

Od rituálů a obyčejů k performancím aneb jak studovat festivity moderní doby?



Karel Šima

From ritual and custom to performance or How to study modern festivities?

In this article author suggests new possibilities in studying modern festivities based on thorough review of existing literature. His goal is to review and confront three disciplinary discourses that conceptualized social practices related to festive cultures. First, theories of ritual in social and cultural anthropology are analysed and assessed in relation to modern festivities. Second, the concepts of custom and habit used in the European ethnology, especially Central European tradition of *Volk-skunde* (including Czech *národopis*), are presented and considered for research of modern festivities. Third, historical discourse about modern festivities is presented and theoretical challenges related to the historical perspective are introduced. On these grounds author proposes a conceptual framework based on performance studies that both reflects advantages of former three disciplinary discourses and overcomes their disadvantages. Finally, a set of new and innovative research questions is suggested.

Keywords

ritual, custom, festivity, performance, social and cultural anthropology, European ethnology, history, theory

ÚVOD

Má-li být nárok současné evropské etnologie promlouvat do aktuálních debat ve společenských a humanitních vědách opodstatněný, musí zásadně rozšířit své pole bádání nejen tematicky, časově, prostorově, sociálně, ale také (a to především) inovovat svůj konceptuální aparát. Jakákoli společenská či humanitní věda dnes nemůže dostát nárokům na mezinárodní srozumitelnost a inovativnost bez toho, aniž by sledovala, recipovala a aktivně vstupovala do konceptuálních debat v příbuzných disciplínách. Nový impuls evropské etnologii tak může dát — spíše než snaha o vymezení „proti“ ostatním oborům a podoborům — poctivé úsilí o vyrovnání se s analytickými kategoriemi, které mají svou platnost napříč společenskovědními obory a jejich nové promyšlení vzhledem k tomu, co představují jak klasické, tak nově se ustavující tematické oblasti výzkumu.

Jedním z takových klasických témat národopisného/etnologického bádání jsou svátky, slavnosti, oslavy, obřady, zvyky, obyčeje apod. Již z tohoto výčtu je zřejmé, že se toto bádání v minulosti pohybovalo na konceptuálně velmi fragmentárním poli, které nebylo ohraničeno debatou kolem jednoho určitého pojmu, ale spíše se soustředilo na dílčí analytické úseky, které byly většinou omezeny lokálně, regionálně, národně a jen velmi zřídka komunikovaly s jinými oborovými diskursy (k výjimkám viz níže). Tisíce partikulárních studií tak měly za sebou spíše předpokládaný než otevřeně reflektovaný pojmový horizont, jen částečně rámovaný primárně konceptem



obyčejů a zvyků. Chceme-li tedy najít nový pohled na sociální praxi, která byla zkoumána v rámci těchto výzkumů, musíme přistoupit k jejich novému konceptuálnímu uchopení, které by mělo být založeno na poctivém promýšlení pojmů, které pro tyto sociální praktiky používají příbuzné akademické disciplíny. V této studii se proto pokusím národopisný/etnologický diskurs konfrontovat s diskursem sociokulturní antropologie a s diskursem historické vědy proto, abych dospěl alespoň k předběžnému nástínu toho, jak dnes můžeme moderní festivity inovativně zkoumat. Půjde mně také o to prozkoumat a porovnat tyto tři oborové diskursy na příkladu bádání o sociálních praktikách, která se v nich více či méně překrývají.

Sociokulturní antropologie sociální praktiky, které bychom mohli srovnat s ostatními dvěma diskursy, již od dob svého vzniku pojímala jako součást rituálu, tedy v jednoznačně vymezeném pojmovém kontextu. Pojem rituálu je přitom pro tuto disciplínu zcela klíčovým zakládajícím konceptem, který spoluurčoval její hlavní školy, způsoby interpretace a zaměření výzkumů. To může být pro studium těchto jevů díky rozsáhlému diskursu spojenému s tímto pojmem jak velmi přínosné, tak příliš zatěžující, protože vyrovnání se s ním nutně předpokládá nejen komplexní znalost vývoje oboru a obtížnou heuristickou práci, ale také jen ošemetný příslib v této oblasti říci něco opravdu nového. Ze stovek knih, které se přinejmenším hlásily k tomu, že přispěly k antropologické teorii rituálu, na sebe mnohé navzájem nenavazovaly, jiné naopak opakovaly zavedené směry interpretace, některé měly rozsáhlé teoretické ambice vysvětlit původ či podstatu lidstva a kultury, jiné využívaly rituálu k vysvětlení jiných společenských jevů jako např. náboženství, mýtu atd. Již prostý přehled těchto přístupů si vyžádal kolektiv autorů, kteří dali dohromady více než tisícistránkové encyklopedické dílo (Kreinath, Snoek, Stausenberg 2006). V této situaci je tak možné vysvětlit historický kontext debaty o pojmu rituálu jen přehledově a soustředit se na specifické argumenty, které mají co říci k tématu festivit, zejména pak na ty příspěvky do debaty, které jsou stále aktuální a odrážejí současný stav antropologického poznání. Bohatost teoretické debaty v rámci sociokulturní antropologie je nutné vyvážit výběrem toho, co nového nám skutečně může říct o zkoumaném tématu a k jakým novým výzkumným otázkám nás může vést.

Jestliže se v této studii soustředím na možná teoretická východiska výzkumu festivit specificky definovaných určitou historickou epochou, tedy modernou, pak není možné odhlédnout od historické perspektivy, se kterou se oba výše zmíněné oborové diskursy v průběhu své existence více či méně vyrovnávaly. Národopisné paradigma i počátky antropologie před „terénním obratem“ byly významně rámovány historickou perspektivou a jakkoli se pozdější vývoj ubíral různými směry, historismus 19. století zanechal na obou disciplínách nesmazatelné stopy. Otázka vztahu antropologie a historie by si vyžádala vlastní rozsáhlou monografii, její relevance pro současné bádání však je stále opodstatněná, a i tady může platit, že obohacující pro výzkum moderních festivit budou základní argumenty, které historické bádání o festivitách přineslo pro obecné pochopení těchto jevů. O tom, co znamená jejich historická situovanost, nás může poučit právě historická literatura, která řeší otázku modernity a povahu festivitních aktivit.

Konečně cílem mého výkladu je přinést nový analytický aparát pro výzkum moderních festivit, který se pokusím navrhnout v závěru studie. Vycházet při tom budu

ze všech tří diskursů, resp. z reflexe jejich vývoje, nahromaděného poznání a teoretického aparátu, abych postavil výzkumné otázky, které nám mohou ukázat nový směr bádání o moderních festivitech, který by měl mít ambici být tím aktuálním, co může historicky poučená evropská etnologie dnes nabídnout. Jak bude zřejmé z dalšího výkladu, využiji metodologicky především proud jdoucí napříč nejen uvedenými oborovými diskursy, ale také společenskými a humanitními vědami posledních čtyř dekad, a to obrát k performativitě, performanci či performativu. Podle mého názoru právě tento směr dokáže, pokud je inovativně aplikován, propojit dílčí argumenty, které vyplývají pro výzkum moderních festivít z antropologického, etnologického a historického nastavení problému. Netvrdím přitom, že pohled na moderní festivity jako na performance je jediný možný, ale že umožňuje propojit inovativní aspekty jednotlivých oborových diskursů, a tím otevřít jak nové výzkumné otázky, tak odpovědi na ně.

Tato studie je tedy navýsost teoretická a zklamání tudíž čtenáře, který by očekával empiricky založenou analýzu konkrétních jevů. Jsem však přesvědčen, že za současného stavu evropské etnologie je tento typ akademické rozpravy více než potřebný, jakkoli je jen dílčím krokem ke zpracování plnohodnotných výzkumů, které má autor jak za sebou (Šima 2006, 2008, 2013, 2014), tak před sebou.

KLASICKÉ TEORIE RITUÁLU A/NEBO SLAVNOSTI

Jestliže hledáme pojmovou inspiraci pro výklad moderních festivít v bohaté literatuře (především) anglo-americké sociokulturní antropologie, pak se můžeme za prvé ptát po specifických otázkách, které nám od svého počátku poskytuje dnes již klasické antropologické bádání o rituálu, a za druhé pak po konceptualizacích, které se vůči němu kriticky vymezovaly v posledních třiceti letech a specificky řešily moderní společnost či modernitu ve vztahu k rituálu. Věnujme se nejprve první oblasti, která si vyžaduje širší vhléd do vývoje antropologického myšlení o rituálu, jakkoli bude možné sledovat jeho vývoj spíše přehledově, a nikoliv do detailu.

Konstitutivní role rituálu pro antropologické myšlení je především spojena s jeho rolí při výkladu náboženství a mýtu (Bell 2008). Již první systematická pojednání o rituálech byla nesena otázkou po zrodu náboženství a vztahu mýtu k rituálu. Edward Burnett Tylor (Tylor 1929) vytvořil evolucionistický rámec zrodu a vývoje náboženských představ, ve kterém se první konceptualizace pohybovaly. William Robertson Smith učinil z rituálu principiální prvek ustavování náboženství, který sakralizuje komunitu a vytváří tak společenství solidarity (Smith 1894). Mýtus pak vzniká až z rituálu a víra v něj je tak pro náboženský život druhotná. Podobně pro Jamese George Frazera byl rituál původní formou veškerého kulturního života a mýtus jeho odvozenou podobou. Tak je podle něj rituál smrti a zmrtevýchvstání boha či krále základem veškeré mytologie a folkloru, který ve své slavné knize *Zlatá ratolest* analyzoval (Frazer 2007). Propojení mýtu a rituálu v náboženství pak rozvíjela tzv. ritualistická škola, která se primárně soustředila na interpretaci blízkovýchodních a řeckých náboženských tradic (Ackerman 2002). Její cambridžská větev (Jane Ellen Harrison) stavěla na evolučním pohledu, když zdůraznila historicky původnější existenci rituálu, zatímco mýtus





považovala za vzniklý později, který však časem nabyl samostatnou existenci. Již zde se setkáváme s momentem historické situovanosti rituálu a jeho role (Budil 2003).

Oproti tomu fenomenologicky orientované přístupy, které je možné nejlépe dokumentovat na přístupu Mircea Eliadeho (Eliade 1994), odmítaly redukovat zkoumání rituálu na jeho historický vývoj a jeho vztah k mýtu. Rituály podle něj byly pouze prostředkem, jak znovuprožívat mytické příběhy, které dávaly lidskému jednání smysl. Jde tedy o přístup, který dává větší důležitost obsahu rituálu (tedy mýtu), než jeho provádění.

Autorem, který společenskou funkci rituálu přenesl do centra pozornosti, byl Émile Durkheim ve svém zakladatelském díle *Elementární formy náboženského života* (Durkheim 2002). Podle Durkheima nebylo základem náboženského jednání individuální prožívání ať již rituálu nebo mýtu, ale zajištění kolektivní existence skupiny jedinců. Pravidla jednání, která se vztahují odlišně k oblasti sakrální a profánní, ustávají společenství jako homogenní celek a náboženské představy jsou tak především představami tohoto společenství o sobě samém. Rituály a slavnosti jsou proto především prostředkem, pomocí něhož si společenství připomíná a pomocí společného emočního prožitku (*efervescence*) utvrzuje příslušnost ke společné kolektivitě. Předmětem rituální oslavy není Bůh (nebo bohové), ale samotné společenství.

Další rozvinutí role společnosti ve vztahu k rituálu přinesl funkcionalismus v britské sociální antropologii. Především Alfred Reginald Radcliffe-Brown rozvedl durkheimovské pojetí společenské funkce rituálu do teze, že samotný rituál ustává společenské struktury komunity a konceptualizoval náboženské představy jako pouhý nestabilní obsah, který je determinován jejich společenskou funkcí (Kuper 1996). Konkrétní symboly a názory by tak měly odpovídat společenskému uspořádání té které skupiny. Nástrojem, jak zajistit účinnost této společenské funkce, pak jsou pocity, které rituály vyvolávají a pomocí nichž je udržován určitý společenský řád. Odmítnutí klasického evolucionisticko-difuzionistického paradigmatu bylo provázeno již rozvinutým konceptem terénního výzkumu, který také metodologicky motivoval k synchronní analýze uzavřených společenství, oproti rozmáchlým komparativním interpretacím ritualistické školy (Kuper 1996).

Nový pohled na rituál přinesla poválečná éra s nástupem strukturalismu a funkcionalismu. Přestože byl v rámci britské sociální antropologie náboženský rituál nadále chápán jako výraz sociálního řádu, pozornost se přenesla zpět na jeho obsah, tedy na významy, které utváří v kontextu náboženských představ společenství. Edward Evan Evans-Pritchard ve svých zkoumáních Nuerů přišel s novým zájmem o jejich vlastní pojmy, ideje a jejich vzájemné souvislosti (Evans-Pritchard 1940). Jejich rituály obětování pak jsou ztělesněním těchto pojmů a představ, které je možné systematizovat do koherentního souboru symbolů. Obřadům Nuerů tak je možné porozumět a vyložit je pouze pokud dostatečně analyticky prozkoumáme tuto sféru aktérských kategorií.

Zásadní přínos v rámci britské sociální antropologie k teorii rituálu však mělo několik autorů, kteří ze strukturálního funkcionalismu vyšli a tyto starší přístupy rozvinuli, každý originálním způsobem¹.

1 Podobný vývoj zaznamenala antropologická linie vedoucí od Bronislawa Malinowského k Edmundu Leachovi, kterou v této studii záměrně vynechávám a která se, obdobně jako Gluckman a Turner, pokusila o jisté zdynamičtění pojetí rituálu (Chlup 2005).

Nejstarší z nich, Max Gluckman, vyšel z Durkheimova přístupu a navázal na již etablovanou van Gennepovu teorii přechodových rituálů (van Gennep 2002). Stejně jako Durkheim byl přesvědčen, že rituály jsou postaveny na sociálních vztazích. Oproti němu však tvrdil, že jsou obrazem stavu společnosti nejen v tom, co její členy spojuje, ale i v tom, co je rozděluje (Gluckman 1962). Projevuje se tak v nich také sociální napětí a konflikty, a nejsou tudíž prostým výrazem společenské jednoty a homogenity. Na analýze rituálů rebelie zulských žen, které se ceremoniálně převlékaly do mužských šatů a prováděly věci jinak povolené jen mužům, ukázal, jak může rituál uvolnit společenské napětí vycházející z patriarchálních vztahů ve společnosti a pomocí společenské katarze potvrdit společenskou jednotu a status quo (Gluckman 1963). Tím se Gluckman dostal blízko k van Gennepově pojetí přechodového rituálu, který proměňuje sociální role, aby uvolnil společenské napětí a znovunastolil sociální řád. Oproti van Gennepovi však navrhl vysvětlení, proč jsou v některých společnostech a situacích přechodové rituály potřeba a v jiných ne. Ve společnostech kmenových podle něj totiž musí, na rozdíl od moderních komplexních společností, konkrétní sociální vztahy sloužit mnoha účelům, protože v nich neexistuje, tak jako v moderních společnostech, současné zastávání několika sociálních rolí. Konflikt se tak koncentruje kolem jednoznačně vymezených vztahů, zatímco v nekmenových společnostech jsou konflikty a napětí rozprostřeny „na různá bitevní pole“ (Gluckman 1962). Z toho také vyplývá, že se „čisté“ přechodové rituály neobjevují v moderních západních společnostech. V kmenových společnostech se oproti tomu většina rituálů soustředí na místní ústřední autority (šamani, náčelníci apod.), protože právě ony jsou s ostatními členy skupiny v největším množství různých vztahů a závazků. Přestože zde tedy Gluckman pojetí rituálu zcela neoproštuje od jeho vztahu k náboženství, jeho výklad již směřuje k obecnější teorii rituálu, která neusiluje ani o vysvětlení vzniku náboženství nebo mýtu, ani o výklad společenské koheze na základě náboženského mýtu a rituálu.

Z Gluckmanovy tzv. manchesterské školy vyšel i Victor Witter Turner, který ve svém rozsáhlém díle spojil a současně překročil durkheimovský funkcionalismus a symbolický strukturalismus 60. let 20. století. Svůj přístup k interpretaci rituálu shrnul do pojmu společenského dramatu, kdy se v rámci rituálu společenské vztahy a konflikty „dramatizují“, tj. stupňují a dostávají se do nové dimenze. Na analýze rituálů kmene Ndembu ze severozápadní Zambie (Turner 1967) ukázal, jak tento společenský proces prochází čtyřmi stádii, kdy se společenské vztahy nejprve narušují, poté konflikt stupňuje do krize, která si vyžádá akt nápravy, a nakonec dojde k znovusjednocení do nové společenské situace. Turner tak sice vyšel z van Gennepova pojetí, ale rozšířil jej a dodal mu dialektickou dynamiku v napětí mezi strukturou a antistrukturou (Turner 1974). Turner se soustředil právě na moment liminality, kdy dochází v rámci rituálu k vystoupení ze symbolických struktur společnosti, jedinec není součástí ani starého řádu (např. nemá jméno, není ani živý ani mrtvý, není ani ženou ani mužem), ale ještě není integrován do řádu nového. Symbolický řád je současně zrušen a následně modifikován a legitimizován. Turner šel tedy dále než Gluckman a přiřkl rituálu potenciál společenské změny, kterou v jeho rámci aktéři mohou zažívat a realizovat.

Turner se, jak je zřejmé z role symbolické struktury, resp. antistruktury v jeho koncepci, zaměřil také na interpretaci symbolů, jejichž prostřednictvím aktéři bě-





hem rituálu jednájí. Snažil se zde vymezit proti pojetí, které chápe rituály pouze jako prostředky komunikace symbolických systémů. Oproti ve své době zásadnímu a vlivnému strukturalistickému přístupu Lévi-Strausse, který se soustředil na analýzu struktur myšlení, které předchází mýtu a rituálu a rituálu tak přisoudil spíše roli druhotného nástroje propojení a zažívání nadosobních struktur (Lévi-Strauss 2006), Turner pojímal symboly jako odvozené z lidské tělesné zkušenosti. Právě základní zkušenost těla (např. jeho produktů jako je mléko, semeno, krev) utváří symbolické konstrukce (např. význam barev bílé a červené), se kterými se váží sociální role a vztahy (např. příbuzenství, nepřátelství) (Turner 1967). Pozornost k liminálním momentům rituálu jako dramatizací a symbolice a roli těla dovedla Turner až do blízkosti s divadelní teorií a ke konceptu performance (Turner 1986, viz níže).

Tělesnou podstatu rituálu, která spojuje společenské a individuální tělo, vyzdvihla také Mary Douglas ve svých komparativních analýzách náboženského myšlení a rituálů. V souznění s durkheimovským paradigmatem považovala rituály za akty společenské komunikace, které odrážejí funkce a podobu společenského uspořádání (Douglas 1970). Její sociologizující přístup se tak projevil v tom, že se snažila ukázat, že existují dimenze společenského života, které jsou společné napříč tzv. primitivními a moderními společnostmi. To ji dovedlo k značně univerzalistické koncepci mřížky a skupiny, která zahrnuje dvě dimenze podoby společenského uspořádání. Zkráceně řečeno: ve společnosti, která zastává silné vazby jak dovnitř, tak navenek, hraje rituál zásadní roli, zatímco tam, kde jsou slabě definované role uvnitř společnosti i její hranice navenek, je rituál využíván pouze pro soukromé účely, převládá individualismus a využívané symboly neutvářejí realitu. Přestože se podle vlastních slov Douglas snažila vypořádat se soudobým antiritualismem (Douglas 1970), nedostala se dále za kritiku moderní vyprázdňenosti formy, a její generalizační přístup k výkladu společnosti nepřinesl samotné interpretaci rituálů, zejména moderních, nic specifického.

Mezi klasickými autory, kteří se mimo jiné zabývali rituálem, musíme ještě zmínit Clifforda Geertze, jehož eseje se staly svého času nevlivnějšími texty nejen antropologie, ale také mnohých humanitních věd, a který se stal ilustrativní figurou symbolické antropologie či přesněji kulturalisticky a interpretačně orientované antropologie. Jestliže dávali tito autoři v explicitní kritice strukturalismu a funkcionalismu sféře kultury samostatné a autonomní postavení oproti oblasti společenských vztahů, pak se nutně dostali i do opozice vůči starším autorům, kteří buď vycházeli z durkheimovského paradigmatu, nebo ho doplňovali a překračovali procesuálním pohledem na rituál. Do centra pozornosti se dostaly významy, které lidé přikládají jednání v rámci rituálu, a různé způsoby jejich interpretace. Považujeme-li lidské jednání za způsob symbolické komunikace, která odráží nejen společenskou situaci, ale také představy o tom, jak mají společenské vztahy vypadat, pak je rituál stejně odrazem stavu společnosti, jako prostorem pro formulaci změny společnosti (Bell 2008: 66). Rituál se tak může stát místem propojování sociální zkušenosti a představ o ní. Podle Geertze (Geertz 2000) může tudíž rituál poskytovat lidem symbolické nástroje pro pochopení a vyrovnávání se svou žitou zkušeností, resp. společenským kontextem. Rituály tedy stojí v centru toho, co zajímá kulturalisticky orientované autory, protože jsou výjimečným místem utváření významů, které jsou v rámci něj komunikovány a vyjednávány. Oproti předchozím přístupům se navíc objevuje metafora

textu, prostřednictvím níž chtějí poukázat na to, že je rituální jednání vždy „čteno“ a interpretováno specifickým způsobem ve specifické situaci.

Shrnu-li nyní tuto první část věnovanou klasickým antropologickým pojetím rituálu, musím zdůraznit základní problémy, které naznačují vhodnost nebo naopak nevhodnost jejich využití pro interpretaci moderních festivit. Prvním problémem je jednoznačně úzké sepětí s výkladem náboženství a mýtu. Jestliže chceme v moderní době analyzovat široké spektrum festivitních situací, konceptuální vazba na teorie o vzniku či funkci náboženství je spíše na škodu. Není nutné odmítat teorie rituálu, které vnímají důležitost náboženského myšlení či mýtu obecně, ale vhodnější zde bude hledat takové přístupy, které nejsou primárně založeny na silné koncepci náboženství.

Za druhé je problémem pojetí společnosti, v jejímž rámci se rituál odehrává. Jak jsme viděli, ta je v klasických teoriích durkheimovského paradigmatu chápána jako v principu statická a homogenní entita, pro niž je synekdochou tradiční „kmenová společnost“, a to i v teoriích, které zapojily do výkladu rituálu konflikt a společenské tenze. Sociokulturní antropologie se tohoto rámce dlouho nezbavila a, jak uvidíme dále, našlo se jen několik autorů, kteří se s ním snažili vypořádat více než pouze negativní strategií, pomocí níž je rituál definován v opozici vůči (stavu, jednání, dynamice) moderní společnosti.

Za třetí, představené teorie rituálu poukazují na problematické postavení společnosti a kultury do protikladu. Ilustrativně je to vidět na otázce, zda symboly (rituální obsahy) odrážejí, ovlivňují či se zcela míjejí se společenskými vztahy, zkušenostmi či strukturou. Takto nastolená otázka značně neproduktivně podporuje představu o statické sféře kultury na jedné straně a stabilní společenské struktuře na druhé straně, kde dynamický aspekt vyplývá až z jejich konfrontace. To je jistě (nejen) pro interpretaci v moderním kontextu nedostačující, protože takový přístup opomíjí komplexní dynamiku procesů, kterou nelze ideálně typicky rozdělit na tyto autonomní oblasti.

Konečně za čtvrté se v klasických teoriích rituálů objevuje problém dichotomie konsensu a konfliktu. Zatímco starší a strukturálně-funkcionalistická pojetí stála spíše na představě existujícího konsensu o průběhu a významu rituálních aktů, přístupy vycházející z manchesterské školy hledaly v rituálech převážně způsob řešení společenských konfliktů. Toto napětí bude pro moderní festivity jistě velmi důležitou dimenzí, kterou však bude nutné zohlednit takovým způsobem, bychom se vyhnuli výkladovému schématu „buď — anebo“.

KRITICKÉ PŘÍSTUPY K RITUÁLU A MODERNITA

Jestliže předchozí výklad naznačil, jaké hlavní směry výkladu rituálu přineslo antropologické bádání, které bychom dnes mohli označit za klasické, v této části se pokusím diskutovat několik konceptů, které se buď s tímto dědictvím snažily kriticky vyrovnat, anebo specificky řešily otázku vztahu moderní společnosti a rituálu. Půjde nejprve o zpochybnění a později explicitní kritiku reprezentativismu ve výkladu rituálu, která se za prvé odvíjela od nástupu konceptu performance v 80. letech, a za





druhé stavěla na tzv. obratu k praxi a zaměření na rituál sám o sobě. Na závěr této části se budu věnovat pokusům o reflexi dlouhé tradice antropologického bádání o rituálu ve vztahu k moderní době a společnosti.

Na přelomu 70. a 80. let se sešlo několik myšlenkových proudů, které — každý svým způsobem — posunuly debatu o povaze rituálu směrem k zájmu o drama a performance. Kromě zmíněného Victora Turnera (Turner 1986) to byly starší práce Ervinga Goffmana (Goffman 1959), Gregoryho Batesona (Bateson 1936) či lingvistická debata o performativě, kterou po Johnu Langshawovi Austinovi (Austin 2000) rozvíjel John Searle (Searle 1969) a jinak i Jacques Derrida (Derrida 1993). Zatímco tato lingvistická větev se do popředí dostala až s nástupem poststrukturalismu a feministické teorie (Butler 1990), prvně zmínění autoři inspirovali také antropologické zkoumání rituálu, které vedlo ke zformování dvou amerických *studies* zaměřeným na performance a rituál. Pozdní spolupráci s Victorem Turnerem (Turner 1986) rozvíjel teatrolog a režisér Richard Schechner (*performance studies*, Schechner, Appel 1990) a speciální pole bádání se pokoušel vymezit také Ronald L. Grimes (*ritual studies*, Grimes 2014).

Aniž bych zabíhal do specifických otázek otevřených těmito autory, shrnu nyní jejich přínos pro teorii rituálu a potenciál, který toto rozšíření přináší (více viz Bell 2008, Grimes 2006). Performativní teorie především zdůrazňuje aktivní roli účastníků rituálu. Život jedinců je jimi neustále utvářen a přetvářen v interakci s jinými tak, že změna je integrální součástí života a procesů kulturní reprodukce (Bell 2008). V tomto smyslu bylo snahou teoretiků performance vymezit se proti klasickým strukturalistickým přístupům, tj. proti jejich předpokladu, že rituály odrážejí nějaké statické myšlenkové struktury v podobě systémů. Rituální praxe spíše ukazuje na množství odlišných, někdy konfliktních významů, které odrážejí fragmentární, proměňující se a neurčitý charakter jejich průběhu. Jakkoli i zde zůstává významná role invariantních prvků, divadelní metafora přináší moment neopakovatelnosti a předvádění (Grimes 2006).

Rituál se tak stává událostí v silném slova smyslu, která neodráží kulturní vzorce a sociální řád, ale aktivně formuje lidskou zkušenost a interpretace skutečnosti. Přenáší se zde pozornost na fyzické a sensorické působení rituálních aktů, bez nichž by jejich studium bylo výrazně ochuzené. Právě tělesná zkušenost má být výchozím bodem analýzy a významy či symboly s ní spojené jsou spíše prostředkem úspěšného performování. S tím je také spojena pozornost k účinnosti rituálu, tj. jeho úspěšnému či neúspěšnému provedení. Cílem rituálu chápaného jako performance je dosáhnout změny či přechodu a jeho „kvalita“ se tak dá posoudit podle toho, jaké (jak velké, jak dlouho trvající, jak zásadní apod.) změny může docílit. Do popředí se zde ještě více dostává role rituálu jako dynamického procesu, a nikoliv tedy jako pouhého odrazu existujících sociálních či kulturních struktur.

Jestliže performativní přístup dává do centra pozornosti aktivní roli aktérů, pak tím také naznačuje, že aktéři v rámci rituálu jednají reflexivně, tedy že nenásledují pouze stabilní rituální formy, ale že s nimi pracují kreativně a účelově. Právě performování nějakého aktu totiž vyžaduje uvědomění si a aktivní spoluvytváření jeho podoby, obsahu a vyznění. Když se tímto způsobem aktéři zapojují do ritualizace, dává to v dalším kroku možnost reflexe celého společenství a jeho postavení, stavu či

identity. Na těchto dvou rovinách se tak propojuje individuální a kolektivní kreativita, která nastavuje zrcadlo existujícím vztahům a představám.

V neposlední řadě vstup performativity do zkoumání rituálu přinesl významné rozšíření jevů, které je možno takto studovat. Richard Schechner považoval za roli klasického rituálu transformaci ve van Gennepově pojetí; oproti tomu divadelní typy performancí mají podle něj spíše povahu „transportování“ jedinců do určitých rolí a jejich návrat do původních rolí či jejich další výměnu (Schechner 1985). Opozice tak nespočívá mezi rituálem a performancí, ale mezi účinností (*efficacy*) a zábavou (*entertainment*). Studovat tak můžeme všechny jevy, které se pohybují na ose mezi těmito póly a které tudíž představují jednotné pole zkoumání. Podobně podle Grimese rituál není něčím principiálně odlišným od performance, je spíše „příbuzným“ (Grimes 2006), který má v něčem stejné charakteristiky a v něčem se liší, zvláště v případě performancí přímo spojených s divadlem. Za předmět výzkumu tak můžeme v širším slova smyslu považovat jak klasické rituály spojené s veřejným prostorem a kolektivním formalizovaným jednáním, tak hry nejrůznějšího charakteru, skupinové akty a intersubjektívni jednání v každodenní praxi. Takový přístup nám pak umožňuje velmi široké srovnání mezi nejrůznějšími sociálními prostředními, kulturními okruhy, historickými kontexty apod., což se však může stát také pastí, která hrozí upadnutím do bezbřehého propojování čehokoli s čímkoli bez jasně dané výzkumné otázky a přidání hodnoty.

Jakkoli byl performativní obrat ke studiu rituálu kritizován jako nepřilíš teoreticky podložený, což mělo vést k enumerativním postupům a volnému hledání analogií, velmi významně zasáhl zkoumání rituálů v několika aspektech. Jedním z nich je obrat k jednání, tedy ke studiu pozorovatelných, fyzických a tělesných, společenských aktů (Grimes 2006), jimiž se „něco dělá“ (Austin 2000). Podobný zájem projevil také autoři, kteří se dají zahrnout pod jejich společný zájem o rituály jako o praxi, tedy specifický soubor praktik. Společné východisko ve skepsi vůči strukturalistickým a sémiotickým východiskům, ohled na historickou změnu, individuální jednání a roli tělesnosti oproti vědomí dovedly tyto autory k zájmu o to, jak jsou formální způsoby jednání, ale i každodenní mikropraktiky využívány k reprodukci a přetváření sociálního a kulturního prostředí (Bell 2008). Pozornost byla přitom věnována kontextu historických a kulturních proměn, ale také politické dimenzi rituálů, tedy mechanismům ovládnání a podřízení, které ve své době navazovaly na kritiku kolonialismu a jeho vztahu k antropologii.

Reprezentativní představitelem směru zaměřeného na rituální praktiky by mohl být Marshall Sahlins, který své výzkumy v Tichomoří shrnul v několika knihách, ale proslavil se nejvíce svou účastí v polemice o interpretaci smrti kapitána Jamese Cooka (Sahlins 1985). Snažil se ukázat, že praktiky, které lidé rozvíjejí v souvislosti s rituálem, propojují strukturu a událost, kontinuitu a změnu, systém a jedinečnost. Nešťastnou smrt kapitána Cooka vysvětlil jako výsledek aktivní reakce havajského obyvatelstva na krizi, která byla vyvolána tím, že si Cooka ztotožnili s jedním ze svých bohů, on se ale nechoval odpovídajícím způsobem. Rituál byl tak využit k tomu, aby se z nové potenciálně nepochopitelné situace vytvořila smysluplná událost tak, aby struktury sociálního a kulturního řádu zůstaly legitimní a nepochybné. Sahlins tak ukázal, že aktivní přístup k rituálu může znamenat nejen schopnost situačně in-



terpretovat konkrétní akty v zájmu jednotlivce nebo skupin, ale že to může také přinášet proměnu samotné struktury rituálu, tedy její invariantní složky. Tím se otevírá nový rámec pro interpretaci rituálů, který v klasických teoriích rituálu povětšinou chyběl, a to je historická dimenze v silném slova smyslu. Rituál již není možné interpretovat bez toho, abychom zohlednili, že je součástí určitého procesu apropiace kulturních tradic v konkrétních nových situacích, tj. historie samotné.

Orientace na praxi a kulturní praktiky dovedla některé antropology paradoxně až ke zpochybnění samotného moderního pojmu rituálu. Talal Asad v rámci své kritiky moderního západního konceptu náboženství poukázal na to, kde a jak se v rámci formování moderního antropologického myšlení objevil pojem rituálu (Asad 1993). Na prahu modernity se podle něj proměnilo pojetí rituálu od způsobu, jak zachovávat řád a morální rámec, k objektu reflexe a studia, který je chápán jako výhradně symbolické jednání. Tím se v konkrétní historické situaci na Západě zrodilo chápání rituálu jako něčeho stojícího „za“ skutečným jednáním, což bylo způsobeno proměnou pojetí subjektivity a role státu. Všechny moderní koncepte rituálu tak stojí na představě oddělené sféry symbolického, které je vloženo do světa posvátného, a sféry účelově racionálního, které je hlavním principem světa profánního. Asad tak chtěl především ukázat, že pojem rituálu měl a má hegemonickou funkci, která politicky a kulturně strukturuje mocenské vztahy mezi Západem a ne-Západem.

Zásadní kritiku antropologické tradice výkladu rituálu však přinesla Catherine Bell, která se dlouhodobě zabývala teoriemi rituálu a je autorkou dodnes velmi autoritativního přehledu bádání v této oblasti (Bell 2008). Její vlastní přínos spočíval v kritice zacyklenosti a zahleděnosti do struktur v dlouhé antropologické tradici o rituálu. Od Robertsona Smithe po Geertze se podle ní totiž antropologové zabývali převážně souborem dichotomií, které jim znemožňovaly vidět některé důležité aspekty toho, co je možné považovat za rituál. Hlavní opozicí, kolem níž byl teoretický diskurs o rituálu organizován, je protiklad myšlení versus jednání. Rituál pak má být svorníkem, který spojuje tyto dva póly, stejně jako rozpor mezi myšlenkami a akty, mezi kulturou a společností a v neposlední řadě mezi teoretikem a praktikujícím rituálu. Bell tvrdila, že dosavadní bádání trpělo nedostatečnou reflexivitou, protože teoretika/pozorovatele postavilo právě do role, ve které má on být tím, který tyto dichotomie spojí a poskytne nezúčastněný výklad koherentních myšlenkových struktur účastníků rituálu. Ve vyostřené tezi pak tvrdila, že teorie rituálu nejsou ničím jiným než výsledkem reflexe teoretikovy metody a rozvíjejí diskurs, ve kterém je teoretik hlavní postavou (Bell 1992). Bell dále shrnula, že teorie rituálu ho obecně považují buď za distinktivní jednání v principu odlišné od ostatního jednání, nebo za soubor určitých kvalit, které je možné vztáhnout na jakékoli jednání. To ale podle ní vede k taxonomiím, které reprodukují opozice mezi racionálním a iracionálním jednáním, účelovým a afektuálním, instrumentálním a transcendentním atd., což ale v posledku postaví rituály na stranu jednání expresivního, iracionálního a neúčelového. To je jistě omezující pohled a Bell se vlastní koncepcí snaží této cestě vyhnout.

Právě binární myšlení antropologické tradice teorie rituálu se Bell pokusila dekonstruovat pomocí pojmu praxe či praktik (*practise*). Místo hledání definice rituálu považuje za produktivnější zkoumat proces ritualizace, pomocí něhož se určité jednání vymezuje jako rituální od jiného, ne-rituálního. Nejprve je tak nutné se ptát, co

určitá komunita či kultura vůbec považuje za rituální a proč a jak se právě toto jednání stalo rituálním. Jednání představuje v prvotním kroku především tělesný pohyb v čase a prostoru, který se může specificky v určitých situacích stát dominantním schématem. Aktéři rituálu prožívají tato schémata jako přirozená bez toho, aby nahlédli intencionálně jejich významy, kontexty či účel. Cílem procesu ritualizace tak podle Bell není porozumět obsahu rituálu či dokonce integrovat jedince do nějakého koherentního kulturního či společenského rámce, ale prostě vytvořit aktéra rituálu, který si osvojí určitá kulturní schémata a dokáže je flexibilně používat v různých, i nepředpokládaných situacích. Rituál by tedy měl být studován v kontextu veškerých praktik, které jsou v dané komunitě využívány. Rituální jednání je pak specifické tím, že aktéři považují své jednání za reakci na jisté vnější prostředí či podněty (ať už se jedná o Boha, bohy, přírodu či sousední společenství), ve skutečnosti však právě toto prostředí svým jednáním současně konstruují, definují a zažívají. Rituál tedy v důsledku staví iluzivně do popředí síly stojící mimo samotnou rituální situaci, a díky tomu umožňuje reprodukovat specifické mocenské vztahy. Tato analýza rituálu má umožnit nahlížet tyto jevy nikoliv jako výrazy sociální kontroly, ale jako praktiky, pomocí nichž je ve společnosti utvářen komplex mocenských vztahů a jejichž prostřednictvím je moc odosobňována a odtržena od konkrétních mezilidských situací.

Kritické hlasy, které se objevovaly od 90. let, se v podobném duchu jako u Bell zaměřily na výjimečné postavení, které bylo antropologií přisouzeno rituálu při studiu společnosti a kultur. Rituál byl podle těchto kritiků vnímán jako „okno“ do povahy společnosti a kultury, jako výsostné místo pro zkoumání kulturních kódů a procesů, jako privilegovaná a výjimečně přístupná forma jednání, která reprezentuje společenský a kulturní řád. V kolektivní monografii editované Donem Handelmanem a Galinou Lindquist (Handelman, Lindquist 2004) se autoři příspěvků pod heslem „rituál sám o sobě“ pokusili právě takové pojetí překonat. V úvodu vyjadřuje Handelman přesvědčení, že je nutné rituál studovat „v sobě“ a „pro sebe“, tj. jak je vnitřně organizován a čím je utvářen v rámci rituální situace, nikoliv s ohledem na sociální a kulturní kontext. Nastiňuje experimentální přístup, podle kterého se nejprve zcela odhlédne od sociokulturního kontextu a až v další fázi se zkoumá, zda rituál „o sobě“, tedy jako autonomní objekt studia neboli fenomén, je v nějakém vztahu k společenské a kulturní realitě. Samotné příspěvky pak postupně kritizují kánon antropologického výkladu rituálu, prozkoumávají přístupy ke studiu rituálů, které odrážejí experimentování (např. pokusné vymyšlení vlastních rituálů a jejich pozorování při jejich realizaci), pokoušejí se ukázat, jak se rituály proměňují nikoliv na základě vnějších podnětů, ale vlastní vnitřní dynamikou. Dona Handelmana dovádí tento přístup k teoretickému vyostření, když navrhuje rozumět rituálům jako samoorganizujícím se entitám. Pomocí slovníku systémové teorie a *autopoiesis* dochází k tezi, že rituální forma se sebeutváří v oboustranných procesech ustavování a rozpadu, kdy existují plynulé, ale i skokové přechody mezi každodenní praxí a rituálem. Výsledkem analýzy tak může být míra sebeorganizace konkrétního rituálu, jeho interpretace jako sekvence určitých aktů a jejich následná kontextualizace. Konkrétní studie ve sborníku přinášejí více či méně inovativní přístupy, ale zachovávají hlavní východisko: začít analýzu rituálu jako autonomního systému, který sebeorganizuje jednotlivé prvky a až poté přihlížet k jeho vztahu (je-li nějaký) ke kulturnímu a společenskému



kontextu. Jinak řečeno, poměr mezi rituálem, jeho formou i obsahem, a vnější skutečností je zde otázkou empirickou, nikoliv teoretickou.

Specificky kritický pohled v rámci teorií rituálu byl již od dob klasických autorů věnován vztahu rituálů k modernitě. Klasické přístupy popsané v předchozí sekci se dlouho vyrovnávaly s touto otázkou buď implicitně, nebo negativně. V prvním případě šlo o nepříliš reflektované východisko v tom, že se antropologické zkoumání soustředí na to, co je ne-západní, ne-moderní a ne-komplexní. Rituály byly zkoumány v rámci společností lévi-straussovsky řečeno „chladných“, tedy společností „těch druhých“ a jejich konceptualizace vycházely z principiální odlišnosti od vlastní sociální reality antropologa. Ale i v případech, kdy byl tento vztah více reflektován, byly odlišnosti od evropských společností využívány jako negativní zrcadlo (jakkoli ne hodnotově negativní), pomocí něhož je možné definovat ten „skutečný“ rituál, který antropologové pozorovali a analyzovali v mimoevropských kmenových společnostech.

Již v 60. letech se však objevily práce, které antropologické teorie rituálu aplikovaly na nejrůznější problémy z moderních západních společností. Často šlo o práce na poli anglo-americké sociologie či politologie, které interpretovaly události a určité typy politického jednání jako politické rituály, jež mohou mít obdobnou roli v „našich“ komplexních společnostech jako ve společnostech kmenových. Jak však přesvědčivě ukázal Steven Lukes ve své krátké, ale o to vlivnější studii z roku 1975, tyto aplikace durkheimovské perspektivy na moderní společnosti selhávají, protože nezohledňují zásadní charakteristiky modernity, které antropologické myšlení nebylo zvyklé zahrnout do svých teorií. Nahlédneme-li totiž na moderní události durkheimovskými očima tak, jak to učinil např. Edward Shils s britskými královskými korunovacemi, Robert Bellah s americkou prezidentskou inaugurací nebo Sidney Verba s událostmi po atentátu na J. F. Kennedyho (viz Lukes 1975), zúžíme nepatřičně interpretaci těchto významných aktů jako výhradně sociálně-integračních nástrojů. Podle Lukese totiž tento pohled vnímá politické rituály jako důkazy již existujícího integrovaného hodnotového rámce, tedy pouze jako jeho výrazy, případně jako nástroje jeho posilování a utváření. Politický rituál je tedy naplněn funkcemi, které společnost „drží pohromadě“. Takto zjednodušený funkcionalistický pohled Lukes kritizuje z několika důvodů. Předně je velmi problematické, co znamená ono „drží pohromadě“ v moderních společnostech. Může jít o legitimizaci moderních institucí státu, sdílení norem a hodnot, společné jednání, srovnatelnost zájmů, souvztažnost jednotlivých segmentů společnosti atd. Tím, že politickým rituálům přisoudíme holisticky integrační funkci, tento komplex problémů nevyřešíme. Lukes dále upozorňuje, že je vůbec obtížné v moderních společnostech empiricky prokázat takovou míru konsensu, protože třídně rozdělené společnosti jen obtížně hledají společné hodnoty, kulturní normy či vzorce. Liberální demokracie často „drží pohromadě“, aniž by její členové sdíleli tuto kulturně definovanou výbavu. Ovšem ani země sovětského bloku ve své době podle Lukese nevytvářely konsensus na tomto základě, k čemuž uvádí příklad Československa po roce 1968 (ovšem bez bližšího vysvětlení). Neodurkheimovští autoři si totiž cíleně volí příklady politických rituálů, které obzvláště odpovídají tomuto integračnímu paradigmatu. V moderních společnostech existuje ale mnoho, ne-li více politických rituálů, které jsou postaveny na rozdělování společnosti, na zviditelnění

nebo řešení společenských konfliktů, na boji proti sociálnímu a politickému řádu, nebo dokonce na snaze o jeho zrušení. Tím, že se budeme soustřeďovat pouze na rituály s integrační funkcí, jednak nepřiměřeně zužujeme a zkresluje pole bádání a jednak přistupujeme k analýze jednostranně a nekriticky, protože přistupujeme na oficiální interpretace politických rituálů, které ve svém zájmu zdůrazňují jejich integrační roli.

Lukes oproti tomu navrhuje jakési předběžné směry, kterými by se mohlo bádání o moderních politických rituálech ubírat. Především podle něj politické rituály poukazují na to, čemu je ve společnosti věnována zvláštní pozornost, a upřednostňují určité formy jednání před jinými. Tím získávají politické rituály spíše kognitivní funkci než roli integrační. Pak můžeme klást takové výzkumné otázky, jak např. kdo určuje pravidla a postupy rituálu? Kdo má vliv na výběr idejí, symbolů apod., kterým se v rituálu dostává zvláštní pozornosti? V čím zájmu je tento výběr? Kdo je jím naopak vylučován? atd. Studium moderních rituálů by tak podle Lukese mohlo být zkoumáním symbolických strategií využívaných různými skupinami ve specifických strukturálních podmínkách k obraně či získání moci (Lukes 1975). Zde se Lukes přímo odkazuje na potenciál pojmu liminality (s odkazem na Turnera) pro vysvětlení anti-systémových a kontrakturních hnutí a jejich veřejných aktivit.

Velkého ohlasu se dostalo také knize Davida I. Kertzera o politických rituálech vydané v roce 1988. Kertzer zde však spíše eklekticky spojuje různé antropologické teorie rituálu, aby je využil k interpretaci velkého množství různých příkladů napříč kulturami a historickými epochami. Často tak upadá do zjednodušených tezí, které aplikují Lukesem kritizovaný neodurkheimovský holismus, když např. tvrdí, že v potřebě rituálů nejsou národní státy v principu odlišné od sběračských a loveckých společností (Kertzer 1988: 64). Kertzer tím ovšem spíše dopředu předpokládá funkci moderních rituálů, kterou potom pouze ilustruje na vybraných příkladech, a nečiní ji tedy otázkou samotného výzkumu.

Jestliže někteří klasičtí autoři reflektovali jistý odstup či přímo negaci rituality jako takové v moderních společnostech (viz výše Mary Douglas), v posledních letech se objevují práce, které rozvíjejí právě tuto otázku tváří v tvář rozpadu modernistických jistot a v konfrontaci s novými fenomény globálně propojeného světa. Z nich představím dvě knihy, které podnětně upozornily na to, co by mohlo být charakteristické pro moderní rituály v době, kdy je již můžeme považovat za součást minulosti.

Skupina autorů zaměřených na antropologii náboženství a politickou filozofii (Seligman et al. 2008) vychází z praxeologického předpokladu, že rituály je nutné zkoumat z hlediska toho, co skutečně dělají a jaké mají důsledky. Pro jejich interpretaci vidí jako zásadní pojem upřímnosti, který vyhraničuje moderní chápání rituálu. Tvrdí totiž, že je možné ideálně-typicky odlišit dva způsoby jednání: takové, které je založené na upřímnosti a individuálním autentickým vztahu k předmětu jednání; a jednání rituální, které zahrnuje moment subjektivní reflexe a oddělení sebe samotného od rámce jednání neboli individuální hranici soukromé autonomie vůči veřejné ritualitě. Tuto dichotomii podle nich stvořilo moderní karteziánské myšlení se svým důrazem na subjektivitu a autonomně jednající individuuum. Vycházejíce z Erica Voegelina přisuzují autoři modernitě „gnostickou“ povahu v tom smyslu, že převedla transcendentní tradice do sféry lidského jednání v rámci historie a společnosti. Tím



však pouze transformovala eschatologické schéma do kontextu individuální odpovědnosti a jednání. Podle těchto autorů tedy vyzdvihla osobní upřímnost, a odsunula tím rituál do oblasti symbolického jednání, které nastoluje problém vztahu mezi osobním a kolektivním, jedinečným a věčným, horizontálním a vertikálním atd. Moderní důraz na upřímnost vedl k tomu, že na jedné straně zde byl postaven univerzalistický nárok upřímného svobodného a autonomního jedince, na druhé straně však byl rituálu jako nástroji lidské komunikace vzat onen aspekt upřímnosti, tedy autentického sjednocení, a byl vykázan do světa racionální reflexe jeho formy a obsahu. Toto místo zaplnily moderní ideologie, které vytvářely „neupřímné“ politické rituály. Autoři docházejí k závěru, že s nástupem náboženského fundamentalismu posledních dvou dekád přichází reakce na toto moderní oddělení rituálu a upřímnosti a snahy znovu spojit tyto formy jednání ústí v individuální akce ritualizovaného násilí.

Podobně učinil rituál součástí své argumentace ve svém velkém projektu o schopnostech člověka, které potřebuje pro přežití ve 21. století, Richard Sennet (Sennet 2012). V jedné ze svých knih říká, že klíčovým prvkem pro přežití je schopnost kooperace a že tato schopnost není nijak samozřejmá a je nutné se ji naučit. K tomu účely dříve sloužily právě rituály. Ať již posvátné nebo profánní, rituály utvářejí pouta mezi lidmi, kteří se tím učí spolupracovat, respektovat a vyjednávat. Samozřejmě také tyto procesy obsahují nebezpečí konfliktu, násilí a destrukce. Jestli však podle Senneta chceme zvládnout tato nebezpečí vyplývající z rozdílnosti zájmů a sociálních pozic, které moderní doba zvýraznila, musíme spolupráci cvičit (*practise*). Právě nerovnosti, fragmentárnost lidských vztahů, konfliktní zájmy, konkurence, které přinesla nebo stupňovala modernita, narušily schopnosti lidí spolupracovat, protože omezila dopad praktik, které učí těmto významným sociálním kompetencím. Je zřejmé, že zde Sennet mluví o rituálech v nejširším slova smyslu od jednoduchých každodenních aktů (podání ruky) až po komunitní veřejné události, které vyžadují spolupráci velkého množství lidí.

Odhlédneme-li od výrazně normativní povahy Sennetovy teze, lze z ní vyjít a ukázat na obecnější aspekty zkoumání rituálu v posledních letech, které shrnou vývoj aktuálního antropologického teoretického myšlení o rituálu a jeho vztahu k modernitě.

Rituál je za prvé nahlížen jako praxe, která je důležitá, protože umožňuje lidem navazovat vztahy a vyjednávat pozice. Není to již symbolická komunikace, která byla středem zájmu ještě symbolické antropologie, tedy něco, co stojí za konkrétním jednáním, ale přímé akty a jejich působení. Ať již jde o kritiku reprezentativismu funkcionalistických i symbolistických přístupů, nebo obrat k performativitě, tedy konkrétním aktům a jejich působení, pozornost se přesunula od velkých systémů, obecných procesů a holistických ambicí k pozorování jednotlivých praktik, jejich proměnlivosti a kreativitě. Nejde již o to zkoumat, co odrážejí, ale k čemu lidem slouží a co způsobují.

Za druhé oproti modernistické snaze (což platí také o většině antropologické tradice) vidět v rituálech dichotomii racionálního a afektuálního, a tím rituál stavět do role jakéhosi prostředníka mezi duchovním a tělesným, mezi emocionálním a rozumovým, transcendentním a pozemským atp., hledají autoři v posledních letech podstatně pragmatičtější rovinu praxe či praktik, které lidem slouží k dorozumívání.



Právě moderní pohled na rituál tímto oddělením docílil vykázaní těchto praktik do světa mimo naši běžnou zkušenost. Tím, že jej spojil na jednu stranu s náboženským myšlením, tedy s něčím, co moderní doba považovala za ne-li překonané, tak ne-moderní, na druhou stranu s účelově-racionálním jednáním, tedy s jasně definovanou sociální funkcí v durkheimovském smyslu, asimiloval rituál jako něco moderní společnosti vnější, co se buď řídí jinými pravidly, nebo není ničím jiným než vtělením jejích pravidel, což ale znamená, že mu nedává žádný specifický nárok na existenci nebo kvalitu. Z hlediska praktické aplikace teorií rituálu na moderní společnost se oba přístupy zdají být dosti neproduktivní. Jak jsem ukázal výše, buď vykazují rituál do světa kmenových, tradičních, „studených“ společností, nebo na něm vyzdvihují integrační aspekty ve funkcionalistickém duchu, které pak zužují výkladové schéma na vysvětlení působivosti moderních ideologií, aniž by zahrnuly momenty napětí, konfliktu či kontingence.

Pro studium moderních festivit tedy z uvedeného exkurzu vyplývá, že je nutné obezřetně pracovat s obecnými a holistickými výkladovými schématy a teoriemi rituálu, které byly většinou utvářeny a promyšleny v opozici k tomu, co sami teoretici považovali za vlastní moderní západní společnosti. Naopak je možné sledovat, jak se právě tento typ aktivit stával moderním, tj. jak byl historicky vykládán, formován a praktikován v rámci moderních binárních opozic, které tak pečlivě a hluboce pracovalo antropologické bádání o rituálech. Můžeme se tak ptát po způsobech asimilace aktivit, které by v tomto modu myšlení měly být cizím elementem (ať historicky, tak kulturně a geograficky) a které postupně nabývaly obrazu modernistických vizí, aniž by jej kdy zcela naplnily.

Dalším důsledkem trendu promýšlení rituálu posledních let je to, že je možné moderní rituální praktiky zkoumat jako jevy, které jsou součástí již uzavřené historické epochy. Jestliže bylo možné v 70. a 80. letech mluvit o moderních politických rituálech ve velmi klasickém antropologickém pojetí, znamená to, že se začala narušovat představa o tom, kam rituál patří a jaký je jeho vztah k moderní komplexní společnosti. To spolu s rozšířením bádání v této oblasti na rituální praktiky, performance, rituály „osobě“ atp. signalizuje, že je možné epochu moderních veřejných festivit zkoumat historicky ve svébytné statické i dynamické, ale již z pohledu metaforicky řečeno následovníka, který si klade otázku, proč bylo to, co zkoumá, tolik jiné, a kdy a proč došlo ke změně, která způsobila, že se dnes již nacházíme ve zcela jiném kontextu.

ZVYKY A OBYČJE V NÁRODOPISNÉM PARADIGMATU A JEJICH ÚSTUP

Bohatou tradici antropologických teorií rituálu nyní doplním o zhodnocení tradičního národopisného přístupu ke zkoumání sociálních praktik, které je možné zařadit do kategorie festivit. I národopisné paradigma rané evropské etnologie zahrnovalo komplex konceptů, které měly tyto jevy popsat a vysvětlit. Oproti sociální a kulturní antropologii byl tento korpus bádání podstatně méně teoretický, což ale neznamená, že by byl méně v zajetí modernistických představ o binárních opozicích. Neodlišoval se vlastně ani v tom, jak tyto jevy chápat, tedy jako součást světa, který je pozici moderního badatele cizí, jakkoli spíše historicky než kulturně. Nereflektovaný před-



poklad, že zkoumáme něco tradičního, co si buď zachovává svůj význam, či co spíše mizí, není příliš vzdálen klasickému antropologickému rámci, který svůj objekt zájmu vidí v cizím a vzdáleném, co ale má co říci i „nám“, moderní lidem ze Západu. Podobně jako antropologické bádání dospělo také etnologické bádání k jisté reflexi tohoto rámce, jakkoli je nutné konstatovat, že šlo o reflexi značně omezenou a výsledkem byl spíše ústup takto vymezeného bádání než hlubší teoretická kritika a rekonceptualizace starších pojmů. Roli pojmu rituálu v národopisném diskursu hrály zvyky a obyčeje, které byly také jedním ze zakládajících předmětů zájmu především střeoevropského národopisu a které prošly jistou debatou v poválečném období. Vzhledem k důležitosti střeoevropské badatelské tradice zde budu vycházet především z německojazyčného bádání, doplněného o českou národopisnou badatelskou tradici.

Když uváděl Martin Scharfe v roce 1991 sborník základních textů k výzkumu obyčejů, symptomaticky hned na začátku označil toto bádání za „sféru setrvačnosti“ (Scharfe 1991). Doslova uvádí, že vznikaly další a další studie, aniž by o nich probíhaly jakékoli debaty, které spíše jen potvrzovaly staré stereotypy. Podle něj je zde obtížné sledovat protichůdné pozice či vzájemné vztahy jednotlivých přístupů, přestože různá pojetí a užití pojmu obyčej jistě existovala a existují. Scharfe kriticky pokračuje, že si národopis od 19. století vytvořil spíše kánon témat než soubor teoretických konceptů, což mělo za důsledek exemplarismus a soustředění na popis jednotlivostí. Pro zkoumání obyčejů a zvyků to mělo mimo jiné důsledek, že nebyla jasně vymezená jejich pozice vůči světu práce a každodennosti, který v tradičních společnostech pokrýval drtivou většinu lidského jednání.

Kořeny tohoto problému, stejně jako zájmu o zvyky a obyčeje, stojí pevně již v prvních fázích národopisného zkoumání v 19. století (Bausinger et al. 1993). Na jedné straně viděl grimmovský přístup ve zvycích a obyčejích odraz dávné a přežívající mytologie. Když Wilhelm Mannhardt interpretoval svůj rozsáhlý materiál, snažil se odhalit mytologicko-archaický obsah, hledat pozůstatky pohanských kultů plodnosti apod. Dominantní část národopisného paradigmatu 19. století stavěla problém právě takto. Na druhou stranu již Mannhardtův současník Wilhelm Riehl poukázal na funkci zvyků a obyčejů v utváření kulturních norem a regulaci lidského jednání. Podle něj byly instancí, která vedle právního a represivního systému zaručuje fungování společenského systému a pomáhá tak formovat a strukturovat každodenní jednání. V prvním případě jde tedy o kontextualizaci mimo každodenní a „reálný“ svět tradiční společnosti, v druhém jde o společenskou funkci a její místo v komplexu každodenních společenských vztahů. Národopisné bádání se posledních dvě stě let pohybovalo mezi těmito dvěma póly, je však možné opatrně zobecnit, že se vyvíjelo od interpretačního rámce spojeného s náboženstvím a kultem k analýze zvyků a obyčejů jako součástí sociálních procesů v tradiční společnosti. Nejednou ovšem docházelo ke konfúzi či propojení obou přístupů. Příkladem zde může být Paul Sartori, který viděl ve zvycích a obyčejích „náboženský kult každodenního života“ (cit. podle Baussinger et al. 1993). V nereflktované podobě tento přístup umožňoval národopisnému bádání jistou dávku „setrvačnosti“ či „malátnosti“ (viz výše Scharfe 1991), která vedla k množení dílčích studií bez toho, aby došlo k teoretické reflexi problému (Bausinger et al. 1993).

Součástí tohoto národopisného paradigmatu byla také typická charakteristika bádání o zvycích a obyčejích, a to tendence k typologizaci a klasifikaci. Jestliže bylo

sesbíráno velké množství materiálu a vytvořeno nespočet materiálových studií, byla snaha o základní utřídění jistě pochopitelná. Základní rozlišení na obyčeje výročního a životního cyklu bylo definováno podle časové osy, tj. buď z hlediska průběhu roku, nebo z hlediska průběhu lidského života. Tímto způsobem se však specificky, ovšem implicitně, vymezuje, které typy akcí mezi obyčeje a zvyky mohou patřit. Za prvé jde o cykličnost, která je spojena s přírodním cyklem roku, což jednak ukazuje na roli přírody jako neměnného kontextu lidského jednání, jednak statičnost zkoumaných jevů. Implicitně se tedy předpokládá, že jde o lidské reakce na stabilitu přírodního prostředí a jeho stále stejný cyklus změny. Za druhé jde o události života člověka, které souvisí s jeho reprodukčním cyklem (narození, dospívání, svatba, smrt). Jde tedy také o neměnnost a stabilitu, která nevyplývá z vnějšího přírodního prostředí, ale tentokrát z vnitřní biologické podstaty člověka. Jak je zřejmé z této klasifikační strategie, které se národopisné paradigma prakticky nikdy nevzdalo, stojí za ním silná představa neměnnosti zakotvené v biologickém, resp. přírodním rámci, která může jen obtížně zahrnout a konceptualizovat změnu, konflikt či dokonce historický čas o sobě.

Z uvedeného je jasné, že je v rámci národopisného paradigmatu obtížné hledat fundovanější teoretickou debatu o zvycích a obyčejích. Můžeme však popsat jednak širší proměnu, která znamenala teoretickou inovaci v poválečném německojazyčném bádání, a jednak poukázat na některé konkrétnější problémy, které odrážejí hlavní kontury tohoto bádání.

Klasický národopis 19. století zakořeněný v německém romantismu spojoval se zvyky a obyčeji idealizovanou představu o „nezkaženosti a čistotě“ lidu. Stejně jako v jiných tematických oblastech, tak i obyčeje měly odrážet prastaré tradice, byly popisovány jako idylické jednání venkovských lidí, které ukazuje jejich jednoduchý a naivní pohled na svět, v němž se však zrcadlí bohatost a pestrost nastrádaná během věků. Tak byla nejen jejich forma, ale i obsah nahlížen staticky, ale také nekonfliktně. S postupným ustavováním národopisu jako vědecké disciplíny byl tento romantický pohled nahrazován hlubším zájmem o sociální struktury a procesy, které ve venkovských společnostech probíhaly. Riehlůvskému zájmu o kulturní normy a funkce se však dostalo v bádání o zvycích a obyčejích většího ohlasu až po druhé světové válce. Tak v roce 1952 nazval ve své studii o obyčejích Leopold Kretzenbacher (Scharfe 1991) národopisné bádání jako vědu historicko-sociologickou a reflektoval tím vývoj, kterým poválečné německo-jazyčné bádání procházelo. V 60. letech již byly díky pracím Ingeborg Weber-Kellermann obyčeje dominantně chápány jako sociální jednání, tedy jako sociální skutečnosti, které je nutné vyložit právě na základě sociálních vztahů. Obyčeje pak mohou být nástroji sociální kontroly, sociálního nátlaku, mohou odrážet sociální hierarchie a nabývat roli nejen způsobu, jak udržovat sociální normy, ale i jak je vynucovat pomocí sankčních mechanismů (Bimmer 2001).

Součástí proměny 60. let byl také obrat ke kritickému pohledu na zvyky a obyčeje jako na fenomén, který podporuje sociální nerovnosti, umožňuje a rozvíjí brutalitu v mezilidských vztazích, sexismus a nedává prostor pro inovaci a kritiku (Scharfe 1991), tedy akceptace představy, že zvyky a obyčeje také odrážejí problémy a konflikty ve společnosti. Pro výzkum tak mohly být právě zvyky a obyčeje jakými indikátory toho, že se ve společnosti určité problémy vyskytují. Tento náhled tak učinil centrem pozornosti spíše společnost samotnou, než přímo jednání spojené se zvyky a obyčeji.





Druhou inovací, kterou přinesly změny na poli národopisu v 60. letech, bylo chápání obyčejů jako komunikace, tedy jako výměny informací pomocí symbolů či znaků. Pozornost se tak obrátila k obyčejovému jednání jako způsobu předávání a vyjednávání významů, kde je předmětem výzkumu jejich znakový jazyk (Bimmer 2001). Ingeborg Weber-Kellermann propojila obě teoretické inovace, když definovala obyčeje jako sociální skutečnosti, tedy jako znaky, ve kterých se odráží společenský život skupin lidí (Weber-Kellermann 1985). Tím měl být dán program pro výzkum obyčejů a zvyků jak ve funkcionální perspektivě, tak ve strukturální perspektivě, což odpovídalo hlavnímu proudu teoretického rámování společenských věd 60. let.

Jakkoli tyto inovace vedly k předefinování toho, co bylo za zvyky a obyčeje považováno, většinového bádání se to příliš nedotklo. Stále vznikaly další stovky dílčích studií, zvláště s regionálním či lokálním rozměrem, které neměly teoretické ambice a které reprodukovaly převážně klasické národopisné schéma. Nová konceptuální výbava se stala součástí některých debat kolem konkrétních badatelských problémů, které představovaly hlavní dění na tomto poli od 70. let (Bimmer 2001). Takovou klíčovou debatou byl problém výkladu masopustu, resp. karnevalu. Starší pojetí, které vidělo v masopustu odraz starobylých zvyků spojených s přírodními kultury a vyháněním zimy, bylo radikálně zpochybněno na základě historických výzkumů. Hans Moser přišel s tezí, že je nutné masopusty zkoumat na základě důkladného archívního studia, čímž je možné zpochybnit mnohé mýty spojené s výkladem masopustu a vysledovat vývojové linie jednotlivých prvků masopustu a jejich historicky situované kořeny (Moser 1964). Kritickou debatu později také vyvolaly práce Dietze-Rüdiger Mosera, který se snažil dokázat, že obyčeje spojené s masopustem je možné interpretovat výhradně v kontextu křesťanských a církevních tradic (Moser 1986). Jiným příkladem debaty je otázka folklorismu a udržování obyčejů jako problém autenticity a praktické role vědecké disciplíny při utváření kolektivní paměti (Bausinger 1966). Přestože ne systematicky, i tato debata se dotkla teoretičtějších otázek, jako např. diskontinuity či kontinuity obyčejových forem jednání, role původu při jejich zkoumání atp.

Na rozdíl od části věnované antropologickému diskursu je možné na tomto místě přihlídnout i k domácímu bádání, které s německo-jazyčným dlouho drželo krok, a později z něj spíše čerpalo podněty a inspirace. Již klasické práce Zíbrtovy byly pevně propojeny s tehdejší německou kulturní historií. Studium zvyků a obyčejů najdeme v českém národopisu, resp. etnografii či etnologii prakticky kontinuálně od předválečného období, teoretických reflexí však není mnoho. Pomyslným vrcholem bádání v rámci národopisného paradigmatu byly aktivity subkomise pro lidové obyčeje Mezinárodní komise pro studium lidové kultury v Karpatech a na Balkáně, kde hrál významnou roli Václav Frolec, který vedl terminologické a metodologické debaty a syntetizoval jejich výsledky (Tarcalová 1994). Několik sborníků z konferencí publikovaných v edici *Lidová kultura a současnost* přineslo od přelomu 70. a 80. let reprezentativní obraz o stavu zkoumání problematiky zvyků a obyčejů nejen v českých zemích. V knize *Výroční obyčeje — současný stav a proměny* (Frolec 1982a) se kolektiv autorů věnoval životnosti tradičních obyčejů na socialistickém venkově, k čemuž částečně využil klasickou metodu dotazníkového šetření. V knize *Čas života — rodinné*

a společenské svátky v životě člověka (Frolec 1985) se celá řada autorů věnovala klasickým i novým obyčejům životního cyklu.

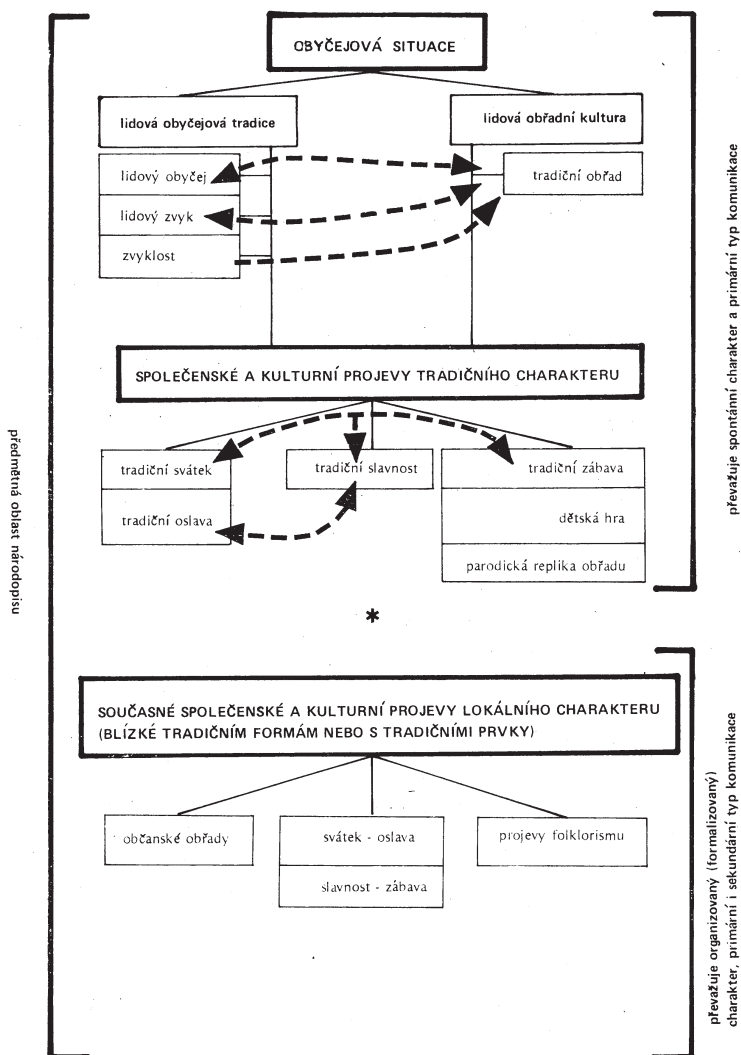
V. Frolec zde připojil i krátkou terminologickou a typologickou stať, kde definuje pojem obyčejová tradice, resp. obřadní kultura. Uvádí, že jde o „etnokulturní tradice obsahující zděděné sociální informace a spojující minulost se současností“ (Frolec 1985: 18). Podle Frolce je charakterizují „sankcionovanost, normativnost, spontánnost, relativní stabilita, vývojový, významový a výrazový synkretismus“, tedy podle něj slouží ke stabilizaci společenských vztahů a srovnává je se sférou morálních a právních norem, které obdobně regulují jednání lidí. Poté přistupuje Frolec ke klasifikaci zkoumaných jevů. Především rozlišuje obyčejovou tradici, která je spojena se zvyky vyjadřujícími „sociální, významovou složku života“, zatímco obřadní kultura je spojena s obřady určujícími „kulturní, výrazové vztahy duchovní i hmotné povahy“. Do první skupiny zařazuje tradiční obyčeje spojené s narozením, dospíváním, manželstvím a úmrtím. Do druhé skupiny řadí tradiční svátky a oslavy jako jsou narozeniny či dušičky. Přidává ještě třetí skupinu, kam patří soubor soudobých akcí, které nějakým způsobem souvisely s tradičními obyčeji a zvyky, měly však více organizovaný charakter (např. pracovní výročí, maturita, promoce ad.). Ve Frolcově době tedy podle něj dochází ke „konfrontaci tradice a současnosti“, „boji protikladů“, ovšem nepochybuje o potřebě obřadu i v socialistické společnosti, u kterých ovšem mají být rozlišovány „progresivní a regresivní rysy“. Nakonec staví devítibodový výzkumný program, podle kterého by národopisná věda měla přistupovat ke studiu současných obřadů a svátků, ve kterých se odráží kvantifikační a klasifikační přístupy, etnokartografické metody, srovnávací metoda, vývojová analýza, ale i ohled na praktické využití výsledků výzkumu.

Odhlédneme-li od ostatních studií ve zmíněném sborníku, které buď pracují s jinými přístupy, nebo jsou čistě popisnými statěmi, je zřejmé, že se ve Frolcově pojetí odráží celá řada motivů, které byly součástí obratu v poválečném německo-jazyčném národopisném bádání. Především je to jistá dvoukolejnost výkladu těchto jevů, která na jedné straně sleduje spíše sociální složku a na druhé straně spíše výrazovou, nebo kulturní složku. U Frolce má tento rozdíl klasifikační podobu, což vyvolává otázku, zda jevy z jedné skupiny nemají kulturní rovinu, resp. z druhé rovinu sociální. V jednotlivých charakteristikách se ovšem jednoznačně odráží sociologický obrat, který zažíval národopis, resp. již záhy evropská etnologie od 60. let. Důraz na sociální normy a sociální funkci obyčejů, ale i výraznou společenskou aktualizaci není možné chápat pouze jako důsledek „povinného“ angažmá socialistické vědy, ale jako výsledek změn nejen ve středoevropském etnologickém kontextu, které přinesla zejména 60. léta.

Jedním z hlavních úkolů subkomise pro lidové obyčeje v této době bylo vyjasňování terminologických a klasifikačních otázek (Tarcalová 1994). Shrnutí těchto debat potom vydal Václav Frolec v *Národopisných aktualitách* v roce 1982 (Frolec 1982b). Na začátku konstatuje, že zájem o obyčeje, zvyky apod. projevují i jiné obory (včetně sociální a kulturní antropologie), a že tím vzniká komplexní pole bádání, které je v úplnosti nepřehledné. Svůj pokus o vyjasnění nazývá „inventarizací“ a skutečně vychází spíše ze snahy vypsát všechny možné charakteristiky, které jsou spojeny s obyčeji, zvyky, svátky atd. a které lze nalézt v literatuře, buď ze středoevropské tradice národopisu nebo ze sovětské etnografie. Reflektuje pak základní charakteristiky a doplňuje rozbo-



rem o rozdílech či shodách mezi zvyky a obyčejí, což řeší s pomocí německé literatury 60. let. Obyčej tedy charakterizuje pomocí „sociální, významové složky života“ (viz výše), definici zvyku shrnuje jako „ustálený, uznaný a přijatý způsob jednání, osvojený pravidelným opakováním určité činnosti“, jehož znaky jsou „závažnost, kolektivnost, normativnost, pravidelnost konání, tradičnost, spontánnost, autoritativnost“. Podobně pak prochází definice zvyklosti (většinou nebývá samostatně definována) a obřadu, pro něž jsou charakteristické „symboličnost, tradičnost, slavnostnost, stereotyp, standardizace, normativnost, stabilita, identifikace s daným společenstvím“ atd. V dalším textu pak rozpracovává pojetí obyčejové tradice a obřadní kultury, stručně reprodukován ve výše zmíněném sborníku, do následujícího schématu.



TAB. 1. Dle Frolec 1982b

Frolec podává krátké definice jednotlivých pojmů a pomocí schématu je dává do vzájemné souvislosti. Je nutno konstatovat, že definice mají spíše kompilační charakter, který odráží částečně průnik citovaných prací a částečně induktivní představu o empirickém materiálu, jak byl dlouhodobě studován národopisem. Těžko je tak můžeme prohlásit za specifickou teorii či koncepci, což ale Frolec sám přiznává. Nicméně, právě proto dobře odrážejí národopisné paradigma ve stavu z 80. let. Zde je možné si povšimnout dvou charakteristických aspektů.

Za prvé z induktivního přístupu k definování pojmů vyplývá určitý paradox. Přestože se Frolec snaží o jednoznačnou charakteristiku, ta má většinou podobu výčtu rysů vážících se na konkrétní akce či jevy. To má ale za důsledek, že jde na jednu stranu o klasifikaci (*oslava — slavnost — zábava — hra*), na druhou stranu se stejné jevy mohou objevit v několika kategoriích, což hodnotu klasifikace dost zpochybňuje. Tak bychom mohli např. v případě Velikonoc najít jak prvky obyčejové, zvykové i zvyklostní, tak i obřadní kulturu, dále bychom mohli v českém prostředí identifikovat zábavy, dětské hry i parodické obřady, ale navíc můžeme podle Frolcových definic označit celé nebo části Velikonoc současně za svátek, oslavu, slavnost i zábavu.

Za druhé je patrné, že Frolec a jeho kolegové řešili vážně otázku soudobé transformace všech těchto jevů, a to i tak, že se ji pokusili zahrnout do schématu. Co se týká obyčejů, zmiňuje názor, že je v jeho době vlastně již pochybné mluvit o nějaké stabilní soustavě. Oproti tomu obřadní kultura podle něj obsahuje i v současnosti prvky stabilní a prvky vyvolávající změny. Bez ohledu na to, jestli je možné v jeho textu najít koherentnější koncepci vztahu mezi dynamikou a statikou zkoumaných jevů, je signifikantní, že Frolec pracuje s opozicí tradice versus současnost. Charakterizována tak není historická změna od tradičních jevů spojenými s venkovskými předmoderními společnostmi k současné (socialistické) modernitě, ale pouze nereflektovaný rozdíl mezi dříve a nyní. Jakkoli tak národopisné bádání pracovalo s kontextem modernizačních změn (viz např. etnografie dělnictva), chybí zde konceptualizace této změny jako specifického procesu s vlastní obecnou dynamikou, a především kritická reflexe ne-tradiční současnosti, kdy se sice objevují nové jevy, ale není zřejmé, v jakém obecném vztahu jsou k těm starším a jak se podepisují na proměně jejich podoby a funkce.

Klíčovým problémem inovací národopisu po druhé světové válce totiž bylo to, že s tím, jak inkorporoval do svého výkladu sociální, resp. sociologicko-funkcionalistický rámec, muselo nutně dojít k tomu, že dosavadní definice předmětu bádání nemůže dostačovat, jakmile se výzkum zaměří na cokoli novějšího, než je tradiční agrární společnost. Hluboké proměny společnosti v důsledku modernizačních procesů totiž nutně musely vést k radikální proměně sociálních vztahů a jejich dynamiky, a tím i ke změnám sociálního jednání a jeho funkcí. Jestliže výrazně proměněná společnost vyžaduje výrazně jiný typ funkcí, které přispívají k její stabilizaci (nebo sociálním inovacím), pak buď tradiční jevy nabývají těchto nových funkcí, ale častěji mizí a jsou nahrazovány zcela jiným typem jednání, které můžeme jen velmi obtížně definovat pomocí kategorií sociálních norem, sankcí či společenské stabilizace. Jsou to totiž právě tyto kategorie, které umožňovaly modernistický výklad tradičních společností jako radikálně jiných, tj. v asymetrické opozici *my-oni*. V důsledku se tedy ocitáme ve stejné situaci, v jaké se ocitla sociokulturní antropologie v 80. letech, jen



s tou odlišností, že národopis se nevztahoval k mimoevropským tzv. kmenovým společnostem, ale domácím tradičním, předmoderním společnostem. Pozdější etnologické bádání však postrádalo podobnou reflexivní kritiku, jakou prošla anglo-americká antropologie.

Podíváme-li se na dodnes používané úvody do studia národopisu/evropské etnologie v německojazyčném prostředí, můžeme sledovat zřetelný ústup pojmů obyčeje a zvyku. V klasické „reformní“ příručce vzniklé pod vedením Hermanna Bausingera (Bausinger 1993, první vydání 1978, poslední 4. vydání je z roku 1999) se ještě objevuje zvyk a obyčej hned na počátku v části, kde se definuje kultura jako předmět zájmu národopisu. Také v podobně klasické práci pod vedením Rolfa W. Brednicha (Brednich et al. 1988, poslední 3. vydání z roku 2001) se výzkum obyčejů objevuje jako samostatná kapitola mezi dalšími tematickými výzkumnými oblastmi. Autor Andreas C. Bimmer zde sice poukazuje na stále důležité místo a množství studií o zvycích a obyčejích v rámci proměňujícího se oboru, ale v aktualizacích z 90. let jednoznačně konstatuje, že poslední léta nepřinášejí žádné nové teoretické impulzy. Doslova uvádí, že se objevuje tendence zpochybnit i centrální roli pojmu obyčeje pro vlastní obor. Nejde jen o dlouhodobé obtíže s jeho definováním, ale především o ten fakt, že teoretické rámce funkcionalismu a strukturalismu nebo obecně fenomenologický přístup, které byly pro jeho inovaci využívány generací 60. let, ztrácejí platnost a samy již prošly radikální kritikou. Není tak divu, že snad nejaktuálnější úvod do studia evropské etnologie Wolfganga Kaschuby (Kaschuba 1999, poslední 3. vydání 2006) již samostatně bádání o obyčejích a zvycích vůbec neřeší a zmiňuje ho prakticky výhradně v souvislosti s dějinami oboru. V části věnované pojmům a tématům místo toho najdeme kapitolu o znacích, resp. symbolech a rituálech, kde se autor ani nepokouší o pojmové vymezení proti klasickým zvykům a obyčejům.

Symptomatický je také jeden z pozdějších textů Václava Frolce ve sborníku ze strážnického sympozia v roce 1988 (Frolec 1990). Jeho úvodní text ke konferenci s názvem *Město, prostor, lidé* se věnuje rituálům a slavnostem v procesu modernizace. I když je koncipován značně eklekticky, staví jasně do centra pozornosti pojem rituálu a ukazuje, jak se s nástupem moderny proměňují slavnosti a jejich funkce ve společnosti. Obřady a obyčeje se sice v textu místy objeví, ale převážně s odkazem na vlastní minulá bádání. Jde o spíše náhodný, ale přesto vypovídající doklad toho, že se i u nás na přelomu 80. a 90. let obracela pozornost k jiným než klasickým národopisným metodologickým zdrojům. Neznamená to však vůbec, že by i nadále nebyly zkoumány jevy, které mají podobu bádání vymezeného pojmy zvyku a obyčeje, ba dokonce ani že by nevycházely práce označené těmito pojmy, ale teoretická inovace se již odehrávala jinde a původní funkcionalistický slovník nebyl nahrazen ničím novým.

Shrňme-li nyní národopisný/etnologický diskurs o zvycích a obyčejích a budeme-li hledat jejich potenciál pro interpretaci moderních festivit, nabízejí se dva postřehy.

Za prvé prošel podobně jako antropologický diskurs o rituálu posunem od výkladového kontextu náboženství, mýtu či archaických kultů k sociologickému pohledu na funkci těchto jevů v rámci zkoumaných společností. Zdá se však již téměř jisté, že se bádání o zvycích a obyčejích nepodařilo a již nepodaří dostat za horizont funkcionalistických modelů 60. let. Ústup ze slovníku nástupců a nástupkyň poválečného



národopisu vypadá nezvratně. Pro výzkum moderních festivit to znamená, že je jeho využití ještě problematičtější než v případě klasických teorií rituálu. Jakkoli definiční posuny 60. let znamenaly i kritický pohled na samotné jevy a jejich kontextualizace v rámci společenských rozporů a konfliktů, v samotném empirickém bádání se tato kritika zásadním způsobem neprojevila.

Za druhé má tento první problém kořeny v tom, jak si poválečný národopis definoval společenský kontext zkoumaných jevů. Přes mnohé pokusy a debaty se mu nepodařilo inovovat pojmový aparát tak, aby odpovídal dynamice moderních společností. Až rekonceptualizace oboru od 90. let, kdy se v Německu rozkrojuje mezi evropskou etnologii, kulturní antropologií či empirický výzkum kultury, postavila jednoznačně do centra současnou či nedávnou evropskou realitu, což ale vedlo k proměně konceptuální výbavy a někdy i změně oborového rámce. V této situaci není vhodné zanevřít na korpus výzkumů, které přineslo klasické zkoumání o zvycích a obyčejích v agrárních společnostech. Pro výzkum moderních festivit je totiž zásadní otázka jejich přetváření, které se neodehrálo ani náhlou změnou, ani jednoduchým kvalitativním přechodem. Nabízí se zde známá teze o „současnosti nesoučasného“, která vybízí ke studiu průniků, prostupování, převrstvování či zkoumání hybridních jevů. Otázka pak musí směřovat na to, jak tyto procesy probíhaly a proč k nim docházelo právě tímto způsobem? Jak sledovat procesy „purifikace“, kdy se moderním překrývá ne-moderní (Latour 2003) a v čím zájmu tyto procesy probíhají?

HISTORICKÁ PERSPEKTIVA O SOBĚ A V KONTEXTU

Zdálo by se samozřejmé, že pro výklad moderních festivit bude primárním oborovým rámcem historická věda. Minimálně ze dvou důvodů ale tento pohled nestačí a je nutné jej kombinovat s předchozími. Za prvé je z předchozího výkladu jasné, že se i antropologický diskurs o rituálu a národopisný/etnologický diskurs o zvycích a obyčejích snažil vyrovnat se způsoby jednání a aktivitami festivitního charakteru moderní doby. Deficity dosavadních pokusů v obou případech, které vyplývaly z paradigmatických hranic těchto disciplín a jejich teoretických omezení, jsem se pokusil v předchozích částech ukázat. Za druhé je zde důležitější důvod, a to, že historická věda má také své paradigmatické omezení, které spočívá v tom, že nemá jednoznačně definovaný předmět výzkumu a po celou svou moderní existenci tak při snaze o zobecnění sahá k pojmům a metodám z jiných společensko-vědních či humanitních oborů. Teoretický nárok na historické bádání, jakkoli formulovaný nejpozději v 60. letech historickou sociální vědou, vždy čerpal z koncepcí, které si našly více nebo méně úspěšně cestu z jiných oborů (viz např. Iggers 2002). Schopnost historické vědy nabídnout vlastní teoretickou perspektivu je tak minimální.

Co tedy může pro výzkum sledovaných jevů nabídnout? Svěbytnou teorií v rámci historické vědy je v pravém slova smyslu pouze teorie historického poznání, tradičně zařazovaná do filozofie dějin. Otázky po povaze minulosti, její odlišnosti od přítomnosti, možnostech jejího přiblížení a zkoumání jsou teoretické problémy, které historická věda řeší intenzivně od svých počátků. Všechny přitom souvisejí s časovou dimenzí, která je právě vlastní paradigmatickou hranicí historické perspektivy. Jest-



liže potřebuje historická věda stále hledat nové konceptuální inspirace v ostatních oborových diskurzech, sama může nabídnout ohled jednak k historické situovanosti jevů a jednak pojetí události, které zahrnuje silný moment kontingence. Vcelku tak umožňuje zohlednit historicitu studovaných jevů, tedy jejich pozici ve vztahu k různým časovým rovinám. A zde se může také otevírat pole pro konceptuální inspirace pro bádání o moderních festivitech.

Dosavadní historické bádání o festivitech zahrnuje velmi široké pole jak chronologicky, tak z hlediska konceptuálních inspirací, tedy i transdisciplinárních přesahů. Dosavadní přehledy tohoto bádání přinesly jednak reflexi filozofického, sociologického, religionistického, antropologického ad. zakotvení teoretických východisek tohoto bádání a jednak specifikaci témat, kterými se historici a historičky zabývali při zkoumání festivit v moderní době. Na základě této dosavadní literatury a novějších přístupů po tzv. „kulturním obratu“ (viz především Maurer 2004) je možné zformulovat pět badatelských problémů, které zobecňují historické kladení otázek při zkoumání moderních slavností a svátků.

První problém se vztahuje k otázce vztahu každodennosti a svátku, tedy zda je slavnost vybočením, převrácením, překonáním nebo potvrzením existujícího společenského (příp. politického, kulturního) řádu? Historické práce zde vycházejí z několika psychologických, filozofických a sociologických přístupů, které rozpracovávají na historickém materiálu. První skupina přístupů vychází z inspirace Sigmundem Freudem a Émilem Durkheimem, kteří chápali slavnost jako moment excesu, který odkazuje na božské a pro společnost představuje principiální způsob regenerace společenského řádu. Tato badatelská tradice se tak zaměřuje na veřejné festivity, které výrazně vybočují z každodennosti a ustavují či potvrzují moderní společenské instituce. Druhý náhled reprezentovaný např. Josefem Pieperem (Pieper 1963) vidí naopak slavnost jako okamžik kontemplace, potvrzení smysluplnosti každodenního života, který umožňuje jedinci rozpomenout se na sebe sama v opozici k proudu každodennosti. Tento přístup zdůrazňuje individuální prožívání slavností a zaměřuje se na roli náboženských a církevních festivit. Třetí skupina bádání (např. Martin 1973) spojuje oba dva zmiňované přístupy a považuje slavnosti za momenty zrušení (moratorium) každodennosti, kdy je sociální řád převrácen, což umožňuje obrácení se k představě lepšího, spravedlivého ideálního světa. Zde se objevují historické studie zaměřené např. na svátky a slavnosti protestní či revoluční povahy s prvky karnevalové kultury apod. Čtvrtý proud navazuje na kulturně kritický přístup frankfurtské školy, resp. marxistické kritiky moderní kapitalistické společnosti (Adorno, Horkheimer 2009) a pojímá slavnosti v kontextu rozvoje kapitalistických výrobních vztahů jako nástroje ustavování politického a ekonomického panství v moderní době. Tak je např. historicky sledován provázaný vývoj ekonomických, politických a sociálních podmínek organizace moderních festivit a jejich role v utváření národních hnutí. Shrňme-li tento problém, je zřejmé, že vztah ke každodennosti, ať již chápán v afirmativní či excesivní funkci, naznačuje, že festivity nelze nahlížet bez historického kontextu, který představuje to ne-festivní v konkrétní situaci slavnosti.

Druhým obecným problémem historického zkoumání festivit je otázka po vztahu afektivní a racionálně-účelové složky při oslavování. Výzkumné otázky se tak točí kolem protikladné definice slavnosti jako spontánního aktu sounáležitosti nebo

jako organizované, cílené akce. Jde o jeden z nejstarších problémů vztahujících se k festivitám, naznačený již Rousseauem. V německém prostředí byla tato diference rozpracována weberovským způsobem do rozdílu mezi afektuálním, mimo každodennost stojícím jednáním (*ausseralltägliche Handlung*) odkazujícím na charismatické panství, a jednáním hodnotově racionálním (*wertrationelle Handlung*). To později umožnilo Winfriedovi Gebhardtovi za pomoci töniesovského rozdělení na pospolitost (*Gemeinschaft*) a společnost (*Gesellschaft*) definovat rozdíl mezi svátkem a slavností (Gebhardt 1987). Svátek podle něj představuje moment prolomení a narušení každodennosti, slavnost naopak odsouvá každodennost tím, že jí přisuzuje specifický smysl. Jinými slovy, svátek je útekem před každodenností, zatímco slavnost je vědomým jednáním, které dává lidskému životu smysl. Svátek potom může Gebhardt označit za „Vergemeinschaftungsform“, tedy způsob utváření pospolitosti, zatímco slavnost za „Vergesellschaftungsform“, tedy způsob, jak je jedinec zapojován do společnosti. Jakkoli tato dichotomie figuruje v pozadí mnoha historických prací, neukázala se jako vhodný analytický nástroj pro historický výzkum. Podobně jako v národopisném paradigmatu je obtížné od sebe klasifikačně odlišit jeden typ akcí do druhých. Problematická je také otázka po míře přítomnosti obou pólů při analýze jednotlivých akcí. Pro výzkum moderních festivit se tak spíše nabízí otázka, jak se vůbec tato dichotomie do hodnocení slavností dostává, k čemu slouží kategorizace odlišující spontánní a organizované akce a jak se v souvislosti s modernizací tato binární charakteristika zrodila?

Třetí okruh otázek se vztahuje k časové dimenzi obecných společenských a kulturních změn spojených s procesy modernizace. Zde je jistě klíčový moment pro výzkum moderních festivit. Historické práce zde poukazují na nesamozřejmost proměny kontextu festivit a především komplexní dynamiku těchto procesů. Tak např. v programovém sborníku německých kulturních dějin z 80. let se Werner Blessing (Blessing 1987) pokusil konceptualizovat proměnu zábavy a slavností „malého člověka“ od 18. do 20. století pomocí hypotézy, která rozděluje období do tří základních typů festivitní kultury. Starší tradice selských a cechovních oslav, vázaných na náboženský a pracovní kontext během osvěcenské epochy ani v průběhu 19. století zdaleka nevytizela, byla však postupně převrstvována měšťanskou kulturou spolko- vého života. Ve 20. století pak přichází technizovaná a komercializovaná pop-kultura, která slavnosti inkorporuje do zábavního průmyslu. Blessing však zdůrazňuje, že zde platí teze o „současnosti nesoučasného“. Předchozí formy festivitní kultury žijí v rámci nových typů jak na okraji (např. ve venkovském prostředí), kde významně formují dominantní kulturu, tak v centru nových typů, kde jsou využívány v nových souvislostech. Podobně postupoval Wolfgang Kaschuba v přehledové práci v rámci encyklopedie německých dějin vydávané od začátku 90. let (Kaschuba 1990). V knize věnované životním světům a kultuře nižších než měšťanských vrstev v 19. a 20. století se v části o problémech a tendencích bádání soustředil mimo jiné na proměnu festivitní kultury. Tvrdí, že k její přeměně došlo v souvislosti se změnou kultury každodennosti a speciálně s vyčleněním pracovního, resp. volného času. Podle něj tak dochází na jedné straně k „modernizaci“ řady festivitních forem (např. ze sakrálních se stávají profánní), na druhé straně se dosud napůl veřejné festivity jako např. svatby a křty „privatizují“, tj. stahují se do soukromého prostoru. Zatímco ve venkovském



prostředí se tak festivity „folklorizují“, v městském prostředí se formuje kultura dělnických a měšťanských spolků. Obdobně jako Blessing završuje Kaschuba vývoj fází začínající na přelomu 19. a 20. století, kdy musí starší festivální kultury čelit vpádu moderního zábavního průmyslu (hudba, tanec, kino). V historickém výkladu se zde nabízí popis procesu a hypotéz o příčinách změn, které představují kontextuální historicitu a dynamizují opozice, které jsme sledovali v antropologickém a národopisném/etnologickém diskursu. Ukazují totiž, že se nejedná o prostý rozdíl kvalit, ale komplexní proces transformací jednotlivých aspektů „nových“ a „starých“.

Čtvrtým problémem, který je charakteristický pro historické bádání, je otázka po roli festivit ve vztahu k zavedeným podoblastem historiografie. Zatímco klasický historismus viděl jako prioritní oblast zájmu politické dějiny, pozdější posun k sociálním, hospodářským a kulturním dějinám znamenal také proměnu náhledu na slavnosti. Tradiční politické dějiny, které se soustředily na „velké“ události a osobnosti dějin, je buď vůbec nezahrnovaly do badatelského pole, nebo v nich viděly pouze politický nástroj využívaný pro získání, udržení či rozšíření moci. Klasické sociální dějiny v nich shledávaly výraz existujících sociální vztahů či konfliktů. Pokud je zahrnuly do analýzy sociálních struktur, viděly v nich spíše „nadvahbu“ (nejen marxisticky) sociálních procesů, která tudíž nemá vlastní dynamiku a je pouze projevem konfliktů, které se ve společnosti odehrávají jinde. Nástup tzv. nových kulturních dějin od 80. let postavil naopak slavnosti do centra pozornosti a od té doby vzniklo nespočet historických prací věnovaných výzkumu festivit v různých dobách. Tento zvýšený zájem však ve své většině nepřinesl konceptuální inovace, které by přinesly zásadně nový pohled. Cenné byly přístupy, které se pokoušely překonat zavedené hranice historických podoborů sociálních, kulturních či politických dějin (zvláště v Německu silně etablované). Takovým příkladem může být snaha o definování nových kulturních dějin politiky (Mergel 2012), která se v inspiraci symbolickou antropologií snažila interpretovat veřejné politické akce jako akty symbolické komunikace mezi organizátory a publikem a zařadila je jako důležitou součást výzkumu moderní politické kultury. Právě tím ale otevřela zásadní otázku, kde jsou hranice moderního politického prostoru? Je politická dimenze spíše analytickým, nebo klasifikačním prvkem? Je možné festivity považovat za politické z principu či je odlišovat podle míry či vůbec existence politického rozměru? Právě díky svému klasickému dědictví v politických dějinách může historická věda nabídnout otázky, které tuto političnost historizují a problematizují. Je možné identifikovat strategie, pomocí nichž se festivity stávají součástí politického prostoru? Jsou tyto strategie součástí historicky definovaného přechodu k moderní politické kultuře a (obdobně jako v předchozích bodech) jakou dynamiku a provázanost s tradičními způsoby utváření „politična“ zde můžeme sledovat?

Konečně za páté je červenou nití historického zkoumání festivit problém úspěšnosti či neúspěšnosti oslav. To, zda je možné slavnost považovat za úspěšnou či ne, se zdá být banální otázkou, ale její promýšlení vede k důležitým aspektům, které toto bádání musí zohlednit. Výchozí otázkou totiž je, jak definovat jejich úspěšnost? Pochopitelně z pohledu organizátorů to bude problém účasti, ať kvantitativní nebo kvalitativní. Proto byly historicky moderní slavnosti velmi pečlivě pozorovány a následně zkoumány aktéry z hlediska počtu účastníků, jejich složení a jejich jednání.

Podobně může být výrazem úspěchu naplnění cíle slavnosti, který mu přikládají organizátoři oslavy, ať už se jedná o potvrzení společenského statusu jednotlivců či reprezentaci jistých zájmů nebo obsazení veřejného prostoru. Tento typ otázek ale vede zpět k problematizaci výše uvedené opozice mezi afektuálním a účelově racionálním jednáním a mezi moderní a tradiční i/racionalitou, neboť se zaměřuje na účelové jednání organizátorů. Zkoumat tak můžeme historicky otázky, co bylo považováno za úspěch či úspěšnost festivit? Jak se utvářel diskurs o jejich organizaci, řízení či usměrňování? Jakou roli v tom měly moderní instituce? Otázka úspěšnosti nás však vede hlouběji k povaze historického interpretačního rámce výkladu festivit. Klasický historismus by zde pravděpodobně hledal jejich dopad na „chod Dějin“. Přístup zaměřený na strukturálně orientované sociální dějiny by považoval za úspěch, pokud slavnosti vyjadřují nebo pomáhají ustavovat sociální vazby a přispívají tak ke zformování sociálních vrstev a skupin. Zde je však již jen krok k pojetí, které obecně spojuje úspěšnost se změnou, kterou slavnost může dosáhnout, ať už se jedná o změnu politickou, sociální či ekonomickou. Můžeme se tak ptát, jaké podmínky vedou k tomu, že festivity dosáhne nějaké konkrétní změny? Jaké podoby vztahů mezi aktéry, formami, významy, identitami vedou k úspěšné slavnosti, která tím, že je realizována i něco „dělá“? Nabízí se tak austinovské performativní pojetí úspěšnosti, které ji vidí pragmaticky a vede k analýze konkrétních festivitních aktů jako specifických událostí s vlastní dynamikou a kontingencí. Právě možnost úspěchu, neúspěchu či otázka po účinku slavnosti totiž zvýrazňuje klíčovou charakteristiku historického diskursu, a to je ohled na jedinečnost historické situace, tj. na analýzu události jako v principu otevřeného procesu s početným, i když do jisté míry limitovaným množstvím možných výsledků. Právě tato událostní časová rovina historického bádání je nepochybným přínosem pro komplexní studium moderních festivit.

NA CESTĚ K INOVOVANÉMU ETNOLOGICKÉMU VÝZKUMU MODERNÍCH FESTIVIT

Uvedené tři přehledy konceptuálního aparátu tří disciplín mohly jistě jen naznačit celou škálu problémů, které tyto obory řeší v souvislosti s výzkumem jevů, které se částečně a někdy i velmi významně překrývají. Přesto snad mohou posloužit k potřebné konfrontaci oborových diskursů a otevření inovativního přístupu, který se bude odvíjet od jejich průsečíku. Představené výzkumy vykazují jak konceptuální i vývojové podobnosti, tak ale současně i odlišnosti, které je pro určité zkoumání činí více či méně využitelnými. Pokusím se tedy nejprve srovnat jejich přístup a oborové tradice, než přistoupím k výzkumnému programu zaměřenému na moderní festivity.

Za prvé je zřejmé, že se možná až překvapivě objevují významné shody mezi antropologickým výzkumem rituálů a národopisným/etnologickým výzkumem obyčejů a zvyků. Zaměření na náboženský kontext a roli mýtů a kultů má totiž společné kořeny obou diskursů v mytologických bádáních 19. století. Sociální a kulturní antropologie jej však začala překonávat podstatně dříve, a to díky zásadnímu vlivu sociologického myšlení již na počátku 20. století. Zatímco národopis v německo-jazyčném prostředí dospěl k reformulaci výzkumného programu ve smyslu strukturálně funk-



cionálních modelů a teorie komunikace teprve v 60. letech, sociokulturní antropologie již v té době (hlavně díky manchesterské škole) nakročila ke komplexnějšímu pohledu na konfliktní a rozporuplný charakter rituálů. Na její půdě pak proběhla zásadní kritika strukturalistických a funkcionalistických přístupů, zatímco národopis se v této době snažil obnovit institucionálně a nezachytil plně kulturalistický obrat 70. a 80. let. I kvůli tomu se obyčeje a zvyky začaly z konceptuálních „vod“ obrozené evropské etnologie vytrácet a po roce 2000 už nezaznamenáváme žádné skutečně inovativní bádání. Naopak sociokulturní antropologie prošla turbulentním vývojem, kdy se pojem rituálu stal základem pro nový obor (*ritual studies*), rozšířil se po mnoha příbuzných disciplínách (nejviditelněji v religionistice) a současně prošel zásadní kritikou. Rituál tak přestal být klasickým tématem antropologického bádání, ale v rekonceptualizované podobě zároveň neopustil současné debaty v rámci oboru a mezi obory. Zdá se však, že je v současnosti zajímavým spíše právě pro mezioborové snahy o interpretaci různých jevů a v samotné sociokulturní antropologii nepatří mezi přední problémy. Historické bádání, jak mu bývá vlastní, se pokouší následovat teoretické debaty v sociálních a humanitních vědách, ale recipuje je obvykle jen částečně a se zpožděním, tudíž umožňuje velmi pluralitní a paralelní existenci různých přístupů. V případě slavností byla posledním pokusem reagovat na obecnější společenskovední debaty snaha inkorporovat kulturalistický obrat do výkladu slavností jako prostoru symbolické komunikace, příp. politické sféry utvářené významy, kde se nepřekvapivě objevují odkazy především na Clifforda Geertze. Z uvedeného je jasné, že svá východiska dokázala dlouhodobě nejvíce reflektovat sociokulturní antropologie, což je jistě dáno jejím důrazem na utváření obecných teorií a výkladových tezí. Může tak nabídnout nejsostifikovanější teoretický aparát, přesto však nepřekročila v bádání o rituálu výrazně hranice svého klasického vymezení v tom, že nenabídla žádnou perspektivu pro zkoumání takových jevů v moderních západních společnostech. V tomto smyslu podle mého názoru neprokázal pojem rituálu životnost pro aplikaci na moderní festivitní akce, jakkoli je nutné z jeho teoretické propracovanosti čerpat. Pojmy zvyky a obyčeje z tradičního národopisu ovšem také neposkytují příliš velký potenciál, protože teoretická „setrvačnost“ na tomto poli možná ještě více odsouvá aplikaci těchto pojmů buď do historického zkoumání předmoderních společností, nebo zcela mimo kontext současného společensko-vědního výzkumu. Bohatý historický výzkum festivit je jistě zajímavým spektrem různých přístupů a náhledů, vlastní teoretickou inspiraci však neposkytuje. Nabízí ale samozřejmě zásadní ohled k historicitě v různých časových rovinách, které se podle mého názoru evropská etnologie nemůže vzdát. Je tedy nutné hledat mezi pojmy, které byly součástí konceptuálních inovací v jednotlivých oborových diskurzech, ale nepatří mezi tradiční pojmové pilíře. Podle mého názoru zde pro výzkum moderních festivit skýtá nejvíce prostoru koncept performance, který prošel v posledních třiceti letech různými obory (mimo jiné sociokulturní antropologií, viz výše) a může tak propojit výhody různých oborových diskursů.

Co to ale znamená konkrétně? Nebylo by příliš inovativní snažit se adaptovat jeden z mnoha přístupů, které pracují s konceptem performance či performativity. Vhodnější bude vyjít z předeslané analýzy teorií a definovat přístup, který obsahuje východiska jednotlivých konceptů performance/performativity, ale tvoří nový celek

pro poznávání právě moderní festivity. Zde nabízím čtyři teze a k nim řadu možných výzkumných otázek.

Za prvé je festivity nutné chápat jako soubory praktik, které představují aktivní jednání jednotlivců v součinnosti s ostatními, jejichž principem je změna daná jejich účinkem. Analyticky to znamená vyjít ze sledování festivitních aktů, jak probíhají v prostoru a v čase, což znamená sledovat pohyb jednotlivých prvků festivit jako performancí. Je zřejmé, že těmito prvky nejsou jen lidé, ale že svou roli při jejich účinnosti hrají také materiální objekty, prostředí či dokonce jiné živé organizmy. V tomto je dobré následovat obrat performativních studií k tělesnosti, ovšem rozšířit jej i na materialitu obecně. Při té příležitosti je nutné vzít v potaz různé prostorové plány (scény), prostorovou situovanost festivitních aktů, která je utvářena také smyslovým horizontem.

Otázky, které se k této tezi váží, se musí nejprve týkat vymezení praktik, které jsou považovány za festivitní. Co a jak je definováno jako festivitní akt? Co je tak přijímáno či naopak zpochybňováno? Jak se utváří vztahy mezi jednotlivými aktéry, objekty a prostředím? K jakým vzájemným reakcím mezi nimi dochází? Jak se definuje a hierarchizuje prostor festivit? Co festivitní akty způsobují a proč? Jaké jsou výsledky festivitních aktů a průběhu festivit? Které festivity jsou z hlediska účinku úspěšné a proč? Jak se ustavují a stabilizují pravidelnosti ve festivitním jednání a naopak, jak se narušují?

Za druhé je nezbytné zohlednit historicitu festivit, která spočívá v tom, že ji nahlížíme jako součást různých dynamických časových rovin. Tyto roviny nemají lineární povahu či hierarchii, ale jsou utvářeny specificky v konkrétních situacích a představují specifické kvality, které v jejich rámci festivity nabývají. Jejich specifčnost je také dána odlišnými dynamikami, kterými rytmizují festivity do komplexních časových vazeb. Díky tomu můžeme chápat festivity jako události v silném slova smyslu, jejichž povaha není dána nějakou předem danou strukturou, ale jejichž kontingence vyplývá právě z kombinace specifických časových rovin.

Výzkumných otázek týkajících se časových rovin se nabízí celá řada. V závislosti na konkrétní analyzované festivitní události je možné je hledat v rámci momentu samotného singulárního festivitního aktu anebo propojení více takových aktů v průběhu festivity. Nebo je možné analyzovat, jak se vůbec ustavuje čas, který je považován za festivitní, resp. ne-festivitní? Zde nemusí jít jen o jasně vymezenou hranici, ale také o synchronně působící způsoby vnímání časových rovin jednotlivých aktérů. Tím se dostáváme k času, který je dán horizontem zkušenosti jednotlivých aktérů. Jakou roli v nich hraje festivitní situace? Jak se váže k jiným momentům či aktivitám z tohoto horizontu (životní) zkušenosti? Zásadními časovými rovinami jsou ale také ty, které jsou svázané s širším časovým rámcem, které festivitní situaci přisuzujeme. Může jít o etapu určitého historického procesu, samotný proces a jeho vztah k časovým rovinám středního, popřípadě dlouhého trvání tak, jak jej pojímá historické bádání.

Jestliže jsem si vymezil předmět zkoumání jako moderní festivity, je zřejmé, že právě jednou z posledně zmíněných časových rovin je proces modernizace, resp. proces utváření modernity. Ten je nutné chápat jako narůstání určitých prvků, které ustavují moderní rámec. Soubor těchto prvků přitom není nutně dopředu dán a tyto





procesy je nutné spíše zkoumat jako procesy vylučování či purifikace (Latour 2003), při nichž jsou určité praktiky marginalizovány, převrstvovány či asimilovány. Celá dynamika této časové roviny by si jistě vyžádala podrobnější a hlubší promyšlení a ověření dynamiky narůstání a dosažení vrcholu modernity, příp. odlišení etap. Důležité však je prozatím vzít v potaz, že nejde o lineární proces, kdy by prostě jedna kvalita nahrazovala druhou, ale že jde o epochu, která s těmito oběma kvalitami pracuje minimálně z hlediska kapacity obdobně. Tím je jasné, že to, co považoval národopis za zvyky a obyčeje, je pro výzkum moderních festivit stejně důležité jako to, co bychom označili za moderní typy slavností.

I zde je možné formulovat výzkumné otázky, které vyplývají z této teze. Především je tedy nutné se ptát po tom, jak probíhají procesy vylučování, převrstvování či asimilace a s jakými výsledky? Dále je možné ptát se na účinnost různých mechanismů purifikace a jejich roli v širším kontextu utváření modernity. Tato purifikace probíhá především pomocí ustavování binárních opozic, které zasahují i výše představené odborné diskursy. Opozice mezi modernitou a tradicí a z ní vycházející protiklady mezi racionalitou a emocionalitou, účelovostí a spontánností, homogenitou a komplexností, dynamikou a statikou, strukturou a procesem atd. by měly být předmětem zkoumání, spíše než pouhým analytickým aparátem. Ptát se můžeme po tom, proč zrovna tyto kategorie byly postaveny do opozice v případě moderních festivit? Jak a k čemu tyto opozice sloužily? Co a jakým způsobem je pomocí těchto opozic označováno? A jak je toto vše vyjednáváno, či jak se o tomto vede spor?

Čtvrtá teze logicky vyplývá z předchozích, které všechny obsahují potencialitu hierarchií, nerovností, vyjednávání či konfliktu, a tím je do jisté míry završuje. Festivita jsou mocenským polem, které je strukturováno nerovnostmi odrážejícími se ve festivitních aktech. Tyto nerovnosti přitom nejsou v rámci festivitního dění jednoduše reprodukovány, ale vstupují do procesů, kdy jsou vyjednávány, vynucovány či sankcionovány, naopak jsou i zpochybňovány, převráceny či dokonce zcela anulovány. Rozdíl mezi konsensem a konfliktem je zde především nutné vidět jako otázku různých typů mechanismů, které tyto nerovnosti petrifikují či narušují. Obdobně je nutné řešit otázku vzájemného poměru oblasti společenských, kulturních a ekonomických vztahů. Jde o provázaný komplex, v jehož rámci se nerovnosti navzájem posilují či vylučují a otázka po prioritě kulturní, společenské či ekonomické roviny je tak empirickou otázkou po podobě konkrétních vztahů v konkrétní situaci.

Konečně i tady se nabízí řada otázek týkajících se diferencí z vnitřní perspektivy festivity i i ze vztahu k vnějšímu prostředí. Hranice a konflikty vůči vnějšímu prostředí je možné zkoumat tím způsobem, že budeme sledovat, jak se ustavuje a je definováno cokoli „cizí“ festivitám, čímž se ustavuje hranice mezi my (slavící) a oni (ne-slavící). Často jde o figuru nepřítel nebo soupeře, ale může také jít o obraz abstraktní entity, která je jednoduše vyloučena z festivitního rámce. Obdobně vnitřní perspektiva může odhalit nerovnosti mezi jednotlivými aktéry, nerovný přístup k různým zdrojům festivitních aktivit, nerovný podíl na účinku festivit atp. V samotných praktikách, ale i v prostorovém a časovém rozvržení se odrážejí různé hierarchie, které tyto nerovnosti ustavují. Současně je nutné sledovat mechanismy, pomocí kterých se tyto hierarchie narušují a zpochybňují. Právě festivity totiž představují na jedné straně hierarchizované a kontrolované jednání, na druhé straně ale také

moment pro subverzi těchto hierarchií a této kontroly, a to nejrůznějšího typu. Otázkou pro výzkum může tedy být jak to, jak se ustavuje konsensus o průběhu a formě festivit, která tyto mocenské asymetrie obsahuje, tak i to, jaké boje se vedou o účinek festivit, které mohou mít za cíl festivity narušit či přímo zrušit.

Tímto čtyřbodovým návrhem jsem se snažil nabídnout perspektivu pro další zkoumání moderních festivit, je však zřejmé, že by bylo potřebné tyto výzkumné otázky dále metodologicky propracovat, a především vztáhnout k velmi široce rozkročené literatuře o performativitě, resp. performancích. Přestože jsem se snažil zohlednit předně to, co koncept performance přinesl antropologickému bádání o rituálu, bylo by pro další propracování tohoto přístupu nutné konfrontovat jednotlivé teorie performance, které využívá nejen sociokulturní antropologie, ale které využívají nebo využívaly ostatní obory jako lingvistika (Austin 2000, Chomsky 1965), kulturní sociologie (Alexander, Giesen, Mast 2006), teatrologie (Fischer-Lichte 2008), literární věda (pro přehled viz Sládek 2010), americká folkloristika (Bauman 2012) či filozofie (Derrida 1993, Butler 1990). Tento nemalý úkol však již přesahuje prostor vymezený této studií.

LITERATURA

- Ackerman, R. 2002. *The Myth and Ritual School: J. G. Frazer and the Cambridge Ritualists*. New York, London: Routledge.
- Adorno, T., M. Horkheimer. 2009. *Dialektika osvícenství*. Praha: Oikúmené.
- Asad, T. 1993. *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins Press.
- Alexander J., B. Giesen, J. Mast. 2006. *Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatics and Ritual*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Austin, J. L. 2000. *Jak udělat něco slovy*. Praha: Filosofía.
- Bateson, G. 1936. *Naven*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bauman, R. 2012. Performance, Pp. 94–118 in R. F. Bendix, G. Hasan-Roken (eds.). *A Companion to Folklore. Routledge Companions to Anthropology*. Oxford: Wiley-Blackwell
- Bausinger, H. 1966. Zur Kritik der Folklorismuskritik, Pp. 61–75 in H. Bausinger(ed.). *Populus Revisus*. Magstadt: Tübinger Vereinigung für Volkskunde.
- Bausinger, H. et al. 1993. *Grundzüge der Volkskunde*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Bell, C. 1992. *Ritual Theory, Ritual Practise*. New York: Oxford University Press.
- Bell, C. 2008. *Ritual. Perspectives and Dimensions*. Oxford: Oxford University Press.
- Bimmer, A. 2001. „Brauchforschung“ Pp. 445–468 in R. Brednich (ed.) *Grundriss der Volkskunde*. Berlin: Dieterich Reimer Verlag.
- Blessing, W. K. 1987. „Fest und Vergnügen der „kleine Leute“. Wandlungen vom 18. bis zum 20. Jahrhundert“ Pp. 352–379 in R. van Dülmen, N. Schindler (eds.). *Volkskultur. Zur Wiederentdeckung des vergessenen Alltags*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Budil, Ivo T. 2003. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. Praha: Triton.
- Butler, J. 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Chomsky, N. 1965. *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge: MIT Press.
- Derrida, J. 1993. *Texty k dekonstrukci*. Bratislava: Archa.
- Douglas, M. 1970. *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. London: Barrie & Rockliff.
- Durkheim, E. 2002. *Elementární formy náboženského života: Systém totemismu v Austrálii*. Praha: Oikúmené.



- Eliade, M. 1994. *Posvátné a profánní*. Praha: Oikúmené.
- Fischer-Lichte, E. 2008. *The Transformative Power of Performance: A New Aesthetics*. New York: Routledge.
- Frazer, J. 2007. *Zlatá ratolest*. Plzeň: Aleš Čeněk.
- Evans-Pritchard, E. E. 1940. *The Nuer. The Discription of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford: The Clarendon Press.
- Frolec, V. (ed.). 1982a. *Výroční obyčej*. Brno: Blok.
- Frolec, V. 1982b. "Lidová obyčejová tradice a obřadní kultura." *Národopisné aktuality* 19 (4): 253–272.
- Frolec, V. (ed.). 1985. *Čas života*. Brno: Blok.
- Frolec, V. 1990. „Rituály a slavnosti v procesu modernizace“, Pp. 13–23 in Frolec, V. (ed.). *Město, lidé, prostor, slavnosti*. Uherské Hradiště: Slovácké muzeum v Uherském Hradišti.
- Gebhardt, W. 1987. *Fest, Feier und Alltag. Über die gesellschaftliche Wirklichkeit des Menschen und ihre Deutung*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag.
- Geertz, C. 2000. *Interpretace kultur*. Praha: SLON.
- Gluckman, M. 1962. „Les Rites de Passage“, Pp. 1–52 in M. Gluckman (ed.). *Essays on the Ritual of Social Relations*. Manchester: Manchester University Press.
- Gluckman, M. 1963. *Order and Rebellion in Tribal Africa*. London, New York: Routledge.
- Goffman, E. 1959. *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Doubleday.
- Grimes, R. 2006. „Performance.“, Pp. 378–394 in Kreinath, J., J. Snoek, M. Stausberg (eds.). *Theorizing Rituals, Volume 1*. Leiden: Brill Academic Publishers.
- Grimes, R. 2014. *Craft of Ritual Studies*. New York: Oxford University Press.
- Handelman, D., G. Lindquist. 2004. *Ritual in its Own Right. Exploring the Dynamics of Transformation*. New York, Oxford: Berghahn Books.
- Chlup, R. 2005. „Struktura a antistruktura: Rituál v pojetí Victora Turnera I–II“, *Religio: Revue pro religionistiku* 13 (1): 3–28, 13(2): 179–197.
- Igger, G. 2002. *Dějepisectví ve 20. století*. Praha: Lidové noviny.
- Kaschuba, W. 1990. *Lebenswelt und Kultur der unterbürgerlichen Schichten im 19. und 20. Jahrhundert*. München: Oldenbourg Verlag.
- Kaschuba, W. 2006. *Einführung in die Europäische Ethnologie*. München: C.H.Beck.
- Kertzer, D. 1988. *Ritual, Politics and Power*. New Haven: Yale University Press.
- Kreinath, J., J. Snoek, M. Stausberg 2006. *Theorizing Rituals, Volume 1*. Leiden: Brill Academic Publishers.
- Kuper, A. 1996. *Anthropology and Anthropologists. The Modern British School*. New York: Routledge.
- Latour, B. 2003. *Nikdy sme neboli moderní*. Bratislava: Kalligram.
- Lévi-Strauss, C. 2006. *Strukturální antropologie*. Praha: Argo.
- Lukes, S. 1975. „Political Ritual and Social Integration“. *Sociology* 9 (2): 289–308.
- Martin, G. M. 1973. *Fest und Alltag. Bausteine zur eine Theorie des Festes*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Maurer, M. 2004. *Das Fest. Beiträge zu seiner Theorie und Systematik*. Köln: Böhlau.
- Mergel, T. 2012. „Kulturgeschichte der Politik, Version: 2.0“ in Docupedia-Zeitgeschichte, 22.10.2012, URL: http://docupedia.de/zg/Kulturgeschichte_der_Politik_Version_2.0_Thomas_Mergel?oldid=123563
- Moser, H. 1964. „Die Geschichte von Fastnacht im Spiegel der Archivforschungen. Zur Bearbeitung Bayerische Quellen.“ Pp. 15–41 in Bausinger, H. (ed.). *Fastnacht*. Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde.
- Moser, D.R. 1986. *Fastnacht — Fasching — Karneval. Das Fest der verkehrten Welt*. Graz: Styria.
- Pieper, J. 1963. *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes*. München: Topos Plus.
- Sahlins, M. 1985. *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Searle, J. 1969. *Speech Acts*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Seligmann, A. et al. 2008. *Ritual and its Consequences. An Essay on the Limits of Sincerity*. New York: Oxford University Press.
- Sennet, R. 2012. *Together. The Rituals, Pleasures and Politics of Cooperation*. London: Penguin Books.

- Scharfe, M. (ed.) 1991. *Brauchtumforschung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Schechner, R. 1985. *Between Theater and Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania.
- Schechner, R., W. Appel (eds.) 1990. *By Means of Performance: Intercultural Studies of Theatre and Ritual*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, W. R. 1894. *Lectures on the Religion of the Semites*. London: Adam and Charles Black.
- Šima, K. 2006. „Národní slavnosti šedesátých let 19. století jako performativní akty konstruování národní identity“ *Český časopis historický* 104 (1): 81–110.
- Šima, K. 2008. „Člověk nestojí za nic, nenadchne-li ho blízkost velkého muže. Personifikace významového prostoru národních oslav 60. a 70. let 19. století“ *Theatrum historiae* 3: 201–233.
- Šima, K. 2013. „Tschechische nationale Feste im medialen Konflikt. Zur Konstruktion der modernen Medialität der Feiern.“ Pp. 198–211 in W. Behringer, M. Havelka, K. Reinholdt (eds.). *Mediale Konstruktionen in der Frühen Neuzeit*. Affalterbach: Didymos-Verlag.
- Šima, K. 2014. „Slavnost jako kulturně mnemonická praxe“, Pp. 385–424 in L. Řezníková (ed.). *Figurace paměti. J. A. Komenský v kulturách vzpomínání 19. a 20. století*. Praha: Scriptorium.
- Tarcalová, L. (ed.) 1994. *Slavnostní průvody. Uherské Hradiště: Slovácké muzeum v Uherském Hradišti*.
- Turner, V. 1967. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca: Cornell University Press.
- Turner, V. 1974. *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca: Cornell University Press.
- Turner, V. 1986. *The Anthropology of Performance*. New York: PAJ Publications.
- Tylor, E. B. 1929. *Primitive Culture*. London: Murray.
- Van Gennep, A. 2002. *Přechodové rituály: Systematické studium rituálů*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Weber Kellermann, I. 1985. *Saure Wochen — Frohe Feste. Fest und Alltag in der Sprache der Bräuche*. München, Luzern: Bucher C.J.



Karel Šima (1978) je etnolog a historik, který v současnosti působí jako odborný asistent na Ústavu etnologie Filozofické fakulty Univerzity Karlovy. Výzkumem moderních festivit se zabývá dlouhodobě a publikoval o tomto tématu několik studií. Kromě toho se zaměřuje na teorii a metodologii sociálních věd, studium populární kultury a proměny moderní univerzity (včetně etnografického výzkumu vysokoškolských kateder).