

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích

Teologická fakulta

Katedra filosofie a religionistiky

Bakalářská práce

VICTOR TURNER A POUTNICTVÍ

Vedoucí práce: Mgr. Martin Klapetek, Ph.D.

Autor práce: Ondřej Kotaška

Studijní obor: Filosofie a religionistika

Forma studia: prezenční

2024

Prohlašuji, že jsem autorem této kvalifikační práce a že jsem ji vypracoval pouze s použitím literatury uvedené v seznamu použitých zdrojů.

Datum:

Podpis studenta:

Chtěl bych tímto poděkovat vedoucímu kvalifikační práce, Mgr. Martinu Klapetkovi, Ph.D. za vstřícnost a četné připomínky při odborném vedení práce. Dále bych chtěl poděkovat svým nejbližším za zázemí a podporu, díky nimž mohla bakalářská práce vznikat.

Obsah

Úvod	5
1 Victor Turner a poutnictví	6
1.1 Život a dílo Victora Turnera.....	6
1.2 Poutnictví	6
2 Klasifikace poutnictví	10
2.1 Podle šíře „záchytné oblasti“	10
2.2 Podle historického původu	10
3 „Střed tam venku“ proti Středu Světa.....	12
3.1 Střed Světa.....	12
3.2 „Střed tam venku“	14
3.3 Kritika a nová perspektiva.....	15
4 Analýza symbolů	17
4.1 Procesuální symbolická analýza.....	17
4.2 Symboly v (katolickém) poutnictví	20
4.3 Ikonoklasmus.....	21
5 Liminalita.....	23
5.1 Les rites de passage	23
5.2 Turnerova recepce	24
5.3 Zkušenost a symbolika liminální oblasti	25
5.4 Prahové jako nečisté	25
5.5 Liminalita a kultura	26
5.6 Communitas	27
5.7 Obtíže porozumění	28
6 Liminoidita	30
6.1 Poutnictví jako (převážně) liminoidní fenomén	32
7 Communitas jako raison d'être poutnictví.....	35
7.1 Zkušenost communitas	35
7.2 Panna Maria Guadalupská a Panna Maria Uzdravení	36
7.3 Životní cyklus poutnictví a communitas	39
7.4 Kritika.....	40
Závěr.....	42
Seznam použitých zdrojů.....	45
Abstrakt.....	49
Abstract.....	50

Úvod

V bakalářské práci se zabývám paradigmatem studia poutnictví, které vytvořil antropolog Victor Turner (1920-1983). Ke zpracování tohoto tématu jsem se odhodlal proto, že navzdory tomu, že je Turner předmětem poměrně častých referencí, zůstává jeho myšlenkový odkaz v českém prostředí relativně málo zmapovaný. Téměř veškerá pozornost je věnována dílu *Průběh rituálu*, které je zároveň jedinou Turnerovou monografií, jež byla kdy přeložena do českého jazyka. Můj příspěvek se pokusí vyjít směrem postupného zaplňování hluchých míst, které českého čtenáře připravují o možnost nechat se inspirovat, podle mého názoru, podnětnými, často překvapivými a značně neintuitivními myšlenkami tohoto významného společenského badatele druhé poloviny 20. století.

Cíl, který zde sleduji, je základní zmapování Turnerova přístupu k poutnictví. Pokud je to možné, uvádím jednotlivé analytické nástroje do souvislosti s širším Turnerovým etnografickým rámcem. Rovněž se pokouším v jistých částech podat srovnání s konkurenčními koncepcemi, a nastítnit přijatelné společné východisko. Čerpám téměř výhradně z literatury psané v anglickém jazyce. Základ práce představují Turnerovy stati „Center Out There“ z roku 1973, „Pilgrimage and Communitas“ z roku 1974, a konečně monografie *Image and Pilgrimage in Christian Culture* z roku 1978.

Práci dělím na sedm částí. V první představuji Victora Turnera, a zaměřuji se na osobní motivace, které ho k uvažování o poutnictví přivedly. Ve druhé předkládám dva Turnerovy způsoby klasifikace poutnictví. Třetí část obsahuje explikaci konceptu poutního místa, jako „středu tam venku“ ve srovnání s pojetím Mircei Eliadeho. Čtvrtou věnuji Turnerově symbolologickému projektu. Pátá část čtenáře seznamuje se základy liminality a představuje východisko pro dva následující oddíly. V šesté části je vykresleno poutnictví, coby příklad liminoidního žánru. V závěrečné části blíže představuji nejvýznamnější komponentu Turnerova přístupu k poutnictví, communitas, a kritické ohlasy na ni. K této poměrně vyšší fragmentaci textu jsem se rozhodl proto, že si obsah druhé, třetí, a čtvrté části udržuje docela značnou nezávislost. Naopak šestá a sedmá přímo rozvíjejí rozdílné aspekty obsažené v části páté.

1 Victor Turner a poutnictví

1.1 Život a dílo Victora Turnera

Victor Witter Turner (1921-1983) se narodil v Glasgow. Vyrůstal v jižní Anglii. Na University College, London studoval literaturu. Studia však musel přerušit kvůli vypuknutí Druhé světové války. Během této doby sloužil, coby pacifista, v nebojující jednotce pro zneškodňování německých pum. Roku 1943 si vzal za manželku Edith Brocklesby Davisovou. Po válce se chtěl žít jako farmář, ale kvůli svému špatnému zdravotnímu stavu tuto variantu opustil. Čistá náhoda ho přivedla k četbě Radcliffe-Brownovy knihy *Andaman Islanders*, která jej nadchla do té míry, že se rozhodl znovu nastoupit na univerzitu, aby se mohl stát antropologem.¹ Roku 1949 ukončil bakalářská studia a získal grant od Rhodes-livingstonském institutu k provedení terénního výzkumu v Africe. Zaměřil se na zkoumání příslušníků kmene Ndembu z oblasti Mwinilunga v Severní Rhodésii². Z tohoto výzkumu vzešla jeho disertační práce, která byla později, v roce 1957, publikována jako *Schism and Continuity in African Society*.³

Nejprve působil na University of Manchester (1955-1963), následně na Cornell University (1963-1968), University of Chicago (1968-1977) a konečně na University of Virginia (1977-1983).⁴ Turnerův vliv široce přesáhl rámec antropologie. Jeho myšlenky obohatily divadelní a literární vědu, religionistiku, a další spřízněné humanitní obory. Zásadním způsobem se také podílel na formování performačních studií.⁵

1.2 Poutnictví

Počátky Turnerova zájmu o poutnictví sahají již do událostí druhé poloviny padesátých let. Jednalo se o období plné velkých životních změn. Victor Turner tehdy pracoval v rámci katedry antropologie Manchesterské univerzity. Od svých marxisticky orientovaných kolegů se v této době začal odchylovat. Publikoval téměř výhradně o rituálech, kterým jinak

¹ Srov. TURNER, V. *On the Edge of the Bush: Anthropology as Experience*. Tucson: The University of Arizona Press, 1985, s. 2.

² Nynější Zambijská republika.

³ Srov. MANNING, F. Victor Turner's Career and Publications. In ASHLEY, K. (Ed.). *Victor Turner and the Construction of Cultural Criticism*. Bloomington: Indiana University Press, 1990, s. 170.

⁴ Srov. tamtéž, s. 170-171.

⁵ Srov. SOUKUP, M. *Antropologie: teorie, koncepty a osobnosti*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2018, s. 413; Téměř kompletní seznam Turnerových prací podává Frank Manning v: MANNING, F. 'Victor Turner's Career and Publications', s. 173-177.

manchesterští výzkumníci nevěnovali příliš mnoho pozornosti.⁶ Právě rituály, kterých byl účasten při afrických výzkumech, v něm vzbudily touhu po ritualizované duchovnosti.⁷

Tato potřeba došla svého naplnění v roce 1958, když společně se svou ženou konvertoval k římskokatolické církvi. Obrácení představovalo zlomový bod, který do značné míry rozmazal hranice mezi jeho náboženskou vírou a antropologickou prací.⁸ Dle mého názoru lze prolínání těchto dvou rovin velmi dobře pozorovat na Turnerových opakovaných otevřeně kritických poznámkách k Druhému vatikánskému koncilu ve svých odborných pracích.⁹

Padesátá léta rovněž přinesla do životů Turnerových tragickou událost. Jejich tříměsíční dcera Lucy na sklonku roku 1959 zemřela.¹⁰ Z toho důvodu se následujícího roku zúčastnili pouti do Aylesford Priory v Kentu.¹¹ Poutnictví jako samostatnému výzkumnému tématu se Victor Turner začal věnovat až od roku 1968, kdy se získáním místa na University of Chicago postupně přesunul svůj zájem od malých k masovým společnostem.¹²

Nejvýznamnější terénní výzkumy poutnictví provedl mezi lety 1969 a 1972. Se svou manželkou v prvních dvou letech vykonal výzkumné cesty do Mexika. Následující dva roky věnovali výzkumu poutnictví v Irsku.¹³ Všechny Turnerovy práce o poutnictví byly publikovány ve Spojených státech v průběhu sedmdesátých let. Završení těchto snah

⁶ Bylo to i tím, že podle Maxe Gluckmana rituály hrály roli pouze z hlediska společenské stabilizace. Turner navíc vnímal neredukovatelnost a vlastní autonomii rituálu. Srov. CHLUP, R. *Struktura a antistruktura: Rituál v pojetí Victora Turnera I.-II.* *Religio*, 13, s. 7-8, 183.

⁷ Srov. ENGELKE, M. „The Endless Conversation“. In HANDLER, R. (Ed.). *Significant Others*. The University of Wisconsin Press, s. 18.

⁸ Victoru Turnerovi se v perspektivě jeho náboženského přesvědčení blíže věnoval historik Timothy Larsen. Viz LARSEN, T. *The Slain God: Anthropologists and the Christian Faith*. Oxford University Press, 2014, s. 174-220.

⁹ Srov. např. TURNER, V. *Variations on a Theme of Liminality*. In MOORE, S. F., MYERHOFF, B. (Eds.) *Secular Ritual*. Assen: Van Gorcum, 1977, s. 40-41; Za zmínku stojí, že se Turnerovy poznámky následně staly jádrem argumentace některých teologů. Srov. SWAHBERG, A. M. *Developing a naturalistic argument for selective liturgical change, based upon the work of Victor Turner and John Skorupski*, Ph.D. Thesis, Chicago, 1988; FAREWELL, L. *Between and between: the anthropological contributions of Mary Douglas and Victor Turner toward a renewal of Roman Catholic ritual*, Ph.D. Thesis, Claremont, 1976.

¹⁰ Srov. ENGELKE, M. „The Endless Conversation“, s. 27.

¹¹ Srov. LARSEN, T. *The Slain God*, s. 194.

¹² Srov. MANNING, F. „Victor Turner's Career and Publications“, s. 171.

¹³ Srov. ENGELKE, M. „The Endless Conversation“, s. 33; Zúčastnili se v té době také výzkumu v Anglii. Srov. TURNER, V. *Dramas, Fields, and Metaphors*. Ithaca – London: Cornell University Press, 1974, s. 65-66.

představuje monografie *Image and Pilgrimage in Christian Culture*¹⁴ z roku 1978. Krátce po publikaci Turnerových prací v anglofonním světě následovala vlna zájmu o poutnictví.¹⁵

Turner se při pramenném studiu poutní praxe orientoval na velkou šíři jevů napříč dějinami a kulturními kontexty. Poutnictví ho zajímalo ve velkých historických náboženských systémech: křesťanství, islámu, judaismu, hinduismu, buddhismu, konfucianismu, taoismu a šintoismu. Dále pak v archaických společnostech: ve starověkém Egyptě, Babylonii, mezoamerických civilizacích a předkřesťanské Evropě. Dokonce se zajímal o poutnictví a jednání, které ho připomíná, v neliterárních společnostech.¹⁶

Tento objekt zájmu byl tedy mnohem širší a bohatší než jakýkoli aspekt sociální reality u afrických společností, kterými se zabýval dříve. V malých skupinách byl Turner schopen přesně mapovat a identifikovat motivy, které rýsovaly celkový obraz společnosti jako určitého pole, v němž se odehrávala jednotlivá „sociální dramata“. Turnerova první studie o poutnictví „The Center Out There“ na tyto africké výzkumy metodologicky navazuje.

„Sociálními dramaty“ má Turner na mysli události ve společnosti, které jsou reakcí na nahromaděné společenské napětí. Mají čtyřfázovou strukturu, a sice prolomení, krizi, nápravu, a reintegraci.¹⁷ Turner byl toho názoru, že by se poutnictví mohla analyzovat tímto způsobem. Každá poutní zkušenost v sobě totiž zahrnuje velké množství situací, které vyžadují řešení vzniklého napětí. Proto navrhuje, že by každé poutnictví mohlo být vnímáno jako „sekvence sociálních dramata“¹⁸.

Tento pohled může být zasazen ještě do základnějšího metodologického rámce. Turner navazoval na Durkheimův odkaz, přičemž ho zároveň překračoval. Držel se zásady, že sociální fakta poutnictví¹⁹ musí být zkoumána s odstupem od vlastních pocitů a soudů,

¹⁴ Tato monografie je výjimečná už tím, že jako jediná formálně uznává spoluautorství Edith Turnerové. V ostatních byla uváděna pouze jako spolupracovnice. Srov. GLAZIER, S. Edith Brocklesby Davis (1921-2016). *American Anthropologist*, 120(1), s. 187.

¹⁵ Turner byl nesporně spouštěčem dynamického vývoje studia poutnictví v sedmdesátých letech. Zároveň je potřeba zdůraznit, že široce rozšířený narativ o Turnerovi coby průkopníkovi studia poutnictví, je chybný. Za skutečného průkopníka poutnictví v antropologických a sociálních studiích by měl být mnohem spíše považován francouzský sociolog Robert Hertz, který toto téma podrobil systematickému zkoumání již v roce 1913. Srov. MACCLANCY, J. The Construction of Anthropological Genealogies. *JASO*. 25(1), s. 34.

¹⁶ Srov. TURNER, V. The Center Out There: Pilgrim's Goal. *History of Religions*, 12(3), s. 191.

¹⁷ Srov. TURNER, V. Experience and Performance: Towards a New Processual Anthropology In TURNER, V. *On the Edge of the Bush: Anthropology as Experience*. Tucson, Arizona: The University of Arizona Press, 1985, s. 215-21.

¹⁸ TURNER, V. 'The Center Out There', s. 192; Sledování sekvencí sociálních dramata v čase konstituuje přístup, který Turner nazýval „extended case history“. Srov. TURNER, V. *Dramas, Fields, and Metaphors*, s. 126.

¹⁹ Souhrn všech myšlenek, hodnot a materiálních projevů.

„podobně jako se fyzikální vědec dívá na fyzický svět jako na neznámou, ale nakonec poznatelnou realitu“²⁰. V momentě, když je docíleno odstupu a jsou posbírána rámuující demografická, ekologická a topografická fakta, se však výzkumník podle Turnera může zaměřit také na osobní dokumenty, které přinášejí informace o postojích a interpretacích samotných účastníků.²¹ Tím je rovněž participujícím sociálním vědcům otevřena možnost zohlednění vlastní kritické introspekce.²²

V *Image and Pilgrimage in Christian Culture* dochází k posunu. Turner ihned v úvodu prohlašuje, že sociální drama opouští, aby odkryl „vzájemnou provázanost symbolů a významů, které rámuují a motivují poutnické jednání“²³. Výzkumný záměr této monografie byl charakterizován jako zodpovídání „institucionálních“ otázek poutnictví. Oproti úzkému, pečlivému zkoumání konkrétního projevu, byla zvolena cesta mapování obecných kulturních mechanismů poutnictví, které stojí za jeho vznikem, a které ho udržují v existenci.²⁴

Původní Turnerovou ambicí bylo v *Image and Pilgrimage* podat srovnání poutní praxe v hlavních historických náboženstvích. Z tohoto záměru ale sešlo, a výsledná podoba tohoto vrcholného poutního projektu se přeorientovala na křesťanskou oblast.²⁵ Tato proklamovaná orientace, stejně jako titul knihy, však může být zavádějící, protože vyvolává dojem, že se zde autoři rozhodli exkluzivně věnovat křesťanskému poutnictví. Opak je pravdou. Kniha jednak obsahuje stále značné množství referencí mimo křesťanskou oblast²⁶, a dále podstatněji – zde obsažené klíčové závěry o podstatě a dynamice poutní praxe jsou vždy formulovány obecně, bez restrikce na určitý kontext. Proto pokládám za evidentní, že bylo cíleno na odhalení univerzálních principů poutnictví.²⁷ Křesťanské (katolické) poutnictví poskytuje materiál, který v některých svých aspektech má dokázat poukázat na to, co je sdílené napříč ostatními kulturními a náboženskými kontexty.²⁸

²⁰ Turner, V. 'The Center Out There', s. 205; Pokud neuvádím jinak, jsem autorem překladů.

²¹ Srov. tamtéž, s. 205.

²² Pro reflexi katolické víry manželů Turnerových vzhledem k objektivitě studia poutnictví viz TURNER, V. & TURNER, E. *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*. New York: Columbia University Press, 1978, s. xv.

²³ Tamtéž, s. xiv.

²⁴ Srov. tamtéž, s. xiv-xv.

²⁵ Srov. tamtéž, s. xv.

²⁶ K tomu píše, že „existují pozoruhodné podobnosti v poutních procesech a strukturách ve všech světových náboženstvích“, tamtéž, s. 27.

²⁷ Téma, které Turner sleduje, je velmi široké a jeho cíle velmi ambiciózní. Takto zvolenému předmětu zájmu odpovídá širší spektra zdrojů, které k tomuto účelu využil. V *Image and Pilgrimage* vychází z historických, sociologických a psychologických odborných prací. Dále společně s teologickými doktrinárními analýzami zohledňuje papežské encykliky, církevně právní dokumenty, a širší pastorální a liturgickou literaturu. V neposlední řadě čerpá z osobních svědectví a populárních náboženských periodik.

²⁸ Tento přístup může přirozeně vzbuzovat nedůvěru. Pro pozdější kritiku viz část 8.4.

2 Klasifikace poutnictví

2.1 Podle šíře „záchytné oblasti“

Turner zavádí socio-geografický pojem „záchytné oblasti“, aby mohl stratifikovat poutnictví podle toho, z jaké vzdálenosti a oblasti na dané poutní místo poutníci proudí.²⁹ Toto kritérium bylo dle jeho názoru uplatňováno k uspořádání poutních svatyní do určité hierarchie – vzájemného vztahu podřízenosti a nadřízenosti – ve středověkých evropských zemích. Podobný vzorec však našel také v novějších oblastech katolického poutnictví: v Mexiku, Brazílii, Venezuele, Uruguay, Bolívii, Chile, Peru, Argentíně, Nové Francii, a na Filipínách.³⁰ V Jižní Americe navíc pozoroval, že záchytné oblasti konkrétních poutnictví korespondují s důležitými domorodými kulturními a jazykovými oblastmi.³¹ Nabízí se proto dělení, které umožňuje rozlišovat mezi lokálním, regionálním, národním a internacionálním poutnictvím.³²

2.2 Podle historického původu

Dle Turnera lze poutnictví také zhruba rozdělit podle svého historického původu. Identifikuje čtyři formy, přičemž první dvě jsou dle jeho názoru univerzálně aplikovatelné v rámci všech světových náboženství, a následující dvojice je věnována specificky křesťanským poutnictvím.

První rozlišenou kategorii představují *prototypická* poutnictví. Jedná se o taková poutnictví, která byla podle dokumentovaných záznamů nebo ústně předávané tradice ustanovena samotným zakladatelem náboženství, nebo jeho prvními učedníky a následovníky. Vyznačují se tím, že konzistentně manifestují ortodoxii náboženství, ze kterého vzešly. Dále tím, že mají zpravidla internacionální charakter. V křesťanském kontextu do této skupiny spadá Jeruzalém a Řím. V rámci hinduismu např. Váránasí.³³ *Archaická* poutnictví naproti tomu obsahují zřetelné znaky synkretismu se staršími náboženskými přesvědčeními a symboly. Tuto skupinu může dobře reprezentovat katolická pouť do mexické Chalmy, protože v sobě nese řadu aztéckých a ocuilteánských vlivů. Dále například Glastonbury

²⁹ Srov. TURNER, V. 'The Center Out There', s. 201-202, 222; „V důsledku různých okolností byly některé z těchto svatyní považovány za svatější než jiné, jejich svatí za účinnější přímluvce než ostatní; tímto způsobem vznikly regionální pobožnosti, které přitahovaly poutníky z široké záchytné oblasti, která zahrnovala mnoho farností.“ TURNER, V. & TURNER, E. *Image and Pilgrimage*, s. 207.

³⁰ Srov. tamtéž, s. 201.

³¹ Srov. tamtéž, s. 202.

³² Srov. tamtéž, s. 239.

³³ Srov. tamtéž, s. 17-18.

v anglickém Somersetu s keltskými pohanskými charakteristikami, a indický Pandharpur, kde mohou být nalezeny drávidské, předindoevropské prvky.³⁴

V rámci křesťanských poutnictví za *středověká* považuje ta, která vznikla zhruba mezi lety 500-1400 n.l. Jsou charakteristická teologickými a filozofickými důrazy té doby. Tato skupina je reprezentována španělskou Compostelou, německým Altöttingem, nebo polskou Čenstochovou. *Moderní* jsou v Turnerově klasifikaci ta poutnictví, která vznikala v post-tridentské době, zvláště pak od 19. století dále. Tato poutnictví ve většině případů vznikají na základě zázračného zjevení nebo vize.³⁵ Jejich zvláštní podkategorií jsou postindustriální mariánská poutnictví, která zpravidla vyjadřují určitý metasociální kritický komentář k současné dominantní společenské struktuře.³⁶ Do této subkategorie spadají např. Fatima, La Salette a Lurdy.

Tato dělení jsou spíše orientační. Turner si je dobře vědom toho, že poutní místa obvykle spojují hned několik takto ideálně vymezených typů dohromady. Například Mekka byla poutním místem ještě před vznikem Islámu a je nesporné, že byly některé prvky starší praxe převzaty.³⁷ Tyto kategorie tudíž spíše pomáhají zviditelnit dominantní rysy konkrétních poutnictví.³⁸

³⁴ Srov. TURNER, V. & TURNER, E. *Image and Pilgrimage*, s. 18.

³⁵ Srov. tamtéž, 18-19.

³⁶ Srov. tamtéž, 38.

³⁷ Srov. tamtéž, s. 105.

³⁸ Každé poutnictví se podle Turnera skládá ze subsystému přesvědčení a symbolů, který dané poutnictví provází od jeho počátku. Toto „jádro“ je v čase selektivně doplňováno dalšími prvky. Konečný kompozit označuje jako „nukleární paradigma“. Srov. tamtéž, s. 21.

3 „Střed tam venku“ proti Středu Světa

Mezi nejvýznamnější ze základních komponent bádání o poutnictví patří prostoročasově lokalizované entity, k nimž poutníci směřují, přičemž se nejčastěji jedná o posvátná místa, méně pak o aktuálně žijící osobu, která se projevuje mimořádnými duchovními schopnostmi³⁹. Turner v této souvislosti představil svůj neortodoxní koncept vyděleného poutního centra, který byl především v průběhu sedmdesátých a osmdesátých let považován za teorii přímo konkurující pojetí vlivného religionisty rumunského původu Mircei Eliadeho⁴⁰.

Ke komparačnímu výkladu jsem se uchýlil především proto, že tento postup dovoluje lepší vyniknutí specifik Turnerova pohledu, druhotně proto, že Turner s Eliadem mezi lety 1968 a 1977 spolupůsobil v prestižní šestičlenné Comitee on Social Thought na University of Chicago,⁴¹ byl s jeho prací seznámen, a přesto zastával alternativní teorii. Lze o ní proto přemýšlet i jako o reakci na Eliadeho.

3.1 Střed Světa

Eliade se k postavení posvátných míst ve světě vyjadřuje již v *Le sacré et le profane* v r. 1957.⁴² Pro Eliadeho existují dva mody náhledu na prostor. První pohled je informovaný fyzikou, a v moderní sekularizované společnosti převládá. Prostor je pro genericky moderního, nenáboženského člověka homogenní kontinuum bez jakýchkoli kvalitativně diferencujících předělů či trhlín.⁴³ S tím se pojí nemožnost absolutní orientace⁴⁴, což znamená, že je veškerá orientace možná pouze vzhledem k arbitrárně zvoleným bodům.

Na druhé straně stojí náboženský člověk, který tato východiska nesdílí. Jeho světonázor obsahuje základní nesmiřitelný protiklad neredukovatelných kvalitativních úrovní posvátného a profánního, který se mimo jiné manifestuje v hodnotově zabarveném vnímání prostoru a vztahování se k němu. Vyjádřeno jinými slovy, kategorie posvátného a profánního reprezentují „dvě různé existenciální situace, které člověk v průběhu svých dějin přijal za své“⁴⁵.

³⁹ Příkladem z nedávné minulosti budiž Otec Pio. Viz např. RUFFIN, B. *Padre Pio: The true story*. Huntington, Indiana: Our Sunday Visitor, 1991.

⁴⁰ Srov. COLLINS-KREINER, N. Researching Pilgrimage. *Annals of Tourism Research*. 37(2), s. 448-449.

⁴¹ Srov. ENGELKE, M. 'The Endless Conversation', s. 32-39.

⁴² Následně se budu opírat o dotisk prvního vydání anglického překladu z r. 1959.

⁴³ Srov. ELIADE, M. *The Sacred and The Profane*. New York: Harcourt, Brace & Company, 1987, s. 22.

⁴⁴ Srov. tamtéž, s. 22.

⁴⁵ Tamtéž, s. 14.

Základním momentem, který vede k přijetí této dichotomie je podle Eliadeho událost projevení posvátna (*hierofanie*). Samotnou hierofanii lze přiblížit na dvou rovinách. První z nich bere na zřetel psychologický, iracionální rozměr konfrontace s *ganz andere* („úplně jiným“)⁴⁶ – tak, jak představil posvátno ve své stejnojmenné převratné práci Rudolf Otto.⁴⁷ Druhá rýsuje metafyzicko-kosmický rozměr posvátna. Eliade se vydává právě touto cestou a zdůrazňuje, že vpád posvátna ztělesňuje „ontologický přechod od jednoho způsobu bytí k druhému“⁴⁸, či „prolomení z [jedné kosmické] roviny do roviny [druhé]“⁴⁹.

Protože k „otevření brány“ mezi kosmickými úrovněmi může dojít jen tam, kde svět protíná osa světa, a tato *axis mundi*⁵⁰ musí být lokalizována ve Středu Světa⁵¹, neboť svět vznikl od Středu⁵², je pro náboženského člověka ustanoven pevně fixovaný bod. Prostor se tak prostřednictvím hierofanie stává heterogenním a náboženskému člověku je umožněna orientace podle neomylně vymezeného Středu Světa.⁵³ Nutno podotknout, že vyjevený světový Střed v tomto modu myšlení neznemožňuje multiplikaci v podobě dalších středových bodů, protože se náboženský prostor řídí zcela jinými pravidly než geometrickými.⁵⁴ Specifickým rysem náboženského člověka je totiž úporná snaha po žití v kosmizovaném světě. V jeho myšlení se neuspořádaný, nestrukturovaný prostor, kde již absentují dominantní symboly jeho náboženského přesvědčení, rovná nebytí.⁵⁵ Ze strachu před prázdnotou se proto sám odhodlává k napodobování díla bohů a ve světě pak podle nebeského vzoru konstruuje mapy světa (*imago mundi*)⁵⁶, neboli homologní reprezentace Středu Světa (ať už se jedná o chrámy, paláce, či na nejmenší škále o prostá obydlí), čímž vstupuje do cyklického posvátného času, v němž opakuje původní božskou kosmogonii⁵⁷.

Náboženského člověka rovněž definuje neutuchající touha fyzicky navštívit Střed Světa. Chce vstoupit do hierofanií otevřených „dveří bohů“⁵⁸, a proto se ze svého domova

⁴⁶ Srov. ELIADE, M. *The Sacred and The Profane*, s. 10.

⁴⁷ Viz OTTO, R. *Posvátno: iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě*. Praha: Vyšehrad, 1998.

⁴⁸ ELIADE, M. *The Sacred and The Profane*, s. 63.

⁴⁹ Tamtéž, s. 36.

⁵⁰ Považuji za vhodné doplnit, že tento pojem později používal rovněž Victor Turner. Činil tak však s významovým posunem v duchu konceptu „Středu tam venku“ (viz níže). Pro užití termínu viz např. TURNER, V. & TURNER E. *Image and Pilgrimage*, s. 34.

⁵¹ Srov. ELIADE, M. *The Sacred and The Profane*, s. 37.

⁵² Srov. tamtéž, s. 44.

⁵³ Srov. tamtéž, s. 63.

⁵⁴ Srov. tamtéž, s. 57.

⁵⁵ Srov. tamtéž, s. 64.

⁵⁶ Srov. tamtéž, s. 52, 58-59.

⁵⁷ Srov. tamtéž, s. 65.

⁵⁸ Tamtéž, s. 27.

vydává ke zdroji svých nejhlubších, nejpevněji držených hodnot. Příkladem cíle této cesty *par excellence* je pro Eliadeho svatyně ve městě.⁵⁹

3.2 „Střed tam venku“

Turner svůj pohled publikoval již v prvořadě z oblasti poutnictví, stati „The Center Out There“ v roce 1973.⁶⁰ Při výzkumu v oblasti centrálního Mexika vyzoroval, že ve většině případů poutních míst svatyně „bývají lokalizovány nikoli v centrech měst a velkoměst, ale na jejich periferiích či perimetrech, nebo dokonce v určité vzdálenosti za nimi“⁶¹.

Turner toto zjištění nepřechází, čímž se odlišuje od Eliadeho, pro kterého toto není podstatná problematika. Eliade si samozřejmě uvědomuje, že jedinec musí k dosažení Středu Světa v některých případech urazit značnou trasu, vzdálenost cílové destinace ale vnímá spíše jako „pouhou geografickou okolnost a nikoli teoreticky významnou skutečnost“⁶².

Zjištěnou situaci v Mexiku kontrastuje s mnoha tradičními evropskými poutními centry, která jsou zároveň velkými městskými katedrálami (např. Canterbury, Chartres, Durham, Toledo), a naopak odhaluje, že stejnou okrajovostí se vyznačují v té době nejpopulárnější katolická poutní místa, jako jsou např. Lurdy, Fatima, Čenstochová a La Salette.⁶³ Turner se dále vydává mimo katolický kontext a ukazuje, že i největší poutní místa hinduismu jako jsou hora Kailás nebo jezero Manásaróvar,⁶⁴ leží v prostorově vzdálené oblasti.⁶⁵ Stejně tak tomu je v případě svatyní mnohých společností subsaharské Afriky.⁶⁶ Proto vyvozuje závěr, že se „periferalita nejposvátnějších svatyní v žádném případě neomezuje na křesťanské poutní systémy“⁶⁷.

Přisouzení významu vzdálenosti poutních míst s sebou nese hned několik implikací. V první řadě rozšiřuje kladený akcent z „pouhé“ cílové lokace na celou poutní zkušenost včetně opuštění domova, vydání se do vzdáleného místa a následného návratu.⁶⁸ Dále vede

⁵⁹ Srov. ELIADE, M. *The Sacred and The Profane*, s. 43.

⁶⁰ S minimálními úpravami byla v následujícím roce publikována v knize *Dramas, Fields, and Metaphors* pod názvem „Pilgrimage as Social Processes“.

⁶¹ TURNER, V. 'The Center Out There', s. 211.

⁶² COHEN, E. Pilgrimage centers. *Annals of Tourism Research*. 19(1), s. 34.

⁶³ Srov. TURNER, V. 'The Center Out There', s. 212.

⁶⁴ Jmenovaná místa jsou posvátná i pro buddhismus, bönismus a džinismus.

⁶⁵ Srov. tamtéž, s. 212-213.

⁶⁶ Srov. tamtéž, s. 214.

⁶⁷ Tamtéž, s. 212.

⁶⁸ Tím se jeho koncepce odlišuje od starších přístupů, Eliadeho nevyjímaje, které svou pozornost téměř výhradně směřovaly na samotné poutní místo. Srov. EADE, J. *Moving, Crossing and Dwelling* [online]. [cit. 2024-3-20]. Dostupné z: <https://www.academia.edu/43043372/Moving_Crossing_and_Dwelling-Christianity_and_Place_Pilgrimage>, s. 2.

Turnera k formulaci názoru, že výskyt na periferii znamená i odloučenost od mocenských společensko-politických struktur. V důsledku tohoto odloučení je poutnímu místu umožněno být duchovním středem, protože neleží na území, které by si mohl někdo mocensky nárokovat, a tím ho upírat jiným. Turner tak předkládá vpravdě paradoxní konceptualizaci poutního místa, které musí být nejprve „tam venku“, aby se mohlo stát skutečným středem duchovního života.⁶⁹

Mimo poutních míst vydělených z civilizačního středu existuje i řada takových, která se vyskytují společně s centry světské moci. Turner si toho je vědom (viz výše), a proto navrhuje s okrajovostí slučitelný model jejich geneze. Dle něj se můžeme nejčastěji setkat se dvěma scénáři. V prvním případě na sebe poutní místa postupem času upoutávají zájem mocenských struktur, které kolem vybudují ohnisko svého pole působnosti.⁷⁰ V druhém případě poutní místa vznikají oživením – nebo lépe řečeno regenerativním „překřtěním“ – ve středu společnosti lokalizovaných poutních míst předešlých kultů,⁷¹ přičemž se můžeme domnívat, že za ustanovením společenské centrality stály stejné historické procesy jako v prvním případě.

Turnerova koncepce tudíž není vůči Eliadeho teorii alternativní, či konkurenční v tom ohledu, že by upírala hierofanii konstitutivní úlohu⁷², nebo že by v souvislosti s poutními místy nepracovala s předpokladem vystoupení mimo běžný čas⁷³. Vzájemné rozrušení by dle mého názoru mohlo být spíše vysvětleno tím, že si Turner jako sociální antropolog mnohem více všímá společenských struktur a modalit jejich interakcí, pročež se odklání tematizací oddělenosti poutního místa od center strukturující moci. To následně zavdává rozlišení mezi typy náboženských domén. Svatyně poutních míst dle Turnera reprezentují taková místa, kde převládá přijetí. Naopak praxe výlučnosti spoludefinuje hierarchické jednotky „politicko-rituálních struktur“ jimiž jsou chrámy, kostely, mešity, či synagogy.⁷⁴

3.3 Kritika a nová perspektiva

Jednu z prvních kritik konceptu „středu tam venku“ představil v první polovině devadesátých let antropolog Erik Cohen. Zaznamenává, že se Turner ve své práci orientuje na populární náboženské jevy, které etnolingvista a antropolog Robert Redfield nazval

⁶⁹ Srov. COHEN, E. 'Pilgrimage centers', s. 34.

⁷⁰ TURNER, V. 'The Center Out There', s. 228-229.

⁷¹ Srov. tamtéž, s. 229.

⁷² Srov. tamtéž, s. 210.

⁷³ Srov. tamtéž, s. 214.

⁷⁴ Srov. tamtéž, s. 207-208.

„Malou tradicí“, pro které je nižší míra formalizace, a tím vyšší svoboda náboženského projevu typická.⁷⁵ Současně rozvíjí argumentaci, že mimo křesťanský (katolický) kontext, ze kterého Turner primárně vyvozoval své závěry, nelze a-priori předpokládat separaci mezi světskou a duchovní sférou, která by kladla odpor tomu, aby v centru politické moci vzniklo poutní místo.⁷⁶

Na buddhistických poutních svatyních v Thajsku následně ukazuje, že je pro východní kulturní okruh naopak příznačné, že se náboženská centra s těmi politickými prostorově překrývají. Tento společný výskyt zároveň nelze sloučit s výše referovaným Turnerovým modelem geneze. Historická evidence těchto míst ilustruje model s opačnou dynamikou vývoje, v němž je sdílený prostor výchozím stavem, a k perifernímu postavení poutního místa dochází pouze tehdy, když centrum světské moci zanikne.⁷⁷

Cohenova studie podala příklady, které podporují Eliadeho Střed Světa, čímž bylo zároveň dokázáno, že Turnerovo pojetí nelze extrapolovat do všech náboženských kontextů. To nicméně neznamená, že by koncept „středu tam venku“ neměl mimo katolický okruh své uplatnění. Cohen dokonce navrhuje takovou typologii poutních míst, která by byla založena na kontinuální škále mezi polarizovanými konkurenčními pojetími, kde Eliade představuje „formální“ polaritu poutních míst, a Turner opačnou, „populární“ polaritu.⁷⁸

⁷⁵ Srov. COHEN, E. *Pilgrimage centers*, s. 36.

⁷⁶ Srov. tamtéž, s. 35.

⁷⁷ Srov. tamtéž, s. 42-47.

⁷⁸ Srov. tamtéž, s. 35-36.

4 Analýza symbolů

Velmi významnou oblastí Turnerova badatelského zájmu byla analýza symbolů a symbolického jednání. Své místo si v antropologických učebnicích vydobily hlavně africké studie z šedesátých let. Mezi nejvýznamnější patří explikace rituálního významu ndembuské symboliky mléčného stromu⁷⁹, a klasifikace barev⁸⁰. V rámci systematizace antropologických směrů proto často bývá po boku Mary Douglasové a Clifforda Geertze zařazován do proudu „symbolické antropologie“.⁸¹

Sociolog Matthieu Deflem srovnal několik autorů, kteří se pokusili Turnerův přístup vhodně zařadit, respektive vytvořit pro něj kategorii s odpovídajícím názvem. Deflem nakonec zvolil termín pocházející od antropologa Charlese Keyese „procesuální symbolická analýza“.⁸² Podle mého názoru je toto označení vhodnou volbou hned ze dvou důvodů. Akcentuje kladený důraz na procesualitu (viz níže), a je zároveň i autentické, protože ho používal sám Turner⁸³. Další, avšak již méně vyhovující alternativou, by mohl být termín „komparativní symbolologie“, který byl Turnerem používán dříve.⁸⁴

4.1 Procesuální symbolická analýza

Procesuální symbolická analýza se zabývá verbálním, ale i neverbálním symbolickým jednáním. Spadají do něj jak narativní žánry (mýty, epos, balady, romány, nebo ideologické systémy), tak nonverbální formy (sochařství, malířství, hudba, balet nebo architektura).⁸⁵ Hlavním kladeným důrazem je zde rozpoznání symbolů coby projevů konkrétních historických jedinců, kteří zavádějí, využívají, pozměňují, nebo naopak ruší určitou symbolickou praxi. Rozplétání „sémantických nití“ symbolů díky tomu umožňuje analyzovat obsahy zkušenosti; pronikat do motivací, přesvědčení a smyslu jednání jejich uživatelů.⁸⁶

⁷⁹ Viz především TURNER, V. *The Forest of Symbols*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1967, s. 19-27, 53-58.

⁸⁰ Srov. tamtéž, s. 59-91.

⁸¹ Srov. např. SOUKUP, V. *Antropologie: teorie člověka a kultury*. Praha: Portál, 2011, s. 567; Turner se sám vůči označení „symbolická antropologie“ vymezoval, protože jeho projekt měl být využitelný také mimo etnografický materiál, a to hlavně v kontextu symbolických žánrů industriálních a post-industriálních společností. Srov. TURNER, V. Liminal to Liminoid in Play, Flow, and Ritual. *Rice Institute Pamphlet – Rice University Studies*, 60(3), s. 56.

⁸² Srov. DEFLEM, M. Ritual, Anti-Structure, and Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30(1), s. 21.

⁸³ Viz např. TURNER, V. & TURNER, E. *Image and Pilgrimage*, s. 243.

⁸⁴ Srov. MCLAREN, P. A Tribute to Victor Turner (1920-1983). *Anthropologica*, 27(1/2), s. 17.

⁸⁵ Srov. TURNER, V. 'Liminal to liminoid', s. 54.

⁸⁶ Srov. tamtéž, s. 90.

Tento přístup se proto odlišuje od sémiotiky v tom ohledu, že symboly zkoumá z hlediska jejich proměnlivosti. Sémiotika podle Turnera vnímá symboly v rigidní, synchronní perspektivě, která „vyjímá celý soubor symbolů z komplexního, kontinuálně se proměňujícího společenského života“⁸⁷. V procesuální symbolické analýze je naopak přítomen záměr „zachovat ludickou kapacitu, takřkajíc zachytit symboly v jejich pohybu, a ‘pohrávat’ si s jejich možnostmi formy a významu“⁸⁸. Se symboly Turner tudíž pracuje jako se „sociálními a kulturními dynamickými systémy, které v průběhu času pozbývají a nabývají významů, a mění svou podobu“⁸⁹.

Symboly lze vnímat jako dvouprvkové agregáty, složené ze smyslově vnímaného nosiče, *signifikantu* (označujícího), a významu, *signifikátu* (označovaného).⁹⁰ Symboly Turner dělí na *dominantní* (též *hlavní*, *centrální* nebo *klíčové*) a *instrumentální*. Dominantní symboly se vyznačují tím, že je jejich význam do značné míry konstantní a konzistentní, mohou být považovány za „věčné objekty“⁹¹. Představují relativně fixované body kulturní a společenské struktury. Instrumentální symboly mají naopak proměnlivý význam, který může být rozpoznán pouze v závislosti na širších okolnostech.⁹²

Dominantní symboly jsou charakterizovány třemi vlastnostmi. 1) V první řadě se vyznačují svou schopností označovat více významů naráz. Tuto vlastnost Turner nazývá *kondenzací* (také *multivokality* a *polysémií*).⁹³ 2) Dále jsou charakteristické *propojováním disparátních významů*. V každém dominantním symbolu se totiž zpravidla sbíhá celé spektrum označovaných skutečností⁹⁴ které jsou vzájemně propojeny, a to buď na základě prosté asociace nebo svých analogických kvalit.⁹⁵ 3) Poslední vlastností dominantních symbolů je bipolarita jejich významů.

⁸⁷ TURNER, V. 'Liminal to liminoid, s. 55.

⁸⁸ Tamtéž, s. 56.

⁸⁹ Tamtéž, s. 54; S tím souvisí, že by podle Turnerova názoru měly být symboly vnímány spíše jako události než jako věci. Srov. TURNER, V. *The Forest of Symbols*, s. 20.

⁹⁰ Srov. Turner, V. & Turner, E. *Image and Pilgrimage*, s. 245.

⁹¹ „Věčnými“ myslí Turner takové objekty, na které není aplikovatelná kategorie času. Tato myšlenka pochází od filozofa Alfreda N. Whiteheada. Viz např. HOOPER, S. Whitehead's Philosophy: Eternal Objects and God. *Philosophy*, 17(65), s. 47-68.

⁹² Srov. TURNER, V. *The Forest of Symbols*, s. 32.

⁹³ Srov. tamtéž, s. 27-28.

⁹⁴ Srov. tamtéž, s. 50.

⁹⁵ Srov. tamtéž, s. 28.

- i) *Ideologický* (nebo také *normativní*⁹⁶) pól dominantních symbolů referuje ke komponentám morálních a společenských řádů, principům společenské organizace, normám a hodnotám.
- ii) *Orektický* (nebo *senzorický*) pól je naopak úzce spjatý s vnější formou symbolu. Vyjadřuje aspekt symbolu, který je mnohem více provázaný s individuálními tužbami a emočními odezvami participantů.⁹⁷

Při interpretaci významů symbolu lze přihlížet ke třem rovinám. a) *Exegetický* význam je dán interpretací účastníků. Na svém orektickém pólu může být dále rozlišen skrze čtyři aspekty. *Nominální* – název symbolu. *Substanciální*, kam spadají fyzické nebo biologické charakteristiky symbolu. *Artefaktuální*, kde je symbol vnímán jako produkt lidské činnosti nebo objekt kultury. A konečně *historický*, který zachycuje počátek a následující, často velmi emotivní, historii daného symbolu.⁹⁸

b) Oproti tomu *operační* význam nevyjadřuje to, co o symbolu participanté říkají, ale jak s ním prakticky zacházejí.⁹⁹ Je vyvoditelný ze způsobu použití symbolu, ze společenské kompozice skupin, které tento rituál provádějí, nebo z afektivní kvality rituálu.¹⁰⁰

c) Symboly mají také *poziční* význam. Ten je určen vztahem symbolu k ostatním symbolům v rámci celkového rituálního systému. Turner ho zavádí proto, že v rámci daného rituálu může být kladen důraz pouze na některé významy polysémických symbolů.¹⁰¹

Turner bral při analýzách v potaz míru uvědomovaného významu. *Projevený* význam označuje obsah, kterého si je subjekt zcela vědom. *Latentního* významu symbolu si je participant vědom jen okrajově, ale může dojít jeho plného uvědomění. Tento význam je spjat s dalšími rituálními a pragmatickými kontexty společenských procesů. *Skrytý* význam je spojený se zkušenostmi z dětství (a možná i prenatálního stádia). Je sdílen s většinou ostatních lidí a je zcela nevědomý.¹⁰²

⁹⁶ Viz TURNER, V. & TURNER, E. *Image and Pilgrimage*, s. 214.

⁹⁷ Srov. TURNER, V. *The Forest of Symbols*, s. 28; Účinnost, resp. transformační potenciál dominantních symbolů v rámci rituálů je podle Turnera způsoben právě tím, že se jeho dva póly vzájemně doplňují. Normy a hodnoty jsou saturovány emocemi, zatímco základní emoce jsou obohaceny a zušlechťeny společenskými normativy. Tamtéž, s. 30.

⁹⁸ Srov. TURNER, V. & TURNER, E. *Image and Pilgrimage*, s. 247-248.

⁹⁹ Srov. tamtéž, s. 146.

¹⁰⁰ Srov. tamtéž, s. 248.

¹⁰¹ Srov. tamtéž, s. 248.

¹⁰² Srov. tamtéž, s. 246.

Důležitým pojmem procesuální symbolické analýzy je rovněž *kořenové paradigma*. Turner jím označuje koncept vyššího řádu; kulturní model jednání, který v sobě zahrnuje ty nejdůležitější vědomé, i nevědomé vzorce, kterých se jednotlivci za každou cenu drží, protože pro ně představují „axiomatické hodnoty, doslova záležitosti života nebo smrti“¹⁰³. Stejně jako je člověk coby biologická entita determinován svou DNA a RNA, tak je v Turnerově perspektivě určen kořenovými paradigmaty jako entita kulturní.¹⁰⁴

4.2 Symboly v (katolickém) poutnictví

Každé poutnictví se vyznačuje množstvím symbolických reprezentací a úkonů. Turner proto poutnictví charakterizuje jako „kulturní magnety, které přitahují symboly mnoha druhů, verbální i nonverbální, multivokální i univokální“¹⁰⁵.

V případě katolického poutnictví se lze setkat s velmi bohatou paletou nejrůznějších symbolů. Mohou to být například relikvie (části Pravého kříže, ostatky světců nebo předměty, které jsou spjaty s jejich životem), obrazy, malby, sochy, liturgické předměty, devocionálie. Symbolickou sílu poutního místa také dokreslují legendy o jeho vzniku, orální nebo zapsaná svědectví o zázračných zjeveních a uzdraveních (aktech Boží milosti), modlitby k danému světci nebo Panně Marii, poutní písně, votivní předměty, konkrétní fyzické úkony, a mnoho dalších.

Jak bylo již uvedeno dříve, Turner se pokouší zodpovídat „institucionální“ otázky. Z toho důvodu není v jeho práci věnováno mnoho prostoru instrumentálním¹⁰⁶, ani univokálním symbolům. Svou pozornost zaměřuje především na takové symboly, které v sobě zahrnují mnoho významů, jenž dávají nahlédnout do podstaty poutnictví jako takového. Proto se obrací k dominantním, polysémickým symbolům.

V první řadě si všímá, že se tyto symboly vyznačují značnou konzistencí svých ideologických a proměnlivostí orientických pólů.¹⁰⁷ Dle Turnera křesťanské symboly vděčí

¹⁰³ TURNER, V. *Dramas, Fields, and Metaphors*, s. 64; Turner zároveň zdůrazňuje, že „kořenová paradigma nejsou systémy logicky uspořádaných univokálních konceptů; nejsou, abych tak řekl, přesnými nástroji myšlení. Nejsou to ani stereotypní pokyny pro etické, estetické nebo konvenční jednání“. Tamtéž.

¹⁰⁴ Srov. tamtéž, s. 67.

¹⁰⁵ TURNER, V. & TURNER, E. *Image and Pilgrimage*, s. 27.

¹⁰⁶ Tj. symbolům, jejichž význam závisí na širším kontextu. Symbolické skutečnosti jako je např. akt pokleknutí, nebo zapálení svíčky čerpají svůj smysl z celkové situace, ve kterém se nacházejí.

¹⁰⁷ Srov. tamtéž, s. 160; Opačnou situaci našel u dominantních symbolů afrických kmenových společností. Napříč různými kmeny, se kterými se měl možnost seznámit, bývají tyto symboly asociovány s totožnými tělesnými procesy a životními událostmi, zatímco na ideologickém významu shoda neexistuje. [Srov. tamtéž.] Další rozdíl, který lze identifikovat, je skutečnost, že jsou u těchto společností hlavní posvátné dominantní symboly skryté, resp. objevují se pouze v rituálním kontextu, a jsou určeny pro omezenou skupinu participantů. Křesťanské posvátné symboly jsou naopak obnažené pro zraky všech věřících. Srov. tamtéž, s. 8.

za zachování svých hlavních ideologických významů teologům coby speciálně ustanovené společenské třídě náboženských expertů, která operuje v rámci centralizovaného modelu.¹⁰⁸ Orektický pól neboli emocionálně-volní rozměr dominantních symbolů, je naopak sémanticky otevřenější. Umožňuje, aby do něj byly promítány jedinečné osobní tužby, naděje, a emoce věřících, které jsou utvářeny jejich lokální geografii, kulturou, historií,¹⁰⁹ a komunitními vztahy. Právě schopnost těchto symbolů propojovat univerzální (teologické doktríny) s individuálním (kulturně specifické představy a volně-emocionální potřeby) přispívá ke kohezi a dlouhému trvání jak katolické církve, tak konkrétního kultu nebo poutnictví.¹¹⁰

Zájem o význam dominantních symbolů poutnictví nesmí být podle Turnera omezen pouze na exegetickou rovinu. Zdůrazňuje, že mají být zkoumány v součinnosti s operačním a pozičním významem.¹¹¹ Především je zdůrazněn druhý uvedený rozměr. V mnohých případech je totiž vztah nosičů významu pro celkové vyznění klíčový. Poziční dimenze významu může vyvstávat buď tam, kde jsou fyzicky separované označující entity umístěny v určitém vzájemném prostorovém uspořádání, nebo v rámci jednoho fyzického nosiče, který v sobě zahrnuje více označujících prvků¹¹². Druhý zmíněný typ se týká například obrazů, kde je ztvárněno více postav a jejich interakce. Turner konkrétně uvádí zobrazení matky se svým dítětem. Pokud například dítě vyjadřuje rukou gesto kněžského žehnání, mění se význam všech komponentů. Přirozená závislost dítěte na matce je kontrována a je rozpoznáno, že vyobrazené dítě představuje Boha a matka Bohorodičku.¹¹³

4.3 Ikonoklasmus

Procesuální symbolická analýza klade důraz na dynamickou proměnlivost symbolů. Jejich nestálý charakter je odvozován jak z činnosti jednotlivců, tak širších společensko-kulturně-náboženských procesů. Turner se proto v *Image and Pilgrimage* rovněž věnuje sporu o zobrazování. Tento spor může být uchopen skrze konflikt antitetických ideologických pozic; a) vyjadřování úcty k vizuálním reprezentacím (ikonodulie či ikonofilie), a b) odporu k nim (ikonofobie), který se manifestuje v ničení těchto označujících prvků (ikonoklasmu, ikonoborectví).¹¹⁴

¹⁰⁸ Srov. TURNER, V. & TURNER, E. *Image and Pilgrimage*, s. 160.

¹⁰⁹ Srov. tamtéž, s. 214.

¹¹⁰ Srov. tamtéž, s. 78.

¹¹¹ Srov. tamtéž, s. 147.

¹¹² Lze proto hovořit o *symbolickém komplexu*. Srov. tamtéž, s. 146.

¹¹³ Tamtéž, s. 146.

¹¹⁴ Považuji za vhodné zdůraznit, že nic nebrání tomu, aby byly zastávány obě pozice naráz. Například evropský katolický misionář může být zároveň ikonofilem ve vztahu k symbolům své víry, a ikonoklastou

Ikonoklasmus hrál vlivnou roli v utváření evropského kulturní dědictví, a je možné ho identifikovat jak v jeho v pilíři židovském¹¹⁵, tak řeckém¹¹⁶. V křesťanském prostředí jsou s ikonoklasmem spojovány především události 8. a 9. století v Byzantské říši.¹¹⁷

Mnohostranná povaha ikonoklasmu dává možnost nahlédnout do plurality partikulárních motivací, vlivů a tlaků, které ve svém důsledku vedly k ničení fyzických nosičů dominantních symbolů. Turner načrtává tři rozdílné motivace.

V první se ikonoborectví dopouštějí ti, kteří mají v symbolu obsažené významy v úctě. Ničení tedy probíhá za účelem, aby bylo uchráněno významové jádro symbolu (tj. ideologický, normativní pól) před heterodoxní exegezí, která sice hlavní významy nemění, ale pokouší se je obohatit novými, teologicky irelevantními lidovými obsahy a představami. V tomto případě se jedná podle Turnera o drakonický, krajní způsob, jak zvítězit v principiálně neustále otevřené sémantické areně. Sledovaným cílem je uchování čistoty a jasnosti významu.¹¹⁸

Zcela jinou situaci představuje, když věřící pozapomenou na propojenost označujícího s označovaným, a samotným nosičům symbolů začne být připisována magická účinnost. Smyslově vnímatelný rozměr symbolu je odtržen od svého významu, a stává se idolem. V tomto případě se jedná o zásadní odklonění od původního smyslu symbolů; místo toho, aby pomáhaly zaměřovat pozornost k doktrínám víry, se z teologického hlediska stávají jakýmsi klapkami na očích, které brání v porozumění.¹¹⁹

V neposlední řadě může být ikonoklasmus založený v nepochopení ikonofilní praxe, která je posuzována jen podle vnějších projevů. Zatímco ikonofilové přistupují k fyzickým předmětům jako k pomůckám a reprezentacím, jsou ikonoborci chápány povrchově a „doslovně“.¹²⁰

ve vztahu k symbolům jiného náboženského systému. Jedná se tudíž o relativní kategorie.; Turner k této polarizaci doplňuje, že se v mnohých kmenových společnostech obě praxe vyskytují jako rozdílné fáze téhož rituálu. Srov. TURNER, V. & TURNER, E. *Image and Pilgrimage*, s. 235.

¹¹⁵ Srov. BESANÇON, A. *Zakázaný obraz: intelektuální dějiny obrazoborectví*. Brno: Barrister & Principal, 2013, s. 67-76.

¹¹⁶ Antropotecomorfismus odsuzovali již předsokratovští filosofové Xenofanés a Empedoklés. Srov. tamtéž, s. 26-27, 29.

¹¹⁷ Srov. PAYTON, J. (2000.) *Iconoclasm (Controversy)*. In JOHNSTON, W. (Ed.). *Encyclopedia of Monasticism*. Vol 1, A–L. Routledge, 2000, s. 633-634.

¹¹⁸ Srov. TURNER, V. & TURNER, E. *Image and Pilgrimage*, s. 144.

¹¹⁹ Srov. tamtéž, s. 28.

¹²⁰ Srov. tamtéž, s. 127.

5 Liminalita

Za nejvýznamnější milník Turnerova teoretického vývoje bývá shodně považováno jeho rozpracování konceptu *liminality*¹²¹, které se stalo dominantním prostředkem analýzy pro téměř všechny jeho oblasti zájmu, včetně poutnictví. Stěžejní myšlenku jsem se rozhodl představit v perspektivě její geneze.

5.1 Les rites de passage

Liminalita byla historicky poprvé tematizována folkloristou a lingvistou Arnoldem van Gennepem v práci *Les rites de passage* z roku 1909. Van Gennep zde vymezil speciální kategorii rituálů, do kterých spadají obřady životních krizí jako jsou „narození, dětství, společenská dospělost, zasnuby, manželství, svatba, těhotenství, otcovství, zasvěcení do náboženských společností a pohřby“¹²², ale také kalendářní rituály spojené se slunovratem, rovnodenností nebo novým rokem¹²³. Rituály přechodu obecně definoval jako „přechod z jedné společenské a magicko-náboženské pozice do druhé“¹²⁴. Ačkoli se jednotlivé skupiny těchto rituálů podstatně odlišují, sdílí podle van Gennepa totožnou strukturu. Ta je tvořena třemi stádii: (preliminálními) obřady odloučení, (liminálními) přechodovými obřady a (postliminálními) obřady začlenění.¹²⁵ Tyto fáze pak nabývají v různých typech rituálů odlišného důrazu. Zatímco u svateb je jak symbolicky, tak časově nejvíce rozvinutá fáze začlenění¹²⁶, v případě obřadů těhotenství, iniciace nebo zasnub bývá naopak nejvýrazněji akcentována liminální fáze¹²⁷.

Navzdory tomu, že byl van Gennepův model výrazně úspornější než jiné teorie se stejně velkými ambicemi¹²⁸, nedostalo se mu ve své době v etnologických a antropologických kruzích řádného docenění. Ve frankofonním prostředí za to do značné míry mohla jeho neúprosná kritika dominující durkheimovské sociologické školy,¹²⁹ zatímco v anglofonním prostředí odlišné zájmy tehdejší antropologie¹³⁰. Více než cokoli jiného pak

¹²¹ Název odvozen z latinského *limen*, což znamená práh.

¹²² VAN GENNEP, A. *The Rites of Passage*. Chicago: The University of Chicago Press, 1960, s. 3.

¹²³ Srov. tamtéž, s. 4, 178.

¹²⁴ Tamtéž, s. 18.

¹²⁵ Srov. tamtéž, s. 11, 21.

¹²⁶ Srov. tamtéž, s. 48.

¹²⁷ Srov. tamtéž, s. 11.

¹²⁸ HOCKEY, J. The importance of being intuitive. *Mortality*, 7(2), s. 212.

¹²⁹ Viz THOMASSEN, B. Émile Durkheim between Gabriel Tarde and Arnold van Gennep. *Social Anthropology*, 20(3), s. 232.

¹³⁰ Pravděpodobně jedinou výjimkou byla analýza van Gennepových teorií antropologem Alfredem M. Tozzerem. Srov. KIMBALL, S. Introduction. In VAN GENNEP, A. *The Rites of Passage*, s. x, xi.

podle mého názoru svědčí o nezájmu ze strany britské a americké odborné veřejnosti skutečnost, že byl překlad do angličtiny realizován teprve v roce 1960.

5.2 Turnerova recepce

Turnerovo první seznámení s van Gennepem proběhlo v polovině padesátých let v jihoafrickém Cape Townu skrze svou manželku. Edith Turnerová na místní univerzitě po několik měsíců navštěvovala semináře antropoložky Monicy Wilsonové, které se zaměřovaly na přechodové rituály. Za skutečně přelomovou událost však musí být považován až rok 1963, když se Turner s rodinou v plánovaném termínu nemohl vydat do Spojených států kvůli byrokratickým obstrukcím s vízy.¹³¹ V Hastingské knihovně se tehdy ponořil do četby nově přeložených *Les rites de passage*, a okamžitě rozpoznal významnost van Gennepovy myšlenky.¹³² Ještě téhož roku vydal článek pod názvem „Betwixt and Between“, který byl později opakovaně publikován v odborných periodících, nejvýznamněji pak v knize *The Forest of Symbols* z roku 1968, kterou věnoval právě Monice Wilsonové.

Turner v tomto tripartitním schématu spatřuje hlavní význam v prostřední, *liminální* fázi, a proto se orientuje na iniciační rituály, ve kterých se prominentně projevuje¹³³. Aby podtrhl kruciólní význam liminality, provádí výklad ve zjednodušených termínech. Veškerá strukturální určení, která iniciand v první fázi opouští, a kterých ve třetí fázi nabývá, souhrnně označuje termínem „stav“, protože jsou tyto charakteristiky relativně pevné a trvanlivé. Naopak přechod představuje dynamické pole, které Turner nazývá „proces“.¹³⁴ To proto, že je to tato složka rituálu, která vytváří z hochů muže a z dívek ženy¹³⁵, právě zde se skrývá transformační energie, která umožňuje přetvoření jedné věci ve věc druhou. Může být z toho důvodu přirovnána k „vodě v procesu postupného ohřívání k bodu varu nebo ke kukle měnící se z housenky na motýla“¹³⁶ anebo ke dveřím, které umožňují přejít z jedné místnosti do druhé¹³⁷.

¹³¹ Turner se do druhé poloviny padesátých let angažoval v marxistické organizaci, což v tehdejších Spojených státech budilo značná podezření.

¹³² Svou roli pravděpodobně sehrál i fakt, že Turnerovi ve své nejisté životní situaci identifikovali přechodovou fázi. Srov. TURNER, V. *On the Edge of the Bush*, s. 7.

¹³³ Srov. TURNER, V. *The Forest of Symbols*, s. 95.

¹³⁴ Srov. tamtéž, s. 94.

¹³⁵ Srov. tamtéž, s. 102.

¹³⁶ Tamtéž, s. 94.

¹³⁷ Viz van Gennepovu metaforu společnosti v CHLUP, R. 'Struktura a antistruktura', s. 18.

5.3 Zkušenost a symbolika liminální oblasti

Nejvýraznější komponentu liminální oblasti představují samotné prahové bytosti. Neofyté jsou v mezní fázi zbaveni veškerých charakteristik. Jejich sociální postavení je anulováno, dříve určující rodinné vazby pozbývají na významu,¹³⁸ kulturně konstruované pohlavní znaky jsou smazány¹³⁹. Podobně je to tak s jejich jménem, to je nahrazeno generickým termínem, které sdílí s ostatními iniciandy.¹⁴⁰ Stávají se tak ze strukturálního pohledu nediferencovanými a nediferencovatelnými.¹⁴¹ Proto strukturálně neviditelnými.¹⁴²

Zároveň jsou vybaveni bizarní a paradoxní symbolikou. Liminální bytosti jsou na jedné straně spojeny se symboly rozkladu a smrti, na straně druhé se symboly odkazujícími na stav v matčině lůně či na kojenecký stav.¹⁴³ Obě skupiny symbolů mohou být zhuštěně vyjádřeny v jediném symbolu, například v medvědovi, který podle kmenových představ s podzimem umírá a na jaře znovu ožívá nebo v hadovi, který svléknutím kůže může připomínat smrt, aby se vzápětí ocitl ve „znovuzrozeném“ stavu.¹⁴⁴

Neofyté jsou například nuceni plazit se po zemi nebo nehnutě ležet, barvit svou kůži na černo,¹⁴⁵ a oddaně přijímat i za ty nejmenší prohřešky jakkoli kruté fyzické tresty¹⁴⁶. Všechn tento symbolismus vyjadřuje pasivitu jako tvárnost.¹⁴⁷ Liminální bytosti nejsou to, ani ono. Neexistuje pro ně žádná kategorie, neboť jsou srovnány na jakousi *prima materia*¹⁴⁸ (prvotní látku), která teprve čeká na to, až bude svými průvodci coby zástupci společnosti, vymodelována do konkrétní podoby.¹⁴⁹

5.4 Prahové jako nečisté

Vůči iniciandům zažívají ostatní členové společnosti odpor. Turner si v tomto ohledu všimá, že iniciační rituály probíhají zpravidla na vyčleněném místě,¹⁵⁰ aby bylo zamezeno styku s ostatními členy společnosti. Smysl těchto praktik osvětlila Mary Douglasová.

¹³⁸ Srov. TURNER, V. *Průběh rituálu: struktura a antistruktura*. Brno: Computer Press, 2004, s. 96.

¹³⁹ Srov. tamtéž, s. 102.

¹⁴⁰ Srov. tamtéž, s. 107; Srov. TURNER, V. *The Forest of Symbols*, s. 96.

¹⁴¹ Srov. tamtéž, s. 98-99.

¹⁴² Srov. tamtéž, s. 95.

¹⁴³ Srov. tamtéž, s. 96.

¹⁴⁴ Srov. tamtéž, s. 99.

¹⁴⁵ Srov. tamtéž, s. 96.

¹⁴⁶ Srov. tamtéž, s. 101-102.

¹⁴⁷ Srov. tamtéž, s. 98.

¹⁴⁸ Srov. tamtéž, s. 103.

¹⁴⁹ Srov. TURNER, V. *Průběh rituálu*, s. 103.

¹⁵⁰ Srov. TURNER, V. *The Forest of Symbols*, s. 98.

Ve své převratné práci *Purity and Danger*¹⁵¹ z roku 1966 ukazuje, že si každá společnost vytváří klasifikační systém, pomocí kterého rozřazuje jednotlivé jevy a předměty do vymezených kategorií. „Skutečnost je ale příliš komplexní, než aby se nechala do jakéhokoli jediného klasifikačního rámce vměstnat, a proto se všechny kultury musí vyrovnat s jevy, které do běžných kategorií nezapadají.“¹⁵² Se vším, co nelze zařadit, je proto následně nakládáno jako s nemístným prvkem; jako s ohrožujícím, a proto rituálně či axiologicky *nečistým*.

Na základě toho, že „nejasné je nečisté“¹⁵³ lze podle Turnera vyvodit, že bytosti v přechodu musí být z titulu svého principiálně neklasifikovatelného stavu mimořádně nečisté. Mohlo by se proto zdát, že nečistota vyjadřuje jinými prostředky totéž, co liminalita. Turner ale nepřistupuje k ukvapeným závěrům. Možná ekvivalence platí jen v případě, že nečisté nevychází pouze z nejasné nebo kontradiktorní definice¹⁵⁴, ale z toho, co vůbec „nelze definovat ve statických pojmech“¹⁵⁵, protože je „esenciálně nestrukturované“¹⁵⁶.

5.5 Liminalita a kultura

Liminalita není pro Turnera „pouhým“ jádrem rituálu, ale je klíčem k odhalení podstatných zákonitostí fungování kultury jako takové¹⁵⁷. Výchozí pojetí společnosti pro jeho uvažování představoval model funkcionálního strukturalismu,¹⁵⁸ který byl obohacený o teorii konfliktu Manchesterské školy Maxe Gluckmana, a k níž sám značným dílem přispěl zavedením teorie „sociálního dramatu“.¹⁵⁹ Ačkoli byly obě modifikace podstatné právě z toho důvodu, že kladly důraz na procesualitu společnosti,¹⁶⁰ nijak zvlášť se v základním rámci nelišily. Strukturální funkcionalismus je založen na koncepci kultury jako systému pozic či rolí, které vzájemně tvoří organizovaný a funkční systém.¹⁶¹ Tento model uznává jediný druh entit, a sice strukturální role, které vykonávají nějakou pozitivní funkci.¹⁶²

¹⁵¹ Domnívám se, že stojí za zmínku, že se Douglasová v této práci odkazuje na Turnerovy výzkumy, a v předmluvě mu děkuje za odborné komentáře. Srov. DOUGLAS, M. *Purity and Danger*. USA and London: Routledge, 1996, s. viii, 71-73, 176-177.

¹⁵² CHLUP, R. 'Struktura a antistruktura', s. 20.

¹⁵³ TURNER, V. *The Forest of Symbols*, s. 97.

¹⁵⁴ Srov. tamtéž, s. 97.

¹⁵⁵ Tamtéž, s. 97.

¹⁵⁶ Tamtéž, s. 98.

¹⁵⁷ Srov. tamtéž, s. 110.

¹⁵⁸ Srov. TURNER, V. *On the Edge of the Bush*, s. 3; Srov. s TURNER, V. *Průběh rituálu*, s. 129.

¹⁵⁹ Srov. DEFLEM, M. 'Ritual, Anti-Structure, and Religion', s. 2-4.

¹⁶⁰ Srov. SOUKUP, M. Britská sociální antropologie: vznik, vývoj a klíčové koncepce. *Národopisná revue*, 27(3), s. 254-255.

¹⁶¹ Srov. DUGNAN, B.; GAUR, A.; LOTHAN, G. Structural functionalism [online]. Encyclopedia Britannica, ed. 5. 3. 2024. [cit. 2024-3-20]. Dostupné z: <<https://www.britannica.com/topic/structural-functionalism>>.

¹⁶² Srov. SOUKUP, V. *Antropologie*, s. 478.

Liminalita má však od jakéhokoli stavu odlišné vlastnosti. Proto Turner hned v úvodu článku „Betwixt and Between“ konstatuje, že „pokud je našim základním modelem společnosti 'struktura pozic', musíme považovat období okraje nebo 'liminality' za mezistrukturální situaci“¹⁶³. Tento zdánlivě subtilní poznatek se následně ukázal být společně s „nečistým“ Douglasové jedním z největších religionistických objevů antropologie šedesátých let 20. století.¹⁶⁴ Do uvažování o kultuře a společnosti totiž zavedl zcela nový prvek, a sice neurčitý a chaotický „stav“, který je „prázdnou plností“, krajinou všech možností, ze kterého vychází a ve kterém je zakotvený jakýkoli řád.¹⁶⁵

5.6 Communitas

Stejnou měrou, jakou jsou novicové násilně podřízeni autoritám v podobě průvodců liminální krajinou, tak jsou svobodní ve vztahu k sobě navzájem¹⁶⁶. Dle Turnera lze mezi iniciandy pozorovat projevy vřelého lidství bez zábran. To si vysvětluje tím, že když padne opona struktury, mizí důvody, které jednotlivá individua svým způsobem omezovala. Tento vzájemný vztah nebo existenciální situaci nazývá *communitas*¹⁶⁷.

Communitas musí být kontrastována s typem svazku, který Durkheim označuje „mechanickou solidaritou“, a jenž představuje altruistickou doménu pouze v opozici k jiným mechanicky solidárním skupinám.¹⁶⁸ Communitas je naproti tomu zcela prosta zjištěného kalkulu, Turner ji přirovnává k Buberově „Já-Ty“¹⁶⁹, kdy je umožněno v druhém v celé plnosti spatřit, kantovsky řečeno, „cíl o sobě“.

Ve svém nejvýznamnějším díle o liminalitě, *The Ritual Process*¹⁷⁰ z roku 1969 si navíc všímá, že se communitas ani zdaleka neomezuje na liminalitu rituálů kmenových společností¹⁷¹. Skrze jisté symboly ji lze rozpoznat v různorodých společenských jevech. Nízce postavení, chudí a znetvoření,¹⁷² miléniová hnutí, svatí žebráci, dobří samaritáni

¹⁶³ TURNER, V. *The Forest of Symbols*, s. 93.

¹⁶⁴ Srov. CHLUP, R. 'Struktura a antistruktura', s. 20.

¹⁶⁵ Srov. tamtéž, s. 20.; V předmluvě do vydání *Průběhu rituálu* z roku 1977 Turner píše: „Průběh rituálu představuje pokus osvobodit své vlastní myšlení, a doufám, že také myšlení ostatních v mém oboru, ze závislosti na 'struktuře' jako jediné sociologické dimenzi. Značná část filištinství, která je možná právem připisována naší disciplíně, byla způsobena touto 'jednotnou vizí', jak by ji nazval William Blake – tímto zatvrzelým vyhýbáním se bohaté komplexitě kulturní tvorby. Naším cílem by mělo být studovat živého muže a živou ženu na mnoha úrovních jejich vzájemného obcování.“ TURNER, V. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Ithaca: Cornell Paperbacks, 1977. ISBN 978-0-8014-9163-4, s. viii.

¹⁶⁶ Srov. TURNER, V. *The Forest of Symbols*, s. 99.

¹⁶⁷ Tento termín si vypůjčil z názvu knihy o územním plánování od bratrů Percivala a Paula Goodmanových.

¹⁶⁸ Srov. TURNER, V. 'Center Out There', s. 216.

¹⁶⁹ Srov. TURNER, V. *Dramas, Fields, and Metaphors*, s. 251.

¹⁷⁰ Jedná se o soubor přednášek původně přednesených v roce 1966 na University of Rochester.

¹⁷¹ Srov. Turner, V. *Průběh rituálu*, s. 108.

¹⁷² Srov. tamtéž, s. 108.

i církevní řády dle něj sdílejí rysy typické pro pomezí¹⁷³. Pojí je odmítnutí hodnot struktury, které přirozeně vedou k boji o prestiž, moc a uznání v rámci společenské hierarchie¹⁷⁴. Naopak u nich lze rozpoznat alternativní hodnoty nesobeckého sdílení, obětavosti, nezištnosti a pokory. Podle odlišné vnitřní dynamiky Turner roztřídil *communitas* na existenciální, normativní a ideologickou.

Spontánní nebo existenciální *communitas* představuje nejčistší formu. Vzniká náhle, neočekávaně, nepředvídatelně. Jako „vítr vane, kam chce“¹⁷⁵. Nikdy nemá delšího trvání, je to „okřídlený okamžik v letu“, který s sebou přináší „vzájemné odpuštění všech nedostatků“.¹⁷⁶

Normativní *communitas* vzniká jako pokus o trvalé zachycení a udržení spontánní *communitas*. Kvůli její prchavosti však vždy dochází dříve nebo později k institucionalizaci, k přeskupení do trvalého společenského systému.¹⁷⁷ Příkladem mohou být církevní řády¹⁷⁸, avšak především ve svých raných fázích¹⁷⁹.

Ideologická *communitas* naproti tomu označuje různé utopické modely, které zahrnují plány na zajištění optimálních podmínek pro opětovný vznik existenciální *communitas*, skrze kterou má být reformována společnost.¹⁸⁰ Tato forma *communitas* je podnícena retrospektivním pohledem na zkušenost prchavého okamžiku lidské blízkosti.¹⁸¹ Lze sem zařadit například miléniová hnutí.¹⁸²

5.7 Obtíže porozumění

Porozumět liminalitě a *communitas* coby hlavním Turnerovým myšlenkám je neskutčné hned z několika důvodů. Svou roli hraje fakt, že se zejména od konce šedesátých let odklonil od systematických výkladů a analyticky přesného pojmového aparátu. Proto i tyto pojmy používá kreativně, do značné míry volně.¹⁸³ V *communitas*, tak jak ji popsal, lze navíc

¹⁷³ Srov. TURNER, V. *Průběh rituálu*, s. 122.

¹⁷⁴ Srov. tamtéž, s. 123.

¹⁷⁵ Oblíbený Turnerův biblický verš Jan 3:8. Znění podle Bible Kralické. Turner používá překlad krále Jakuba "the wind which bloweth where it listeth". Srov. např. TURNER, V. & TURNER, E. *Image and Pilgrimage*, s. 252.

¹⁷⁶ TURNER, V. *Průběh rituálu*, s. 130.

¹⁷⁷ Srov. tamtéž, s. 130.

¹⁷⁸ Srov. tamtéž, s. 142, 106.

¹⁷⁹ Srov. TURNER, V. & TURNER, E. *Image and Pilgrimage*, s. 4.

¹⁸⁰ Srov. TURNER, V. *Dramas, Fields, and Metaphors*, s. 169.

¹⁸¹ Srov. TURNER, V. 'Liminal to Liminoid', s. 79.

¹⁸² Srov. TURNER, V. *Průběh rituálu*, s. 110-111.

¹⁸³ Chlup s jistým nádechem ironie hovoří o tom, že Turnerovo myšlení „postupem času samo získávalo zřetelně liminální ráz“. CHLUP, R. 'Struktura a antistruktura', s. 183.

rozlišit několik koexistujících složek. V první řadě to je strukturální rozměr, který vyjadřuje postavení mimo strukturu.¹⁸⁴ Dále se jedná o hledisko, které *communitas* ukazuje ve světle naprosto výjimečné psychologicko-existenciální zkušenosti lidské vzájemnosti.¹⁸⁵ A konečně zde lze spatřit sociologické hledisko *communitas* jako „otevřené společnosti“¹⁸⁶ „ovládané silou kolektivního vědomí“¹⁸⁷.

Největší překážku v porozumění však představuje samotná povaha skutečnosti, na kterou se Turner zaměřil. *Communitas* jako antistruktura je totiž čirá nestrukturovanost, a jako taková nemůže nikdy být samostatně uchopena.¹⁸⁸ Z toho důvodu nelze o antistruktuře vypovídat jinak než vzhledem ke struktuře a negativně. Jak si ale religionista Radek Chlup všímá, Turner se touto zásadou neřídil důsledně, protože se stále snažil hledat způsoby, jak o ní vypovídat přímo, bez návaznosti na strukturu.¹⁸⁹

Rozbor antistruktury a toho, jakými způsobem o ní Turner přemýšlel je spletité a obsáhlé téma. Pro účely této práce bude stačit, že Turner s antistrukturou a strukturou pracoval na způsob binární opozice, tj. jako se dvěma aspekty téže věci, které se vzájemně doplňují¹⁹⁰. Klíčová je zde zejména asynchronní perspektiva, která ukazuje, že mezi nimi existuje dialektický vztah. Přílišné zdůrazňování struktury může ve společnosti vyvolat nezřízené propuknutí *communitas*. Naopak pokud nějaké náboženské nebo politické hnutí příliš podlehne *communitas*, může brzy následovat despotismus, přebujelá byrokratizace a další způsoby strukturální strnulosti.¹⁹¹

¹⁸⁴ Srov. TURNER, V. *Průběh rituálu*, s. 97.

¹⁸⁵ Srov. tamtéž, s. 129, 127.

¹⁸⁶ Tamtéž, s. 110.

¹⁸⁷ KAPUSTA, J. Odkaz Victora Turnera v současné antropologii poutnictví. *Český lid*. 98(2), s. 147.

¹⁸⁸ Turner si toho je vědom, proč píše, že „stejně jako se [...] některé vzácné prvky v přírodě nevyskytují ve své čisté formě, ale pouze jako chemické sloučeniny, tak můžeme *communitas* uchopit pouze ve vztahu ke struktuře“. TURNER, V. *Průběh rituálu*, s. 124.

¹⁸⁹ Srov. CHLUP, R. *Struktura a antistruktura*, s. 26.

¹⁹⁰ Srov. KAPUSTA, J. 'Odkaz Victora Turnera', s. 145.

¹⁹¹ Srov. TURNER, V. *Průběh rituálu*, s. 125.

6 Liminoidita

Společenský život v kmenových a raně-zemědělských společnostech lze podle Turnera koncipovat jako univerzum práce. To z toho důvodu, že je připisován povinnosti charakter jak profánnímu rutinnímu materiálnímu zaopatřování, tak posvátným činnostem¹⁹². Zvláště obligatornost druhé jmenované kategorie v těchto společnostech nabývala na významu, protože byla asociována s představou opakování díla bohů.¹⁹³ Ačkoli v souvislosti s těmito společnostmi Turner hovoří o pracovním charakteru života, je dle jeho názoru prostoupen elementem hry.¹⁹⁴

Tím se drasticky odlišuje od způsobu života, který přinesly postupné technické a ekonomicko-sociální změny, jež později výrazně urychlila a intenzifikovala industriální revoluce. Tyto změny zapříčinily bifurkaci lidské aktivity do dvou oblastí. V první řadě došlo k zásadní reformulaci konceptu práce. Práce vykryštovala do pojetí, které ji jednak zúžilo, jednak solidifikovalo její povinnosti charakter. V důsledku dalekosáhlého společenského novátorství se stala exkluzivně účelnou doménou, definovanou rutinním obstaráváním materiálního živobytí. V opozici k takto pojaté práci se zformovala doména volného času, kam se přesunuly ostatní prvky lidského života.¹⁹⁵ Stejnou měrou jako je (post)industriálně pojatá práce svazující, tak je volný čas opravdu volný. Člověk hledající naplnění si může libovolně určit, jak svůj čas zhodnotí.

V (post)industriálních společnostech došlo k rozvinutí a specializaci oblastí, které byly dříve přítomny jako integrální součásti rituálů.¹⁹⁶ Tyto dimenze však již neplní svou původní společenskou úlohu. Participace na nich není déle závazná, podléhají tudíž vlastnímu sebeurčení jednotlivců. Tento posun lze pozorovat i na celých systémech náboženství.¹⁹⁷ Z těchto důvodů se Turner uchýlil ke konceptuální distinkci ve sféře liminálních žánrů. Vedle liminality zavádí nový pojem a sice *liminoiditu*. Tento termín Turner vytvořil přidáním

¹⁹² Např. etymologie slova *liturgie* odkazuje k „leos“ či „laos“ (lidé) a „ergon“ (práce).

¹⁹³ Srov. TURNER, V. 'Liminal to Liminoid', s. 63; Srov. též ELIADE, M. *The Sacred and the Profane*, s. 32.

¹⁹⁴ Srov. TURNER, V. 'Liminal to Liminoid', s. 62-63.

¹⁹⁵ „Volný čas lze chápat jako doménu 'mezi-a-uprostřed', ani-to-ani-ono mezi dvěma obdobími práce nebo mezi zaměstnáním a rodinnou a občanskou aktivitou.“ Tamtéž, s. 71.

¹⁹⁶ Podle Turnera např. lze velmi dobře pozorovat přímou návaznost „klasického“ divadla na rituály. Srov. TURNER, V. *From Ritual to Theatre*. New York: Performing Arts Journal Publications, 1982, s. 11-12.

¹⁹⁷ Srov. TURNER, V. 'Variations on a Theme of Liminality', s. 36; Změna jejich charakteru z povinnosti na dobrovolnost s sebou dle Turnera přinesla dva důsledky. Prvním je ztráta původní vážnosti této sféry.

V modelu lidského života totiž nepřináleží do oblastí privilegované povinnosti, která je charakterizována materiální produktivitou. V druhé řadě s sebou nese změnu postoje pro věřícího, který na trhu pluralitních hodnot sekularizované společnosti může své náboženské přesvědčení vnímat s větší úctou, a jaksí „slavnostněji“. Srov. TURNER, V. & TURNER, E. *Image and Pilgrimage*, s. 35-36.

koncovky „-oidní“;¹⁹⁸ podobně jako např. geometrie hovoří o sféroidech, když chce vyjádřit, že se nějaký objekt svým tvarem blíží kouli, aniž by byl sám nutně koulí.¹⁹⁹ Podstata liminoidity tkví v tom, že se zkrátka a dobře blíží v podstatných rysech liminalitě, aniž by přitom byla vázána striktní společenskou povinností.

Jak liminální, tak liminoidní jevy v sobě zahrnují aspekt hry. V kmenových rituálech účastníci vykazují řadu ludických projevů. Například v iniciačních rituálech si zástupci společnosti oblékají nestvůrné masky a převleky, které vytvářejí nezvyklé symbolické kombinace, jenž převrací a parodují profánní realitu, a které působí na neofyty.²⁰⁰ Taktéž liminoidní žánry (post)industriálního volného času jako jsou např. poezie, film nebo klasická či rocková hudba si „pohrávají s faktory kultury, občas je spojují v náhodných, groteskních, nepravděpodobných, překvapivých, šokujících, většinou experimentálních kombinacích“²⁰¹. Základním rozdílem, je však skutečnost, že se v tribálních společnostech za touto hravostí skrývá značná vážnost.

Důvod, proč tomu tak je, lze vytyčít ve společenském účelu liminality. Participantů jsou v této fázi rituálu násilně konfrontováni s chaosem, v němž se ukrývá nevyčerpatelné množství možností. Jak ale Turner zdůrazňuje, tyto procesy jsou společensky řízené. Účastníci nejsou vystaveni chaosu proto, aby později svou zkušenost kreativně zužitkovali nastolením společenských změn. Naopak je sledován záměr, aby získali srovnání, a tak dokázali ocenit, co jim uspořádanost svého společenského systému nabízí. V posledku tudíž vystavení liminalitě působí společensky eufunkčně.²⁰²

Naproti tomu liminoidní jevy nejsou podrobeny stejnému společenskému dohledu a řízení. Jejich charakter není cyklický jako v kmenových společnostech, spíše jsou v rámci volného času dobrovolně kontinuálně vytvářeny.²⁰³ Nejsou integrovány do středu všech společenských procesů,²⁰⁴ a proto nenabývají všeobecné společenské závaznosti a naléhavosti. Mohou být jak kolektivní, tak ryze individuální. Jejich charakter se oproti liminalitě vyznačuje vyšší mírou idiosynkracie a svéráznosti,²⁰⁵ především však svým

¹⁹⁸ Etymologický původ v řeckém „eidos“ (tvar).

¹⁹⁹ "[Pojmem liminoidity] bych si přál vyjádřit něco, co je blízké rituálně liminálnímu, nebo se mu podobá, ale není s ním totožné." TURNER, V. 'Variations on a Theme of Liminality', s. 43.

²⁰⁰ Srov. tamtéž, s. 43.

²⁰¹ TURNER, V. 'Liminal to Liminoid', s. 71.

²⁰² Srov. tamtéž, s. 86; Podle Turnerových slov, „kmenová liminalita může být spatřována nikoli jako inverze kmenové normativity, ale jako její projekce do rituálních situací“. Tamtéž, s. 75.

²⁰³ Srov. TURNER, V. 'Variations on a Theme of Liminality', s. 44.

²⁰⁴ Srov. TURNER, V. 'Liminal to Liminoid', s. 85.

²⁰⁵ Srov. tamtéž, s. 85.

subversivním potenciálem²⁰⁶. Stávají se nástroji, skrze které jedinec může vyjádřit nesouhlas s většinovou strukturou, a tím ji potenciálně změnit.

Podle Turnera však liminalita ve své „věrnější“, původnější podobě zcela nezanikla. I ve společnost dnešního typu podle něj lze sledovat jasně vymezené liminální zóny. V sekulární sféře to jsou například série úkonů doprovázejících iniciace do různých klubů, bratrstev nebo skrytých společností.²⁰⁷ V náboženstvích jisté prvky, které se v zachovaly v rámci bohoslužeb.²⁰⁸ Poměr liminoidity k liminalitě Turner vyjádřil tak, že v sobě každý liminální žánr obsahuje jakýsi zárodek liminoidity.²⁰⁹ Jinde píše, že „v komplexních společnostech je dnešní liminoidní včerejším liminálním“²¹⁰. Opačně však tento poměr neplatí, protože ne všechny liminoidní jevy mají jasně vystopovatelné liminální antecedenty. Turner liminoiditou totiž jednak označuje kulturní fenomény, jejichž původ může být prokazatelně vysledován až ke kmenovým a raně-zemědělským formám liminality, jednak ty, které jsou v určitém ohledu jejich funkčními ekvivalenty.²¹¹

6.1 Poutnictví jako (převážně) liminoidní fenomén

O fenomén poutnictví se Turner zajímal převážně v prostředí světových náboženství. Křesťanství, kterému věnoval v *Image and Pilgrimage* většinu prostoru, bylo po většinu svého trvání součástí „pokročile-zemědělských“, feudálních společností. Společnosti tohoto typu se podle Turnera vyznačovaly tím, že v nich původní liminalita byla nahrazena dvěma novými formami. V první řadě se jednalo o závazné vstoupení do nábožensky specializovaného způsobu života. V kontextu křesťanství bylo tímto „stavem“ mnišství. Mniši podobně jako iniciandi opouštějí centrum hlavního společenského dění, jejich odloučenost je však trvalá.²¹² Tento druh liminality se v rámci sociální stratifikace týkal relativně velmi malé skupiny obyvatel. Běžným příslušníkům společnosti byl nepřístupný.²¹³

Poutnictví je druhým žánrem, který se zde vyskytoval. Na rozdíl od mnišství se vyznačoval větší otevřeností. Poutí se mohli účastnit i běžní členové společnosti.

²⁰⁶ Srov. TURNER, V. 'Liminal to Liminoid', s. 72.

²⁰⁷ Srov. TURNER, V. 'Variations on a Theme of Liminality', s. 45.

²⁰⁸ Srov. tamtéž, s. 40.

²⁰⁹ Srov. TURNER, V. 'Liminal to Liminoid', s. 75.

²¹⁰ TURNER, V. 'Variations on a Theme of Liminality', s. 46.

²¹¹ Srov. tamtéž, s. 39.

²¹² Srov. TURNER, V. & TURNER, E. *Image and Pilgrimage*, s. 4.

²¹³ Mimo zjevných důvodů, proč mnišství nemohlo být společensky rozšířeným životním stylem, existovala i řada „vnitřních“ důvodů na straně samotných církevních řádů. Srov. LAWRENCE, C. *Medieval Monasticism: Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages*. Fourth edition. London and New York: Routledge, 2015, s. 257-258.

K vzájemnému vztahu těchto dvou forem Turner poznamenává, že pakliže je mystika, coby v určitém smyslu „elitní“ liminalita, vnímána jako „vnitřní poutnictví, pak je poutnictví externalizovanou mystikou“²¹⁴. Poutnictví je dle Turnera primárně dobrovolného charakteru, proto upřednostňuje, aby se o něm hovořilo jako o liminoidním fenoménu.²¹⁵ Jako následník kmenové liminality, s ní sdílí totožnou tripartitní strukturu.²¹⁶

V první fázi poutě dochází k tomu, že se poutník, který je zpravidla vázán na omezený okruh přátel, sousedů a místních autorit, odhodlá rozvázat společenské vazby a opustit známé prostředí.²¹⁷ Turner poznamenává, že je poutníková cesta postupně intenzivněji sekularizována a sakralizována zároveň.²¹⁸ Sekulárnější je proto, že se poutník na své cestě musí potýkat se světskými překážkami s vyšší intenzitou, než tomu zpravidla bývá v jeho domovském prostředí. Často musí zdolat značně dlouhou trasu, která vede přes nebezpečné úseky. Je ohrožován zvěří, ale i lupiči. Zároveň při své cestě překonává hranice, musí se domluvit s lidmi, kteří hovoří cizí řečí, aby dokázal zajistit své základní biologické potřeby jídla, pití a spánku. Tím že potkává řadu lidí je také vystaven nemocem, které by ho jinak neohrožovaly.²¹⁹ Toto jsou všechno profánní překážky.

Druhým rozměrem je intenzifikace náboženské zkušenosti spojené se vstupem do posvátného času. Svým pohybem opakuje sled událostí v životě vtělených bohů, svatých, guruů, proroků, a mučedníků.²²⁰ Zkušenost je prožívána silněji i kvůli způsobu, jakým jsou poutní cesty uspořádány. Čím blíže je poutník své cílové destinaci, tím častěji se setkává se svatyněmi a jinými symbolickými reprezentacemi své víry.²²¹ V důsledku toho

²¹⁴ TURNER, V. & TURNER, E. *Image and Pilgrimage*, s. 33.

²¹⁵ Srov. tamtéž, s. 35; Hadždž by zřejmě, coby jeden z pěti pilířů islámu, více odpovídal liminálnímu žánru.

²¹⁶ Domnívám se, že je vhodné uvést na pravou míru představu o Turnerově prvenství, která se (nakolik mi je známo) udržuje v obecnějším povědomí. Tříprvkovou strukturu přechodových rituálů v poutích ve skutečnosti rozpoznal již její původce Arnold van Gennep. Srov. VAN GENNEP, A. *The Rites of Passage*, s. 184-185; Turner však spatřuje paralelu ještě k dalšímu typu rituálu. Katolická pout' může být vykonána za účelem přímluvy o uzdravení vlastní nebo svého bližního. V tomto ohledu se přibližuje k rituálům soužení („rituals of affliction“). Zároveň je však jejím opakem. V rituálech soužení přichází léčitel z vedlejší vesnice k pacientovi a úkony které jsou vykonány jsou vnímány jako kauzálně účinné. Poutnictví jednak obsahuje opačný vektor pohybu, jednak vykonání pouti obsahuje pouze prosbu, nikoli příkaz, který by zákonitě přinesl uzdravení. Křesťanské poutnictví je tudíž podle Turnera ze své podstaty antimagické. Srov. TURNER, V. & TURNER, E. *Image and Pilgrimage*, s. 12-14.

²¹⁷ S výjimkou obchodníků, pěvců, kejklířů potulných mnichů a psanců nebylo běžným občanům umožněno vykonávat dlouhé cesty. Jedinou nadějí na cestování představovaly poutě a křížové výpravy. Srov. tamtéž, s. 7.

²¹⁸ Srov. TURNER, V. 'The Center Out There', s. 204.

²¹⁹ Srov. OHLER, N. *The Medieval Traveller*. The Boydell Press, 1989, s. 136.

²²⁰ Srov. TURNER, V. 'The Center Out There', s. 221.

²²¹ Srov. tamtéž, s. 214.

se zpomaluje tempo jeho chůze, zkušenost cesty se stává zákonitě více reflektující.²²² Vyvrcholení představuje dosažení poutního místa, okrajového „středu tam venku“. Poutník zde vykonává všechny náležitě obřady, svěřuje své starosti, trápení a přání vyšší moci. Poté se navrací zpět a znovu se začleňuje do své společenské role a sítě mezilidských vztahů.²²³

Konkrétní průběh poutní zkušenosti nabývá mnoha odlišných forem. Výše uvedené nastínění nemusí odpovídat každému poutnictví. Například moderní poutnictví je, jak sám Turner poznamenává, neoddělitelně spojeno s prostředky moderní dopravy a bývá smíšeno s turismem.²²⁴ Srovnání s kmenovou liminalitou může být uzavřeno konstatováním, že se poutnictví od svého předchůdce zásadně odlišuje v tom ohledu, že není vykonáváno proto, aby bylo jedinci umožněno přejít z jednoho společenského statusu do druhého. Účinek vykonané poutě se manifestuje především ve vnitřním růstu člověka.²²⁵

²²² Motivem silného vlivu dlouhého a namáhavého pohybu na vnímání je prostoupena monografie Lešáka a Folettiho. Zvláště zajímavá je zde analýza brány jako „liminální“ architektury. Srov. FOLETTI, I; LEŠÁK, M. (Eds.). *Poutní umění ve středověku jako tělesný zážitek: krajina, poutník a poklad*. Brno: Books & Pipes, 2022.

²²³ Podle Turnerova názoru lze každou celkovou poutní cestu znázornit pomocí elipsy. A to i v případě, když se poutník vrací domů stejnou cestou. Zpáteční cesta se totiž od cesty tam vždy odlišuje alespoň psychologicky. Srov. TURNER, V. & TURNER, E. *Image and Pilgrimage*, s. 22.

²²⁴ V diskusi o stanovení hranic mezi turismem a poutnictvím se stal téměř obligatorní flokulí Turnerův výrok, že „turista je polovičním poutníkem, pokud je poutník polovičním turistou“. Tamtéž, s. 20.

²²⁵ Srov. tamtéž, s. 241.

7 Communitas jako raison d'être poutnictví

Antropoložka Fiona Bowie uvádí, že: „Antropologie má jen málo prostředků, jak zkoumat osobní zkušenosti, a pouť se svou realizací tělesné, duchovní a emocionální cesty, a hledání proměny, uzdravení, či společenství je obzvláštní výzvou. Hrozí totiž, že antropologové buď ignorují přechodný přechod pouti, nebo zachytí pouze její sociální a kulturní dimenze.“²²⁶ Specificita Turnerova přístupu spočívá v tom, že uplatňuje jeden teoretický koncept k vyjádření dvou rozdílných aspektů reality poutnictví. Prvním hlediskem je zachycení kvality poutního prožitku jednotlivce. Druhým je deskripce dynamiky vzniku a existence poutnictví. Dohromady tyto dvě oblasti Turnerovi slouží jako odpověď na stanovené „institucionální“ otázky poutnictví. Referovaným konceptem a společným jmenovatelem obou oblastí je antistrukturální *communitas*.

7.1 Zkušenost *communitas*

Turner na základě vlastní prožité zkušenosti, a stejně tak písemně zaznamenaných zkušeností jiných poutníků,²²⁷ došel k závěru, že hlavní psychologický či existenciální význam poutnictví spočívá v tom, že umožňuje prožít spontánní *communitas*. Jak bylo uvedeno dříve, tento typ *communitas* přichází neočekávaně, je nepředvídatelný, a nelze ho v jeho čisté formě zachytit a udržet. Vyčlenění se z centra svého běžného života, navíc s duchovní motivací,²²⁸ v sobě ale podle Turnera zřejmě nese vyšší pravděpodobnost vzniku spontánní *communitas*.²²⁹ Poutníci mohou zažít tento bezprostřední pocit lidské sounáležitosti jak na samotném poutním místě, tak na cestě.²³⁰ Dokonce jej podle jeho názoru lze prožít v komerčně orientovaných zařízeních zbudovaných pro potřeby poutníků.²³¹ Existenciální *communitas* působí opačně než struktura. Nerozděluje, ale spojuje, nehledá rozdíly, ale podtrhává základní lidskou podstatu v intimním transpersonálním vztahu, jenž Turner opakovaně popisuje Buberovým „My“. Tento prožitek, který Turner charakterizuje také jako

²²⁶ BOWIE, F. *Antropologie náboženství*. Praha: Portál, 2008, s. 243.

²²⁷ Srov. TURNER, V. *Pilgrimage and Communitas*. *Studia Missionalia*, 1974, 23, s. 310.

²²⁸ Soubor motivací k vykonání pouti se může překrývat s ideologickou *communitas*. Turner tak explicitně identifikuje islámskou *ummu*. Srov. TURNER, V. & TURNER, E. *Image and Pilgrimage*, s. 188, 191; V křesťanském prostředí působí jako silný motivátor poutnictví představa společenství všech svatých. Žijící lidé jako církev bojující prosí, aby se za ně u Boha přimlouvala církev vítězná (svatí v nebi). I zde Turner rozpoznává model ideologické *communitas*. Srov. tamtéž, s. 159.

²²⁹ To podle mého názoru může vyvolávat otázku, nakolik je existenciální *communitas sensu stricto* spontánní.

²³⁰ Srov. TURNER, V. *Pilgrimage and Communitas*, s. 310.

²³¹ Svou zkušenost z návštěvy Lurd popisuje následovně: "je tu přítomen smysl živé *communitas*, ať už ve velkých za svitu pochodní zpívajících procesích nebo v příjemných malých lahůdkářstvích, kde turisté a poutníci vesele popíjejí víno a kávu". TURNER, V. & TURNER, E. *Image and Pilgrimage*, s. 230; Jinde píše, „I když se lidé schovávají v anonymních davech na plážích, hledají téměř posvátný, často symbolický způsob *communitas*, který jim ve strukturovaném životě kanceláře, dílny, nebo dolu, obecně není k dispozici.“ Tamtéž, s. 20.

„hlubokou, magnetickou, nadpřirozenou emoci“²³², má sám o sobě mimořádný transformační potenciál.

Turnerovým oblíbeným příkladem je zkušenost pouti Malcolma X, bojovníka za lidská práva, ale také stoupence radikálního náboženského hnutí s rasistickými prvky, Nation of Islam. X ve své autobiografii poznamenává, že ho zkušenost pouti hadždž zásadním způsobem proměnila. Píše, že „lásky, pokora a opravdové bratrství byly téměř fyzicky pociťovatelné kamkoli jsem se obrátil“²³³. Rovné přijetí a sdílení víry i s lidmi té nejsvětější pleti ho následně přinutilo přehodnotit své proti-bělošské postoje a nasměrovat ho k větší otevřenosti.²³⁴

V tomto pohledu se poutnictví mohou jevit jako jakési oázy bezbřehého lidského přijetí. Turner však zdůrazňuje, že „zatímco celková situace podporuje vznik existenciální communitas, je to normativní communitas, která tvoří charakteristické sociální pouto mezi poutníky a těmi, kteří jim na jejich svaté cestě nabízejí pomoc a pohostinnost“²³⁵. Přestože poutnictví podle jeho názoru sdílí zacílení na všelidskou, univerzální communitas, realita je taková, že „v praxi se brzy zastavují na kulturních hranicích vymezených danou teologií nebo světonázorem“²³⁶. Normativní communitas je produktem institucionalizace poutnictví, ke které nevyhnutelně dochází. Tento typ communitas sice není stejnou měrou antistrukturální jako výše referovaný existenciální typ, ale stejně je podle Turnera něčím jiným než čistou strukturou. Normativní communitas sice neruší platnost společenských a kulturních struktur, ale umírňuje jejich rozdělovací kapacitu.²³⁷

7.2 Panna Maria Guadalupská a Panna Maria Uzdravení

Z institucionalizace poutnictví plyne, že nutně nesou nějaké prvky struktury. Jako instituce struktury spolu pak mohou vstupovat do různých vztahů; od vzájemného podporování přes lehké soupeření po otevřený konflikt.²³⁸ Turner tento vývoj pozoroval

²³² TURNER, V. & TURNER, E. *Image and Pilgrimage*, s. 96.

²³³ X, M. *The Autobiography of Malcolm X*. Ballantine Books, 1992, s. 325.

²³⁴ Malcolm X následně opustil Nation of Islam, a krátce nato byl zavražděn dvěma jejími členy.

²³⁵ Turner, V. 'Center Out There', s. 194.

²³⁶ Turner, V. 'Pilgrimage and Communitas', s. 307; Srov. „Communitas sama se časem váže na strukturu, a začíná být považována spíše za „symbol“ nebo vzdálenou možnost než za konkrétní uskutečnění univerzálního lidské vztahovosti.“ Tamtéž, s. 315; „Je vysoce nepravděpodobné, že kdyby jeden ze společníků Malcolma X během obcházení posvátné Káby náhle hlasitě prohlásil, že je křesťanem, židem, hinduistou, buddhistou, nebo ateistou, byl by vítán přijat do 'bratrského společenství' okolo něj.“ TURNER, V. 'Center Out There', s. 219-220.

²³⁷ Srov. např. TURNER, V. 'Pilgrimage and Communitas', s. 316.

²³⁸ A to navzdory sdílenému ideovému substrátu (v tomto případě náboženství), ze kterého vycházejí.

na příkladu poutnictví k Panně Marii Guadalupské (Virgen De Guadalupe) a Panně Marii Uzdravení (Virgen De Los Remedios).

Poutnictví k Panně Marii Guadalupské se odvozuje od legendistického příběhu, který se objevil krátce po obsazení města Tenochtitlán (dnešního Mexico City) španělskými conquistadory. Prostý rolník indiánského původu Juan Diego měl být ráno 9. prosince roku 1531 přiváben líbeznou hudbou na pahorek Tepeyac nedaleko od města.²³⁹ Zde se setkal s bytostí obklopenou světelnými paprsky, která k němu promluvila jeho rodným jazykem. Odhalila, že je Maria, a instruovala ho, aby biskupovi nařídil na pahorku vystavět kostel. Místní biskup, Juan de Zumárraga, této zkušenosti zprvu neuvěřil, a proto Juana požádal o zázračný důkaz, který by prokázal, že k němu skutečně hovořila Panna Maria. Juan se proto znovu vrátil na pahorek. Navzdory ročnímu období zde našel růže, které ukryl do pláště. Když před biskupem plášť rozvinul, objevila se před jejich zraky Mariina podoba. Maria se později zjevila Juanovu strýci, Juanu Bernardinovi, s instrukcí, aby její zázračný obraz nesl jméno „Panna Guadalupe“²⁴⁰ ²⁴¹.

Historie Panny Marie Uzdravení sahá do Španělska. Do Mexika se dostala společně se španělskými vojáky. Podle legendy tuto malou sošku krátce po La Noche Triste („Noci zármutku“)²⁴² ukryl jeden z Cortézových mužů, Juan Rodriguez de Villafuerte mezi listy agáve. Později měla být nalezena indiánským konvertitou, Juanem de Tovarem.²⁴³ Panna Maria se tomuto muži několikrát zjevila, a na její popud pro ni postavil malou chýši.²⁴⁴ Jednoho dne však soška zmizela, a byla znovunalezena na místě, kde ji Juan de Tovar spatřil poprvé. Protože docházelo k opakovanému přemísťování na původní místo, byl v této oblasti Panně Marii postaven kostel, kam byla soška umístěna.²⁴⁵

Turner si všimá, že se tyto dva kultury vzájemně doplňovaly. Naše Paní Guadalupe byla vnímána jako ochránkyně před potopami, zatímco Naše Paní Uzdravení jako ochránkyně před

²³⁹ Jednalo se o místo, kde byla dříve uctívána Tonanzin, bohyně země a kukuřice. Původní svatyně byla hned po dobytí města katolickými útočníky srovnána se zemí.

²⁴⁰ Podle etymologů mohlo být původní jméno „Coatlallope“, což v jazyce náhuatl znamená „ta, která šlape po hadovi“. Tento název může odkazovat jak na často zpodobňované Mariino vítězství nad hříchem, tak na potlačení kultu Quetzalcóatla.

²⁴¹ Srov. DAVIDSON, L.; GITLITZ, D. *Pilgrimage: From the Ganges to Graceland: An Encyclopedia*. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2002, s. 212.

²⁴² Událost noci na přelomu 30. června a 1. července roku 1520, při které byla španělská armáda pod velením Hernána Cortéze vyhnána domorodci z Tenochtitlánu.

²⁴³ Srov. TURNER, V. & TURNER, E. *Image and Pilgrimage*, s. 63.

²⁴⁴ Srov. tamtéž, s. 68.

²⁴⁵ Srov. tamtéž, s. 69; V obou těchto zakládajících legendách dochází k duplikaci jména Juan. Také stojí za povšimnutí, že řada zakládajících legend poutních míst v Česku obsahuje stejný vzorec, který lze pozorovat u Los Remedios. Viz např. BOHÁČ, Z.; BOHÁČ, P. *Poutní místa v Čechách*. Praha: Debra, 1995.

požáry a suchem.²⁴⁶ O obrazu Marie Guadalupe se věří, že je zázračného původu, zatímco její protějšek v podobě sošky měl být vyřezán ve Španělsku.²⁴⁷

Tato místa dohromady pojí Maria. Maria je podle Turnera symbolem *communitas*.²⁴⁸ Může totiž sloužit jako dokonalý vzor lásky, něhy, a přijetí. Jak bylo uvedeno dříve, dominantní symboly se vyznačují schopností přijímat mnohé významy. Maria coby symbol je tudíž vystavena riziku, že k jejímu ideologickému pólu bude připsán heterodoxní prvek. Tento nový obsah buď může být pasivní, nebo může převládnout a původní smysl zakrýt nebo odsunout do pozadí. Turner poznamenává: „Když mariánské svatyně nabyly národní proslulosti, staly se v některých případech zdrojem církevních rozpaků, protože pojem mateřství byl téměř všude spojován s pojmem národního společenství. Tedy místo toho, aby sloužily jako symboly univerzální církve, mohou působit tak, že rozdělují a rozbíjejí toto mystické tělo zdůrazněním nacionalismu a regionalismu.“²⁴⁹ Právě tato hrozba došla své realizace v pojednáváných poutnictvích, která se vzájemně polarizovala.

V Guadalupe se formovaly motivy mexického nacionalismu, indigenismu a rolnických povstání.²⁵⁰ Los Remedios byla naopak více spojována s konzervatismem a španělskou stranou historie.²⁵¹ Zároveň také s vyššími vrstvami Nového Španělska.²⁵² K vyvrcholení došlo v boji o nezávislost na Španělsku v roce 1810. Mexická část vedená Hidalgem bojovala pod praporem Guadalupe, zatímco Panna Maria Uzdravení byla jmenována duchovní velitelkou kontrarevoluční armády.²⁵³

Tento vyhrocený spor však již dávno pominul, a obě poutní místa se těší všeobecné úctě katolických věřících. Nacionální sentiment nicméně stále do jisté míry přetrvává. Zvláště patrný je u Panny Marie Guadalupe, která byla roku 1910 papežem Piem X. ustanovena patronkou Jižní Ameriky, a Piem XI. patronkou Filipín, čímž došlo k další legitimizaci

²⁴⁶ Srov. TURNER, V. & TURNER, E. *Image and Pilgrimage*, s. 69, 90.

²⁴⁷ Srov. tamtéž, s. 90.

²⁴⁸ Srov. tamtéž, s. 160.

²⁴⁹ Tamtéž, s. 63-64; Srov. „Nebezpečí samozřejmě spočívá v tom, že se Marie, která v principu reprezentuje globální *communitas*, v praxi stala v každém ze svých četných obrazů exkluzivní patronkou daného společenství, regionu, města či národa. Kdekoli se stala takovým symbolem xenofobního lokalismu, tam politická struktura rozvrátila *communitas*.“ Tamtéž, s. 171.

²⁵⁰ Srov. tamtéž, s. 92.

²⁵¹ Srov. tamtéž, s. 97.

²⁵² Srov. tamtéž, s. 91.

²⁵³ Srov. tamtéž, s. 63; Nacionalistickým složkám v kultu Marie Guadalupe se extenzivně věnoval historik Jacques Lafaye. Viz LAFAYE, J. *Quetzalcoatl and Guadalupe: The Formation of Mexican National Consciousness, 1531-1813*. Chicago: The University of Chicago Press, 1978, především s. 7-139, 274-299.

národního obsahu.²⁵⁴ Turner si všímá, že po získání Mexické nezávislosti nastal pozoruhodný vývoj. U Panny Marie Guadalupe postupně stále více akcentován mestický²⁵⁵ aspekt, zatímco Los Remedios přejala mnoho domorodých prvků, čímž byla silně „indianizována“.²⁵⁶ V úhrnu podle Turnera platí, že navzdory své historii a politickým obsahům lze obě poutnictví považovat za vyjádření (normativní) *communitas*.²⁵⁷

7.3 Životní cyklus poutnictví a *communitas*

Na těchto příkladech Turner ukazuje, že se poutnictví nachází v napětí mezi póly struktury a antistruktury. Historický vývoj, který přináší uvolnění nebo naopak vyšší strukturaci a omezení, odpovídá oscilaci mezi těmito dvěma dynamicky doplňujícími se principy. „Život“ každého jednotlivého poutnictví spočívá v Turnerově modelu v tom, že vykonává přechod od antistruktury ke struktuře.²⁵⁸ Tento vývoj se může cyklicky opakovat.²⁵⁹ Zatím byl zdůrazněn především úhel pohledu, který dynamiku poutnictví zachycuje ve vztahu ke konkrétnímu náboženskému systému, ve kterém bylo poutnictví institucionalizováno, a s jehož obsahy bývá spojováno.

Turner však přináší ještě širší perspektivu, která nechává (podle jeho názoru) hlavní a univerzálně sdílený obsah poutnictví o to více vyniknout. „*Communitas* přetrvává skrze náboženské a teologické změny. [...] Když jedno náboženství převládá, sociální a kulturní struktury se zdají neměnné. Ale struktury, a symboly které je manifestují, se rozpadají a drolí.

²⁵⁴ Dalším milníkem bylo svatořečení Juana Diega Papežem Janem Pavlem II. v roce 2002. V encyklopedii *Pilgrimage* vydané téhož roku, je uvedeno, že v době konání pouti (9.-12. prosince) se k Panně Guadalupe vydávají až dva miliony poutníků, a celoročně se jedná až o patnáct milionů. DAVIDSON, L.; GITLITZ, D. *Pilgrimage*, s. 213. V roce 2022 však účast na samotné hlavní pouti překročila půl třináctého milionu. Srov. CNA Staff. Historic 12.5 million pilgrims visit Our Lady of Guadalupe Shrine in Mexico. *Catholic News Agency* [online]. Publikováno 15. 12. 2022. [Cit. 2024-3-20]. Dostupné na WWW: <<https://www.catholicnewsagency.com/news/253087/historic-125-million-pilgrims-visit-our-lady-of-guadalupe-shrine-in-mexico#:~:text=A%20historic%20number%20of%2012.5%20million%20pilgrims%20visited,%E2%80%9Creceived%2012%2C500%2C000%20pilgrims%20at%20the%20Basilica%20of%20Guadalupe.%E2%80%9D>>.

²⁵⁵ Mestický ve smyslu smíšený španělský a nativně mexický.

²⁵⁶ Srov. TURNER, V. & TURNER, E. *Image and Pilgrimage*, s. 101-102.

²⁵⁷ Srov. tamtéž, s. 102.

²⁵⁸ Srov. tamtéž, s. 217.

²⁵⁹ Turner se například opírá o historický vývoj katolického poutnictví ve vrcholném středověku. Vykonání pouti mohlo být nařízené světskou autoritou za dopuštění se prohřešku proti společenským pořádkům. Poutnictví byla začleněna do světské struktury, kde vykonávala roli sociálně-nápravných zařízení. Právě úzké propojení se světskými účely a umlčení antistrukturálních aspektů podle jeho názoru neodvratně vedlo k pádu poutnictví v této formě. Srov. tamtéž, s. 193, 196, 239-240; "Když se náboženský systém stane pevně strukturovaným a organizovaným, a úzce propojeným s nenáboženskými strukturami, politickými, právními a ekonomickými, jeho poutě mají tendenci se vrátit od liminoidního k liminálnímu nebo „pseudo-liminálnímu“; to znamená, že 'ustupují' od voluntaristických procesů a stávají se pseudokmenovými iniciačními institucemi, zdůrazňují relikvie, rituální úkony a 'záračné' vlastnosti studní, stromů, míst, kde stáli nebo odpočívali svatí, a dalších konkrétních předmětů spojených se svatými jedinci." Tamtéž, s. 232.

To, co často přetrvává, je *communitas*, již ne normativní nebo ideologická, ale čekající, až ji bude novým náboženstvím vtištěna nová podoba."²⁶⁰

7.4 Kritika

Turnerův pohled se stal vlivným, a na určitý čas výchozím postojem ke studiu poutnictví. Zároveň již od sedmdesátých let podléhal extenzivní kritice. Badatelé si brzy všimli, že *communitas*, tak jak ji popsal Turner, příliš dobře neodpovídá mnohým nekatolickým poutním systémům. Například van der Veer *communitas* vítá, ale zároveň na základě etnografických dat z hinduistické pouti do Ayodhy dochází k závěru, že prostá dichotomie mezi strukturou a antistrukturou neumožňuje porozumět tomuto fenoménu v jeho komplexitě.²⁶¹ Yamba s ohledem na neslučitelnost Turnerových základních myšlenek s pojetím pouti skupiny západoafrických muslimů v Súdánu vykresluje Turnerovo pojetí jako nevhodný nástroj, který spíše představuje překážku v porozumění.²⁶²

Velmi brzy se však našli také kritici, kteří stejně jako Turner zkoumali křesťanské poutnictví. Antropolog Michael Sallnow se zaměřil na katolické poutnictví ve střední oblasti And. Z jeho zjištění vyplývá, že zdejší ústřední poutní svatyně sice mohou být spojovány s univerzalistickou kosmologií, ale účastníci vykazují jiné vzájemné interakce, než jaké zdůrazňuje Turner. Místo transpersonální inkluзивity Sallnow nachází opačné tendence. Andské poutnictví je podle něj především jakousi supra-lokální arénou, kde dochází k soupeření mezi jednotlivými skupinami poutníků.²⁶³

Na počátku devadesátých let Sallnow ve spolupráci s Johnem Eadem vydal sborník *Contesting the Sacred*, ve kterém byla předložena ucelenější kritika „turneriánského paradigmatu“. Turnerův model je zde charakterizován jako příliš svazující, deterministický, neschopný úspěšně vystihovat mnohotvárný charakter poutnictví. Autoři proto nabízejí

²⁶⁰ TURNER, V. & TURNER, E. *Image and Pilgrimage*, s. 202; Srov. „Všude tam, kde se *communitas* často a ve velkém měřítku projevovala, existuje možnost jejího obrození, a to i ve spojení s jiným náboženským systémem.“ Tamtéž, s. 33.

²⁶¹ Srov. VAN DER VEER, P. Structure and anti-structure in Hindu pilgrimage to Ayodhya. In BALLHATCHET, K. & TAYLOR, D. (Eds.). *Changing South Asia: religion and society*. London: Asian Research Service, s. 66; Toto poutnictví je typické pro sektu Rāmānandī. V pouti do Ayodhy je mezi účastníky utvrzována víra, že nejvyšším cílem není mókša, ale narození se jako Rámův upřímný oddaný. Z tohoto pohledu si jsou uctívači Rámy mezi sebou rovni, ale zároveň plně přijímají a podporují ostře rozdělující kastovní postavení, které je při pouti do Ayodhy ještě umocněno. Srov. tamtéž, s. 64-65.

²⁶² Srov. YAMBA, B. *Permanent Pilgrims: the role of pilgrimage in the lives of West African Muslims*. London: Edinburgh University Press, 1995, s. 9.

²⁶³ Srov. SALLNOW, M. *Communitas Reconsidered: The Sociology of Andean Pilgrimage*. *Man*, 16(2), s. 163-182.

alternativu v duchu Sallnowovy andské studie. Poutnictví lze podle jejich názoru vnímat jako sféru soupeřících náboženských a světských diskurzů.²⁶⁴

Dalo by se očekávat, že tento krok znamenal definitivní konec univerzálního modelu *communitas* a jeho nahrazení stejně univerzálním pojetím Sallnowovým a Eadovým. K tomuto posunu však nedošlo.²⁶⁵ Devadesátá léta přinesla do antropologie postmoderní perspektivu, která opustila exkluzivistický přístup „buď-anebo“ a nahradila jej otevřeným „oba-a“.²⁶⁶ Od debat o tom, který univerzalistický model je správný, se výzkum poutnictví přesunul do sféry, která umožňuje každému výzkumníkovi individuálně volit metodologii, jenž následně zachycuje fenomén pouze v určitém aspektu.²⁶⁷

Na závěr debaty o relevanci Turnerova přístupu si dovoluji citovat antropologa Jana Kapustu. „Nehádejme se donekonečna, zda je *communitas* v poutnictví přítomna anebo ne, ale ptejme se konkrétně kde, kdy a za jakých okolností při pouti ke *communitas* dochází nebo nedochází. Domnívám se, že taková debata bude smysluplnější a přínosnější.“²⁶⁸

²⁶⁴ Srov. EADE, J. & SALLNOW, M. *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*. London and New York: Routledge, 1991, s. 5; Zvláště detailně toto soupeření zachycují studie Dahlbergové a Eadeho v kontextu Lurdského poutnictví. V Lurdech dochází neustále ke střetu hodnot a cílů laických pomocníků na poutním místě s těmi, které si s sebou přinášejí poutníci. Srov. tamtéž, s. 30-76; Srov. též EADE, J. *Pilgrimage and Tourism at Lourdes, France*. *Annals of Tourism Research*, 19, s. 18-32.

²⁶⁵ Coleman poznamenává: „To, co bylo na *communitas* zajímavé, byla její schopnost odolat opakujícímu se intelektuálnímu vraždění v rámci poutních studií, i mimo ně.“ COLEMAN, S. *Powers of Pilgrimage: Religion in a World of Movement*. New York University Press, 2022, s. 148.; Jinde si všímá ne příliš patrných strukturálních podobností mezi přístupem Turnerovým a Eadovým a Sallnowovým. Srov. COLEMAN, S. *Do you believe in pilgrimage? Anthropological Theory*, 2(3), s. 361-362.

²⁶⁶ Srov. COLLINS-KREINER, N. 'Researching Pilgrimage', s. 450; Michael Di Giovine nabízí model „pole turistické produkce“, který se snaží tyto dva rozdílné přístupy sjednotit. Srov. DI GIOVINE, M. *Pilgrimage: Communitas and contestation, unity and difference*. *Tourism*, 59(3), s. 247-269.

²⁶⁷ Srov. COLLINS-KREINER, N. 'Researching Pilgrimage', s. 450.

²⁶⁸ KAPUSTA, J. 'Odkaz Victora Turnera'. *Český lid*, 98(2), s. 148.

Závěr

Cíl, který jsem si v této bakalářské práci vytyčil, bylo základní zmapování přístupu Victora Turnera ke studiu poutnictví. Navzdory tomu, že není mnoho Turnerových publikací o tomto tématu, jsou tyto práce obsahově velmi rozmanité a bohaté. S ohledem na možnosti kvalifikační práce tohoto typu jsem se zaměřil na určitý výsek motivů z celkového spektra témat, jež se vyskytují v Turnerových pojednáních o poutnictví. Snažil jsem se volit takové oblasti, které pokud možno co nejlépe ilustrují myšlenkovou svéráznost jeho přístupu.

V první řadě jsem se rozhodl představit dva druhy klasifikace poutnictví. Prvním bylo rozlišení podle šíře „záchytné oblasti“, druhým stratifikace na základě historických okolností, v nichž dané poutnictví vznikalo. „Záchytná oblast“ poutního místa umožňuje určit jeho popularitu na škále 'lokální' až 'internacionální'. Dělení podle historického původu umožňuje identifikovat míru synkretismu s předcházejícími náboženskými systémy, a ve specificky křesťanském prostředí navíc pomáhá rozlišit mezi rozdílnými akcenty středověkých a post-středověkých poutnictví.

V navazující části bylo vykresleno poutní místo jako „střed tam venku“. Turner skrze tento koncept vyjadřuje své přesvědčení, že častá vzdálenost poutních míst od socio-kulturních center není náhodná, ale je naopak zásadní. Zde dochází k radikálnímu odklonu od staršího pojetí Mircei Eliadeho, který za poutní svatyní spatřuje Střed Světa, jenž je pojímán jako socio-kulturní centrum. Konceptem „středu tam venku“ Turner pravděpodobně navazuje na časoprostorovou okrajovost, jež doprovází liminalitu. V práci jsem mu věnoval samostatnou kapitolu, abych ukázal, že o tomto konceptu lze přemýšlet i bez zavedení liminality. Zároveň musím zdůraznit, že v Turnerově projektu zastává významné místo.²⁶⁹ Třetím pojednávaným tématem byla procesuální symbolická analýza. Analýza symbolů podle Turnerova názoru umožňuje zkoumat nejen kognitivní, ale i emocionální obsahy, jež jsou obsažené v jednotlivých symbolech. Poutnictví „ikonofilních“ náboženských systémů poskytují bohatý materiál pro tato zkoumání. Úloha této oblasti je v rámci Turnerova projektu rovněž značná.

Jádro Turnerova paradigmatu studia poutnictví však spočívá v antistruktuře. Koncept liminality, se kterým se obeznámil četbou van Genneповých *Les rites de passage* Turner

²⁶⁹ Narazil jsem na jednu z mnoha obtíží konceptualizace Turnerových myšlenek. (Je vůbec liminalita pro „střed tam venku“ esenciální?) Nejrozumnějším řešením se mi jeví přijmout, že Turner řadu svých konceptů jasně nevymezil, a proto ke každému pokusu o konceptualizaci přistupovat s vědomím, že vymezení může být provedeno pouze přibližně.

původně uplatňoval pouze na tribální společnosti. Postupem času však došlo k její entextualizaci, při níž byla aplikována na jevy mimo kmenové rituály. Poutnictví představuje jednu z domén, kde se podle Turnerova názoru realizuje určitý žánr svobodnější liminality, liminoidita. Stejně jako mezi neofyty, tak i mezi poutníky může vznikat *communitas*. Tento mimořádně silný zážitek, ve kterém dochází k rozpoznání bytostného „Ty“ v druhém člověku, přitom v rámci pouti nenáleží výlučně do svatyní, ale může být prožit jak na cestě, tak na zdánlivě jasně nenáboženských místech, jako jsou komerční zařízení blízko poutního místa.

Při četbě *Image and Pilgrimage in Christian Culture* může čtenář bez předchozího obeznámení rychle dojít do stavu kognitivní disonance. Titul této monografie ohlašuje, že pojednává o křesťanských poutnictvích. V určitém smyslu je to sice pravda – Turner se skutečně primárně opírá o katolické poutnictví. Zároveň však již v úvodu hovoří o zodpovídání „institucionálních“ otázek poutnictví jako takového, čímž dává najevo svůj záměr odhalení univerzální struktury poutnictví. Nejzazší odpovědí na tuto otázku mu následně je samotná *communitas*. Podle Turnera tedy obecně platí, že ačkoli jsou poutnictví vázána ve strukturách náboženských systémů, které jasně stanovují hranice mezi „námi“ a „jimi“, představují zároveň platformu, kde je přítomna přinejmenším aspirace na univerzální přijetí – univerzální *communitas*. Tam, kde se *communitas* nenachází ani jako potenciální „stav“, tam v perspektivě Turnerova paradigmatu došlo k vítězství struktury nad *communitas* coby antistrukturou. Jak ale širší pohled tohoto modelu ukazuje, ani „trvalé“ začlenění poutnictví do společenské struktury nemusí znamenat definitivní konec. Náboženské systémy podléhají času, jsou proměnlivé, ale i pomíjivé. Proto existuje šance, že se poutní praxe – a to klidně i v rámci nového náboženského systému – obnoví, a *communitas* se znovu objeví ve své původní, existenciální podobě.

Kamenem úrazu Turnerova přístupu bylo, že zašel ve své tendenci zobecňování příliš daleko. Jak poměrně brzy jiní výzkumníci na konkrétním etnografickém materiálu z nejrůznějších kontextů ukázali, *communitas* nemusí být vhodným modelem každého jednotlivého poutnictví. Může se vyskytovat jako dílčí motiv, nebo také vůbec. Přestože „turneriánské“ paradigma ve své zamýšlené podobě – univerzální odpovědi po podstatě poutnictví – padlo, vyskytují se jeho fragmenty napříč poutními a turistickými studii dodnes.

Domnívám se, že se stanovené cíle této bakalářské práce podařilo naplnit, přičemž by se dalo přemýšlet o rozšíření práce. Zvláště zajímavou extenzí by mohla být explikace spekulativního vztahu mezi zde netematizovaným konceptem *flow* pocházejícím od psychologa Mihalye Csikszentmihalyie a *communitas*.

Seznam použitých zdrojů

- BESANÇON, A. *Zakázaný obraz: intelektuální dějiny obrazoborectví*. Překlad: OBRTILOVÁ, N., Brno: Barrister & Principal, 2013. ISBN 978-80-87474-95-2.
- BOHÁČ, Z.; BOHÁČ, P. *Poutní místa v Čechách*. Praha: Debora, 1995. ISBN 80-85923-07-6.
- BOWIE, F. *Antropologie náboženství: rituál, mytologie, šamanismus, poutnictví*. Praha: Portál, 2008. ISBN 978-80-7367-378-9.
- BUDIL, I. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. 3. vydání. Praha: Triton, 1998. ISBN 978-80-7254-001-3.
- COHEN, E. Pilgrimage centers: Concentric and excentric. *Annals of Tourism Research*, 1992, 19(1), s. 33-50. ISSN 0160-7383.
- COLEMAN, S. Do you believe in pilgrimage? : Communitas, contestation and beyond. *Anthropological Theory*, 2002, 2(3), 355-368. ISSN 1463-4996.
- COLEMAN, S. *Powers of Pilgrimage: Religion in a World of Movement*. New York University Press, 2022. ISBN 978-0814717288.
- COLLINS-KREINER, N. Researching Pilgrimage: Continuity and Transformations. *Annals of Tourism Research*, 2010, 37(2), s. 440-456. ISSN 0160-7383.
- DAVIDSON, L.; GITLITZ, D. *Pilgrimage: From the Ganges to Graceland: An Encyclopedia*. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2002. ISBN 978-1-57607-004-8.
- DEFLEM, M. Ritual, Anti-Structure, and Religion: A Discussion of Victor Turner's Processual Symbolic Analysis. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1991, 30(1), ISSN 1468-5906.
- DI GIOVINE, M. Pilgrimage: Communitas and contestation, unity and difference – An introduction. *Tourism: An International Interdisciplinary Journal*, 2011, 59(3), s. 247-269. ISSN 1849-1545.
- DOUGLAS, M. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge, 1996. ISBN 978-0-415-06608-2.
- EADE, J. & SALLNOW, M. *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*. London and New York: Routledge, 1991. ISBN 978-0-415-04361-8.
- EADE, J. Pilgrimage and Tourism at Lourdes, France. *Annals of Tourism Research*, 1992, 19, s. 18-32. ISSN 0160-7383.
- ELIADE, M. *The Sacred and The Profane: The Nature of Religion*. Translation: TRASK, W. New York: Harcourt, Brace & Company, 1987. ISBN 978-0-15-679201-1.
- ENGELKE, M. „The Endless Conversation“: Fieldwork, Writing, and the Marriage of Victor and Edith Turner In HANDLER, R. (Ed.). *Significant Others: Interpersonal and Professional Commitments in Anthropology*. The University of Wisconsin Press, 2004, s. 6-50. ISBN 978-0-299-19470-1.

- FAREWELL, L. *Betwixt and between: the anthropological contributions of Mary Douglas and Victor Turner toward a renewal of Roman Catholic ritual* Ph.D. Thesis. Claremont: Claremont Graduate School, 1976.
- FOLETTI, I.; LEŠÁK, M. (Eds.). *Poutní umění ve středověku jako tělesný zážitek: krajina, poutník a poklad*. Brno: Books & Pipes, 2022. ISBN 978-80-7485-258-9.
- VAN GENNEP, A. *The Rites of Passage*. Translation: VIZEDON, M. & CAFEE, G. Chicago: The University of Chicago Press, 1960. ISBN 978-0-226-84849-5.
- GLAZIER, S. Edith Brocklesby Davis (1921-2016). *American Anthropologist*, 2018, 120(1). ISSN 0002-7294.
- HOCKEY, J. The importance of being intuitive: Arnold Van Gennep's *The Rites of Passage*. *Mortality*, 2002, 7(2), s. 210-217. ISSN 1357-6275.
- HOOPER, S. Whitehead's Philosophy: Eternal Objects and God. *Philosophy*, 1942, 17(65), s. 47-68. ISSN 0031-8256.
- CHLUP, R. Struktura a antistruktura: Rituál v pojetí Victora Turnera I. *Religio*, 2005, 13(1), s. 3-28. ISSN 1210-3640.
- CHLUP, R. Struktura a antistruktura: Rituál v pojetí Victora Turnera II. *Religio*, 2005, 13(2), s. 179-197. ISSN 1210-3640.
- KAPUSTA, J. Odkaz Victora Turnera v současné antropologii poutnictví: zkušenost pouti do Santiaga de Compostela. *Český lid*, 2011, 98(2). ISSN 0009-0794.
- LAFAYE, J. *Quetzalcoatl and Guadalupe: The Formation of Mexican National Consciousness, 1531-1813*. Chicago: The University of Chicago Press, 1978. ISBN 978-0-226-46788-7.
- LARSEN, T. *The Slain God: Anthropologists and the Christian Faith*. Oxford: Oxford University Press, 2014. ISBN 978-0-19-875742-9.
- LAWRENCE, C. *Medieval Monasticism: Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages*. Fourth edition. London and New York: Routledge, 2015. ISBN 978-1-138-85404-8.
- MACCLANCY, J. The Construction of Anthropological Genealogies: Robert Hertz, Victor Turner and the Study of Pilgrimage. *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, 1994, 25(1), s. 31-40. ISSN 0044-8370.
- MANNING, F. Victor Turner's Career and Publications. In ASHLEY, K. (Ed.). *Victor Turner and the Construction of Cultural Criticism: Between Literature and Anthropology*. Bloomington: Indiana University Press, 1990. ISBN 978-0-253-20594-0.
- MCLAREN, P. A Tribute to Victor Turner (1920-1983). *Anthropologica*, 1985, 27(1/2), s. 17-22. ISSN 0003-5459.
- OHLER, N. *The Medieval Traveller*. Boydell & Brewer Inc, 1990. ISBN 978-0-85115-490-9.
- OTTO, R. *Posvátno: iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě*. Praha: Vyšehrad, 1998. ISBN 978-80-7021-260-8.

- PAYTON, J. Iconoclasm (Controversy). In JOHNSTON, W. (Ed.). *Encyclopedia of Monasticism*. Vol 1, A–L. Routledge, 2000. ISBN 978-1-57958-090-2.
- RUFFIN, B. *Padre Pio: The true story*. Huntington, Indiana: Our Sunday Visitor, 1991. ISBN 978-0-879-73673-6.
- SALLNOW, M. *Communitas Reconsidered: The Sociology of Andean Pilgrimage*. *Man, New Series*, 1981, 16(2), s. 163-182.
- SOUKUP, M. Britská sociální antropologie: vznik, vývoj a klíčové koncepce. *Národopisná revue*, 2017, 27(3). ISSN 0862-8351.
- SOUKUP, M. *Antropologie: teorie, koncepty a osobnosti*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2018. ISBN 978-80-7465-355-1.
- SOUKUP, V. *Antropologie: teorie člověka a kultury*. Praha: Portál, 2011. ISBN 978-80-7367-432-8.
- SWAHBERG, A. M. *Developing a naturalistic argument for selective liturgical change, based upon the work of Victor Turner and John Skorupski* Ph.D. Thesis. Chicago: The University of Chicago Divinity School., 1988.
- THOMASSEN, B. Émile Durkheim between Gabriel Tarde and Arnold van Gennep: Founding moments of sociology and anthropology. *Social Anthropology/Anthropologie sociale*, 2012, 20(3), s. 231-249. ISSN 0964-0282.
- TURNER, V. & Turner, E. *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. New York: Columbia University Press, 1978. ISBN 978-0-231-04286-4.
- TURNER, V. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1967. ISBN 978-0-8014-9101-6.
- TURNER, V. The Center Out There: Pilgrim's Goal. *History of Religions*, 1973, 12(3), s. 191-230. ISSN 0018-2710.
- TURNER, V. *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca – London: Cornell University Press, 1974. ISBN 978-0-8014-9151-1.
- TURNER, V. Liminal to Liminoid in Play, Flow, and Ritual. *Rice Institute Pamphlet – Rice University Studies*, 1974, 60(3), s. 53-92. ISSN 0097-4390.
- TURNER, V. Pilgrimage and Communitas. *Studia Missionalia*, 1974, 23, s. 305-327. ISSN 0080-3987.
- TURNER, V. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Ithaca: Cornell Paperbacks, 1977. ISBN 978-0-8014-9163-4.
- TURNER, V. Variations on a Theme of Liminality. In MOORE, S. & MYERHOFF, B. (Eds.). *Secular Ritual: A Working Definition of Ritual*. Assen: Van Gorcum, 1977, s. 36-52. ISBN 978-90-232-1457-1.
- TURNER, V. *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*. New York: Performing Arts Journal Publications, 1982. ISBN 978-0-933826-17-5.

- TURNER, V. *Průběh rituálu: struktura a antistruktura*. Překlad: KUČEROVÁ, L. Brno: Computer Press, 2004. ISBN 978-80-722-6900-6.
- TURNER, V.; TURNER, E. (Ed.). *On the Edge of the Bush: Anthropology as Experience*. Tucson, Arizona: The University of Arizona Press, 1985. ISBN 978-0-8165-0949-2.
- VAN DER VEER, P. Structure and anti-structure in Hindu pilgrimage to Ayodhya. In BALLHATCHET, K. & TAYLOR, D. (Eds.). *Changing South Asia: religion and society*, London: Asian Research Service, 1984, s. 59-67. ISBN 978-962234021-3.
- X, M. *The Autobiography of Malcolm X*. Ballantine Books, 1992. ISBN 9780345376718.
- YAMBA, B. *Permanent Pilgrims: the role of pilgrimage in the lives of West African Muslims*. London: Edinburg University Press, 1995. ISBN 978-0-74860592-7.

Internetové zdroje

- CNA Staff. Historic 12.5 million pilgrims visit Our Lady of Guadalupe Shrine in Mexico. *Catholic News Agency* [online]. Publikováno 15. 12. 2022. [Cit. 2024-3-20]. Dostupné na WWW: <<https://www.catholicnewsagency.com/news/253087/historic-125-million-pilgrims-visit-our-lady-of-guadalupe-shrine-in-mexico#:~:text=A%20historic%20number%20of%2012.5-%20million%20pilgrims%20visited,%E2%80%9Creceived%2012%2C500%2C000%20pilgrims%20at%20the%20Basilica%20of%20Guadalupe.%E2%80%9D>>.
- DUIGNAN, B.; GAUR, A.; LOTHAN, G. Structural functionalism [online]. *Encyclopedia Britannica*, ed. 5. 3. 2024. [cit. 2024-3-20]. Dostupné z: <<https://www.britannica.com/topic/structural-functionalism>>.
- EADE, J. *Moving, Crossing and Dwelling: Christianity and Place Pilgrimage* [online]. Datum publikování 14. 5. 2020. [cit. 2024-3-20]. Dostupné na WWW: <https://www.academia.edu/43043372/Moving_Crossing_and_Dwelling_Christianity_and_Pilgrimage>; oficiálně publikováno jako EADE, J. *Moving, Crossing and Dwelling: Christianity and Place Pilgrimage*. In NARAYANAN, V. (Ed.). *The Wiley Blackwell Companion to Religion and Materiality*. Wiley-Blackwell, 2020, s. 207-225. ISBN 978-1118660102.

Abstrakt

KOTAŠKA, O. *Victor Turner a poutnictví*. České Budějovice, 2024. Bakalářská práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra filosofie a religionistiky. Vedoucí práce M. Klapetek.

Klíčová slova: Victor Turner, poutnictví, liminalita, liminoidita, communitas, „střed tam venku“

Práce se zabývá studiem poutnictví v perspektivě antropologa Victora Turnera. Zprostředkovává způsoby stratifikace poutnictví podle historického hlediska a širě „záchytné oblasti“. Seznamuje s Turnerovým pojetím poutního místa jako „centra tam venku“ ve srovnání s konkurenčním pojetím Středu Světa Mircei Eliadeho. Dále se zaměřuje na Turnerův symbolologický projekt. Jádrem práce je představení poutnictví jako liminoidního fenoménu a communitas coby dominantní hybné síly poutního procesu. Klíčové koncepty a analytické nástroje jsou uvedeny do širších souvislostí Turnerova díla a života.

Abstract

Victor Turner and Pilgrimage

Key words: Victor Turner, pilgrimage, liminality, liminoidity, communitas, „the center out there“

The thesis deals with the study of pilgrimage from the perspective of anthropologist Victor Turner. It conveys ways of stratifying the pilgrimage according to the historical perspective and the width of the "catchment area". It introduces Turner's conception of the pilgrimage site as "the center out there" in comparison to Mircea Eliade's competing conception of the Center of the World. It also focuses on Turner's symbolological project. The core of the work is the presentation of pilgrimage as a liminoid phenomenon and communitas as the dominant driving force of the pilgrimage process. Key concepts and analytical tools presented here are placed in the wider context of Turner's work and life.