

Paradoxy současných euroamerických rituálů: útlum blahobytem, hledání výsostného a nedůvěra v transcenci

Jana Karlová

DOI: 10.62800/NR.2024.3.01

Paradoxes of Contemporary Euro-American Rituals: The Constraints of Welfare, the Search for the Extraordinary, and the Distrust of Transcendence

The text concerns contemporary Euro-American rituals, discussing the challenges of defining what a ritual is and suggesting the use of Victor W. Turner's concept of *liminality*. This concept focuses on the internal processes of ritual actions, which, by disrupting the usual order, create exceptional situations where anything becomes possible. Rituals thus reflect crucial social messages, values, and arrangements—and at the same time open up the possibility of reflecting and reshaping them. The analysis delves into the practice and context of Euro-American rituals, particularly through the themes of (1) the transformative power of rituals, (2) experiences of comfort and discomfort, and (3) the distinction between reality and the unreal.

Key words: ritual, liminality, transformation, welfare, risk, Victor W. Turner

Contact: Mgr. Jana Karlová, Ph.D., Katedra kulturních a náboženských studií, Pedagogická fakulta, Univerzita Hradec Králové, Rokitanského 62/26, 500 03 Hradec Králové; e-mail: jana.karlova@uhk.cz; ORCID 0000-0002-5967-6457

Jak citovat / How to cite: Karlová, Jana. 2024. Paradoxy současných euroamerických rituálů: útlum blahobytem, hledání výsostného a nedůvěra v transcenci. *Národopisná revue* 34 (3): 163–174. <https://doi.org/10.62800/NR.2024.3.01>

V rozhovoru, skloněn nad obecnými záznamy, mi pamětník a kronikář Radimi u Jičina řekl: „*Dneska už na vesnici nerozeznáte všední den vod neděle a mnohdy neděli vod posvícení nebo vod svátku. Je si to moc podobný a takový všední. Všecko je to takový lepší, ale všecko je to moc všední.*“¹ Nebyl v tom smutek nad ztraceným mládím, spíše věcné konstatování. Já od té doby přemýšlím o všednosti výjimečných chvil v blahobytném světě.

V následujícím textu nabízím úvahu nad současnými euroamerickými rituály, a především nad samotným vymezením ústředního pojmu. Motivací k této analýze jsou situace, které opakovaně zpochybňují či problematizují výchozí terminologické předporozumění: distinkce mezi pojmy *rituál* (obřad), *zvyk* (obyčej), *slavnost* (např. Holubová 2007; Kandert 2007a, 2007b, 2007c; Plessingerová – Vařeka 2007) se mnohdy nezdaří být zcela jednoznačné a dostačující k zachycení či analýze sledovaného dění.

Někdy dokonce situaci spíše komplikují, než že by ji rozkrývaly. Proto navrhuji pojetí rituálu jako *liminálního*, výjimečného momentu, který vedle zpřítomňování nejzásadnějších zpráv o světě a uspořádání společnosti rozevívá i možnost reflektovat a transformovat všední normalitu. Konceptuální oporou jsou práce Victora Wittera Turnera. Odkazují také ke studiím Richarda Schechnera (rituální síla, transformace v současných kontextech, temná hra), Víta Erbana (ambivalence a dění rituálu) a dalších. Prostřednictvím motivů (1) *rituální transformativní síly* (2) *dis/komfortu*, (3) *ne/skutečného* se potom pokusím o analýzu současných euroamerických rituálů.

Rituál jako rozevření nenormálního

Termín rituál je jedním ze zrádných slov, kterým dobře rozumíme jen do okamžiku, kdy se pokusíme o jejich odborné vymezení. Dospět ke smysluplné, ohraničené

a zároveň obecně platné definici je problematické (Schechner 1993: 228). Úkol se navíc komplikuje snahou zachytit rituál prostřednictvím objektivních dat. Vymezení pojmu obvykle zdůrazňuje vysokou standardizaci a stálost rituálních forem, které je možné i s odstupem času identicky opakovat, které mají stabilizační společenské účinky a vazbu na náboženská přesvědčení (Kandert 2007a; 2007b). S rituály si výrazně spojujeme mechanismy přechodu a transformace (*rites of passage*), sociální koheze a solidarity (*rites of intensification*), uzdravení nebo obnovy (*rites of affliction*) (Hasty – Lewis – Snipes 2022: 416–421).

Při konfrontaci pojmu rituál s praxí se ukazuje, že do něj lze zahrnout takové množství aktivit, až je rozvolněn do nepoužitelné šíře. Jeho vymezení se dále stírá hybridními případy, v nichž se spojují rysy a mechanismy různých žánrů – např. karnevalu, divadelní inscenace a rituálu (Schechner 2022). Výraznou komplikací objektivního posouzení je i to, že totožnou událost jednotliví aktéři mnohdy vnímají různě: někteří vidí jen dětskou hru nebo spektakl, zatímco jiní tutéž chvíli prožívají jako intenzivní a hraniční moment (Schechner 2022: 622–623; Xygalatas, 2015; Kapferer 1984). Mechanismy, které od rituálu očekáváme, se mohou uskutečnit i v situaci, kterou si s přechodovým momentem cíleně nespojujeme (Stephenson 2012: 127), ne každý zásadní životní zlom je spojen s ustáleným rituálem – z historických důvodů dnes například postrádáme rozvodový rituál (Xygalatas 2022b: 203–204). V neposlední řadě ne každý rituál objektivně splní svou „funkci“.

Předchozí odstavec je ilustrací úvahy, že pokoušíme-li se o teoretickou a objektivní analýzu rituálu, je snadné minout jeho pointu. Můžeme mnohé odkrýt – a zároveň můžeme i mnohé ztratit. Moderním vědeckým „rozřezáním“ na jednotlivé rituální aspekty, principy a funkce lze porozumět vnitřním mechanismům či zasazení do kontextu, zároveň se přitom ale pod rukama vytrácí tajemství, síla, hloubka rituální chvíle (Erban 2010: 25–68; Chlup 2005b: 195–196). Rituál je veřejným představením a dynamickým prožitkem obrazu světa, víry, vášní, hodnot, solidarit, kontinuit, společenských statusů, vztahů, závazků, krizí, bolesti i radosti. Může být okamžikem, v němž se vše zásadní uskutečňuje, předvádí, zpívá, tančí, prožívá – a v tutéž chvíli také otevírá nejednoznačnosti, nestabilitě, transformaci. Teoretické schéma

je spíše zjednodušeným náčrtem a mrtvým obrazem. Skutečné rituální dění umožňuje stvrzovat i proměňovat identity, stabilizovat, reflektovat i konfrontovat společenské normy a mocenské struktury, poznávat sebe sama a otevírat se druhým, léčit jednotlivce i komunity, soustředit se, bavit se, spontánně tvořit i destruovat. Složité události, vztahy, pravidla a symboly jsou uvnitř rituálu poměrně intuitivní: jednotliví aktéři je vidí jako samozřejmě srozumitelné a neproblematické. Síla rituálu spočívá i v tom, že vedle společně sdílených významů mnohohlásné rituální symboly promlouvají i ke každému individuálně, v návaznosti na konkrétní osobní zkušenost, osobitý úhel pohledu, způsob participace. Když pak výzkumník rozplétá nepřehlednou pavučinu, neměl by zapomenout, že teoretická analýza není totožná s *tajemstvím* či *děním* rituálu (Karlova 2024; Guest 2016: 579; Chlup 2005a; 2005b; Eriksen 2015: 264–285; Schechner 1993; Bloch 1986; Kapferer 1984; Turner 1969; 1967; Douglas 1966).

S vědomím analytických limitů rituál definuji jako bio-kulturní prožitek; performanci či drama, jež ve vazbě k lidskému společenství formuje a zpřítomňuje identity, vztahy a světonázorová přesvědčení. Snažím se zdůraznit, že standardizace a neměnnost nejsou stoprocentní, spíše tvoří vnější rámec, který otevírá prostor svému vlastnímu protipólu: kreativitě, improvizaci, novým významům a obsahům (Chlup 2005a: 9–11; 2005b: 180–182; Turner 1979: 468–469). Po vzoru Turnera směřuji pozornost k vnitřnímu dění rituálu, jež vyvázáním se z běžného řádu rozevírá *mezičasy* a *meziprostory* nenormálního. Prahové momenty, ve kterých je možné cokoliv, Turner označuje jako *liminální* (1979: 465). Všední realita uvnitř rituálu náhle není závazná, je spíše platformou pro hru, tvořivost, variabilitu, reflexi (Erban 2010: 45, 51; Turner 1967: 93–111; 1974; 1979 a další).

Otevření liminálního potenciálu tak „*člověka konfrontuje s nekonečnou škálou všech možností bytí*“ (Chlup 2005a: 20). Je momentem, ve kterém se odrážejí zásadní společenské zprávy, hodnoty, uspořádání – ale nikoli jako dogma. Lze je zároveň reflektovat a přetvářet. Liminální chaos je tedy současně odrazem i zdrojem společenských vztahů. Právě tento okamžik je v pozdních Turnerových pracích spojován s náboženskou zkušeností: to, co aktéři prožívají jako přítomnost mystických a posvátných sil, Turner interpretuje jako liminální transformativní konfrontaci společenské struktury

s antistrukturálním chaosem. *Rituál* je „náboženský“ nikoli ve smyslu nutné vazby na institucionalizované vyznání, ale coby rozevření transformativního potenciálu, který naše společnosti konfrontuje, mění – i udržuje v chodu a pohromadě. V textu z roku 1982 Turner zpřesňuje pojem rituál opozicí vůči *ceremonii*, která deklaruje či oslavuje stávající řád – avšak bez liminálního „náboženského“ potenciálu. Zatímco ceremonie zrcadlí společenskou strukturu, rituál má sílu ji i konfrontovat a měnit (Chlup 2005b: 184–195; Turner 1982: 79–84). Když v následujícím textu mluvím o rituálu, je to ve smyslu otevírání liminálního potenciálu *sebepoznání* a *sebeutváření*.

Turner liminalitu typicky spojuje s premoderními kontexty, kalendářními, biologickými a společenskými cykly konkrétní komunity. V moderních společnostech pak popisuje *liminoidní* fenomény, které se liminálním v mnoha ohledech podobají a navazují na ně, jsou ale charakterizovány jako dobrovolné, volnočasové, nepravidelné, nsvázané s teologií a kosmologií, více závisející na jednotlivých tvůrcích a oddělující performery od publika. Typově různé sociokulturní mechanismy a kontexty lze ilustrovat rozdílem mezi (liminální) iniciací do náboženského společenství a (liminoidním) sportovním utkáním. Distinkce však nemá být brána doslova, sám Turner říká, že běžná je koexistence obou (1979: 494). Vnitřní rozmanitost každého sociokulturního systému je fakt, který platí univerzálně a v komplexních euroamerických společnostech – vzhledem k množství vlivů a rychlé dynamice proměn – tím silněji (Eriksen 2012: 20–21). Vedle jednoznačně (post)moderních trendů lze tak dnes spatřit takové, které některými rysy odpovídají kategorii premoderního, fungují ale v rámci (post)moderního kontextu nebo paralelně s ním. Níže podrobněji zmíníme témata dobrovolnosti a individuality, zde je na místě říci, že Turner se nad rituály v moderních společnostech zamýšlel dlouhodobě a definice liminálního/liminoidního se v jeho pracích vyvíjely (Chlup 2005b; Turner 1982; 1979; 1974; 1969; 1967).

Rituály svými základními principy odpovídají archaickým a univerzálním principům našich biologicko-kulturních těl (Schechner 1993: 228–262). Obecně patří mezi spíše stabilizovanější části kultury. Výše jsme řekli, že i ony jsou přitom tvárné, dynamické a mnohovýznamové. V zájmu životaschopnosti musejí reagovat na osobité i proměnlivé kontexty a potřeby svých aktérů (Bell 1997: 210–223; Turner 1967). Archaičnost a aktuálnost rituálu

se vzájemně nevylučují. Pokud někdy sledujeme ztrátu starých rituálních obsahů a mluvíme o prázdných skořápkách či „stínech“ někdejších obřadů, jedním z důvodů může být přehlédnutí nových symbolických významů, které promlouvají k současníkům jinak, než tomu bylo kdysi – fungují v rámci nového kontextu a také jej spoluutvářejí. Takový optický klam bývá mj. posilován mechanismem, v němž skupiny užívají rituál k obhajobě vlastní starobylosti (Bell 1997: 210). (Post)moderní společnost sestává ze složitých útvarů s velmi různými rozsahy a vnitřními logikami a disponuje novými formami a principy komunikace, novými typy identit. Je přitom obvyklé, že dávné rituální formy slouží k prožívání a legitimizaci identit, z nichž mnohé by v premoderních kontextech nedávaly smysl nebo nebyly zásadními hybateli společenského dění (Eriksen 2015: 361–362; Gellner 2003). Některé aspekty rituálu se proměňují, některé zůstávají stabilní – a lidé v novém kontextu do „starého“ rituálu vstupují s novými požadavky a otázkami (Bell 1997: 223).

Podezření, že fixace a nepružnost obřadních úkonů může vést k posilování externích forem na úkor porozumění a prožívání, je v euroamerickém kulturním okruhu dlouhodobě přítomna také v diskuzi o vysoké formalizaci katolického ritu. Přísná forma limitující prostor pro spontánní kreativitu je právě v podobě katolických obřadů součástí našeho předporozumění pojmu rituál (Chlup 2005b: 187). Zejména v určitých epochách katolicko-protestantských střetů ústí v otázku, zda sofistický, institucionalizovaný katolický ritus není spíše na překážku vnitřního autentického prožitku. Obezřetnost vůči mechanicky provozovanému sledu úkonů však nelze neproblematicky zobecňovat nebo přenášet do jiných kontextů (Nuckolls 2007: 36–38; Turner 1979: 469; Douglas 1966: 76–77). Bát se vyprázdněnosti formalizované činnosti je na místě, chceme-li hovořit třeba o industrializaci, standardizaci a rutinizaci továrních výrobních procesů. Právě z tohoto důvodu je vhodné neustrnout na vnějším definování rituálu výhradně pomocí stabilizovaných forem jednání a dává smysl zaměřit pozornost k momentu rituální prahovosti.

Můžeme mít obojí?

Výsostný okamžik rituálu pro potřeby tohoto textu definuji jako koexistenci protikladů: známého a nepoznaného, minulého a budoucího, složitého a prostého, lidského

a mimo-lidského, domáckého a divokého, smrti a (zнову) zrození. Rituál, který naplňuje tyto principy a otevírá tím možnost transformace, léčby, růstu atd., zároveň kreativně nakládá s všedními vztahy a identitami (Erban 2010: 133–161). Konfrontace normálního stavu věcí zpravidla souvisí s určitou mírou nepohodlí, náročnosti, divokosti, (symbolických či skutečných) zranění, bolesti. Síla rituálu spočívá i v tom, že obrazy života jsou v něm provázané se smrtí (často symbolickou). Premoderní *iniciační* rituál na prahu dospělosti např. mnohdy vyžaduje důkazy odolnosti a odvahy. Principiálně se v takových případech pracuje s tím, že vstup do dospělosti není samozřejmostí, a to do té míry, že některým dospívajícím se rituálem projít nepodaří. Součástí transformačního procesu (Van Genep 1909) bývá vedle radostných a krásných položek též vyčerpání, nepohodlí, bolest či nebezpečí – tedy aspekty směřující ke změněným stavům vědomí, formativním zkušenostem, otevírání nových možností a kreativních sil, stvrzování společenských vazeb (Karlova 2024; Stephenson 2012: 100–126; Jesus – Formosinho – Damiao 2011; Geertz 1973: 412–454). Právě tento prahový moment, v němž jsou aktéři dočasně vytrženi z normálního světa, ve kterém se propojují vzájemně protikladné aspekty a může se stát „cokoliv“, lze považovat za ústřední princip rituálu.

Ve spojení s euroamerickým civilizačním pokrokem přestávají být mnohé nepříjemné a nebezpečné položky nutnou součástí našich životů i rituálů. Je možné vyhnout se střídmosti či odříkání a akcentovat spíše blahobytné aspekty výročních svátků; prahové chvíle narození a umírání jsou v zájmu fyzického bezpečí ve velké míře racionalizovány a institucionalizovány; je nepřijatelné dospívající cíleně vystavit intenzivnímu hladu, žízni a bolesti. Bret Stephenson popisuje složité a enormně dlouhé současné dospívání i situace, v nichž si mladí své iniciace inscenují svépomocí a často experimentováním s násilím, drogami, ohrožením zdraví i života (2012: 81, 96–98). Zde je na místě znovu říci, že stejně jako vždy a všude, také v euroamerických společnostech paralelně existují i vzájemně nesourodé trendy a protipohyby. To pro naše téma znamená, že vedle vytrácení rituální intenzity existují též iniciativy, které s různou mírou úspěchu pátrají po celistvém a silném rituálním prožitku – včetně jeho nekomfortních aspektů. Někteří dodržují předvelikonoční půst a v církevní komunitě se scházejí k velikonoční vigílii, jiní se vydávají na pěší pouť přes

horizont známého. Někdo pečuje doma o své umírající, jiný prožívá narození dítěte jako iniciační obřad.

Mnohé z těchto alternativ souvisejí s touhou po hlubokých rituálech – zdánlivě jednoduchých, srozumitelných a silných zároveň. Typově takové rituály odpovídají premoderním kontextům, mají na své aktéry nevyhnutelné nároky a začleňují je do společnosti i širšího příběhu existence (Langer 1971: 287). Pro jednotlivce v premoderním světě neexistuje možnost přežít bez společenství a je zde jen velmi malá možnost si takové společenství individuálně zvolit. Pokud společnost požaduje účast na rituálu – typicky třeba iniciaci do dospělého života – v podstatě není jiná možnost než obstát (Chlup 2005b: 192; Turner 1979: 493; 1974: 69). Neúspěch znamená smrt, či přežívání na okraji společnosti, které mívá ke smrti blíže než k životu. Nevyhnutelnost rituálu, který zasahuje do všech životních sfér, je proto tragická pro ty, kteří nedokáží obstát, nebo nechtějí přijmout očekávání či hodnoty své společnosti.

Jsme tak na jednu stranu fascinováni přehledností a srozumitelností premoderních kontextů, krok zpátky ale pochopitelně učinit nelze. Je také zřejmé, že bychom jen s obtížemi přijímali nutnost přitakat vysokým nárokům na konformitu, akcentovat své společenské přináležení, omezit osobní volbu mezi mnoha životními cestami a scénáři – včetně těch velmi individualistických. Samozřejmost a nevyhnutelnost vzájemně souvisejí. Pokud pro své rituály chceme bezpečí, komfort a možnost volby, důsledkem těchto rozhodnutí jsou ztráty na principech závaznosti, závažnosti a síly. Právě fragmentace životních sfér, přetrhání vazeb s kosmologií a teologií, dobrovolnost a z nich vyplývající nižší míra závaznosti jsou hlavními charakteristikami Turnerova *liminoidního* konceptu, který v modernitě rituální prahový moment přesouvá do lehkovážnější sféry volného času či her a nabízí spíše jako nezávaznou možnost k individuálnímu posouzení (Karlova 2023; Turner 1979: 497; 1974).

Naše představy o přijatelné míře rituálního rizika a diskomfortu se zrcadlí v údivu, pobouření i fascinaci, kterou vyvolávají např. extrémní zátěž a záměrná poranění těla při *kavadi attam*, rituálním procesí praktikovaném tamilskými hinduisty (Xygalatas et al. 2019). S podobně zděšeným zaujetím hledíme na skarifikaci pokrývající tělo „krokodýlími šupinami“, která donedávna patřila k iniciaci v komunitě Ambonwari na Papui Nové Guinei

(Telban 2009; 1998: 196–230), nebo na rituál mužské obřizky jihoafrické skupiny Xhosa, při němž nelze použít žádné medicínské prostředky ani žádat o lékařskou pomoc v případě komplikací, což má v mnoha případech vážné, i fatální důsledky (Froneman – Kapp 2017). Vědecké studie se obecně shodují v tom, že extrémní rituály jsou nebezpečné – a co do pozitivních efektů v jednotlivých sledovatelných oblastech i jako celek bývají hluboké a funkční (Xygalatas 2022a). Vedle neurofyzilogické odezvy je zřetelná souvislost s existenciálními otázkami, zpřítomnění obrazu světa a symbolické definování místa člověka ve světě, rovnováha individuální i skupinové kontinuity a transformace, téma psychického zdraví a celkového *well-being* – což je zásadní zejména v prostředích, kde nejsou dostupné jiné alternativy péče. Komplikovanou otázkou pak zůstává vyjednávání etických principů překračujících konkrétní sociokulturní zvyklosti, téma dobrovolnosti participace a hledání kompromisů mezi přijatelným rizikem a dostatečnou silou prožitku.

Při úvahách o rituální síle nemusíme zcela nezbytně vystupovat ze svého sociokulturního okruhu. Blízko k nim mají např. kajícíná velikonoční procesí ve Španělsku, při kterých členové katolických bratrstev synchronizovaným pohybem a s velkým vypětím nesou těžké dřevěné plošiny se sousošími zobrazujícími utrpení Krista nebo Panny Marie (Cerezales 2020), italské kající procesí zahrnující sebezraňování některých aktérů (*Riti Settennali di Penitenza*), španělský běh s býky (*Encierro*), řecká „bitva“ podomácku vyrobenou pyrotechnikou (*Rouketopolemos*), britské kutálení syra (*Gloucestershire Cheese Rolling*) atd. Jiným příkladem extrémního rituálu může být chůze po žhavém uhlí, která na různých místech světa včetně Evropy navazuje na staré lokální tradice (Xygalatas 2012; Armstrong 1970), nebo je komponována jako součást novodobého spirituálního hledání (Edwards 1998). Prostřednictvím klasického vymezení pojmů není souvislost mezi katolickým procesím a adrenalinovým během s býky zřejmá. Pokud však budeme ochotni připustit jejich vzájemnou podobnost spočívající v přiblížení neurofyzilogicky i sociokulturně intenzivního prožitku liminality, může se tím ozřejmit i zdánlivě nelogický fakt, že mnozí jsou ochotni se události opakovaně účastnit, přestože rizika jsou výrazně větší než jakýkoliv možný zisk.

Dostáváme se také zpět k tématu přijatelnosti intenzivních rituálních aspektů: méně problematizovány jsou třeba

při cíleném team-buildingu vojenské jednotky, hůře bývají principy výrazného rizika či bolesti hodnoceny u mladických experimentů s drogami, hudbou, vyčerpáním, adrenalinovým překračováním pravidel (Karlová 2023; Galimberti 2013; Jesus – Formosinho – Damiao 2011). Zejména jsou-li součástí extremistických ideologií, slouží k posílení paramilitárních organizací či gangů, zahrnují-li výrazné aspekty mocenské nerovnosti, šikany, rizika (Xygalatas 2022a: 247; Allan – Payne – Kerschner 2018), ocitají se za hranou přijatelného. Patrné je nebezpečí zneužití rituální síly. Problematický je také střet mezi společensky respektovanými principy důstojnosti a integrity každého jednotlivce a rysy typickými pro liminální fázi premoderního rituálu, k nimž patří dočasné odnětí společenských statusů, liminální anonymita, nahota, pokora, podřízenost, nutnost čelit vlastním limitům či podstoupit změněné stavy vědomí (Turner 1969: 97). Emoční, smyslová a fyzická excitace společnými silami směřují k otevření intenzivního prožitku, který je navíc zpětně umocňován tím, jak se k němu jako k silné vzpomínce aktéři vrací s potřebou ho připomínat a interpretovat (Xygalatas 2022a: 239).

K analýze současných rituálů potřebujeme vedle snižování rituálního rizika a diskomfortu zmínit též značný blahobyt všedního života. Současný svět je uživatelsky náročný – zejména pesimistickými výhledy do budoucna a značnou mírou nepřehlednosti a proměnlivosti. Nelze však zpochybnit řadu benefitů: euroamerický svět poskytuje pozoruhodnou míru fyzického bezpečí a všednodenního pohodlí a také obecně uznávaný, ač ne vždy plně realizovaný, princip respektování osobní lidské důstojnosti. Extrémní chudoba je minimalizována, dostupná je nutná zdravotní péče atd. (Brooks 2024; Brander et al. 2023). Situace, v nichž by součástí každodenního žití zkušenosti byly hlad, násilí, riziko, brzká a zbytečná úmrtí, sice bohužel existují, ve srovnání s většinou dosavadních lidských dějin se však euroamerickému okruhu bezprecedentně daří se jim vyhýbat. Zvláštním paradoxem je pak proud mediálních obrazů s tématy násilí, katastrof a válek, s nimiž jsme nuceni se nějakým způsobem vypořádat (Schechner 1993: 260) a které komplikují složitý vztah ke světu.

Dále je třeba zmínit, že premoderní život byl mnohem více provázán s přírodními cykly. Lidé byli bezprostředněji vystaveni živlům, krajině, přírodě. Méně času trávili uvnitř budov, měli méně umělého tepla a světla. Dívali se na svět s intenzivnější pokorou vůči procesům, které

jsou mimo sféru jejich vlivu. Příchod vegetačního období byl vyhlášen toužebněji, prožíván jako analogie cyklicky se opakujících etap lidského života, jako zpřítomnění náboženských symbolů a významů – také jako začátek vlídnějšího, světlého a teplého počasí a jako naděje na novou úrodu v situaci tenčících se loňských zásob. Na jaro se v premoderních světech čekalo s napětím; zčásti proto, že střídání ročních období nebylo vnímáno jako vědecky rutinní a samozřejmé (Karlová 2013; Bloch 1968: 93–96). Pro dnešní euroamerické společnosti je normou spíše rozsvítit si podle hodiněk a pracovní doby, uvnitř budov udržovat komfortní teplotu, kupovat sezónní potraviny i mimo sezónu. Znamená to vyšší standard všedního života, který se v mnoha případech blíží či vyrovnává slavnostní hojnosti. Důsledkem je nutně menší kontrast, menší intenzita a výjimečnost svátečních chvil. *„Eliminace divokosti a rizika je jistým výdobytkem civilizace, je ale jasné, že třeba rozžehnutí vánočních světel má jinou sílu, pokud kontrastuje se skutečně tmou, intenzivněji zažívanou zimou, ubývajícimi zásobami i vnitřním hledáním.“* (Karlová 2023: 93–94) Premoderní křivka s velkým kontrastem všedního a výsostného se v našem případě zplošťuje oběma výše zmíněnými trendy: zahlazováním sváteční exkluzivity a zvyšováním blahobytu všednodennosti (Karlová 2013: 122–123, 137–139; Gurevič 1978: 25–32, 74–118; Bloch 1968: 93;). Lze se domnívat, že snížení intenzity svátečních chvil vede společně s ostatními trendy k obtížnější dostupnosti rituálních momentů. Dostáváme se tak zpět k titulu této kapitoly a složité otázce, zda můžeme mít obojí. *„Trik spočívá v tom, jak to v moderních podmínkách udělat, aby si iniciace podržela svou sílu výzvy, a přitom nebyla zbytečně nebezpečná.“* (Stephenson 2012: 108)

Rozpad kontextu, distinkce ne/reálného a ne/závažného

Jednotlivé perspektivy a sféry moderních euroamerických životů typicky sestávají z fragmentovaných, specializovaných, profesionalizovaných činností, dílčích zkušeností a úhlů pohledu. Mezi oblastmi, jako jsou vzdělávání, poznávání světa, víra, hra, zábava a práce, nebývá samozřejmá souvislost. V premoderních kontextech je to naopak: mnohasložkový a vnitřně integrovaný „vícehlas“ životních sfér souvisí se závažností a závazností rituálů (Karlová 2015; Schechner 2002: 641; Gendreau 1999: 19; Turner 1990; Turner 1974: 53–92, 69–70). Turner k tomu

říká: *„Preindustriální rituál zahrnuje představy a obrazy kosmu a chaosu, propojuje klauny a jejich bláznovství s bohy a jejich vážností, využívá všech smyslových kódů, aby utvářel symfonie nejen v hudbě: vzájemně se prolíná tanec, různé druhy řeči těla, písně, pokřiky, architektonické formy (chrámy, amfiteátry), vůně, zápalné oběti, rituální hodování a pití, obrazy, malování na tělo, různé druhy tělesných modifikací včetně obřízky a skarifikace, nanášení pleťových vod a pití lektvarů, inscenování mýtických a hrdinských zápletek vycházejících z ústní tradice. A mnoho dalšího.“* (Turner 1990: 12)²

Příkladem takové celostní symfonie může být křestní rituál z doby christianizace Středomoří, který v případové studii Baptistéria ortodoxních v Ravenně popisují Ivan Foletti a Zuzana Frantová (2021), když analyzují vazby mezi vizuální kulturou 5. století n. l., křestním rituálem a rozsáhlou náboženskou konverzí. Křest byl vyústěním dlouhodobých a intenzivních příprav s výraznými motivy tajemna a toužebných očekávání, včetně čtyřicetidenního odřikání jídla i koupele. Následný obřad propojoval písně, texty, metafory, obrazy a symboly odkazující k zásadním hodnotám, normám a zprávám o smyslu lidského života. Byl intenzivním duchovně-tělesným prožitkem. Patřila k němu nahota iniciovaných, rituální a důvěrné doteky druhých, potírání těla olejem, vůně psychoaktivního kadidla. Mnohasložkový vjem nelze oddělit od scény, v níž se odehrával: architektonické formy a prostorová situace stavby nesou symbolické významy a během rituálu se s nimi aktivně pracovalo; stěny a kupole se skleněnými mozaikami a mramorem zářily světlem lamp, výzdoba zpřítomňovala biblické výjevy a symboly; baptisteriem zněly žalmy (Foletti – Frantová 2021: 94–119). *„Jáhen nebo jáhenka [položili] na hlavu katechumena ruku a v záklonu ho ponořili do vody. Při každém nadechnutí viděl křtěný člověk nad svou hlavou zobrazení Kristova křtu v kupoli, které kromě toho, že znázorňovalo to, co právě pokřtěný prožíval, zachycovalo též moment, který je považován za vůbec první zjevení Svaté Trojice. [...] Zlaté pozadí této scény muselo pronikavě zářit a podvědomý strach z utonutí musel vjem činit ještě intenzivnějším: neofyté, nově pokřtění, byli totiž nořeni do asi metr hluboké vody pozpátku.“* (Tamtéž: 103–104) V tajemném liminálním okamžiku se vše propojilo: odmítnutí zla a spirituální směřování k Bohu, silné fyzické prožitky nyní očištěného, nedávno umytého těla. Kontrast nahoty

a oblečení; půstu a konzumace chleba, vína, mléka a medu; kontrast chladu a teplé vody; strachu z utonutí a duchovně-fyzické slasti navozené obřadem; tělesného prožitku i symbolické metafory smrti a vzkříšení. Rituál pracoval s motivy nízkého a vysokého společenského statusu a uvnitř obřadu je převracel: iniciovaný byl usazen na trůn, biskup mu omýval nohy. V záměrném protikladu vůči „obyčejnému“ světu byla jak rituální nahota, tak bílé oděvy, v nichž nově pokřtění odcházeli do katedrál k eucharistii, monumentalita a nádhera sakrálních staveb, zářící lampy i skleněné mozaiky kontrastovaly s neosvětleným městem velikonoční sobotní noci. Mnohasložkový rituál s odkazy zasahujícími do všech životních sfér měl otevírat „blízkost ráje“ a hluboký prožitek transformace (tamtéž: 72–119).

Přestože se osobně nemusíme počítat mezi křesťany, je křesťanská monoteistická tradice v mnoha ohledech zakomponována do našich perspektiv a způsobů prožívání světa, a to samozřejmě včetně rituálů. Tyto předpoklady jsou natolik hluboké, že nebýváme schopni je reflektovat, dokud není tato samozřejmá normalita narušena – obvykle setkáním s odlišným předporozuměním. V kontextu dnes převažujícího euroamerického pojetí křesťanského rituálu je např. příznačné, že výše popsaný obřad zahrnuje příjemné prožitky, ale neobsahuje humor či legraci. V křesťanství se, snad s výjimkou afroamerických trendů, které zmiňuje Schechner, ustálil předpoklad, že rituál, který je závažný, hluboký, nemá být zároveň zábavný, humorný, hravý (Schechner 2002: 615–616; Bell 1997: 18, 74, 111, 141). Distinkci mezi tím, co je závažné a co je veselé, předpokládáme jako univerzální fakt, přinejmenším vně křesťanského kontextu je přitom vysoce problematická.

Bez pochybností také očekáváme ostrou hranici mezi skutečností a iluzí. Schechner porovnáním západní modernity a hinduistické perspektivy ukazuje, že v moderním západním pojetí funguje hierarchizace jednoznačně ohraničených a vzájemně nesourodých realit, z nichž některé jsou chápány jako pravdivější a skutečnější než jiné. Hra a rituál jsou v moderní západní logice považovány za iluzorní, fiktivní, méně podstatné – tedy odpovídají Turnerově definici liminoidního, s níž Schechner vědomě pracuje (1993: 50, 256). S ohledem na jejich „lehkost“ v nich nemá místo (zejména neregulované) násilí či reálné ohrožení. Schechner dále říká, že v západním pojetí

je jako nepřijatelné vnímáno stírání hranic mezi dílčími dimenzemi: mezi hrou a skutečným životem musí existovat zřetelný předěl. Na příkladech tzv. temné hry (*dark play*) přitom ukazuje, že vzájemné prosakování „pravé“⁴³ skutečnosti a hry či rituálu přesto existuje a může být fascinující. Příkladem temné hry je třeba chvilkové záměrné experimentování se skutečným rizikem či strachem; může to znamenat herní vystavování se nebezpečí nebo týrání druhých tím, že jsou bez upozornění zahrnuti do cizí hry, kterou vnímají jako skutečnost. Zejména pokud temným hrám schází limity a bezpečnostní pojistky, jsou moderním západním světem hodnoceny jako nepřijatelné a patologické. Extrémní sporty tak ještě patří k více méně přijatelným aktivitám, jezdit mezi vagóny metra, řídit v intenzivní opilosti nebo skákat po hlavě do neznámé vody už je tzv. za hranou. Je tomu tak proto, že temná hra smazává distinkci mezi pouhou hrou a skutečným rizikem, že neobsahuje jasný rámec: signalizaci toho, zda se jen hraje, nebo opravdu žije skutečný život (Karlová 2023: 96; 2013: 124, Schechner 1993: 27, 36–39).

Na příkladu hinduistického principu *Maya-lila* Schechner ukazuje dynamický koncept neustále se proměňujících a vzájemně prolínajících iluzorních realit s výraznými principy kreativních i destruktivních sil. Svět je v něm spíše nekonečným, neustále běžícím procesem, na kterém se podílíme a který prožíváme každý svým způsobem. Taková perspektiva umožňuje zacílit pozornost vůči kreativnímu, citovému a transformačnímu potenciálu rituální liminality. Zřetelnější je tak rituální dění – samotný proces, který otevírá nejednoznačnost, mnohovrstevnatost, nestabilitu, nepředvídatelnost, který představuje jak možnost, tak i riziko radikální osobní transformace (Karlová 2024). Kreativně-performativní procesy v tomto pojetí nelze jednoznačně klasifikovat kategoriemi skutečného a neskutečného. Hra, umění a náboženství patří k sobě, legrační a vážné nejsou protimluvem (Schechner 1993: 24–44). Mluvíme o stejných principech, jaké v konceptu *liminality* popisoval Turner: rituální výstřední moment otevírá zároveň hravost i násilí, stabilitu i změnu, tvorbu i ničení.

V euroamerickém postoji lze opět vyzkoušet návaznost na křesťanskou tradici, která vidí proces stvoření jako něco již dokončeného, klade jasnou hranici mezi vážné a zábavné. Moderní doba přidává rozlišování mezi realitou a světem her, rituálů, eventuálně umění. To je

posíleno obecně problematickým vztahem monoteistické tradice a aristotelské logiky vůči nejednoznačnosti a koexistenci vzájemně nesouvisejících či kontradiktivních možností. Jakkoli se s nesourodostí přesvědčení a perspektiv v praxi dokážeme docela dobře vyrovnat (Geertz 1973: 120–121) – což znamená, že v reálném životě mnohdy zastáváme názory, které se při teoretickém rozboru zdají být jaksi rozporuplné, nebo dokonce protikladné (Eriksen 2015: 226) – euroamerické moderní předporozumění principiálně očekává jednoznačné informace a nerozporné myšlení. V případě rituálů to znamená vzájemně kontradiktivními sféry oddělit pevnými hranicemi a skutečnou existenci připisovat jen některým z nich.

Schechner (2002: 641; 1993: 245–255) sleduje projekty, které jdou proti této distinkci, a např. k tématu temné hry dodává, že ji nepovažuje za patologii. Konstatuje spíše, že vzrušení a uspokojení z takové hry spočívá v možnosti anonymně – v přestrojení nebo potají – provádět to, co k čemu by se člověk za normálních okolností nemohl veřejně přiznat (Schechner 1993: 38). Zde se vracíme k tématu sebepoznání a sebeutváření, které je nejspíš nejnítěrnější pointou rituálního dění. Otevřením ústřední části rituálu se otevírá též nejednoznačnost, hybridní koexistence protikladů a vzájemně neslučitelných možností, které se náhle nevyklučují, ale spíše posilují navzájem. Podstatou výsostného rituálního okamžiku tak může být to, že se prostřednictvím paradoxních možností, které nejsou omezeny normálním životem, posunujeme o krok vpřed na cestě za poznáváním a dotvářením sebe sama (Karlová 2024; Erban 2010).

K charakteristikám euroamerického světa, které nás do značné míry limitují jak v prožitku rituální transformace, tak ve schopnosti ji spatřit a docenit, tedy přidáváme fragmentaci životních sfér, předpoklad, že jen některé z oblastí našich životů jsou skutečné a závažné, nedůvěru k nejednoznačnosti. Tedy jistou míru nedůvěry v rituál samotný a jeho odsouvání do liminoidních žánrů, které jsou dobrovolné, volnočasové, lehkovážnější, méně závazné, více závislé na konkrétních aktérech a méně svázané s komunitami. Neznamená to nutně znemožnění intenzivního rituálního prožitku. Schechner v (post)moderním západním kontextu věnuje pozornost např. alternativnímu a experimentálnímu divadlu a tanci, novodobému šamanství a meditacím, které k osobní transformaci a orientaci potenciálně směřují (1993: 228–

263). Říká, že i liminoidní žánry mohou způsobit osobní transformaci nebo např. obsahovat reálné riziko (tamtéž: 258–259). Zjevné je však, že v komplexním a fragmentovaném světě je to úkol obnášející značnou dávku improvizace, osobního hledání i kutilského nakládání s dostupnými prostředky (Karlová 2023).

Zde se dotýkáme toho, jak složité je objektivně definovat dobrovolnost současných rituálů. Člověk, který žije své náboženské přesvědčení a jeho rituály, je může prožívat jako liminální, všezahrnující a závazné. Z pohledu euroamerické společnosti jako celku je to přitom jen jedna z životních cest a „komodit“ k mání. Zvenku je tedy takový postoj vnímán spíše jako libovolný (Chlup 2005b: 192; Turner 1982: 55). Za určitých podmínek se naopak jevy, které jsou jednoznačně klasifikovány jako liminoidní, třeba divadlo nebo sport, mohou ve svých projevech a důsledcích stávat liminálními. Schechner v dějinách divadla identifikuje momenty, kdy se zábava (*entertainment*) dostává do rovnováhy s transformačními „náboženskými“ silami (*efficacy*), až nelze rozlišit, jestli jsme diváky představení, nebo účastníky rituálu (Schechner 2002: 622–626). Xygalatas akcentuje neurofyziologickou rovinu tématu a třeba u sportovního fandění vidí (podobně jako i jiní autoři, např. Archetti 1999) souvislost s náboženstvím či nacionalismem: „*To, co začíná jako libovolná preference nebo pouhé dodržování tradice, může přerůst v hlubokou ideologickou oddanost. Živelné (effervescent) rituály uskutečňované na stadionech, v chrámech a na shromážděních působí jako katalyzátor této proměny.*“ (Xygalatas 2022b: 126)

Když se fanoušci fotbalových týmů střetnou v ulicích (Xygalatas 2022b: 125–7), lze znepokojivost takové síly a divokosti vysvětlit Schechnerovou úvahou o moderním požadavku na oddělení skutečného a herního světa. Sport měl být volnočasovou zábavou, v tomto momentu ale přetéká do opravdového života a stává se tak nemístným, nepředvídatelným a příliš reálným rizikem (Schechner 1993: 36–39; srov. též Douglas 1966). Podobná logika je zřejmá v textu, kde Xygalatas popisuje festival *Burning Man*, pořádaný v ročních cyklech v nevadské poušti.⁴ Mnohasložková událost je dobrovolným setkáním „turistů“, kteří se zároveň stávají aktéry, umělci, komunitou (Graham 2020). Na první pohled extatická párty zahrnuje i značné úsilí a nepohodlí, ve prospěch principu darování a služby druhým jsou téměř eliminovány peníze, lidé

nejsou definováni svými všedními společenskými rolemi, velkou sílu má kreativita, hravost. Zcela v duchu Turnerovy liminality, ale prostředky současného euroamerického světa a z liminoidních východisek se otevírá možnost transformativního „náboženského“ prožitku.

Xygalatas pak mimoděk potvrzuje Schechnerovu tezi o tom, že rituálům/hrám/umění nepřipisujeme reálnou existenci: „*Úspěch [festivalu] Burning Man poukazuje na sílu rituálů utvářet smysluplné zážitky a budovat společenství. A přesto tyto zážitky trvají jen několik dní, po kterých se lidé vracejí zpět do standardního/výchozího (default) světa.*“ (Xygalatas 2022b: 209–210). Ohraničenost a jen relativní platnost liminálního prožitku jako by souvisely s jeho přijatelností. Jízda autem v opilosti, bitky fotbalových fanoušků nebo iniciační šikana (*hazing*) při vstupu do armády/vězení/univerzit atd. jsou společensky vnímány jako patologické i proto, že nejsou uzavřeny rituálním rámcem, tedy schází jim jasné vymezení toho, zda se jedná o rituál, nebo skutečný život. A jak už jsme zmínili výše, samotný fakt, že některé problematické aspekty rituálním rámcem uzavřeny jsou, ještě neznamená jejich legitimizaci, ač zejména v Turnerových textech tento problém nebývá verbalizován (Chlup 2005a: 25).

Zdá se, že touha po bio-kulturním rituálním prožitku nás ani v podmínkách, které nejsou rituálům příliš vstřícné, neopouští (Xygalatas 2015; Schechner 1993: 239–263). Vhodné je říci, že rozhodnutí, zda skutečně čelit vlastním limitům, nepohodlí a vyčerpání, či zda přijmout závažnost rituálu, není tak docela věcí racionální úvahy. Mnohdy bývá situačním využitím výzvy – třeba v podobě autonehody či smrti blízkého – kterou jsme neplánovali, jednoduše se přihodila (Karlova 2024). Zásadní je zdůraznit, že liminální moment je vždy jen neuchopitelným, pomíjivým zábleskem, který nelze s jistotou inscenovat, lze k němu snad jen směřovat s vědomím, že jeho uskutečnění není samozřejmé (Chlup 2005a: 25–26; 2005b: 187–188).

Závěrem

Přehodnocení klasické distinkce *rituál* (obřad), *zvyk* (obyčej), *slavnost* ve prospěch rituálu coby rozevření transformativního potenciálu považuji za cenné v možnosti zachycení toho, jak se momenty rituální výsostnosti otevírají situačně a někdy na překvapivých místech. Zatímco svatba nebo pohřeb mohou být v některých

případech i „pouhou“ formalitou, kterou bychom v intencích tohoto článku rituálem nazvat nemohli, rituální prahovost se někdy zdá být blízká i při zdánlivě banálních příležitostech. Stává se také, že se typově stejné události v jednotlivých performancích liší právě různou mírou směřování k rituálnímu momentu: zkušenost aktérů masopustu či májových slavností lze v mnoha případech kategorizovat jen jako realizaci dílčích, spíše konzumních a blahobytných rysů výročního obyčeje. Neznamená to, že by takový kontext zcela znemožňoval intenzivní rituální prožitek, nijak zvlášť k němu však nesměřuje. Pokud se ve slavnosti naopak propojí sdílené symboly a identity, narůstající smyslová, fyzická a emoční excitace, vyčerpání, rytmizace, zpěv, tanec a třeba alkohol, otevírají se nečekané situace, interakce či konflikty a mohou se stát věci za hranou normálního. Některým se rozevírá horizont změněného vědomí a výsostného rituálního prožitku, jiní nepovažují scénáře a očekávání, které jsou v rituálu zpřítomňovány, za přijatelné. V komplexitě euroamerického světa existují velmi rozmanité životní inspirace a scénáře (ač ne ke všem z nich aktuálně dohlédneme, nebo jsme schopni jich dosáhnout). Přijatelný kompromis mezi svobodou volby a přehledností anebo nezávažností a závažností dílčích cest se hledá s obtížemi.

Limitem konceptu *rituálního transformativního dění* je velmi problematická operacionalizace ústřední pointy tzv. rituálního momentu, který se vymyká objektivnímu zachycení (Burda 2021; Erban 2010; Derrida 1982: 3–27). Dokonce i kombinací zacílených hloubkových rozhovorů, zúčastněného pozorování, měření neurofyziologických procesů účastníků atd. by bylo obtížné téma empiricky analyzovat. Tento problém je zřetelný ve studiích, které v rituálním kontextu přicházejí např. se zajímavým důkazem souznění (*resonance*) srdečních křivek aktérů, kteří se vzájemně vnímají jako blízcí (Xygalatas 2022b: 116; 2015). Jak ale píše již Turner, rituální liminalitu má smysl studovat ve vztahu ke společenské struktuře, tedy sociologicky, zčásti proto, že prosvítá právě ve skulinách sociální struktury a v kontrastu s ní (Turner 1969 in Chlup 2005a: 26). Není však možné ji definitivně zachytit a v žádném případě ji nelze zredukovat na vysvětlení sekulárním chováním. Bez skutečné interdisciplinarity a respektu k neuchopitelnosti tajemství vedou i velmi precizní empirická data snadno mimo pointu.

Analýzu současných euroamerických rituálů shrnuji takto:

(1) Má-li výjimečnost rituálu znamenat koexistenci vzájemně nesourodých principů, jako je život a smrt, známé a nepoznané, domácké a divoké, očekáváme-li s tím související možnost transformace, léčení, utváření vazeb atd., je problematické přijít o část rituální rovnováhy *odstraněním nekomfortních a rizikových aspektů*.

(2) *Vysoká míra bezpečí, normalizace komfortu, minimalizace extrémní chudoby* patří k pozitivům životní zkušenosti euroamerického světa. Vedlejším efektem těchto charakteristik je vzájemné sblížování všedního a svátečního. Slavnosti jsou tak pochopitelně méně kontrastní a výjimečné, oslabuje se výsostnost a intenzita rituálního prožitku.

(3) V moderním euroamerickém světě mizí spojení mezi sférami, které by v premoderních kontextech vzájemně souvisely. Vzdělávání, poznávání světa, víru, hru, zábavu a práci máme tendenci vnímat jako vzájemně oddělené. *Ztráta holistického kontextu* podryvá závažnost a závaznost rituálů. Moderní tendence jasně *rozdílat*

mezi skutečností a iluzorním světem her, rituálů a umělecké tvorby limituje možnost plně prožít a docenit transformační sílu rituálů. Tato fragmentace – doplněná o nedůvěru vůči nejednoznačnosti, *požadavek nerozporné logiky „buď-anebo“* a konzistentního myšlení – znesnadňuje či znemožňuje holistickou zkušenost rituálního dění otevírajícího život i smrt zároveň.

Vzájemná synergie všech výše zmíněných aspektů – (1) snahy potlačit rituální nepohodlí, riziko a divokost, (2) vysoké míry všedního blahobytu, (3) tendence vést jasnou linku mezi realitou a neskutečným světem her, rituálů, umění – komplikuje schopnost prožít, spatřit i analyzovat procesy rituálního sebepoznání a sebedotváření. Text pracuje s vnitřní rozporuplností euroamerického kulturního okruhu, nesnaží se říci, že by v něm dnes nic jako hluboký rituál neexistovalo, upozorňuje spíše na výše zmíněné a v našich životech poměrně výrazné principy a mechanismy, v jejichž důsledku je poměrně snadné rituál odmítnout a značně limitovány jsou příležitosti intenzivní prahovou rituální zkušenost prožít i reflektovat.

POZNÁMKY:

1. Rozhovor ze dne 6. 8. 2009.
2. Všechny texty z angličtiny přeložila autorka.
3. Schechner (1993) hovoří o tom, že rituálům, hrám a umění euroamerický svět nepřipisuje reálnou existenci.
4. V rámci festivalu *Burning Man* je v pouštní oblasti Black Rock Desert (Nevada, USA) každoročně vybudováno a na konci festivalu zčásti spáleno a zcela rozebráno město pojmenované Black Rock City. Iniciativa zdůrazňuje principy radikální inkluze, darování, dekomodifikace, soběstačnosti, sebevypáření, zodpovědnosti

ke komunitě a životnímu prostřední, osobní participace účastníků, bezprostředního prožitku. To ji společně s charakteristikami divokého a nehostinného místa odlišuje od běžných festivalů a umožňuje velmi specifické prožitky. Iniciativa datuje svůj vznik k roku 1986, v průběhu let se vyvíjí. V roce 2023 se v Black Rock City sešlo 74 tisíc lidí, což hovoří o atraktivitě projektu a představuje i určité výzvy a komplikace. Iniciativa má celosvětové ohlasy a festival své regionální, méně slavné varianty (Burning Man Project).

LITERATURA:

- Allan, Elizabeth J. – Payne, Jessica M. – Kerschner, David. 2018. Transforming the Culture of Hazing: A Research-Based Hazing Prevention Framework. *Journal of Student Affairs Research and Practice* 55 (4): 412–425. <https://doi.org/10.1080/19496591.2018.1474759>
- Archetti, Eduardo P. 1999. *Masculinities. Football, Polo and the Tango in Argentina*. New York: Berg.
- Armstrong, Lucile. 1970. Fire-Walking at San Pedro Manrique, Spain. *Folklore* 81 (3): 198–214. <http://www.jstor.org/stable/1259267>
- Bell, Catherine M. 1997. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University Press.
- Bloch, Marc. 1968. The Medieval World View. In: Cantor, Norman F. – Werthman, Michael S. et al. (eds.). *The History of Popular Culture to 1815*. New York: The Macmillan.

- Bloch, Maurice. 1986. *From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*. Cambridge University Press.
- Burda, František. 2021. Maska a krize identity v transkulturní perspektivě. Příspěvek na konferenci Maska a identita, Univerzita Hradec Králové, nepublikováno.
- Cerezales, Nathalie. 2020. Between Devotion and Heritage: The Holy Week Pasos in Spain. In: Isnart, Cyril – Cerezales, Nathalie (eds.). *The Religious Heritage Complex: Legacy, Conservation, and Christianity*. London: Bloomsbury Academic. 113–126. <http://dx.doi.org/10.5040/9781350072541.ch-007>
- Derrida, Jacques. 1982 (1972). *Margins of Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.

- Douglas, Mary. 1966. *Purity and Danger: An Analysis of Concept of Pollution and Taboo*. London: Routledge.
- Edwards, Emily D. 1998. Firewalking: A Contemporary Ritual and Transformation. *TDR / The Drama Review* 42 (158): 98–114. <https://www.jstor.org/stable/1146701>
- Erban, Vít. 2010. *Maska a tvář. Hra s identitou v mezikulturních proměnách*. Praha: Malá Skála.
- Eriksen, Thomas H. 2012. From Culture Via Multiculturalism to Diversity. *Culturologia. The Journal of Culture* 1 (1): 20–25. https://www.journalofculture.cz/images/archiv/1_2012/Eriksen_Thomas_2012_-_1_20-25.pdf
- Eriksen, Thomas H. 2015 (1995). *Small Places, Large Issues: An Introduction to Social and Cultural Anthropology*. London: Pluto Press.
- Foletti, Ivan – Frantová, Zuzana. 2021. Mediální revoluce. *Christianizace Evropy, Ravenna pátého století a jak obrazy mění dějiny*. Brno: Books & Pipes – Masarykova univerzita.
- Froneman, Salome – Kapp, Paul. 2017. An Exploration of the Knowledge, Attitudes and Beliefs of Xhosa Men Concerning Traditional Circumcision. *African Journal of Primary Health Care & Family Medicine* 9 (1): e1–e8. <https://doi.org/10.4102/phcfm.v9i1.1454>
- Galimberti, Umberto. 2013 (2007). *Znepokojivý host. Nihilismus a mládež*. Ostrava: Moravapress.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books, Inc.
- Gellner, Ernest A. 2003 (1997). *Nacionalismus*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).
- Gendreau, Joël. 1999. *L'adolescence et ses „rites” de passage*. Rennes: Presses universitaires Rennes.
- Graham, St John. 2020. Dramatic Heterotopia: The Participatory Spectacle of Burning Man. In: Ferdinand, Simon – Souch, Irina – Wesselman, Daan (eds.). *Heterotopia and Globalisation in the Twenty-First Century*. London: Routledge. 178–194.
- Guest, Kenneth J. 2016 (2013). *Cultural Anthropology: A Toolkit for Global Age*. [New York]: W. W. Norton & Company.
- Gurevič, Aron J. 1978. *Kategorie středověké kultury*. Praha: Mladá fronta.
- Hasty, Jennifer – Lewis, David G. – Snipes, Marjorie M. et al. 2022. *Introduction to Anthropology*. Houston: Rice University.
- Holubová, Markéta. 2007. Rituál. In: Brouček, Stanislav – Jeřábek, Richard (eds.). *Lidová kultura. Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska*. 3. svazek. Věcná část O–Ž. Praha: Mladá fronta. 847.
- Chlup, Radek. 2005a. Struktura a antistruktura: rituál v pojetí Victora Turnera I. *Religio* 13 (1): 3–28. <https://hdl.handle.net/11222.digilib/125115>
- Chlup, Radek. 2005b. Struktura a antistruktura: rituál v pojetí Victora Turnera II. *Religio*. 13 (2): 179–197. <https://hdl.handle.net/11222.digilib/125116>
- Jesus, Paulo D. – Formosinho, Maria – Damiao, Maria H. 2011. Risk-Taking in Youth Culture as a Ritual Process. *International Journal of Developmental and Educational Psychology* 2011 (5): 451–458. <http://hdl.handle.net/11328/797>
- Kandert, Josef. 2007a. Obřad. In: Brouček, Stanislav – Jeřábek, Richard (eds.). *Lidová kultura. Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska*. 3. svazek. Věcná část O–Ž. Praha: Mladá fronta. 655.
- Kandert, Josef. 2007b. Rites de passage. In: Brouček, Stanislav – Jeřábek, Richard (eds.). *Lidová kultura. Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska*. 3. svazek. Věcná část O–Ž. Praha: Mladá fronta. 847.
- Kandert, Josef. 2007c. Zvyk. In: Brouček, Stanislav – Jeřábek, Richard (eds.). *Lidová kultura. Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska*. 3. svazek. Věcná část O–Ž. 1232.
- Kapferer, Bruce. 1984. The Ritual Process and the Problem of Reflexivity in Sinhalese Demon Exorcism. In: MacAloon, John J. (ed.). *Rite, Drama, Festival, Spectacle: Rehearsals Toward a Theory of Cultural Performance*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues. 179–207.
- Karlová, Jana. 2013. *Slavnosti a rituály jako zpráva o obrazu světa*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- Karlová, Jana. 2015. Služba jako archetypický dotyk symbolického světa. *Salve: revue pro teologii a duchovní život* 2015 (1): 103–111.
- Karlová, Jana. 2023. Rituální kutilství: svépomocná cesta za smyslem. *Caritas et veritas*, 13 (2): 90–102. <http://dx.doi.org/10.32725/cevt.2023.024>
- Karlová, Jana. 2024. Naděje v našich krizích: jak neminout setkání s druhým. *Studia Aloisiana* 15. Přijato k publikování.
- Langer, Susanne K. 1971. *Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite and Art*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Nuckolls, Charles W. 2007. Boring Rituals. *Journal of Ritual Studies* 21 (1): 33–48. <http://www.jstor.org/stable/44368767>
- Plessingerová, Alena – Vařeka, Josef. 2007. Obyčeje při stavbě domu. In: Brouček, Stanislav – Jeřábek, Richard (eds.). *Lidová kultura. Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska*. 3. svazek. Věcná část O–Ž. Praha: Mladá fronta. 667–668.
- Schechner, Richard. 1993. *The Future of Ritual: Writing on Culture and Performance*. London: Routledge.
- Schechner, Richard. 2002. Ritual and Performance. In: Ingold, Tim (ed.). *Companion Encyclopedia of Anthropology*. London: Routledge. 613–647.
- Stephenson, Bret. 2012. *Co dělá z chlapců muže. Duchovní přechodové rituály ve věku nevšímavosti*. Praha: DharmaGaia.
- Telban, Borut. 1998. *Dancing through Time: A Sepik Cosmology*. Oxford: Clarendon Press.
- Telban, Borut. 2009. A Struggle with Spirits: Hierarchy, Rituals and Charismatic Movement in a Sepik Community. In: Stewart, Pamela J. – Strathern Andrew J. et al. (eds.). *Religious and Ritual Change: Cosmologies and Histories*. Durham: Carolina Academic Press. 133–158.
- Turner, Victor W. 1967. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca–London: Cornell University Press.
- Turner, Victor W. 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. New York: Cornell University Press.
- Turner, Victor W. 1974. Liminal to Liminaloid, in Play, Flow, and Ritual: An Essay in Comparative Symbolology. *Rice Institute Pamphlet: Rice University Studies* 60 (3): 53–92. <https://hdl.handle.net/1911/63159>
- Turner, Victor W. 1979. Frame, Flow and Reflection: Ritual and Drama as Public Liminality. *Japanese Journal of Religious Studies* (6): 465–499. <https://www.jstor.org/stable/pdf/30233219.pdf>
- Turner, Victor W. 1982. *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*. New York: Performing Arts Journal Publications.
- Turner, Victor W. 1990. Are There Universals of Performance in Myth, Ritual, and Drama? In: Schechner, Richard – Appel, Willa et al. (eds.). *By Means of Performance: Intercultural Studies of Theatre and Ritual*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Van Gennep, Arnold. 1909 (1981). *Les rites de passage. Étude systématique des rites de la porte et duseuil, de l'hospitalité, de*

- l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement, des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons, etc.* Paris: Éditions A. et J. Picard.
- Xygalatas, Dimitris. 2012. *The Burning Saints: Cognition and Culture in the Fire-Walking Rituals of the Anastenaria*. London: Routledge.
- Xygalatas, Dimitris. 2015. The Biosocial Basis of Collective Effervescence: An experimental anthropological study of a fire-walking ritual. *Fieldwork in Religion* 9 (1): 53–67. <https://doi.org/10.1558/fiel.v9i1.53>
- Xygalatas, Dimitris. 2022a. Extreme Rituals. In: Barrett, Justin L. (ed.). *The Oxford Handbook of the Cognitive Science of Religion*. Oxford: Oxford University Press. 237–253.
- Xygalatas, Dimitris. 2022b. *Ritual: How Seemingly Senseless Acts Make Life Worth Living*. [e-book]. New York: Little, Brown Spark.
- Xygalatas, Dimitris – Khan, Sammyh – Lang, Martin – Kundt, Radek – Kundtová Klocová, Eva – Krátky, Jan – Shaver, John 2019. Effects of Extreme Ritual Practices on Psychophysiological Well-Being. *Current Anthropology* 60 (5): 699–707. <https://doi.org/10.1086/705665>

ELEKTRONICKÉ ZDROJE:

- Brander, Patricia – De Witte, Laure – Ghanea, Nazila – Gomes, Rui – Keen, Ellie – Nikitina, Anastasia – Pinkeviciute, Justina (et al.). 2023. „Compass: Manual for Human Rights Education with Young People.“ *The Council of Europe* [online] [cit. 10. 5. 2024]. Dostupné z: <<https://www.coe.int/en/web/compass/poverty>>.
- Brooks, David. 2024. „Chicken Littles Are Ruining America: Doomsaying can become a self-fulfilling prophecy.“ *The Atlantic* [online] [cit. 26. 4. 2024]. Dostupné z: <<https://www.theatlantic.com/ideas/archive/2024/01/cultural-pessimism-america-self-fulfilling-effects/677261/>>.
- „Burning Man Project.“ *Burning Man* [online] [cit. 15. 8. 2024]. Dostupné z: <<https://burningman.org/>>.