

Zdeněk R. Nešpor, David Václavík a kolektiv  
**PŘÍRUČKA SOCIOLOGIE NÁBOŽENSTVÍ**

Spoluautoři:  
Iva Doležalová  
Eleonóra Hamar  
Dana Hamplová  
Olga Nešporová  
Jiří Večerník



Studijní texty  
Praha 2008

působení hudby, dechovými cvičeními ad.) a jejichž interpretace může – avšak nemusí – spočívat na náboženských základech. Prostřednictvím navození změněných stavů vědomí se subjekt dostává do komunikační či ontologické blízkosti k transcendentnu, světu a veškerenstvu nebo naopak (či současně) k hlubinným dimenzím svého vlastního Já. Tyto prožitky mohou být vnímány pozitivně, jako v případě oddání se transcendentnu či splnutí s ním, entuziastických prožitků a glosolálie (mluvení v jazycích), vizí a podobně, mohou však nabývat i negativních forem v podobě posedlosti nebo trýznivých prožitků „temné noci“, které popsal křesťanský mystik Jan od Kříže. Švédský psycholog Nils Holm přitom na základě dotazníkových výzkumů soudí, že „průměrní Skandinávci mívají intenzivní zážitky, které vykazují určité společné rysy se zkušenostmi pravých mystiků. Vzdor všeobecnému zesvětštění a odstupu od náboženství mají zážitky, které lze právem označit jako mystické. Také u osob, které si tyto zážitky nevykládají v první řadě nábožensky, se setkáváme se zkušenostmi splnutí s něčím větším, rozplynutí vlastního Já i vědomí času a prostoru“ (Holm 1998: 65). Sociologie náboženství musí v takových případech zkoumat formu a míru determinace subjektivních zážitků tradicí a okolím, stejně jako způsoby jejich artikulace a (ne vždy obvyklé) vnější prezentace, zvláště pokud nejde o prožitky, jejichž četnost by byla pouze výjimečná a/ nebo omezená na členství ve specifických náboženských či dalších skupinách.

#### 4.3 RITUÁL

Iva Doležalová

S rituály se setkáváme při srovnávacím studiu náboženství v nej-  
různějších kulturách v takové morfologické diverzitě a v tolika od-  
lišných funkcích, že definice, které byly dosud formulovány, mají  
spíše omezenou platnost. Reakcí na tuto skutečnost jsou v posled-  
ním desetiletí snahy definovat rituál pomocí inkluzivních polytetic-  
kých definic, jež zahrnují jeho morfologické a funkcionální dimen-  
ze (Platvoet 1995, 1996; Snoek 2006). V počátcích komparativních  
studí náboženství bylo jako rituál nejprve označováno kultické  
chování věřících ve vztahu k jimi postulovaným nadlidským by-  
tostem bez vazby na teorii. Naopak na poli sociálních věd vzniklo  
množství různých teorií rituálu. V 19. století byl „rituál“ nejprve  
využíván jako analytický termín k identifikování něčeho, co bylo po-  
važováno za univerzální kategorii lidské zkušenosti, a díky tomu se

stal obecným termínem užívaným k popisu „náboženství“. Později  
naopak funkcionalisté zkoumali rituální aktivity, aby analyzovali  
„společnost“ a podstatu sociálních jevů, posléze symboličtí antro-  
pologové pojímali rituál jako základní prvek v dynamice „kultury“.  
V diskusích o vztahu mýtů (systému víry) a rituálů bylo rituálu  
využíváno k osvětlení sociální existence a vlivu náboženských ide-  
jí. Teorie F. Maxe Müllera, Edwarda B. Tylora, Herberta Spencera,  
Jamese G. Frazera, Rudolfa Otta, Williama Jamese a dalších zdů-  
razňovaly primárnost náboženských idejí, vzešlých z koncepce ná-  
boženství chápaného jako důsledek individuálního emocionálního  
prožitku. Rituál jako exemplární náboženské chování pro ně byl  
nutným, ale sekundárním výrazem mentálních operací. Toto chápá-  
ní rituálu provázelo především pojetí náboženství jako entity odvo-  
zené od kontaktu s posvátnem a je velmi setrvalé ve fenomenologii  
náboženství.

Od vydání studie *Náboženství Semitů* Williama Robertsona  
Smithe o rituální oběti a její souvislosti se vznikem a udržováním  
komunity (Smith 1894, 1956) byla pozornost zaměřena na jiné as-  
pekty rituálu. Jako základní lidská zkušenost začal být rituál po-  
važován za integrální součást sociální dimenze náboženství, a to  
podstatněji než systém (věroučných) představ. Tato perspektiva  
byla plně rozpracována v díle Émila Durkheima *Elementární formy  
náboženského života* (Durkheim 2002: 31–56, 325–445). Náboženství  
je důsledně chápáno jako záležitost výsostně společenská, nábožen-  
ské představy jsou představami kolektivními, představami, které  
vyjadřují kolektivní skutečnosti. Rituály Durkheim charakterizoval  
jako druh jednání, k němuž dochází pouze uprostřed shromážděné  
skupiny. Mají podněcovat, udržovat či proměňovat určité mentální  
stavy této skupiny a jsou pravidly chování ukládajícími člověku,  
jak se má chovat v přítomnosti posvátného (*ibid.*: 17, 49). Posvátno  
není podle Durkheima substanciální povahy, nýbrž je vyjádřením  
klasifikačního systému, v němž je jeho protikladem profánní. Také  
tyto klasifikační kategorie jsou produkty kolektivního myšlení, tj.  
sociálními záležitostmi. Sociální rozměr rituálních aktivit je téma-  
tem, které nemůže ani současně bádání pominout, přestože se ke  
starším generacím badatelů na tomto poli staví kriticky. Kritiku  
Durkheimova pojetí rituálu je možné shrnout do několika bodů:  
(1.) jeho koncepce není využitelná při studiu kultur, které jsou ná-  
božensky pluralitní a procházejí procesem změny; (2.) rituály sa-  
motné mohou být stejně tak výbušné jako sjednocující, nemusí být  
nutně repetitivním konvencionalizovaným chováním, mohou být  
cíleně inovativní a jednorázové; (3.) kromě vyslovených mohou sle-



dovat i skryté záměry. Problematické je také ostré rozlišení odlišného chování k posvátnému a profánnímu, které Durkheim „objevil“ v náboženství australských „Aboriginců“, protože je považoval za univerzální rys rituálního chování založený na zkušenosti dualistických náboženství (Platvoet 1995: 25–51).

Henri Hubert a Marcel Mauss (Hubert – Mauss 1898–1899) ve svých studiích ukázali, jak jsou díky rituálním aktivitám účinně sakralizovány předměty, účastníci rituálu nebo události samotné, a obrátili dřívější perspektivu tím, že objasnili, jak jsou náboženské jevy a ideje odvozovány od sociálních aktivit. Rituál byl reinterpretován jako základní sociologický koncept a univerzální kategorie sociálního života (Bell 1992: 15). Příkladem může být *Esej o daru* Marcela Mausse, který na fenoménu daru v polynéských kulturách analyzuje komplexní síť závazků a reciprocity, kterou tento akt zakládá (Mauss 1999). Právě sociologické a funkcionálně-strukturalistické analýzy rituálů přinesly mnohé poznatky o sociálních důsledcích rituálních aktivit. Patří mezi ně vytváření a zachovávání/udržování sociálních vazeb, které tvoří základ lidské komunity, socializace jednotlivce v procesu zprostředkovávání obecných hodnot a kategorií poznání, uvolňování a řešení sociálních konfliktů, případně periodická obnova nebo proměna sociálních a koncepčních struktur, které tvoří základ života komunity.

Podobné analýzy však vyvolávaly také otázky, jež překračovaly rámec zájmů omezených na záležitosti sociálních funkcí rituálu. Tyto otázky se týkaly dvou významných témat. První souviselo s historickým bádáním a bylo spojeno s hledáním spojitosti mezi změnami rituálních a sociálních struktur v čase nebo například pod nátlakem. Druhý tematický okruh otázek souvisel s problematikou komunikace a s růstem zájmu o interpretaci rituálu jako symbolického systému. Takové zaměření bádání o rituálu vychází z přesvědčení, že náboženské symboly a symbolické aktivity rituálu jsou příliš komplexní na to, aby byly pouhým odrazem sociálního řádu. Rituální aktivity jsou založeny na zpracovaném systému, který má svoji vnitřní logiku, jejíž vztah k uspořádání sociálních vztahů není jednoduchý ani přímočarý. Proto se badatelé zaměřili na zkoumání podstaty komunikace obsažené v rituálních úkonech. Výsledkem tohoto posunu v bádání byl zájem nikoli o to, jak rituál funguje, ale o to, co znamená, jaký je jeho smysl. V návaznosti na tento přístup začaly být důsledky rituálu pro sociální soudržnost interpretovány jako projev jiné, zdánlivě ještě základnější funkce: jako symbolizace a sociální komunikace. Prominentní místo, které je rituálu věnováno v pracích takových kulturních antropologů jako

Victor Turner a Clifford Geertz a dalších, vedlo k interdisciplinárnímu zaměření rituálních studií.

V díle Victora Turnera (2004) je nejnvýrazněji zastoupena myšlenka, že rituály nejen zachovávají a konsolidují, ale také mohou transformovat sociální realitu. Jeho teorii rituálu dominuje téma překračování prahů či hranic. Přejícný stav – liminalitu, v níž jsou vlastnosti subjektu rituálu nejasné, chápe jako stav umožňující transformaci. V liminálním období je společnost nestrukturovanou a relativně nediferencovanou skupinou nebo dokonce společenstvím jedinců, kteří jsou si rovni, představuje antistrukturu, která odpovídá takové formě společenského obcování, kdy se lidé spolu stýkají neformálním způsobem bez ohledu na svoje sociální role. Tento stav nazývá Turner *communitas* (*ibid.*: 97). V životě každého člověka se střídají prožitky struktury a *communitas*, stavy a přechody. Nástrojem umožňujícím přechody z jednoho stavu do druhého je právě rituál.

Pokud jde o interpretaci procesu symbolizace a sociální komunikace, široký ohlas měly práce Clifforda Geertze, který popsal náboženství jako kulturní systém, systém symbolů, které ovlivňují cítění a motivace lidí tím, že formulují pojmy obecného řádu bytí (Geertz 2000: 106). Tyto symboly fungují tak, že spojují *étos* lidí – základní rys, charakter a podobu jejich života, jejich morální a estetický styl a náladu – a jejich *světový názor*, tj. představu, jak se věci skutečně mají (*ibid.*: 105). Symboly náboženských představ a symbolické aktivity náboženského rituálu vytvářejí systém hodnot, který současně poskytuje modely toho, jak „věci skutečně jsou“, i modely pro to, jak „by měly být“. Touto formulací se Geertz pokusil popsat, jak mohou symboly a rituální aktivity poskytovat ideální obrazy, které jsou jednak odrazem aktuální sociální situace a zároveň působí jako vzor pro přetváření nebo přesměrování sociální situace v jinou. Symbolický systém, který vytváří kulturu, není pro Geertze ani pouhým odrazem sociální struktury, ani na ní není zcela nezávislý. Vždy existuje jako odpověď na problémy smyslu, které vznikají v souvislosti s reálnou lidskou zkušeností (např. problémy zla nebo strádání). Když jsou prožívány v rituálu, poskytují takový symbolický systém obsažený světový názor (koherentní rámec obecných představ) a vede k *étosu*, čili soustavě nálad a motivací. Právě v rituálu, jak soudí Geertz, jsou představy a postoje k podstatě existence spojovány s aktuálními zkušenostmi reálné existence: „v rituálu se svět prožíváný a svět představovaný spojují díky působení jednoduchého systému symbolických forem, stávají se týmž světem“ (*ibid.*: 131).



Pro svůj důraz na interpretaci smyslu v kontextu dílčích kultur jsou Geertzův a jemu blízké přístupy ke studiu náboženství označovány jako kulturalistické. Jejich přínos spočíval ve své době nejen v tom, že prolomily hranice funkcionalistických pohledů na náboženství a rituální chování, ale také v jejich snaze mluvit o sociální a kulturní (a tedy i náboženské) změně. Problém změny totiž ležel mimo rámec daný funkcionalistickými přístupy, jejichž představitelé obvykle pracovali s víceméně statickým vymezením sociálního systému. Myšlenka, že rituál může zprostředkovávat spojení dvou rovin, kulturních představ a sociální zkušenosti, poskytla teoretikům nástroj pro popis změny jako konstantního procesu. Umožnila otevřít problémy souvislostí a mechanismu sociokulturní, náboženské a také rituální změny. Rituál se v tomto pojetí stal v podstatě mechanismem/prostředkem stále probíhajících procesů adaptace a obnovování, které vedou k vytváření komunity. Tato teorie je vlastně nepřímým protikladem funkcionalistických analýz, protože je založena na předpokladu, že rituál je zajímavý ne proto, že popisuje sociální řád, ale proto, že tento řád vytváří (Geertz 2000: 143). Geertzův model vzájemného působení lidské aktivity, potřeb a zkušenosti na jedné straně a tradičních kulturních struktur, struktur organizace a symbolického systému na straně druhé, byl rozveden do zpracovanější podoby teoretiky „praxe“, kteří se soustředili na analýzu rozsáhlých procesů historické a kulturní změny (např. Bourdieu 1998).

Na poli mikrosociologie bylo v době svého vzniku asi nejvíce diskutováno dílo Ervinga Goffmana, který vidí svět jako v podstatě neosobní soustavu morálních pravidel, která by měla transformovat herce (Goffman přenáší z běžného a teatrologického jazyka do sociologie metaforu, že život je divadlo, a používá rozsáhlou teatrologickou metaforiku) v lidskou bytost, jež se musí přizpůsobit požadovaným ustanovením v rámci rituální organizace sociálních setkání (Goffman 1967: 45). Pro prostory, příležitosti a setkání používá Goffman pojem interakční řád. V rámci „interakčních rituálů“ přisuzuje zvláštní význam dvěma „ceremoniálním kódům“, které označuje výrazy *deference* (úcta, projevující se zdrženlivostí) a *de-meanor* (mravy, způsoby, které musí jednatel projevovat, aby dokázal svoji spolehlivost jako partner) (*ibid.*: 47). Stabilita interakčního řádu musí být stále udržována, k čemuž je využíván rituální řád.

Výše naznačený teoretický diskurs studií rituálu je strukturován odlišením a opětovným spojením dvou kategorií lidské zkušenosti, myšlení a jednání. Zkoumání vnitřní logiky této diferenciaci a reintegrace v teorii rituálu naznačuje, že role rituálu jako katego-

rie studia kultury byla neoddělitelně spojena s konstrukcí specificky „kulturní“ metodologie, s teoretickým přístupem, který definuje a vybírá „kulturní“ data. Problémem při analýze rituálu tak není interpretace samotných dat, ale způsob, jakým teoreticky konstruujeme rituál jako předmět kulturní metody interpretace. Historie bádání dostatečně ilustruje, nakolik je implicitní struktura rituální teorie mocným limitem teoretické flexibility, našeho rozdělení lidské zkušenosti mezi různé disciplíny a naší schopnosti rozumět logickým vztahům vepsaným do tohoto rozdělení (Bell 1987: 96–99; Bell 1992: 17; Grimes 2000: 263).

V rámci religionistiky rehabilitoval smysl a význam náboženské praxe pro vznik, formování a udržování komunity Jonathan Z. Smith (Smith 1987, 1988). Rituál výslovně odmítl chápat jako pokus o kontakt s bohy s cílem magicky zprostředkovat jejich moc, nebo jako opětovné vykonání zázračné události „počátku“ (srov. Eliade 1993, 1994), ani jej nepovažuje za dramaturgii posvátna, mystifikaci účastníků nebo prostředek k osobní transformaci. Kritice podrobuje zejména vědeckou fantazii, která umožnila chápat rituál více jako záležitost *tremenda* než jako docela obyčejný způsob lidské sociální práce (Smith 1987a: 198). Smith místo toho představuje rituál jako prostředek pro zaměření pozornosti k určité aktivitě, události, jež má pro danou skupinu sociální význam. K aktivitě, kterou společnost uznává jako společnou praxi, jež je významná pro její vznik, vytváření struktury a její udržování a jejíž provozování je odděleno od běžné činnosti. Klade důraz na termíny jako mýtotořba, ritualizace a sociální formování (Mack 2000), které umožňují přistoupit ke studiu jakéhokoli náboženství jako k stále se proměňujícímu organismu, přičemž všechny tři aspekty vývojových procesů lze sledovat ve vzájemné souvztažnosti. Teorie rituálu rovněž v mnohém podléhá modelům interpretace, které rozvíjí samotná náboženská tradice. Především v tom smyslu, že rituály samotné se dovolávají starobylosti a odkazují svým původem k „předkům“ nebo „zakladatelům“ a tím se snaží potlačit problém novosti nebo alespoň inovace. Sociokulturní kontext není pouhým pozadím pro rituální performance, ale je také objektem působení rituálních aktivit a v jejich důsledku se mění. Samotné rituály jakoby samy sebe představovaly jako archaické, neměnné, svým původem svázané se životem prapředků komunity, která se jejich prováděním udržuje. Přestože v řadě kultur nejsou tato stanoviska formulována otevřeně ani v rámci rituálu, ani v rámci širšího kontextu, mnohé kulturní znaky a vnitřní dynamika komunity se odvíjejí od přesvědčení, že rituály jsou starobylé a tento odkaz na starobylost legitimizuje je-



jich používání. Chápání rituálu jako něčeho neměnného podporovaly i další přístupy – funkcionalistický a fenomenologický se svým hledáním „podstat“ pomáhaly upevňovat právě ty tendence, které vedly k přesvědčení o existenci „paradigmatických“ nebo „autentických rituálů“, které jsou relativně neměnnou řadou praktik zaměřených na uchovávání nebo podporu neměnných struktur sociokulturního systému.

Studium rituálu je studiem chování, které je standardizované, repetitivní, kolektivní, zaměřené a odlišené od každodennosti. Vazba mezi mýty a rituály je v některých kulturách velmi úzká, v jiných rozvolněná, proto je možné jen obtížně interpretovat rituály jako dramatizaci mýtu. Rituály ve spojení s časem vytvářejí zvláštní formu časové geografie, jejíž rytmus je určován odlišnou délkou periody, v níž různé kultury obnovují/upevňují své základy. Kalendářní rituály nejsou náhodné, ani nejsou pouhou záležitostí sezónní symboliky. Jsou to momenty, v nichž se komunita obnovuje a koná to, co považuje za nejpodstatnější. Tyto časové body jsou stejně významné v konstrukci světa/řádu jako mytická vyprávění. Ve spojení s mýtem mohou být reaktualizovány zakládající události. Pravidelná regenerace znovu vytváří samotné základy kultury. Pro srovnávací studium náboženství představují kalendářní rituály se společnou strukturou a funkcí současně velkou diverzitu obsahů, která odpovídá diverzitě kultur. Součástí obnovy řádu může být sled rituálních sekvencí tzv. období „mezičasu“ – převráceného času (čas svobody, uvolnění svazků, čas chaosu, přechodné období mezi starým a novým/obnověným), kdy se asociální síly reprezentují v ritualizované podobě. To, co je v dané kultuře implicitní, se stává explicitním, ale je rituálně kontrolováno.

Rituály přechodu, *rites de passage*, nejsou na rozdíl od předchozího typu rituálů vázány na kalendář. Jsou spojeny s přechody v životě, se změnami sociálního statusu. Nový status vyžaduje rituální uznání, přičemž průběh rituální akce může řádně a plně ovlivnit změnu, během níž je transformován status osobnosti. V různých kulturách jsou praktikovány rituály přechodu velmi odlišnými způsoby, ale mají shodnou rituální strukturu, již v díle *Přechodové rituály*. *Systematické studium rituálů* popsal Arnold Van Gennep (1997): rituály odluky, preliminální, které vyznačují ukončení starého statusu, rituály pomezí, čili přechodná doba, a rituály postliminální, tj. rituály sloučení, přijetí, inkorporace do nového statusu. V praxi nebývají tyto tři skupiny rituálů stejně významné ani rovnoměrně propracované. Přechodové rituály přitom slouží zejména – i když nikoli výlučně – k uvedení jedince do společnosti, při jeho vstupu

do dospělosti, manželského svazku a vstupu do světa mrtvých (po-hřební rituály). Za podskupinu rituálů přechodu bývají považovány iniciační rituály, během nichž se transformuje „vnitřní já“ zasvěcovaného, nikoli jeho sociální status. Příležitostné rituály, které nemají charakter rituálů přechodu, ani nejsou vázány na kalendář, se mohou konat v době krize nebo například na oslavu a představují široké spektrum rituálních aktivit. Ve všech uvedených typech rituálů jsou využívány takové formy rituálů, jako například modlitba nebo oběť, které jsou v rituálním rámci prostředkem komunikace.

#### 4.4 TYPY NÁBOŽENSKÝCH SKUPIN

David Václavík

Většina sociologických pokusů o klasifikaci náboženských skupin má své kořeny v díle Maxe Webera. Součástí Weberova úsilí o vysvětlení vlivu náboženství na utváření společnosti, jehož vrcholem byla studie *Protestantská etika a duch kapitalismu* (Weber 1998a), bylo také vytvoření analytické metody, která by umožňovala vyřešit metodologické dilema dané tím, že Weber chápal na jedné straně sociologii jako nestrannou vědeckou disciplínu a na straně druhé jako disciplínu, která je s jistou mírou vědecké přesnosti schopna empatické interpretace. Výsledkem byla komparativní metodologie používající jako nástroj tzv. ideální typ, který byl chápán jako mentální konstrukt založený na relevantních empirických komponentech, vytvořený a explicitně používaný badatelem za účelem přesné komparace konkrétních entit jeho zájmu (Christiano – Swatos – Kivisto 2002: 94). V tomto kontextu používal Weber také pojmy sekta a církve, které chápal primárně jako příklady ideálních typů umožňujících vzájemné srovnání dvou nebo více náboženských organizací. Jinými slovy řečeno, ve Weberově pojetí nebyly pojmy sekta a církve chápány jako taxony, vůči kterým by se jednotlivé náboženské skupiny porovnávaly, ale jako ideální taxony, kterými byly náboženské skupiny porovnávány.

Základním Weberovým hlediskem při konstituci pojmů sekta a církve jako ideálních typů byl především aspekt členství. Z tohoto hlediska byla církev chápána jako inkluzivní organizace. Členství v ní bylo (obvykle) sociálně askribováno již při narození, což znamená, že členství v takovéto skupině není spojeno s vědomým výběrem. Není to žádná „výběrová“ skupina několika vyvolených, ale naopak shromáždění kajících se hříšníků, kteří hledají odpuštění. Kromě toho jsou s církví jako nositelem spásy spojeny svátosti (We-