Podobně životaschopný je například materiální fenomén daru: jakkoli se můžeme shodnout na tom, že naše životy jsou z celkového rituálního hlediska poněkud zanedbávány, je možné konstatovat, že konzumní aspekty rituálů mnohdy naopak získávají na síle. Na tomto místě poprvé nabízím příklad *rituálního kutilství*: v obvykle kritizované popularitě konzumních životních strategií vnímám intuitivní snahu svépomocně vytvořit řád alespoň těmi prostředky, které jsou aktuálně k dispozici – byť by to měl být „jen“ svět věcí.

Nesnažím se říci, že by dnes nic srovnatelného s komplexním premoderním rituálem neexistovalo. Už bylo zmíněno, že i značně nesourodé motivy mohou existovat paralelně – a podobně je tomu s různými aspekty kultury, které se pohybují na škále mezi premoderními a moderními charakteristikami. Dále lze doložit různé snahy o nové, alespoň částečné scelení některých modernitou oddělených sfér: příkladem mohou být kupříkladu workshopy experimentálního divadla a tance či pokusy o novodobé šamanství, které se (různými způsoby) snaží účastníky přivést k prožitku „posvátného“ a/nebo k osobní transformaci.¹⁸ Spíše je namístě říci, že onen premoderní holistický koncept rituálu s ohledem na své charakteristiky vznáší poměrně obtížně přijatelné požadavky: zejména kvůli svým vysokým nárokům a kvůli jisté nevyhnutelnosti či nemožnosti volby. Jsme tedy možná paradoxně zároveň fascinováni tím, že rituál (i obraz univerza) se v tradičních formách zdá být v určitém slova smyslu „jednoduchý“, pochopitelný, silný, prorostlý odkazy, které jednotlivce začleňují do většího příběhu. Zároveň však mnozí z nás žijí se značnými požadavky na individuální volnost a tam, kde by narážela na limity vymezené fungováním skupiny či nevyhnutelností rituálu vrostlého do všech životních sfér, býváme ke kompromisům ochotní jen v omezené míře.

Je také vhodné připomenout, že vcelku přirozená snaha potlačovat to, co je nepříjemné či nebezpečné, vede řadu z nás k relativně blahobytné a pohodlné každodennosti a zároveň k tomu, že extrémnější části rituálů jsou zahlazovány nebo úplně opouštěny. Eliminace divokosti a rizika je jistým výdobytkem civilizace, je ale jasné, že např. rozžehnutí vánočních světel má jinou sílu, pokud kontrastuje se skutečně neproniknutelnou tmou, intenzivněji zažívanou zimou, ubývajícími

15 Srov. Richard Schechner, 'Ritual and Performance', in *Companion Encyclopedia of Anthropology*, ed. Tim Ingold (London: Routledge, 2002), 641; Victor W. Turner, 'Liminal to Liminoid, in Play, Flow, and Ritual: An Essay in Comparative Symbolology', *Rice Institute Pamphlet: Rice University Studies* 60, č. 3 (1974): 53–92, citováno 12. ledna 2021, <https://scholarship.rice.edu/handle/1911/63159>; Turner, *The Ritual Process*, 12.

16 Srov. Joël Gendreau, *L'adolescence et ses „rites“ de passage* (Rennes: Presses universitaires Rennes, 1999), 19.

17 Srov. Eduardo P. Archetti, *Masculinities. Football, Polo and the Tango in Argentina* (New York: Berg, 1999).

18 Srov. Schechner, *The Future of Ritual*, 245–255; Schechner, 'Ritual and Performance', 641.

zásobami i vnitřním hledáním. Platnost této teze se přitom neomezuje jen na téma blahobytu: „Až na vzácné výjimky nejsou dnešní slavnosti a karnevaly převrácením společenského řádu, jsou jeho zrcadlem“. ¹⁹ Zdá-li se nato, jako by našim životům scházela tepající křivka obyčejného a výsostného, bylo by vlastně pochopitelné, že se pokusíme nějakým způsobem „rozrušit“, vybudit k nenormálnímu, excitovanému stavu.

Mezi dalšími specifiky současného evropského prostředí je vhodné zmínit „anti-ritualistické dědictví“ protestantské ostražitosti vůči rituálu, která obřad neustále podezírá z tendence k tvorbě „prázdné skořápky“. Tedy z posilování formálních, externích aspektů na úkor vnitřního duchovního prožitku. ²⁰ S tím souvisejí i akcenty některých vědních perspektiv, které mohou mít sklon mluvit o setrvačnosti „prázdných“ rituálních forem kdysi plnohodnotných „klasických rituálů“. Zanikání někdejšího smyslu obřadu však zřejmě nemusí znamenat jeho vyprázdnění. Podobně jako v případě jiných forem symbolické komunikace je možné, že dojde k transformaci vnitřních obsahů, sdělení a funkcí, možná k přesměrování pozornosti novým směrem.

V jedné ze svých studií Richard Schechner dokládá, že rituál je vždy symbiózou „zábavy“ a „účinnosti“. Tyto položky principiálně nejsou vzájemně protikladné, mohou být různě vyváženy, jejich poměr se proměňuje a je i možné, že spolu-aktéři jediného obřadu tuto proporcii vnímají různě. Židovsko-křesťanské (a islámské) tradice jsou specifické svou *anti-theatrical bias* (anti-teatrální předpojatostí): ²¹ sklonem upřednostňovat rituální účinnost – ve smyslu zacílení na vztah s transcendentním Druhým – a naopak potlačovat aspekt zábavy. Ten akcentuje nekomplikovanou radost, požitek, užívání konkrétního přítomného okamžiku – a v některých formách náboženský rituál otevírá cestu komplexnějšímu spleť rituální účinnosti se zábavou, tancem, změněnými stavy vědomí, sdílením jídla atd. Schechner zmiňuje, že mnozí afro-američtí komici začínali svou kariéru v církvi. ²² I tento motiv v mnoha ohledech, například v jakémsi předpokladu, že náboženství a zábava jsou protikladnými koncepty, ovlivňuje evropské/české postoje k rituálům.

Kutilství: co kdyby to přeci jen fungovalo

Při pozornějším sledování lze říci, že v kontrastu k aktuálnímu deklaratornímu příklonu k racionalitě a empiricko-vědeckým disciplínám mnohdy zbývá až překvapivě mnoho prostoru pro souběžnou existenci „iracionálních“ principů. Jako (spíše zkratkovitý) příklad *rituálního kutilství* si dovoluji zmínit třeba pokusy naplánovat narození dítěte za požadované konstelace hvězd a v příznivém znamení zvěrokruhu – nebo přinejmenším se vyhnout nežádoucím, „špatným“ obdobím. Zřejmý je potenciální rozpor se všednodenní empiricky-racionální sférou, která je řízena mechanismy a harmonogramy zcela jiného typu, stejně tak jako s faktem, že narození samotné včetně jeho datace na rozhodnutí rodičů obvykle závisí jen zčásti. ²³

Jako pravděpodobně vhodnější ilustrace *rituálního kutilství* se jeví situace, v níž rodiče, kteří se nijak zvlášť nehlásí k některému z institucionalizovaných náboženských vyznání, žádají církev o křest dítěte. Možná, že v témže okamžiku by mohli racionálně hodnotit své vlastní rozhodnutí jako absurdní, přesto se vynořuje nezanedbatelná špetka pochyb či naděje „co kdyby to vážně fungovalo“ a zároveň ochota nasadit do hry všechny dostupné prostředky. Přinejmenším v některých případech pak nejspíš vedle pochyb hraje nezanedbatelnou roli i touha, aby přese

19 Schechner, *The Future of Ritual*, 48 (překlad autorky).

20 Srov. Douglas, *Purity and danger*, 76–77.

21 Srov. Schechner, 'Ritual and Performance', 615.

22 Srov. Schechner, 'Ritual and Performance', 613–616, 622–626.

23 Srov. Jana Karlová, *Slavnosti a rituály jako zpráva o obrazu světa* (Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2013), 51–52.

všechno existoval jakýsi „smysl“. V reakci na nejistotu a vratkou situaci se následně dostává ke slovu kreativní kombinace zdánlivě nekompatibilních prvků, neboť potenciálně dostupným úkonem „navíc“ se v rámci kutilské logiky nedá moc pokazit. Ačkoli je třeba právě křest součástí struktur, s nimiž se z nějakého důvodu nechceme či nemůžeme identifikovat, je pořád potenciálně zajímavým doplňkem toho, co máme k dispozici. Zde je namístě zmínit, že zdánlivá „absurdnost“, která se ukazuje při teoretickém rozboru situace, se nemusí ani v nejmenším vylučovat s autentickým prožitkem samotných aktérů. Jak bylo zmíněno výše, kontradikce jednotlivých životních sfér nám obvykle nečiní větší potíže.²⁴

Obecně problematický český vztah k církevním institucím je tématem, na jehož hlubší analýzu zde není prostor. Zároveň je zřejmé, že deklarovaný ateismus se nemusí vylučovat s přítomností víry, osobitou spiritualitou či mysteriálním výkladem dění kolem nás; případně s přesvědčením, že do tohoto dění lze nějakým způsobem zasahovat. V podobném duchu Zdeněk Nešpor shrnuje, že zatímco české prostředí vykazuje sklon k deklaraci ateismu, dle výzkumu ISSP z roku 1998 shodných 50 % populace věří v amulety a horoskopy.²⁵

Napříč různými perspektivami panuje v odborné literatuře vcelku neproblematická shoda v tom, že rituály „fungují“. Rozdílná jsou spíše očekávání, která si s obřady spojujeme. Ať už je hodnotíme specializovanými pojmy moderní vědy – třeba jako způsob, jak udržet v rovnováze materiální aspekty života²⁶, jako zvláštní formu individuální a skupinové terapie²⁷ či způsob, jak legitimizovat stávající společenský systém²⁸, nebo komplexněji a hermeneuticky: nejen jako prostředek tazání po smyslu lidské existence, ale i jako jeho přímý a svým způsobem blízký prožitek. „O náboženství se ani tolik nemluví, jako se spíš odehrává ve veřejných představeních, liturgiích, rituálech – není ani tolik promyšleno, jako tančeno a zpíváno.“²⁹ S odkazem na Mary Douglas³⁰ lze říci, že rituál umožňuje zarámování prožitku a soustředění pozornosti; ovládá paměť pomocí vnějšího symbolu a zároveň tvoří i kontroluje zkušenost. Součástí tohoto rituálního celku pak pochopitelně mohou být i „dílčí“ prožitky sounáležitosti a solidarity, touhy a víry – i té, která překračuje limity formálně uznávaného. Specifikem českého prostředí se přitom zdá být „absurdní“ koexistence nedůvěry vůči náboženství a touhy po rituálu, který je „náboženstvím“ v praxi.

Svépomocně porodit, dospět, pohřbít

S odkazem na Richarda Schechnera zmiňují, že euroamerický přístup má sklon rituál (nebo hru) hodnotit jako něco, co není tak docela reálné. Jako bychom se stále snažili udržet si vědomí toho, že z rituálu je vždy možno vystoupit zpět do „skutečného“ života, jako bychom za jedinou skutečnou sféru svých životů považovali každodenní „tady a teď“. Příliš uvěřit ve skutečnost hry nebo obřadu zároveň znamená překročit hranici společensky přijatelného. Vzájemné prosakování všední skutečnosti a „nenormálního“ času hry či rituálu bývá připisováno dětem, lidem s psychickou poruchou nebo pod vlivem drog či alkoholu a do jisté míry též umělcům, kteří patří k novodobým specialistům na spojení s nevědomými sférami. Činnosti, které se dotýkají hranice mezi „neskutečným“ a skutečností (a zejména ty, které ji nějakým způsobem záměrně stírají), jsou

24 Srov. Karlová, *Slavnosti a rituály jako zpráva o obrazu světa*, 50.

25 Srov. Zdeněk R. Nešpor, 'Antropologie náboženství', *Antropoweb* (Katedra antropologických a historických věd, Filosofická fakulta Západočeské university v Plzni, 2009): 3–4, citováno 21. března 2010, <http://antropologie.zcu.cz/clanek/antropologie-nabozenstvi>.

26 Srov. Marvin Harris, *Cows, pigs, wars, and witches: The Riddles of Culture* (New York: Random House, 1974).

27 Srov. Douglas, *Purity and danger*, 86–90; Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, 186–187; Turner, *The Ritual Process*, 44–93.

28 Srov. Berger, and Luckmann, *Sociální konstrukce reality*, 93–106.

29 Kenneth J. Guest, *Cultural Anthropology: A Toolkit For Global Age* (New York: W. W. Norton & Company, 2016), 579 (překlad autorky).

30 Srov. Douglas, *Purity and danger*, 78–85.

obecně hodnoceny jako nevhodné a nepřipustné. Neznamená to však, že by neexistovaly nebo nevzbuzovaly zájem.³¹

Schechner v tomto kontextu přichází s pojmem *dark play* (temná hra),³² kterým označuje výjimku z pravidla – hru porušující všeobecně uznávané zákonitosti nebo takovou, která se do určité míry překrývá s realitou. Může se jednat o případ, v němž někteří účastníci nejsou informováni o tom, že vstoupili do cizí hry, nebo o aktivitu, která v herním kontextu přináší skutečné fyzické ohrožení: lehkomyšlné taneční balancování na hraně srázu, ruská ruleta spočívající v záměrně „slepém“ přecházení frekventovaných ulic, riziková jízda automobilem pod vlivem alkoholu a drog atd.³³ Do podobné kategorie aktivit „na hraně“ můžeme započítat třeba náhodné sexuální kontakty, adrenalinové sporty a svým způsobem i ekvivalenty těchto aktivit realizované v některém z virtuálních světů. Bret Stephenson zmiňuje řadu sebedestruktivních aktivit amerických „rizikových“ mladých, kterým byla odepřena iniciace a identifikace: „adrenalinové“ krádeže, členství v pouličním gangu, drogové experimenty. Poukazuje na problematické odtržení změněných stavů vědomí od tradičního duchovního a rituálního kontextu, na což zřejmě navazují naše specifické potíže s drogami a alkoholem.³⁴

Komplexita a hloubka problematiky současných rituálů (a hledání smyslu) je v jaksi zkoncentrované podobě zřejmá právě při pohledu na mladé muže a ženy. V důsledku mnoha procesů a jevů, které jsou sice rozporuplné a neuspořádané, ale ve výsledku se vzájemně posilují, je neiniciováný mladý člověk vychováván neiniciovanými rodiči.³⁵ Žije ve světě s akcentovaným vědecko-technickým rozměrem, v němž se otázka smyslu stává externalitou. (Nejen) mladí by přesto měli zvládnout poradit si s mnohohlasem životních preferencí, autorit, trendů.³⁶ Liminalita „již-ne-dítěte“, ale „ještě-ne-dospělého“ se může protáhnout i na dvě desetiletí; dospělost je v mnoha případech nakonec spíše číslicí věku než dovršeným procesem.³⁷ Není třeba se radovat ani truchlit, je to konstatování.³⁸

Ocitáme se v paradoxu, který je zároveň charakteristikou i problémem mnoha z nás: postrádáme iniciační rituál, který je však pro své „tradiční“ nároky obtížně kompatibilní s trendy současného životního stylu. Tím mám na mysli zejména fakt, že v tradičním kontextu je obřad nevyhnutelným rituálním zpřítomněním všeprostupujících a závazných zpráv o smyslu bytí. Tím ovšem výčet problémů zdaleka nekončí. Usilujeme o racionální kontrolu nad svými životy a jakkoli nejsou bezpečné, představa, že vystavíme dospívající premoderním iniciacím, které nevyhnutelně zahrnují určitou míru reálného (i fatálního) rizika, je nepřijatelná: „trik spočívá v tom, jak to v moderních podmínkách udělat, aby si iniciace podržela svou sílu výzvy, a přitom nebyla zbytečně nebezpečná.“³⁹

Tam, kde neuspějí církevní, obecní a spolkové instituce, jsou mladí lidé vystaveni nutnosti se postarat o svou životní orientaci svépomocí (což paradoxně vede k rizikovým situacím) nebo třeba za kutilské rituální asistence svých rodičů.

31 Srov. Schechner, *The Future of Ritual*, 236–238.

32 Srov. Schechner, *The Future of Ritual*, 38–39.

33 Srov. Karlová, *Slavnosti a rituály jako zpráva o obrazu světa*, 124; Schechner, *The Future of Ritual*, 26, 35–39, 237–239.

34 Srov. Bret Stephenson, *Co dělá z chlapců muže: Duchovní přechodové rituály ve věku nevšímavosti* (Praha: DharmaGaia, 2012), 48.

35 Srov. Michael Vančura, 'Psychospirituální krize jako hledání zapomenutého', in *Divočina: Příroda, duše, jazyk*, ed. Jiří Zemánek (Praha: KANT, 2003), 93.

36 Srov. Helena Machulová, and Tomáš Machula, 'Pojetí spirituality a péče o terminálně nemocné', *Caritas et veritas* 10, č. 1 (2020): 19–21, citováno 9. března 2021, <http://www.caritasetveritas.cz/index.php?p=archiv&cislo=1&rok=2020&pkey=317>, DOI: 10.32725/cetv.2020.004.

37 Srov. Umberto Galimberti, *Znepokojivý host: nihilismus a mládež* (Ostrava: Moravapress, 2007, 2013); Stephenson, *Co dělá z chlapců muže*, 33, 43.

38 Srov. Gendreau, *L'adolescence*, 12; Karlová, *Slavnosti a rituály jako zpráva o obrazu světa*, 126–137.

39 Stephenson, *Co dělá z chlapců muže*, 108.

V případě rodičovského scénáře patří k hlavním limitům to, že samotné rodičovské roli vedení iniciace nepřísluší: vzhledem k přílišné opatrnosti a ochranitelství; vzhledem ke vztahu vůči „dítěti“, v němž sami potřebují přehodnotit svou otcovskou či mateřskou roli. Důvodem neúspěchu může být i nefunkčnost rodičovské role. V neposlední řadě je třeba říci, že rituál není něco, co by se dalo snadno a individuálně zinscenovat: rituál musí principiálně přesahovat jednotlivé aktéry. V tomto smyslu se nabízí analogie s Lévi-Straussovým konceptem mýtu jako příběhu, který kdysi nejspíš vymyslel jednotlivec, ale mýtem v pravém slova smyslu se stal až mezi-lidským sdílením: „Jedinec si symbolických operací myslí není vědom, a byť se jimi sám při vyprávění příběhů implicitně řídí, jsou v jeho myšlení jen jedním z mnoha faktorů. V plné síle je zahlédneme až ve chvíli, kdy jsou v příbězích díky kolektivnímu tradování potlačeny individuální motivy, a vyvstávají naopak mentální rysy společné všem“.⁴⁰

Běžnější než spolupráce rodičů bývá „neřízená“ iniciace uskutečňovaná v jednogenerační komunitě mladých. Některé z typických adrenalinových činností jsme již zmínili výše. Podobně například Hartmut Kraft zmiňuje aktivity balancující přinejmenším na hranici zákona, které se odehrávají ve vrstevnické skupině a mimo dosah hodnotového světa dospělých, testují pevnost přátelských vazeb: horory, brutální počítačové hry, graffiti, cestování mezi vagony metra, krádeže. Jedním ze zásadních požadavků kladených na účastníky je zůstat *cool*, děj se co děj. Kraft mluví o neuspořádaných pozůstatcích prastarých iniciačních rituálů,⁴¹ přesnější se mi však v tomto kontextu zdá poukázat na souvislost s *rituálním kutilstvím* ve smyslu intuitivního a svépomocného konstruování absentujících mechanismů.

Také některé „přirozené“ životní situace mají potenciál stát se přelomovým prožitkem. Zda bude skutečně zúročen, nebo zůstane jen nevyužitou možností, nezávisí jen na odhodlání či otevřenosti ústředních postav. Souvisí též s řadou dalších položek – včetně toho, zda okolí obklopující hlavního aktéra přelomový prožitek vůbec zaznamená a vezme v potaz.⁴² Typicky může být takovou iniciační výzvou sebeodhalující cesta ke *vzdálenému*. Disponuje potenciálem k rozšíření obzorů, k propojení vnější zkušenosti se subjektivitou vnímání a obrazem světa, který člověk nese a rozvíjí uvnitř sebe. Nejde přitom příliš o faktické setkání člověka s novými informacemi. Jak shrnuje František Burda: „jde spíše o chvíle úžasu, metafyzického údivu, které ho nečekaně přepadají a umožňují mu zahlédnout to, co dříve neviděl nebo přehlížel“.⁴³ Podobně jako i v jiných případech je však snadné se s tímto potenciálem cesty minout.⁴⁴

Výrazný rituální potenciál nepochybně má a vždy mělo setkání se smrtí. Obecně řečeno je současná česká či evropská schopnost adekvátně reagovat na tuto výzvu značně omezená, v řadě případů vede spíše k vytěsnění či popření, k technicko-medicínskému pojetí problému a k osamělosti všech zúčastněných – o čemž bylo již napsáno mnohé.⁴⁵

Podobný potenciál úžasu a doteku tajemství tkví též v intenzivním setkání se životem. V této souvislosti nabízím otazník ohledně „epidemie“ císařských řezů na straně jedné a hledání mystického prožitku porodu na straně druhé. Za příznačný považuji aktuální trend přítomnosti otců u porodu i fakt, že v situaci příchodu na svět je možné chvilkově prožívat „sebeklam“ přehlízející souvislost obou výsostných momentů: narození a smrti.

40 Chlup, 'Strukturální antropologie', 30.

41 Srov. Karlová, *Slavnosti a rituály jako zpráva o obrazu světa*, 132–133; Hartmut Kraft, *Tabu: magie a sociální skutečnost* (Praha: Mladá fronta, 2006), 171.

42 Srov. Stephenson, *Co dělá z chlapců muže*, 127.

43 František Burda, *Za hranice kultur: Transkulturní perspektiva* (Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2016), 126.

44 Srov. Burda, *Za hranice kultur*, 111–127.

45 Srov. Philippe Ariès, *Dějiny smrti* (Praha: Argo, 2020); Gendreau, *L'adolescence*; Miloš Mauer, 'Utrpení, nemoc, hledání smyslu', in *Základy moderní lékařské etiky*, Marek O. Vácha, Radana Königová, Miloš Mauer (Praha: Portál, 2012), 63–98.

Michèle Fellous ukazuje příklady nově vznikajících přechodových rituálů ve Francii, Belgii a USA, které v široké škále různorodých forem reagují na absenci přijatelných a živých rituálů, jejichž prostřednictvím by bylo možné prožít i zpracovat „osudové“ chvíle. Může se jednat o volnější nakládání s tradičními strukturami církevního obřadu, tedy jakousi volnější reinterpetaci tradic, dále o vznik laických rituálů utvářených na tradičních, církevně ustavených půdorysech, avšak postrádajících jakékoli vazby k původnímu náboženství. V jádru některých zcela nově komponovaných rituálů je radikální odmítnutí institucionalizovaných náboženských tradic, akcentování svobody volby a vlastní rozhodnutí o tom, co je posvátné. V jiných případech vyplývá tvorba rituálu z nemožnosti využít existující obřady. Fellous tedy vykresluje určitou škálu strategií. Jedním z příkladů je rituál komunitní výroby a veřejného vystavení patchworkových panelů, který byl vytvořen v roce 1985 aktivisty homosexuální komunity v San Franciscu jako iniciativa reagující na vlnu skandálních, „nesmyslných“ a komunitu decimujících úmrtí na AIDS. Jiným příkladem je jakási „inovace“ klasických církevních pohřebních rituálů, která je díky jisté uvolněnosti přijatelná pro širší okruh účastníků.⁴⁶

K tomuto tématu připojuji poznámku ze svého terénního výzkumu, v němž jsem ve dvou ze tří sledovaných českých vesnic⁴⁷ zachytila specifické formy pohřbu mladých svobodných lidí, které se sice odehrávaly v rámci křesťanské tradice, zároveň se ale do značné míry vymykaly běžné formě. Pohřební rituál byl (v jedné z obcí v roce 1941 a ve druhé roku 1996) kombinován s prvky typickými pro svatební obřad, svým způsobem reagoval na neštěstí nedovršeného, příliš brzy ukončeného života a naplnění životní cesty zajišťoval alespoň symbolicky. Pohřební rituály jsou obecně oblastí se sklonem k *rituálnímu kutilství*, a to zejména ve smyslu snahy neopomenout žádný z dostupných, potenciálně funkčních prostředků k zajištění náležitého průběhu rituálu. V souladu s tímto postřehem též poznamenávám, že v témže prostředí jsem zaznamenala zajímavý nepoměr mezi velkým podílem křesťanských pohřebních obřadů a malým podílem praktikujících či veřejně identifikovaných křesťanů v tamní společnosti.⁴⁸ Pravděpodobně lze tuto nerovnováhu zčásti vyložit spirituálním hledáním tváří v tvář zážitku smrtelnosti. V souladu s výše nastíněným *kutilstvím* se také nabízí možnost interpretovat tato rozporuplná čísla (mnohdy snad nereflektovaným) sklonem využít vše, co se využít dá – a pro téma pohřbívání poměrně charakteristickou nechutí vzdávat se něčeho, co je nebo bylo vnímáno jako vhodné a „mohlo“ by být důležité. Dovoluji si tvrdit, že *rituální kutilství* bývá příznakem hluboké vnitřní potřeby (přechodové) rituály nějakým způsobem absolvovat, a to zejména v situacích, které akcentují existenciální otázky, jakkoli se celá řada jednorázových svépomocných řešení zdá být v některých ohledech problematická. Na tomto místě je vhodné zmínit filozofku Susanne Langer, která v duchu konceptu akcentujícího symbolické zakotvení lidského života tvrdí, že symbolická orientace je nástrojem i předpokladem svobodného a sebevědomého fungování lidské mysli. S Lévi-Strausem se shoduje v předpokladu, že požadavek a potřeba řádu tvoří základ (jakéhokoli) myšlení.⁴⁹ Susanne Langer svou moderní (euro)americkou současnost (před osmdesáti lety) definuje absencí sdílených, obecně

46 Srov. Michèle Fellous, 'Nouveaux rites de passage en cycle de vie', in *Mythes, rites, symboles dans la société contemporaine*, ed. Monique Segré (Paris – Montréal: Harmattan, 1997), 203–218; Karlová, *Slavnosti a rituály jako zpráva o obrazu světa*, 133–134.

47 Terénní výzkum uskutečněný v letech 2004–2010 ve třech českých obcích: Nové Sady (u Velké Bíteše, okr. Žďár nad Sázavou, Kraj Vysočina), Radim (u Jičína, okr. Jičín, Královéhradecký kraj) a Hrubý Jeseník (okr. Nymburk, Středočeský kraj). Srov. Karlová, *Slavnosti a rituály jako zpráva o obrazu světa*.

48 Například obec Nové Sady, data k období mezi lety 1997 a 2007: přibližně 17,5 % místní populace lze počítat mezi aktivní křesťany, u 40 % z celkového počtu lze hovořit o nějaké (i formálnější) vazbě ke křesťanství; 99 % pohřebních obřadů bylo realizováno v kostele v sousední Velké Bíteši. O civilní pohřby je dokonce tak malý zájem, že dosud nebyla dokončena tamní smuteční síň.

49 Srov. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, 17, 24.

uznávaných „elektrizujících“ symbolů a přílišnou různorodostí významů.⁵⁰ Tyto charakteristiky pak snadno vedou k tomu, že pro dezorientovanou mysl „se mohou i důvěrně známé věci najednou stát zmatečnými a působit děsivě“.⁵¹ Autorka také zmiňuje, že – ač je jich málo – přesto existují lidé schopní symbolickou oporu hledat i nalézt. Někteří se k ní dokonce přibližují prostřednictvím na první pohled nenápadných činností. V souladu s výše zmíněnými příklady řekneme: navzdory či dokonce díky tomu, že jsme v některých situacích tváří v tvář vystaveni nebezpečí a jsme blíže hranici života a smrti, vynořuje se právě v těchto „krizových“ momentech příležitost zakoušet významuplný a smysluplný koncept světa, v němž se ve výsledku cítíme „bezpečně“. Susanne Langer říká: „Muži, kteří vyplouvají na moře, mívají mnohdy k tomuto drsnému životu hlubokou náklonnost, kterou nelze vysvětlit žádným seznamem praktických výhod.“⁵² Ve světle této poznámky si dovoluji za vcelku zábavný fakt označit přinejmenším donedávna rostoucí množství českých rekreačních „mořeplavců“.⁵³

Racionalitou až k iracionálnímu

Na tomto místě obracím pozornost k analýze filozofa a psychologa Umberta Galimbertiho, který v knize *Znepokojivý host: nihilismus a mládež*⁵⁴ popisuje apatii, depresi, nudu, sebestředný hedonistický život, ohlušování drogami a hudbou, násilí bez důvodu a emocí, sebevraždy atd. Vyslovuje tezi, že se nejedná o individuální problémy, ale o důsledek kulturní „krize“ či kulturního „zhroucení“. Dle jeho názoru to souvisí s tím, že v decentralizovaném, odkouzleném, vědeckotechnickém univerzu se smysl existence dostává mimo zachytitelná témata, což doplňuje vážnou mezigenerační komunikaci a vize budoucnosti, která představuje spíše hrozbu než naději. Galimberti současnou italskou a západní společnost charakterizuje (dle mého názoru až příliš plošně a zkratkovitě, neboť každá kultura je vnitřně diverzifikovaná) emoční vyprahlostí, nedostatkem sebeovládání a soucitu, souběžným působením blahobytu, racionality, neexistencí limitů, nefunkčními vztahy mladých s rodiči i učiteli.⁵⁵ Mezi reakcemi na krizi smyslu, emocí, reflexe a komunikace Galimberti zmiňuje apatii a vnitřní prázdnotu (italské) mládeže, kterou vidí jako převažující charakteristiku dospívajících – ač z identických výchozích podmínek krize podle něj může pramenit například i tvůrčí genialita.⁵⁶ Podrobně analyzuje „nihilistické“ a extrémně násilné činy, které šokují souběžnou absencí „motivů“ a emocí. Tyto „psychopatie“ přitom vykládá nikoli jako anomálii, ale jako normu, životní styl, příznak bezsmyslného světa. Mezi klíčová slova Galimbertiho studie pojem „rituál“ spíše nepatří, či přesněji řečeno se s ním nepracuje jako s ústředním konceptem. Je zmíněn v několika pasážích textu, a to zejména v souvislosti s pravidelně opakovaným „resetem“ těla i duše, všeprostupující nudou a prázdnotou a dočasným naplněním touhy „nebýt“ nebo „rozrušit se“: „ohlušení emočního aparátu skrze rituální praktiky, jako jsou noci na diskotékách nebo cesty drogy“⁵⁷; „cílem je oslava excesu života v rituálech sobotního večera, po níž následuje celodenní spánek“;⁵⁸ „narkoman chce zažít něco docela jiného, například

50 Srov. Susanne K. Langer, *Philosophy in a new key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite and Art* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1942, 1971), 288.

51 Langer, *Philosophy in a new key*, 287 (překlad autorky).

52 Langer, *Philosophy in a new key*, 288 (překlad autorky).

53 Srov. Jana Karlová, 'Služba jako archetypický dotyk symbolického světa', *Salve: revue pro teologii a duchovní život*, č. 1 (2015), 103–111

54 Srov. Galimberti, *Znepokojivý host*.

55 Srov. Galimberti, *Znepokojivý host*; Zdenka Sokolíčková, 'Obezřetný hostitel, tělesná stavba, tvář a achillova pata nihilismu (podle Umberta Galimbertiho)', in *Znepokojivý host: nihilismus a mládež*, Umberto Galimberti (Ostrava: Moravapress, 2007, 2013), 7–26.

56 Srov. Galimberti, *Znepokojivý host*, 54.

57 Galimberti, *Znepokojivý host*, 54.

58 Galimberti, *Znepokojivý host*, 76.

smrt. Ne jako skutečnost, jako biologický konec organismu, který se rozpadá, ale jako zkušenost umírání a znovuzrození, kterou už naše kultura zaměstnaná pouze vymýtáním smrti neumožňuje, zatímco narkomani ji nejspíš hledají jakoby kvůli neschopnosti přijmout život, jenž je pouhým hromaděním a nikdy obnovou“;⁵⁹ „násilí na stadionech není jediné, ale je nejprůzračnější [...] během obřadu jednají ti nejdivočejší fanoušci rutinně. A protože rutina nudí, stejně jako narkomani i zločinci ze stadionů potřebují stále větší dávky, aby oddálili trvale číhající nudu“.⁶⁰

Galimberti naznačuje, že mladí – ponechaní na pospas sami sobě ve světě bez smyslu a emocí – by zkušenosti typické pro přechodové rituály dospívání svým způsobem potřebovali. Zároveň je ale zřejmé, že k náboženským tradicím náklonnost nechová.⁶¹ Případy nihilistického násilí, experimentů s drogami a krajním vyčerpáním atd. lze dle mého (Galimberti toto přímo nevyslovuje) v mnoha ohledech zařadit k výše zmíněným ukázkám neřízené iniciace a *rituálního kutilství*, které se napůl intuitivně dotýká předělu mezi životem a smrtí.

Silným motivem je příběh party mladých, kteří trávili čas shazováním kamenů na auta míjející dálniční nadjezdy, jako by se nejednalo o skutečné životy, ale jen o videohru. Při následné konfrontaci s policií a soudy vyšlo najevo, že s nimi nelze mluvit v logice kauzality příčiny a následku (a případně odpuštění), ale ani v logice jakýchkoli emocí, jako by uvnitř nich bylo jen „prázdnost a nicota“.⁶² Jediné, co se těch mladých lidí dotklo, byla *kletba* vyslovená sestrou jedné z jejich obětí. Galimberti kletbu spojuje s magickou, mýticko-rituální sférou, která je podle něj jakýmsi podloží rozumu, primitivním stupněm před nebo pod logikou, jehož prostřednictvím by snad jediné bylo možné dopracovat se k citům a následně racionální souvislosti mezi motivy a činy.

Zdá se, jako bychom se osvobodili od tradic a přemíry pravidel a zákazů (autor se nezdá být jejich obhájcem), zároveň jsme se ale ve vědeckém světě stali nesvobodnými, neboť takto nejsme člověkem a tělem, nýbrž věcí a organismem. Byl-li člověk v mýticko-rituálním světě svobodnou bytostí rozhodující se mezi dobrým a zlým a vystavenou pokušení (se všemi z toho vyplývajícími následky), v konceptu vědeckého světa je objektem ovlivňovaným impulzy či pudy, tedy mnohem spíš „nevinou“ obětí „nezvladatelných“ sil než svobodným aktérem. Galimberti zároveň na několika místech textu ukazuje, jak se oba koncepty, mýticko-rituální i racionálně-vědecký, v našich životech prolínají. Jedním z nich je výše zmíněný případ „kluků z dálničních nadjezdů“, kteří působí, jako by se „náhodně“ dostali do příběhu, který neznají, ale přitom jsou souzeni za svůj čin.⁶³

Kutlisky k syntéze protikladů

V poněkud nepřehledných Galimbertiho pasážích o soudobé hudbě a tanci mladých je znát, že ani v nejmenším není jejich fanouškem. Odkazuje ke klasické evropské hudbě, která měla – na rozdíl od dnešní „mladé“ hudby – být metafyzicko-výchovným prostředkem, odkazem k pravdivosti bytí.^{64, 65} V tomto srovnání jsou (dle Galimbertiho) soudobá hudba i tanec bezdůvodné, ne-

59 Galimberti, *Znepokojivý host*, 85.

60 Galimberti, *Znepokojivý host*, 111.

61 Srov. Galimberti, *Znepokojivý host*, 45–46, 58–59.

62 Srov. Galimberti, *Znepokojivý host*, 93.

63 Srov. Galimberti, *Znepokojivý host*, 93–101.

64 Srov. Galimberti, *Znepokojivý host*, 118–124.

65 Srov. s Lévi-Straussovým konceptem divokého myšlení: Lévi-Strauss tvrdí, že (i v moderním světě) jsou oblasti, v nichž – sice svérázně a svou vlastní cestou – paralelně s vědeckým funguje i divoké mýtické myšlení. V knize *Myth and Meaning* říká, že když v souvislosti s novověkou transformací literatury a myšlení mýtus v západním myšlení ustoupil do pozadí, zdá se, jako by jeho intelektuální a emoční funkce a strukturu převzala novověká (západní) hudba. Lévi-Strauss tím však má na mysli klasická díla autorů typu Mozarta, Beethovena a Wagnera, čímž nám poněkud schází komentáře k aktuálnějším hudebním trendům, kterými se zabývá Galimberti. Srov. Lévi-Strauss, *Myth and Meaning*, 20–24.

konstruktivní, apokalyptické. Zároveň však autor hovoří o doteku hranice mezi bytím a nebytím, vyjádření střetu nebo propojení protikladů. Troufám si tyto charakteristiky shrnout pod pojem *liminality* – a Galimberti sám mluví o kontaktu s hlubokým a základním, o mimo-teoretickém vnímání prostřednictvím tělesného citění.⁶⁶ K tomu doplňuji tezi Richarda Schechnera: „rytmické aktivity – zejména pokud jsou pohyb a zvuk důsledně sladěny a pokud trvají dlouho, nevyhnutelně vedou k pocitu ‚stejnosti protikladů‘: všemohoucnosti/zranitelnosti, klidu / připravenosti i na nejnáročnější fyzickou akci“.⁶⁷ Schechner v této souvislosti vysvětluje, že rituál ve své komplexitě narativně-kognitivních a pohybově-akustických stimulů propojuje kognitivní a emoční sféru lidské existence. Je spojnicí biogenetických a kulturních aspektů lidského života. Složek, které se mohou zdát protikladné, avšak jsou ve své symbiotické součinnosti také ústřední lidskou charakteristikou.⁶⁸

Galimberti primárně nepracuje s pojmy sociokulturní antropologie, při porovnání s nimi však vidím značnou kompatibilitu a za odůvodněné a s jeho shrnutím souznivé považuji tvrzení, že mladí lidé zkrátka lépe či hůře (a někdy velmi špatně) kutilsky improvizují v rámci svých limitů i možností. Na místě je také říci, že Galimbertiho úvaha nad problematickou situací dospívajících obsahuje společně s apokalyptickými též nadějně motivy.⁶⁹

Pro všechny uvedené příklady je charakteristické, že v kontextu vědecko-technicky orientovaného světa se myšlení, které operuje v širším poli než jen v racionálně-logické sféře, dostává jaksi mimo normu. Zároveň se ale vrací zpět – mnohdy neplánovaně a nečekanými cestami. Jakkoli v ony *kutilské* souvislosti racionálně „nevěříme“, uvnitř zároveň víme, že tu jsou, nebo přinejmenším by mohly být.⁷⁰

Shrnutí

Rituální kutilství shrnuji jako někdy záměrné a jindy napůl nevědomé konstruování vlastních rituálních příležitostí ze součástek podomácku vyrobených nebo „demontovaných“ z odstavených, nefunkčních systémů; jako schopnost tvořivě nakládat s tím, co aktuálně máme k dispozici, a vyrovnat se s faktem, že něco zkrátka schází; jako konstruování, které s různou mírou úspěšnosti kombinuje i vzájemně nesouvisející nebo rozporné; jako napůl intuitivní a mnohdy neúspěšné hledání vlastních řešení, které vyplývá z univerzální lidské potřeby nepodlehnout chaosu a jisté fascinace premoderním „srozumitelným“ světem, jehož rituály jsou svými ústředními charakteristikami (závažnost a nemožnost volby, skutečné riziko, reálnost „nenormálního“) současně fascinující i nepřijatelné. K výrazným důvodům *rituálního kutilství* mnohdy patří strach a pochyby plynoucí ze závažné situace, vědomí nedostatečnosti lidských prostředků k tomu, abychom mohli události pevně držet v rukou, zmatek způsobený nezávažností a nejednoznačností autorit a narativů, absencí důvěryhodných odpovědí. Za daných okolností je vcelku pochopitelná snaha použít všechny dostupné nástroje – i za cenu toho, že by, racionálně vzato, navzájem nesouvisely nebo byly vzájemně kontradiktivní. Tento aspekt souvisí s tím, že *rituální kutilství* se mnohdy odehrává na pomezí něko-

66 Srov. Galimberti, *Znepokojivý host*, 122.

67 Schechner, *The Future of Ritual*, 239 (překlad autorky).

68 Srov. Schechner, *The Future of Ritual*, 239–240 (překlad autorky).

69 Srov. Galimberti, *Znepokojivý host*; Sokolíčková, 'Obezřetný hostitel', 7–26.

70 Při jednom z terénních rozhovorů jsem zapisovala místní pravidlo (jehož aktuální respektování není zcela jednoznačné), které říká, že s dětmi mladšími jednoho roku se nechodí na hřbitov. Přemýšlela jsem, jestli zákaz může nějak souviset s dřívější vyšší dětskou úmrtností a jestli by se nedal vyložit ve smyslu kontaktní magie, měla jsem pobavenou radost ze svérázného, pověrečného motivu. Avšak když jsem se pak o pár dní později dozvěděla od své příbuzné, že se na procházce s mým půlročním synem zastavila na místním hřbitově, pocítila jsem strach. Jakkoli v tuto souvislost racionálně „nevěřím“, uvnitř v tu chvíli vím, že tu je – nebo přinejmenším by mohla být. Jsem ochotná ji vzít v úvahu.

lika vzájemně nesourodých sfér či „mezi řádky“ formálně uznávaných pravidel, využívá „staré“ součástky v nových kontextech a navzdory příslovečné nedůvěře v existenci smyslu se vzpírá přitakání k jeho naprosté absenci.

Shrnutím výše uvedeného není a ani nemůže být soubor snadných řešení. Troufám si tvrdit, že význam textu spočívá v poukázání na mnohdy skryté či nesamozřejmé mechanismy, které nás ovlivňují; témata, která jsou významná, avšak snadno zůstávají stranou zájmu.

Co se týče mladých lidí, kterým jsme věnovali detailnější pozornost, jejich procesu sebe-hledání a s nimi související výchovy či vzdělávání, je zejména zřejmé, že pozornost zaměřená výhradně k racionálně-logické sféře je nedostatečná a riziková. (Mladí) lidé se o sebe v případě nutnosti postarají sami – byť svérázným a někdy i velmi problematickým způsobem, nad nímž jejich okolí možná lomí rukama, je ale zároveň, třeba i svou neúčastí, přinejmenším jeho spoluautorem. I ve svých kutilských formách přitom rituál potenciálně směřuje k liminálnímu prožitku, v němž se ve vzájemné synergii propojují jednotlivé položky komplexní lidské existence.

Kontakt

Mgr. Jana Karlová, Ph.D.

Univerzita Hradec Králové

Pedagogická fakulta

Katedra kulturních a náboženských studií

Hradecká 1227/4, 500 03 Hradec Králové

jana.karlova@uhk.cz