

Univerzita Pardubice

Fakulta filozofická

Křesťanské koncepty v myšlení a praxi současných novopohanů

Mgr. Pavel Horák

Disertační práce

2018

Prohlašuji:

Tuto práci jsem vypracoval samostatně. Veškeré literární prameny a informace, které jsem v práci využil, jsou uvedeny v seznamu použité literatury. Byl jsem seznámen s tím, že se na moji práci vztahují práva a povinnosti vyplývající ze zákona č. 121/2000 Sb., autorský zákon, zejména se skutečností, že Univerzita Pardubice má právo na uzavření licenční smlouvy o užití této práce jako školního díla podle § 60 odst. 1 autorského zákona, a s tím, že pokud dojde k užití této práce mnou nebo bude poskytnuta licence o užití jinému subjektu, je Univerzita Pardubice oprávněna ode mne požadovat přiměřený příspěvek na úhradu nákladů, které na vytvoření díla vynaložila, a to podle okolností až do jejich skutečné výše.

Beru na vědomí, že v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb., o vysokých školách a o změně a doplnění dalších zákonů (zákon o vysokých školách), ve znění pozdějších předpisů, a směrnicí Univerzity Pardubice č. 9/2012, bude práce zveřejněna v Univerzitní knihovně a prostřednictvím Digitální knihovny Univerzity Pardubice.

V Pardubicích dne 28. 3. 2018

Mgr. Pavel Horák

Poděkování

Chci z celého srdce poděkovat mojí přítelkyni Terce, za to, že byla a je mi obrovskou oporou, nekonečným zdrojem inspirace a úžasnou partnerkou. Rodině její i mé za povzbuzování a péči, kterou mi po celou dobu studia a psaní této práce poskytovali. Mému dědečkovi, Josefu Baslovi, za dlouhotrvající podporu a zájem o to, co dělám.

Moc si vážím mého školitele doc. Martina Fárka, za to, jak skvělým člověkem i učitelem je. Děkuji mu za spousty hodin trpělivého vysvětlování a práce, které se mnou strávil, ve snaze posunout mé myšlení dál.

Děkuji za úžasnou tvůrčí atmosféru, kterou na naší katedře vytváří tým zaměstnanců, doktorandů a studentů. Je pro mě velkou radostí pracovat v takovém prostředí.

V neposlední řadě chci poděkovat všem moderním pohanům, kteří v sobě našli odvahu a pomohli mi s mým, pro některé možná kontroverzním, výzkumem. S láskou a vděčností vzpomínám zejména na ty, kteří mi byli úžasnými průvodci a hostiteli na terénních výzkumech v zahraničí.

ANOTACE

Práce se zabývá dědictvím křesťanského myšlení v současném novopohanství a pohanských studiích. Analyzuje historii konceptualizace kategorie pohanství od raných církevních otců až po moderní religionistiku. Ukazuje, jak křesťanská konceptualizace pohanství stále velmi ovlivňuje naše chápání minulosti i jiných kultur. Práce dále předkládá výsledky tři roky trvajícího terénního výzkumu mezi novopohany v několika evropských státech. Předkládá závěry, že novopohanství není pokračováním předkřesťanských tradic našich předků, ale náboženstvím založeným na určité doktríně, které vychází z křesťanského rámce myšlení.

KLÍČOVÁ SLOVA

pohanství, novopohanství, náboženství, teologie, 20. století, křesťanství

TITLE

Christian Concepts in Thought and Praxis of Contemporary Neo-Pagans

ANNOTATION

By investigating conceptualization of Paganism since early church till modern Pagan Studies, the work deals with a heritage of Christian thought in contemporary Neopaganism and study of religions. It shows how Christian theological concepts still shape our thought about a past and also other cultures. The work presents also an analysis of contemporary Neopaganism based on the results of three years lasting fieldwork conducted among Neopagans in few European countries and claim that contemporary Neopaganism is not a continuation of pre-Christian traditions of our ancestors, but a new religion founded on a doctrine and shaped by Christian theological framework of thinking.

KEYWORDS

Paganism, Neopaganism, religion, theology, 20th century, Christianity

OBSAH

ÚVOD	9
POHANSTVÍ JAKO FALEŠNÉ NÁBOŽENSTVÍ.....	9
NÁSTUP „NOVÉHO POHANSTVÍ“ VE 20. STOLETÍ.....	11
KLASICKÉ A ALTERNATIVNÍ POHLEDY NA TRADICE NAŠICH PŘEDKŘESŤANSKÝCH PŘEDKŮ.....	14
NA CO NOVOPOHANÉ NAVAZUJÍ?.....	17
AKADEMICKÁ REFLEXE NOVOPOHANSTVÍ: POHANSKÁ STUDIA, DISKUSE A KRITIKA	19
CÍLE, OTÁZKY, POSTUP A STRUKTURA TÉTO PRÁCE.....	22
NĚKOLIK POZNÁMEK K TERMINOLOGII.....	23
1. ANTICKÉ KOŘENY POHANSTVÍ	25
1.1. POVAHA ANTICKÝCH TRADIC.....	28
1.1.1. <i>Religio: tradice, kterou je třeba dodržovat</i>	29
1.1.2. <i>Superstitio: Zvrácené praktiky a pověry</i>	34
1.2. SPOR RANÝCH KŘESŤANŮ A STARÝCH ŘÍMANŮ.....	36
1.2.1. <i>Římská kritika křesťanů: Nová pověra, ateismus a zvrácené praktiky</i>	37
1.2.2. <i>Křesťanská apologetika: Náboženství kontra tradice</i>	42
1.2.3. <i>K možné kritice mé dosavadní argumentace</i>	47
1.3. JAK KŘESŤANÉ KRITIZOVALI ŘÍMANY? VZNIK „KLASICKÉ“ KONCEPCE POHANSTVÍ.....	54
1.3.1. <i>Povaha pohanských božstev – zbožštělí lidé a démoni</i>	56
1.3.2. <i>Povaha pohanského uctívání – modloslužba</i>	60
2. POHANSTVÍ V SRDCI EVROPY I NA KONCI SVĚTA	68
3. OBRAZ POHANSTVÍ VE VĚKU ROZUMU: OD IDOLATRIE K SEKULÁRNÍMU KONCEPTU POLYTEISMU	73
3.1. POHANÉ NEBUDOU VĚČNĚ ZATRACENI: POJETÍ POHANSTVÍ LORDA HERBERTA.....	75
3.2. DEISTICKÉ VYSVĚTLENÍ POHANSTVÍ.....	81
3.2.1. <i>Kde leží původ modloslužby? Jak vypadal?</i>	81
3.2.2. <i>Jaká je povaha pohanských bohů?</i>	83
3.2.3. <i>O pohanském uctívání: od pověry k modloslužbě</i>	85
3.3. OD MONOTEISMU K POLYTEISMU: DAVID HUME O POHANSTVÍ A MODLOSLUŽBĚ	86
3.4. NĚKOLIK POZNÁMEK ZÁVĚREM	88

4. ROMANTIZOVÁNÍ POHANŮ?	90
4.1. BRITSKÝ ROMANTISMUS.....	91
4.1.1. <i>Druidové jako nositelé patriarchálního náboženství: Staří Britové v představách Williama Stukeleyho</i>	95
4.1.2. <i>Sběratelé starožitností pátrají po ideální druidské minulosti</i>	97
4.1.3. <i>Obraz pohanství a druidství Iola Morganwga</i>	104
4.2. NĚMECKÝ ROMANTISMUS.....	106
4.2.1. <i>Pohanství jako spojení se zemí, jazykem a mytologií? Konceptualizace náboženství a národa u Johana Gottfrieda Herdera</i>	108
4.2.2. <i>Grimmovo hledání podstaty němectví a objevování starobylé minulosti</i>	110
4.3. ZÁVĚREM: ROMANTICKÉ HLEDÁNÍ POHANSTVÍ.....	113
5. POHANSKÁ STUDIA A SNAHY O VĚDECKÝ VÝZKUM NOVOPOHANSTVÍ	117
5.1. HLEDÁNÍ DEFINICE NOVOPOHANSTVÍ.....	118
5.1.1. <i>Kdo je a kdo není pohan – klasifikační a referenční problém</i>	121
5.2. PROBLÉMY POHANSKÝCH STUDIÍ: ABSENCE TEORIE A DĚDICTVÍ KŘESŤANSKÉHO MYŠLENÍ..	123
5.2.1. <i>Převzetí výzkumných předpokladů z křesťanské teologie</i>	124
5.2.2. <i>Náboženství bez doktrín, dogmat a víry: Oxymóron nebo realita?</i>	134
5.2.3. <i>Kritika pohanských studií v jiném světle a závěrečné poznámky</i>	146
5.3. JAK DÁL?.....	148
6. VÝZKUM NOVOPOHANSTVÍ NAPŘÍČ EVROPOU	151
6.1. MÁ DOKTRÍNA URČITOU ROLI A MÍSTO V SOUČASNÉM NOVOPOHANSTVÍ?	154
6.2. ROLE DOKTRÍNY V POKUSECH O INSTITUCIONALIZACI NOVOPOHANSTVÍ.....	175
6.3. SHRNUÍ DOSAVADNÍ ARGUMENTACE A SROVNÁNÍ S ARGUMENTY BADATELŮ Z POHANSKÝCH STUDIÍ.....	179
ZÁVĚR	183
KONCEPTUALIZACE POHANSTVÍ V PRŮBĚHU VĚKŮ	184
ČÍM JE NOVOPOHANSTVÍ?.....	188
K MOŽNOSTEM POZNÁNÍ JINÝCH KULTUR.....	192
POUŽITÁ LITERATURA	195
PŘÍLOHY	210

SEZNAM ZKRATEK A ZNAČEK

Knižní série:

<i>ANChL</i>	<i>Ante-Nicene Christian Library: Translations of the Writings of the Fathers. Alexander Roberts a James Donaldson (eds.)</i>
<i>ANRW</i>	<i>Aufstieg und Niedergang der römischen Welt</i>
<i>LCL</i>	<i>Loeb Classical Library</i>

Spisy antických autorů:

<i>Ann.</i>	<i>Tacitus, Annales / Anály</i>
<i>Ap.</i>	<i>Justin Mučedník, Apologia / Apologie</i>
<i>C. Cels.</i>	<i>Órigenés, Contra Celsum / Proti Kelsovi</i>
<i>C. Gen.</i>	<i>Athanasius, Contra Gentes / Proti pohanům</i>
<i>De idol.</i>	<i>Tertulián, De Idololatria / O modloslužbě</i>
<i>De inc.</i>	<i>Athanasius, De incarnatione Verbi Dei / O vtělení Božího slova</i>
<i>De nat. deor.</i>	<i>Cicero, De Natura Deorum / O přirozenosti bohů</i>
<i>De rer. nat.</i>	<i>Lukrécius, De Rerum Natura / O přírodě</i>
<i>Div. inst.</i>	<i>Lactantius, Divinae Institutiones / Boží nauka</i>
<i>Epist.</i>	<i>Plínius mladší, Epistularum libri decem / Dopisy</i>
<i>Hist.</i>	<i>Tacitus, Historiae / Dějiny</i>
<i>Leg.</i>	<i>Cicero, De Legibus / O zákonech</i>
<i>Oct.</i>	<i>Minucius Felix, Octavius / Oktávius</i>
<i>Or.</i>	<i>Tatian, Oratio ad Graecos / Promluva k Řekům</i>
<i>Protr.</i>	<i>Klémens Alexandrijský, Protrepticus / Pobídka Řekům</i>
<i>Strom.</i>	<i>Klémens Alexandrijský, Stromata / Pestré knihy gnostických poznámek sledujících pravou filosofii</i>
<i>Tusc. disp.</i>	<i>Cicero, Tusculanae Disputationes / Hovory tuskulské</i>

Van. idol. Cyprián, *De vanitate idolorum / O marnosti model*

Jiné zkratky

- TM* Jákob Grimm, *Teutonic Mythology, anglický překlad / Germánská mytologie*
- DM* Jákob Grimm, *Deutsche Mythologie, nové německé vydání / Německá mytologie*
- RG* Herbert of Cherbury, Edward Herbert. *The Antient Religion of the Gentiles, and Causes of Their Errors Consider'd: The Mistakes and ...*
- Dial.* Herbert of Cherbury, Edward Herbert. *A dialogue between a tutor and his pupil.*
- OnTh* Herbert of Cherbury, Edward Herbert. *On Thuth*
- Stonehenge* William Stukeley. *Stonehenge: A Temple Restor'd to the British Druids.* London: Printed for W. Innys and R. Manby, at West End of St. Paul's, 1740.
- Abury* William Stukeley. *Abury, a Temple of the British Druids, with Some Others, Described.*
- Barddas* Edward Williams. *Barddas, Or, A Collection of Original Documents Illustrative of the Theology, Wisdom and Usages of the Bardo-Druidic System of the Isle of Britain.*

ÚVOD

V posledních zhruba osmdesáti letech se lidé v západní kultuře snaží navrátit k tradicím našich předkřesťanských předků, které jsou obecně nazývané jako pohanství. Některé skupiny se je snaží co možná nejpřesněji zrekonstruovat, pro jiné jsou spíše volnější inspirací. Vzniká tak spousta různých směrů od novodobého druidství počínaje, přes rekonstrukce tradic Germánů, Keltů, Slovanů, Římanů a dalších kultur, až po moderní pohanské čarodějnictví nazývané jako wicca. Všechny tyto snahy o rekonstrukci a návaznost jsou kolektivně označovány jako moderní pohanství nebo novopohanství. Je ale vůbec možné navrátit se k našim předkřesťanským tradicím po staletích vlivu křesťanství na naši kulturu? Na základě čeho rekonstruují dnešní novopohané předkřesťanské tradice našich předků? A co ve skutečnosti vzniká? Co je to novopohanství? Je moderní novopohanství tím samým, čím bylo pohanství našich předků? Na tyto otázky se snažím v této práci nalézt odpovědi.

Abych dokázal odpovědět na to, co je to novopohanství, musím nejprve objasnit, co je to pohanství. Začnu tedy stručným představením konceptu pohanství. Poté se přesunu k tématu současného novopohanství, kde stručně popíši vývoj nejdůležitějších novopohanských směrů. Po představení toho co je to pohanství a novopohanství se vrátím k otázkám, které jsem položil výše. Ukážu tři možné úhly pohledu na tradice našich předků. Po jejich uvedení zvažuji, na co konkrétně současní novopohané při jejich rekonstrukci předkřesťanských tradic navazují. Aby byl pohled na fenomén současného novopohanství úplný, krátce představím současnou vědeckou reflexi novopohanství – pohanská studia. V předposlední části úvodu shrnu moji argumentaci a představím jaké jsou mé hypotézy, otázky a postup výzkumu. V poslední části vyjasním, jak používám některé termíny.

Pohanství jako falešné náboženství

Pohanství je křesťanský teologický koncept, který má označovat falešné náboženství. Křesťané své náboženství chápali jako to pravé náboženství a všechny ostatní náboženství a tradice považovali buď za pohanství nebo hereze. Nebyly to, nota bene, náboženství mimo křesťanská, nebo jiná, ale falešná. Pohané byli ti, kteří Boží zprávu a zjevení nepochopili nebo zkomolili. Heretikové byli v křesťanství vnímáni snad ještě hůře než pohané, protože na rozdíl od pohanů se na scestí v otázkách víry a uctívání dostali sami svým vědomým rozhodnutím. Takovéto interpretace jsou možné jen v myšlenkovém rámci, který rozlišuje mezi pravým a falešným.

Falešné náboženství je v tomto rámci jen nedokonalou, upadlou variantou náboženství pravého. V čem viděli křesťané největší problém pohanů?

Pohané podle výkladu křesťanů Boží zprávu nepochopili a namísto Boha Stvořitele měli uctívat jeho stvoření – přírodu, planety, ale třeba i jiné lidi, zvířata nebo předměty. Namísto jediného Boha měli pohané uctívat spousty různých falešných bohů. Protože bylo pohanství vnímáno jako něco pokleslého a primitivního, i bohové pohanů měli být takoví. Někteří pohané si navíc, na rozdíl od křesťanů, své bohy měli ztvárňovat ve formě soch, obrazů anebo jiných zpodobnění. Křesťané často tvrdili, že pohané vlastně ani žádné bohy neuctívají. Namísto bohů totiž měli uctívat jen jejich zpodobnění. Křesťané jakékoli takové pohanské uctívání nazývali jako modloslužba (idolatrie). Ta vedla podle křesťanů k úpadku morálky. Pohanští bohové neměli být podle křesťanů navíc ani skutečnými bohy. Měli to naopak být démoni, kteří člověka sváděli na scestí a v křesťanském myšlení byli démoni chápáni jako přísluhovači Ďábla. Takové jednání je podle křesťanské teologie hříchem a vede člověka do pekel. Dá se tedy shrnout, že nejen že pohané si neměli být vědomi toho, že má existovat pouze jeden jediný Bůh, ale nevěděli ani to, že by se tento Bůh měl uctívat. Proč bylo pohanství pro křesťany takovým problémem? Bůh stvořil člověka a dal mu na počátku jeho existence náboženství, které vysvětluje, že všechno stvořené je ztělesněním boží vůle a božího plánu. Bůh má zároveň chtít, aby jej člověk hledal a přišel k němu. Náboženství tedy člověku říká, co by měl dělat – hledat Boha a žít tak, aby po smrti mohl jít k němu na nebesa. V opačném případě na člověka čekala pekelná muka. Ta čekala podle křesťanů zcela jistě na všechny pohany.

Jelikož křesťanství vzniká v Římském impériu, první pohané, které křesťané viděli okolo sebe byli všichni obyvatelé římské říše, kteří nebyli křesťany. Římané, Řekové, Egypťané a mnohé další starověké kultury byly považovány za pohanské. Po obrácení římské říše na křesťanství byli za pohany pokládáni všichni barbaři žijící mimo její hranice. Pojetí barbara coby pohana pak existovalo dál v raném středověku. Později, při prvních střetech tehdejšího křesťanského světa s islámem, byli i muslimové zpočátku považováni za pohany. O několik století poté křesťanský svět zjistil, že existují nové kontinenty na západ od Evropy. Ty byly, k překvapení Evropanů, plné pohanů. Následné cesty do Nového světa, Asie, Tichomoří a „Orientu“ jen přinášely další hrůzná svědectví o pohanství tamějších lidí.

Pohanství tedy sloužilo jako způsob vysvětlení jinakosti kultur a představovalo klasický model, jak ty druhé a jejich kultury pochopit a vysvětlit. Žádné radikálně jiné vysvětlení

neexistovalo.¹ Křesťanský myšlenkový rámec pravé versus falešné náboženství totiž žádné jiné vysvětlení neumožňoval.

Vnímání toho, co bylo považováno za pohanství, se v průběhu staletí měnilo, ovšem ne moc radikálně. Základní východiska zůstávala stále stejná. Pořád se jednalo o falešné náboženství, jehož následovníci praktikovali modloslužbu. Po dlouhou dobu byli pohané v očích Evropanů chápáni jako barbaři, divoši, primitivové a modloslužebníci. Jinými slovy, různí lidé a kultury byli křesťany považováni za nábožensky a kulturně méněcenné a méně vyvinuté pohany, kteří měli být v podstatě všichni *stejní pohané*, i když se jednalo o obyvatele různých koutů světa z různých kultur. Opravdu je ale možné, že všude na světě bylo rozšířeno *to stejné* pohanství, jehož varianty se mezi sebou lišily například jen konkrétním místem, jednotlivými obřady a jinými pojmenováními jednotlivých bohů? Hledisko umožňující vnímat všechny pohany jako stejné, a tedy i mezi sebou navzájem srovnatelné, závisí na dvou předpokladech. Tím prvním je přesvědčení o univerzalitě náboženství. Jinými slovy: náboženství je přítomno ve všech kulturách. Druhý předpoklad vychází z prvního: pokud existuje náboženství, tak existuje i pohanství, jako jeho určitý typ, podobně jako křesťanství. Stručně řečeno: předpoklad univerzality pohanství je nerozlučně spojen s předpokladem univerzality náboženství. Uvedené předpoklady a z nich plynoucí důsledky (všichni pohané jsou stejní, srovnatelní) se později ukážou jako zcela zásadní pro pozdější novopohanské rekonstrukce tradic našich předkřesťanských předků.

Stručně zopakuji, co už jsem uvedl: koncept pohanství je produktem křesťanské teologie. Nejedná se tudíž o nějaký neutrální, objektivní koncept. Naopak se ukazuje, že tradice našich předků, ale i obyvatel jiných kultur tento koncept vykresluje jako pohanství, které je v první řadě stále falešným náboženstvím.

Nástup „nového pohanství“ ve 20. století

Stručně představím nejrozšířenější novopohanské směry a jejich historii. Všem větším současného novopohanství je společné jejich formování ve 20. století v Evropě. Mnoho z nich samozřejmě vděčí za svůj vznik již dřívějším průkopnickým snahám, romantismu, renesanci

¹ Pro stručný přehled předsudků ohledně pohanství doporučuji například DUBOIS, Page. *A million and one gods: the persistence of Polytheism*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2014, s. 16–49. ISBN 978-0-674-72883-7.

magie v 19. století nebo rozvoji religionistiky, antropologie a folkloristiky. Nicméně o novopohanství jako o formě religiozity se začíná mluvit až ve 20. století.

Největší podíl na formování moderního novopohanství má vznik moderního pohanského čarodějnictví - wiccy. U jejího založení stál britský penzionovaný celník a okultista Gerald B. Gardner (1884 – 1964). Během čtyřicátých a zejména pak padesátých let 20. století se wicca dostává díky Gardnerovi do povědomí širší veřejnosti.² Během 60. let se wicca rozšířila do Spojených států amerických a pak i do většiny tehdejší západní Evropy. Ve stejné době se mimo jiné i pod vlivem wiccy etabluje další novopohanský směr – novodobé druidství. To má své kořeny hlouběji v 18. a 19. století v prostředí romantismu, zednářství a národního obrození, zejména toho velšského. První novodobé druidské řády vznikaly již během 18. století, jednalo se ale spíše o zednářské lóže v „druidském“ hávu.³ Pro etablování novodobého druidství je významným mezníkem rok 1963, kdy Gardnerův přítel Ross Nichols (1902 – 1975) zakládá dnes největší novodobé druidské společenství *Řád bardů, ovatů a druidů* (zkráceně OBOD). Někteří z moderních druidů se chtějí přiblížit svým předkřesťanským předchůdcům a tak se snaží, aby jejich podoba druidství byla co nejvěrnější podobou toho, co známe o starých druidech. Tento proud je označován jako rekonstrukcionistický. Neprojevuje se jen s ohledem na Kelty a jejich „náboženství,“ jehož měli být druidové představiteli, ale i na další etnika a jejich tradice – zejména na Slovany, Germány či Římany. Vzniká tak slovanský, germánský, keltský ale například i římský rekonstrukcionismus, potažmo slovanské, germánské či římské novopohanství. Stejně jako v případě již zmiňovaných druidů a Keltů, tak i v případě Germánů a Slovanů jsou spekulace, představy a pokusy o rekonstrukci jejich tradic staršího ražení, opět často formovány již v období romantismu. Ovšem stejně jako v případě Keltů a druidů se i tyto pokusy transformují do podoby moderních novopohanských směrů až během sedmdesátých a osmdesátých let 20. století. První pokusy o formování slovanského pohanství (rodnověří) se začínají objevovat již v 80. letech 20. století v rámci dnešní Ukrajiny a Ruska, kdy byly toho času často spojené s disentem, nicméně větší rozvoj nastává až po rozpadu sovětského bloku.⁴ V případě germánského pohanství se první pokusy o jeho formování nezávisle na sobě objevují

² Ponechávám nyní stranou diskusi o tom, zda Gardner wiccu skutečně „založil,“ nebo zda jen navázal na údajnou tradici staršího wiccanského covenu, do kterého měl údajně být zasvěcen. Více o problematice např. HUTTON, Ronald. *The triumph of the moon: a history of modern pagan witchcraft*. Oxford ; New York: Oxford University Press, 1999. ISBN 0-19-820744-1.

³ Situaci dobře shrnul: ANTALÍK, Dalibor. Neodruidismus a fascinace Kelty v České republice a v zahraničí. In: Nešpor, Z.R. (ed.) *Jaká víra? Současná česká religiozita/ spiritualita v pohledu kvalitativní sociologie náboženství*. Praha: Sociologický ústav AV ČR, 2004, s. 75–90.

⁴ MAČUDA, Jiří. *Ideologie rodnověří v názorech a praxi jeho čelních představitelů (Obhájená dizertační práce: vedoucí doc. Martina Pavlicová, CSc.)*. Brno: Masarykova univerzita, 2012.

během 70. a 80. let ve Švédsku, Norsku, Německu, Spojených státech amerických a Velké Británii.⁵ Kromě wiccy, keltského, germánského a slovanského pohanství existují i další, menší směry, jako například již zmiňované náboženství starých Římanů, obnovování „pohanských“ tradic obyvatel Pobaltí, Egypta atd. Za celosvětově nejrozšířenější je považována eklektická forma wiccy. Eklektický pohan si vybírá svá božstva a další prvky z různých panteonů napříč tradicemi a ty si pak skládá do své verze eklektického pohanství, jehož rituály a obřady jsou nejčastěji postavené na struktuře převzaté právě z wiccy.

Podle některých badatelů je rozpor mezi eklekticismem vůči rekonstrukcionismu (tedy rekonstruování oproti znovu vynalézání předkřesťanských tradic) jedním z klíčových témat současného pohanství. Jak ještě ukáží dále, existuje celá řada proudů, které jsou řazeny do současného pohanství a ohledně dalších (například šamanismu) se vedou diskuse. Jinými slovy, badatelé se neshodnou, co je ještě pohanství a co už ne.

Počty novopohanů v posledních desetiletích rostou zejména ve státech střední a východní Evropy, kde novopohanství zažívá prudký nárůst stoupenců. Výjimkou není ani Česká republika, kde se k pohanství při posledním Sčítání lidu, domů a bytů v roce 2011 přihlásilo celkem 863 lidí, což počtem převyšuje členy některých již etablovaných a státech registrovaných církví a náboženských společností.⁶ Nedávné sčítání pod patronací České pohanské společnosti realizované v polovině roku 2017 dokonce dospělo k číslu 1801.⁷ Ve Spojených státech amerických se v roce 2004 počet novopohanů odhadoval na zhruba 433 000 stoupenců, což novopohanství tehdy řadilo jako dvacáté nejrozšířenější náboženství.⁸ Podle posledního většího sčítání z roku 2008 realizovaného společností *Pew Forum on Religion & Public Life* bylo ve Spojených státech přes 1 milion stoupenců novopohanství.⁹ V roce 2013

⁵ SCHNURBEIN, Stefanie von. *Norse Revival: Transformations of Germanic Neopaganism*. Leiden: Brill, 2016, s. 54–55. ISBN 978-90-04-29435-6. O historii germánského novopohanství ve vybraných evropských státech pojednává přehledně i publikace ROUNTREE, Kathryn, ed. *Contemporary Pagan and Native Faith Movements in Europe Colonialist and Nationalist Impulses*. New York - Oxford: Berghahn Books, 2015. EASA Series, Volume 26. ISBN 978-1-78238-646-9.

⁶ Společenství Rodná víra a česká pobočka Mezinárodní pohanské federace společně oslovili Český statistický úřad s žádostí o přidělení samostatného sčítacího kódu. Samozřejmě nelze s jistotou tvrdit, že všichni kdo deklarovali svou náboženskou orientaci jako „pohanství“ se za pohany považují, či co si pod tímto pojmem představují. Nicméně v kontextu vývoje posledních desetiletí je to velmi signifikantní skutečnost.

⁷ ČESKÁ POHANSKÁ SPOLEČNOST. Velké sčítání pohanů v ČR 2017. *Velké sčítání pohanů v ČR 2017* [online]. 28. duben 2017 [vid. 2018-02-18]. Dostupné z: https://docs.google.com/forms/d/e/1FAIpQLSe4GS-WAvZt40V44hw4YMI_BrWTieHfGjcTz6rR4bYaPksGqg/viewform?usp=embed_facebook.

⁸ STRMISKA, Michael. Modern paganism in world cultures: comparative perspectives. In: Michael STRMISKA, ed. *Modern paganism in world cultures: comparative perspectives*. Santa Barbara, Calif: ABC-CLIO, 2005, ABC-CLIO religion in contemporary cultures series, s. 1–54. ISBN 978-1-85109-608-4.

⁹ PITZL-WATERS, Jason. Parsing the Pew Numbers. *The Wild Hunt* [online]. 26. únor 2008 [vid. 2018-03-29]. Dostupné z: <https://web.archive.org/web/20110716031247/http://www.patheos.com/blogs/wildhunt/2008/02/parsing-pew-numbers.html>. Některé statistické údaje k situaci ve Spojených státech poskytuje též: BERGER, Helen A., Evan

bylo novopohanství sedmým nejrozšířenějším náboženstvím ve Spojeném království.¹⁰ Historik a znalec britského novopohanství Ronald Hutton v rozhovoru ze září 2014 odhadoval počet britských novopohanů mezi 120 a 140 tisíci,¹¹ jeho velmi optimistický, avšak starší odhad dokonce uvažoval i o číslu okolo 250 tisíc stoupenců.¹² Akademička a wiccanská velekněžka Vivianne Crowleyová v roce 2016 odhadovala nejvyšší možný počet britských novopohanů na 180 tisíc a méně.¹³ Pravdou však je, že novopohanství ve Velké Británii v současné době spíše stagnuje, než by vykazovalo konstantní růst. Jedním z důvodů může být fakt, že generace, která vyrostla a v podstatě i novopohanství jako hnutí od 60. let minulého století budovala, pomalu odchází a mladší lidé se k novopohanství houfně nepřiklání tak, jako tomu bylo v minulosti.¹⁴ Otázkou bude, zda můžeme podobný trend očekávat za nějakých třicet až čtyřicet let i v České republice a jiných středo a východoevropských státech, jelikož současná generace novopohanů je, stejně jako v případě Spojeného království nebo Spojených států, stále tou první generací.

Po představení hlavních novopohanských směrů a historie se chci vrátit k tématu naší pohanské minulosti a toho, zda je možné na ni navázat a rekonstruovat ji. Představím tři možné úhly pohledu na naši předkřesťanskou minulost a v další části se budu zabývat tím, na co tedy navazujeme.

Klasické a alternativní pohledy na tradice našich předkřesťanských předků

Jeden způsob pohledu na tradice našich předků jsem už ukázal. Představil jsem křesťanskou teologickou argumentaci, která vysvětluje tradice našich předků jako pohanství – to znamená, jako falešně *náboženství*. Termín náboženství je zde klíčový. Zcela běžně se můžeme dočíst o náboženství Řeků, Římanů, Keltů, Slovanů, Germánů, ale i Indů, Číňanů, Japonců a mnohých

A. LEACH a Leigh S. SHAFFER. *Voices from the pagan census: a national survey of witches and neo-pagans in the United States*. Columbia, S.C.: University of South Carolina Press, 2003. Studies in comparative religion. ISBN 1-57003-488-5.

¹⁰ Pagans demand greater respect as it is revealed they are the seventh largest religion in UK. *Chronicle* [online]. 12. květen 2013 [vid. 2018-03-29]. Dostupné z: <http://www.chroniclelive.co.uk/news/pagans-demand-greater-respect-3658870>.

¹¹ HORÁK, Pavel. Být Pohanem bude brzy normální – rozhovor s profesorem Ronaldem Huttonem. *Dingir*. 2015, (1), 23–25.

¹² HUTTON, Ronald. *The Triumph of the Moon: A History of Modern Pagan Witchcraft*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1999. ISBN 0-19-820744-1.

¹³ CROWLEY, Vivianne. What's in a Name? Pagan Responses to the 2011 UK Censuses. In: *EASR 2016: Relocating Religion* [online]. 2016. Dostupné z: https://blogs.helsinki.fi/easr-2016/files/2015/06/EASR_abstraktit.pdf.

¹⁴ WOOLLEY, Jonathan. British Paganism is Dying. Why? *GODS & RADICALS* [online]. 19. duben 2017 [vid. 2018-02-01]. Dostupné z: <https://godsandrads.org/2017/04/19/british-paganism-is-dying-why/>.

dalších. Nabízí se tedy otázka: Existují ještě i nějaké jiné možnosti, jak by se dalo dívat na tradice našich předků bez toho, aniž bychom se museli uchýlovat k teologickému vysvětlení?

Druhý pohled představuje tradice Římanů jako náboženství, a narozdíl od teologie je nepojímá jako náboženství falešná. Tento pohled je dnes nejrozšířenější. Začnu příkladem jednoho z nejvlivnějších současných badatelů zabývajících se starověkým Římem, historikem Johnem Scheidem (1946). Ten ve svém výzkumu dochází k závěru, že starořímské náboženství bylo „náboženstvím bez zjevení, zjevených textů, bez dogmatu a ortodoxie. Namísto toho byla ve středu jejich zájmu ortopraxe – správné provádění předepsaných rituálů“.¹⁵ K podobnému závěru dochází i americký badatel a filolog James J. O'Donnell (1950) v jeho poslední knize, i když neanalyzuje problematiku tak důkladně.¹⁶ Klíčový je právě důraz na správné provádění rituálů, namísto teoretického spekulování. Američtí badatelé Boyarin a Bartonová v jejich nedávném (2016), lingvisticky orientovaném výzkumu konceptů konceptů *religio* a jeho starořeckého ekvivalentu *thrēskeia* dochází k závěru, že naše před-porozumění brání skutečnému poznání těchto konceptů. Podle Boyarina a Bartonové je máme mylně ztotožňovat s náboženstvím. Jejich analýza ukazuje, že to, jak chápeme náboženství, rozhodně neodpovídá realitě starých Římanů a Řeků.¹⁷ Zatímco Scheid, O'Donnell, ale i spousta dalších historiků dochází k závěru, že i když náboženství Římanů nemělo některé typické prvky náboženství, i přesto to bylo náboženství. Boyarin a Bartonová v závěrech jejich výzkumu upozorňují, že možná to nebylo s náboženstvím Římanů tak, jak jsme si mysleli. Posunují tedy tezi uváděných historiků ještě dál. Ti sice tvrdili, že náboženství Římanů postrádá některé pro náboženství typické prvky, i přesto však musí být náboženstvím.

Zcela alternativní pohled na problematiku představil indo-belgický badatel S. N. Bálagangádharma. Ten ve své knize *Pohan v jeho zaslepenosti* zpochybnil předpoklad univerzality náboženství.¹⁸ Argumentuje, že univerzalita náboženství je pojmána jako zcela samozřejmý předpoklad, který však nikdy nebyl zkoumán sám o sobě, nikdy nebyl podroben systematické kritice a srovnán s tím, jaké jsou pro tento předpoklad skutečné, empirické důkazy. Bálagangádharma v návaznosti na toto tvrzení přichází ještě s další hypotézou: křesťanské myšlení po staletí ovlivňovalo a stále ovlivňuje naše poznání a rozumění jiným

¹⁵ SCHEID, John. *An introduction to Roman religion*. Přel. Janet LLOYD. Bloomington: Indiana University Press, 2003, s. 18. ISBN 978-0-253-34377-2.

¹⁶ O'DONNELL, James J. *Pagans: The End of Traditional Religion and the Rise of Christianity*. New York: Ecco, 2015, s. 68–69. ISBN 978-0-06-184535-2.

¹⁷ BARTON, Carlin A. a Daniel BOYARIN. *Imagine No Religion: How Modern Abstractions Hide Ancient Realities*. First edition. New York: Fordham University Press, 2016. ISBN 978-0-8232-7119-1.

¹⁸ BALAGANGADHARA, S. N. *The Heathen in His Blindness...: Asia, the West and the Dynamic of Religion*. New Delhi: Manohar Publishers and Distributors, 2005. ISBN 978-81-7304-608-7.

kulturám, protože je modelováno křesťanským myšlenkovým rámcem. Bálagangádharma proto navrhuje zkoumat naše vlastní východiska a předpoklady ve studiu náboženství a kultury, což bylo dlouhou dobu v humanitních vědách opomíjeným směrem výzkumu. Zpět ale k problematice náboženství starých Římanů. Stručně shrnu Bálagangádharovy argumenty k uvedené problematice. V zájmu plynulosti argumentace se prozatím omezím jen na předložení některých základních tvrzení a obrysů bez hlubšího vysvětlení. To předložím v první kapitole.

Bálagangádharma začíná svou argumentaci poukazováním na tolerantní charakter antické římské společnosti v oblasti existence různých kultů, filozofických škol či jiných tradic. Jediná věc, kterou staří Římané netolerovali, bylo když někdo opovrhoval uctíváním místních božstev toho kterého města či vesnice, kde daný člověk žil. Tolerance Římanů se ukázala i v tom, že si lidé mohli z bohů dělat legraci, zesměšňovat je i jejich kultury, popírat jejich existenci nebo se tomu všemu vysmívat jako naprostému bláznovství. Přesto všechno nenajdeme žádný důkaz toho, že by Římané přestali slavit své svátky či přinášet obětiny svým božstvům. Vykonávali tyto praktiky, protože to byly tradice zděděné od předků a bylo úplně jedno, zda o funkčnosti daných tradic byli přesvědčeni nebo ne. Těmto tradicím říkali Římané *religio*. Religio, tradice, byly tedy praktické činnosti - obřady, které se vykonávaly proto, že se to tak vždy dělalo. Bálagangádharma argumentuje, že nebylo potřeba „žádného teoretického zdůvodnění“ či ospravedlnění, žádné doktríny, která by vysvětlovala, proč je potřeba tyto tradice vykonávat. Jediné na čem záleželo, byl respekt k autoritě předků a na tom, že není třeba tyto tradice nijak měnit či inovovat.¹⁹

Bálagangádharma dále tvrdí, že křesťanství propojilo právě teoretická východiska (doktríny) s praxí takovým způsobem, který antika do té doby neznala. Náboženství podle Bálagangádharovy teorie má poskytovat člověku určitý pohled na svět, vysvětlovat mu jej, a je i zároveň *součástí* toho vysvětlení. Dalším důležitým prvkem, který konstituuje fenomén náboženství, je podle Bálagangádharovy propojení mezi vírou a praxí. Podle Bálagangádharovy se ukazuje propastný rozdíl mezi starými Římany a ranými křesťany. Římané vykonávají rituály, o kterých si mohou myslet kdo ví co, nebo dokonce vůbec nic, ale je třeba je vykonávat. Na druhé straně stojí křesťané, kteří tvrdí, že je zcela zásadní mít správný názor, správnou (pravou) víru, a z ní teprve vychází vykonávání určitých praktik (obřadů), protože to tak dává smysl. Bálagangádharma ukazuje, že *religio* pro staré Římany nebylo náboženstvím, ale spíše souborem rituálů a tradičních praktik, které jsou zděděné od předků. Nebylo třeba žádné víry či

¹⁹ BALAGANGADHARA, S. N. „*The Heathen in His Blindness...*“: *Asia, the West and the Dynamic of Religion*. New Delhi: Manohar, 2005, s. 41. ISBN 978-90-04-09943-2.

přesvědčení k tomu, aby člověk tyto tradice vykonával. Bálagangádharma jako první badatel rozpojil zcela samozřejmě předpokládanou vazbu mezi vírou a praxí a ukázal, že praktikování předkřesťanských tradic nebylo závislé na jakékoli víře či doktríně. Dále ukazuje, jak křesťané převzali římský koncept *religio* pro vlastní sebe popis a naplnili jej zcela jiným obsahem. *Religio* se v křesťanském pojetí stalo označením pro náboženství, ve kterém jsou zcela zásadní víra, přesvědčení a z toho plynoucí doktrína. Z toho teprve vyplývá nutnost vykonávání určitých praktik. Zjednodušeně řečeno, Bálagangádharma dochází k závěru, že to, co chápeme a představujeme si pod fenoménem náboženství v předkřesťanské antice vůbec nemělo neexistovat.²⁰

Na co novopohané navazují?

Ukázal jsem tři možné úhly pohledu na naši předkřesťanskou minulost. První úhel pohledu je představován křesťanskou teologií, která považovala všechny mimo křesťanská náboženství či tradice za pohanství, tedy za falešné náboženství. Druhý úhel pohledu představuje většina soudobé i minulé odborné produkce k tomuto tématu. Současní historikové, religionisté, antropologové a mnozí další nemluví o tradicích starých Řeků, Římanů a jiných etnik jako o falešných náboženstvích, ale pouze jako o náboženstvích, bez jakéhokoli negativního hodnocení. Ukázal jsem také možný alternativní úhel pohledu ke dvěma výše uvedeným, se kterým přišel S. N. Bálagangádharma. Ten říká, že náboženství Římanů či Řeků žádným náboženstvím nebylo, ale jednalo se o praktiky, které se dodržovaly jen proto, že to byla tradice.

Při zvažování těchto tří úhlů pohledu se nabízí otázka: Na co přesně tedy novopohané navazují? Co rekonstruují? Falešné náboženství, náboženství, anebo nějaké tradice předávaných praktik? Zopakuji otázku, kterou jsem položil na začátku: Je ale vůbec možné navrátit se k našim předkřesťanským tradicím po staletích vlivu křesťanství na naši kulturu? Odpověď na první otázku je podle mého názoru podmíněná odpovědí na tu druhou otázku. Abychom byli schopni zjistit, co je to novopohanství, musíme zároveň i zjistit, zda křesťanství ovlivnilo, či zda stále ještě může ovlivňovat naše chápání a rozumění minulosti našich předkřesťanských předků. Jak to udělat?

²⁰ Tamtéž, s. 31 – 64; viz také BALAGANGADHARA, S. N. a Sarah CLAERHOUT. *Ancient Roman Culture and Early Christianity: A Pagan Perspective from India* [online]. B.m.: Ghent University Research Centre Vergelijkende Cultuurwetenschap. 2009. Dostupné z: http://www.academia.edu/5497450/A_Pagan_Perspective_on_Early_Christianity_and_Ancient_Rome.

Představil jsem hypotézu S. N. Bálagangádhary, která předpokládá, že křesťanské myšlení po staletí ovlivňovalo a má stále ještě velmi ovlivňovat naše poznání a porozumění jiným kulturám. Bálagangádhara argumentuje, že se křesťanství šířilo dvěma způsoby: tím prvním je misijní činnost a tím druhým je proces sekularizace tak, že náboženství během procesu sekularizace sekularizovalo samo sebe.²¹ To znamená, že původně náboženská témata se postupně stala tématy sekulárními, „nenáboženskými“. Ve skutečnosti však zůstala nadále náboženskými, jen v sekulárním „nenáboženském“ hávu. Takovýto proces je logicky možný pouze za jediné podmínky: myšlenkový rámec, ve kterém jsou daná témata a problémy diskutovány, se nezmění. Protože se tento rámec podle Bálagangádhary nezměnil, původně biblická, teologická témata převzala vznikající osvícenská věda, včetně o pár století později rodící se religionistika či antropologie.

Je možné, že náboženství mělo během procesu sekularizace větší vliv, než jsme si až doposud mysleli? Nejčastěji se totiž tvrdí pravý opak: osvícenství a nástup sekularizace evropské společnosti znamenalo odklon či případně až osvobození se od náboženských témat a otázek. Podle Bálagangádhary to však mělo být naopak: Osvícenství převzalo celý náboženský způsob tázání včetně rámce, ve kterém se tento typ tázání může uskutečnit. To logicky mělo vést k tomu, že původní křesťanská, teologická struktura myšlení poněkud ztratila ze svých původně jasných obrysů, avšak nezmizela. V této myšlenkové struktuře pak jednotlivé koncepty a jejich vazby mezi sebou v našem „sekulárním“ jazyce sice zůstaly, ale některé z nich nám už nedávají úplně ten původní smysl. Uvedu to na příkladu: koncept duše dává smysl jen tehdy, když je propojen s jinými koncepty, jako je spása, nebe, očištec a podobně. Pouze za tohoto předpokladu dává daný koncept smysl, protože je ukotven v celé síti dalších konceptů, které dohromady tvoří určitou myšlenkovou strukturu. Stejně tak je tomu i s konceptem pohanství. Ten opět dává smysl *jen v rámci* tvořeném dalšími koncepty jako je náboženství, uctívání, modloslužba a falešné náboženství. Bálagangádhara argumentuje, že křesťanský rámec myšlení během procesu sekularizace přetrvával, ale vazby a původní významy některých konceptů byly částečně zapomenuty nebo nejsou na první pohled zcela evidentní, stále jim však *intuitivně rozumíme* a jsme schopni je do určité míry více či méně vysvětlit.

Bálagangádharovu hypotézu o sekularizaci křesťanských témat přebírám pro moji práci. Bude mě zajímat, do jaké míry může být naše současné rozumění předkřesťanským kulturám

²¹ Bálagangádhara tento dvojí typ šíření náboženství nazývá univerzalizací náboženství a dále tvrdí, že univerzalizace náboženství vedla ke vzniku Západní kultury jako takové. Viz BALAGANGADHARA, S. N. „*The Heathen in His Blindness...*“: *Asia, the West and the Dynamic of Religion*. New Delhi: Manohar, 2005, s. kap. 10.3.3. ISBN 978-90-04-09943-2.

ovlivněno křesťanstvím. Ke všem hypotézám a otázkám, které v mé práci řeším a používám se vyjádřím v poslední části úvodu. Nyní se chci přesunout ještě k jednomu důležitému tématu. Tím tématem je současná akademická reflexe novopohanství. Konkrétně mě zajímá, jak se na fenomén novopohanství dívá současná religionistika a antropologie.

Akademická reflexe novopohanství: pohanská studia, diskuse a kritika

Se zvyšujícími počty novopohanů paralelně stoupal i zájem humanitních věd, zejména religionistiky a antropologie, který vyvrcholil koncem 80. a počátkem 90. let minulého století vznikem *Pagan Studies* - pohanských studií, dalo by se říci „podoboru“ či speciální sekci religionistiky, která se zaměřuje na výzkum současného novopohanství a příbuzných fenoménů, které se snaží uchopit z interdisciplinární perspektivy.

Původně byla pohanská studia²² pouze anglo-americkou záležitostí a teprve v posledních několika letech se novopohanství více dostává i do hledáčku badatelů ze střední a východní Evropy.²³ Liberalizace jednotlivých středů a východoevropských států po rozpadu sovětského bloku pak umožňuje růst nových náboženských hnutí, včetně novopohanství a v návaznosti pak i nárůst zájmu ze strany akademické obce v posledních letech.

V rámci pohanských studií sice vyšlo mnoho článků a několik desítek knih o novopohanství,²⁴ nicméně i přesto má tato oblast studia značné teoretické problémy. Jedním z nejzávažnějších je ten, že až dosud se badatelé neshodli na tom, jak novopohanství teoreticky uchopit. Na další problémy poukázala nedávná kritika pohanských studií ve článku *Co je špatně s pohanskými studiiemi?* z pera dánského religionisty Marcuse Davidsena.²⁵ Ten argumentuje tím, že většina badatelů v rámci tohoto oboru jsou často sami angažovaní pohané, kteří svou vědeckou činností mají spíše napomáhat šíření novopohanství, než jeho kritickému zkoumání.²⁶

²² Od roku 2004 vychází specializovaný odborný časopis pohanských studií nesoucí název *Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies*. Více viz <http://www.equinoxpub.com/journals/index.php/POM>.

²³ Kromě článků a některých dílčích publikací z hned několika evropských států je třeba zmínit doposud dva velké sborníky, které se snaží představit fenomén novopohanství v různých evropských státech z různých perspektiv: AITAMURTO, Kaarina a Scott SIMPSON, ed. *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe*. Auflage: New. Durham: Acumen Publishing, 2013. ISBN 978-1-84465-662-2. ROUNTREE, Kathryn, ed. *Contemporary Pagan and Native Faith Movements in Europe Colonialist and Nationalist Impulses*. New York - Oxford: Berghahn Books, 2015. EASA Series, Volume 26. ISBN 978-1-78238-646-9.

²⁴ Doposud vyšlo již okolo třiceti knih zaměřujících se na studium současného pohanství. Jejich částečný výčet na jednom místě je dostupný např. na: *Pagan Studies* [online]. 2017. Dostupné z: https://en.wikipedia.org/wiki/Pagan_studies.

²⁵ DAVIDSEN, Markus Altena. What is Wrong with Pagan Studies? *Method & Theory in the Study of Religion*. 2012, 24(2), 183–199. ISSN 09433058, 15700682. Dostupné z: doi:10.1163/157006812X634881.

²⁶ Tamtéž.

Davidsen badatele v rámci pohanských studií obvinil ze zastávání již překonaných teoretických konceptů supernaturalismu²⁷ či esencialismu,²⁸ které jsou vlastní spíše religionistice a antropologii 19. století a jsou považovány za překonané. Davidsen celý problém pohanských studií charakterizuje v rámci opozičních přístupů ve studiu náboženství, které se profilovaly v posledních desetiletích. Argumentuje, že většina badatelů v rámci pohanských studií zastává *náboženský přístup* ke studiu náboženství.²⁹ Oproti tomu stojí přístup *vědecký*. Náboženský přístup má být charakteristický svou obhajobou jednotlivých náboženských tradic badatelů, kteří je zkoumají, a argumentace takovýchto badatelů má stát na teologických či esoterních předpokladech a východiscích daných náboženských tradic. Typickým příkladem náboženského přístupu ve studiu náboženství je práce religionisty Mircei Eliadeho (1907 – 1986). Charakteristický pro něj má být angažovaný či zaujatý přístup³⁰ a ontologie založená na existenci nadpřirozených fenoménů. Vědecký přístup je pak podle Davidsena přesně opačný: je založen na perspektivě nezaujatého badatele, který není osobně angažován ve fenoménu, který zkoumá, na striktním ontologickém naturalismu a redukcionismu, který první skupina badatelů více méně odmítá.³¹

Reakce na sebe nenechala dlouho čekat. Ethan Doyle White ve svém článku *Na obranu pohanských studií* přiznává, že otázka „co že to vlastně studujeme“, není v pohanských studiích

²⁷ Davidsen na příkladu dvou významných badatelů z pohanských studií, Michaela Yorcka a Grahama Harveyho ukazuje, jak ve svých pracích tyto badatele řeší téma existence jiných než lidských bytostí. Graham Harvey dané bytosti pokládá za skutečné entity a víru v ně za pravou, a ne falešnou, jak argumentoval jeden ze zakladatelů kulturní antropologie Edward B. Tylor. Naproti tomu Michael York nazývá svou „teorii“ dynamistickou (odkazující se k síle) a tvrdí, že bohové a jiné bytosti neexistují jakožto osobnostní entity, či bytosti, ale jako formy energie. Srov. Tamtéž, s. 183-199.

²⁸ Esencialistický přístup se v případě zkoumání novopohanství projevuje tak, že badatelé zavádí takový typ diskuse, kdy ve zkoumaných fenoménech hledají jeden a více podstatných rysů. Jinými slovy, jsou přesvědčeni o tom, že existuje neměnná podstata, či esence, co dělá novopohanství novopohanstvím (v jejich případě pohanství pohanstvím) a tuto podstatu pak hledají i v jiných fenoménech, které pokládají za pohanské. Za příklad bych mohl uvést přesvědčení, že než do Tibetu pronikl buddhismus, jeho obyvatelé „vyznávali pohanství“ apod. Davidsen argumentuje, že například podle badatelů Jamese Lewise a Murphy Pizzy existuje právě takováto esence pohanství, která má být vyjádřena v zastávání určitých hodnot a názorů, jako je například imanentní pojetí božství, uctívání Matky Země či akceptování různosti. Davidsen argumentuje, že se zde tvoří „normativní konstrukce esence současného pohanství. Ideál, jaké by pohanství mělo být podle jistých pohanských intelektuálů je prezentován [s cílem ukázat], jak *skutečné* či čisté [současné] pohanství je.“ Tamtéž, s. 183-199.

²⁹ Tamtéž, s. 1 – 2.

³⁰ Anglicky insider perspective.

³¹ Tento spor se odráží i v současné situaci v severoamerické religionistice. Náboženský přístup je symbolizován Eliadem, jeho odkazem, organizací *American Academy of Religion* (AAR) a jejím časopisem *Journal of American Academy of Religion*, zatímco scientistní přístup zastupuje opoziční organizace *North American Association for the Study of Religion* (NAASR) a jejím časopisem *Method & Theory in the Study of Religion*, kde Davidsen publikoval svůj kritický článek. Nelze samozřejmě černobíle tvrdit, že všichni badatelé v AAR píšou určitým způsobem a zastávají též východiska v badatelé v NAASR přesně opačná. Zobecněním problematiky s určitým zkreslením se však dostáváme k uváděnému závěru.

doposud uspokojivě vyřešená.³² Nicméně celý spor, či spíše reakce zainteresovaných badatelů se od uváděných kritických výtek obrátily k řešení otázky, zda je důležité, aby měl badatel osobní zkušenost, či byl jinak osobně angažován v rámci fenoménu, který zkoumá. Většina dosavadních reakcí v rámci pohanských studií se staví na obranu náboženského přístupu ve zkoumání náboženství. Jinými slovy badatelé v rámci pohanských studií zdůrazňují, že je důležité být součástí svého terénu a vyzdvihují důležitost emické perspektivy badatele ve studiu novopohanství.³³ Někteří jsou toho názoru, že by měla existovat pluralita přístupů jak v rámci religionistiky, tak i v pohanských studiích, s tím, že náboženský přístup ke studiu náboženství je opodstatněný a stejně hodnotný jako ten vědecký.³⁴ Samozřejmě ne všichni badatelé v rámci pohanských studií sdílí takovéto představy. Například Shawn Arthur tvrdí, že sice je třeba zahrnout data, která dostaneme od aktérů našeho výzkumu do naší práce, nicméně na tyto data máme aplikovat hermeneutiku podezření, jak o ní píše Paul Ricoeur.³⁵ V pohanských studiích však převažuje právě onen kritizovaný emický, angažovaný, náboženský přístup ve studiu novopohanství a jemu příbuzných jevů. Zatím posledním příspěvkem do diskuse o povaze pohanských studií je nejnovější článek již uváděného Ethana Whita. Ten svou pozici oproti svému staršímu příspěvku mění a tvrdí, že pohanská studia by neměla sloužit jako prodloužená ruka novopohanské komunity.³⁶ Z toho důvodu argumentuje, že je třeba změnit celý název oboru: z „pohanských studií“ na „akademické studium současného pohanství“ tak, aby byla zajištěna patřičná akademická neutralita a deklarována příslušnost k akademickému výzkumu, než k novopohanské komunitě a jejím zájmům.³⁷ Jak však může změna názvu zaručit změnu východisek, cílů a myšlení? Domnívám se, že nijak, pokud není následována dalšími změnami v teoretickém ukotvení zkoumaného fenoménu. White sice předkládá i jeden konkrétní postup, podle mého názoru však k řešení problémů pohanských studií nevede. Spíše naopak. K této problematice se vyjadřuji v 5. kapitole. Na závěr je třeba dodat, že z nejnámějších badatelů

³² WHITE, Ethan Doyle. In Defense of Pagan Studies: A Response to Davidsen's Critique. *The Pomegranate*. 2012, **14**(1), 5–21.

³³ YORK, Michael. An Intersubjective Critique of A Critique of Pagan Scholarship. *Pomegranate*. 2013, **15**(1/2), 136–150. ISSN 15280268.

³⁴ EZZY, Douglas. Pagan Studies: In Defense of Pluralism. *Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies*. 2015, **16**(2), 135–149. ISSN 1528-0268, 1743-1735. Dostupné z: doi:10.1558/pome.v16i2.27312.

³⁵ ARTHUR, Shawn. Response to the Panel, „What Is Wrong with Pagan Studies? Critiquing Methodologies“: Annual Meeting of the American Academy of Religion, Baltimore, Maryland, November 24, 2013. *Pomegranate*. 2013, **15**(1/2), 164–177. ISSN 15280268.

³⁶ WHITE, Ethan Doyle. Theoretical, Terminological, and Taxonomic Trouble in the Academic Study of Contemporary Paganism: A Case for Reform. *Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies*. 2016, **18**(1), 31–59. ISSN 1528-0268, 1743-1735. Dostupné z: doi:10.1558/pome.v18i1.28457.

³⁷ Tamtéž, s. 51.

v rámci pohanských studií se kromě Michaela Yorka a Douglase Ezzyho do debaty na obranu pohanských studií zatím nikdo další nezapojil.

Zdá se tedy, že pohanská studia čelí třem typům různých problémů. Jeden tkví v osobní angažovanosti badatelů v novopohanství a z toho mají vyplývat jejich „apologetické“ tendence. Druhý typ problému je nevyjasněný předmět studia, včetně toho, co vše by mělo patřit do kategorie pohanství. Třetí je přebírání překonaných či chybných teoretických východisek a metodologií. Záměrně píši „zdá se“, protože se domnívám, že pohanská studia čelí ještě závažnějším problémům. Podle Davidsena by měly problémy pohanských studií více méně pramenit z osobní angažovanosti badatelů ve fenoménu, který zkoumají. Já se však domnívám, že skutečná příčina je ještě někde jinde. V páté kapitole této práce se pokusím problematiku osvětlit z jiné strany a nabídnout alternativní vysvětlení.

Cíle, otázky, postup a struktura této práce

Hlavní otázky mé práce jsou: Co je to novopohanství? Na základě čeho rekonstruuji dnešní novopohané předkřesťanské tradice našich předků? Co ve skutečnosti vzniká? Hlavní hypotéza této práce je, že křesťanský myšlenkový rámec stále může ovlivňovat naše myšlení o pohanství, ale i novopohanství. Mým cílem je tedy zjistit, zda je vůbec možné navrátit se k našim předkřesťanským tradicím po staletích vlivu křesťanství na naši kulturu.

Nastínil jsem, že křesťané pokládali jiné kultury za pohany po více než tisíc let a to díky explicitnímu vlivu a formulaci tohoto pohledu křesťanstvím. Zásadní však je, jak se o těchto pohanech a pohanství přemýšlelo a přemýšlí. V prvních čtyřech kapitolách se budu snažit odpovědět na otázky: Jak se konceptualizovalo a vysvětlovalo pohanství v průběhu historie? Měnil se pohled na pohanství a pohany? Každá kapitola představuje zásadní období, osobnosti a problémy, které se týkaly pohanství a jeho promýšlení. Zvolil jsem dobu klasické a pozdní antiky, krátký exkurz do středověkého a raně novověkého konceptualizování pohanství, pokračuji britským osvícenstvím a završuji tuto část romantismem ve Velké Británii a Německu. V těchto obdobích a oblastech se problematika pohanství diskutovala nejvíce a dohromady výrazným způsobem ovlivnila současné promýšlení pohanství a novopohanství.

Na tyto kapitoly představující historii konceptualizace pohanství naváží analýzou současných pohanských studií. Budu se snažit přinést odpověď na otázku: Jak moc a v čem se liší konceptualizace pohanství minulých staletí od konceptualizace novopohanství badatelů

z pohanských studií? Stručně řečeno: Zjistím, jaké máme teorie pohanství a potom se na základě toho mohu relevantně ptát, jaké máme teorie novopohanství.

Šestá kapitola této práce se zabývá analýzou současného novopohanství. Bude mě zajímat, zda a jak moc může být současné novopohanství ovlivněno křesťanským myšlenkovým rámcem. S ohledem na tři výše uvedené pohledy na tradice našich předků, Bálagangádharovy závěry o tradicích starých Řeků a Římanů a hlavní hypotézu budu pátrat po odpovědích na tyto tři otázky: 1) Jaký je vztah novopohanů k doktríně? 2) Pokud je novopohanství založené na nějaké doktríně, implikuje tato doktrína i vykonávání určité praxe? 3) Jak moc je schéma pravé versus falešné náboženství přítomno v myšlení současných novopohanů? Abych mohl zjistit, jak novopohané konceptualizují novopohanství a zda je jejich konstrukce novopohanství ovlivněna křesťanským myšlenkovým rámcem, realizoval jsem mezi roky 2013 a 2016 mezi novopohany v různých evropských státech terénní výzkum.³⁸ Kromě České republiky to bylo v Irsku, Slovinsku a Belgii. Dané hypotézy testuji pomocí polostrukturovaných rozhovorů na vybraném vzorku novopohanů různých směrů a důležitou byla metoda zúčastněného pozorování. Sekundárním zdrojem dat pak pro mě jsou různé novopohanské webové stránky a časopisy.

Několik poznámek k terminologii

Chci vyjasnit jakým způsobem v této práci používám některé termíny a jak jim rozumím. Začnu rozdílem mezi termíny pohan, pohanství a novopohan, novopohanství. Jsem si vědom explicitního teologického pozadí těchto označení, přebírám a používám je zejména díky jejich zaužívanosti. Termín pohan a pohanství používám pro označení předkřesťanských antických tradic Řeků, Římanů, Keltů, Germánů a dalších, nebo pro představy o nich - ať již formulované osvícenskými učiteli nebo moderními novopohany či badateli. Naopak označení novopohan a novopohanství používám pro označení současného pohanství ve 20. a 21. století. Myslím si, že označení novopohanství je jednoznačnější než slovní spojení - moderní pohanství nebo současné pohanství, což je anglický úzus. Proto dělení na pohanství a novopohanství.

Často v práci používám označení křesťanská teologie, nauka, doktrína či učení. Pokaždé, když v této práci používám jedno z těchto označení, mám tím na mysli myšlenkové obsahy různých proudů v křesťanství – zejména katolického a protestantského. Jinými slovy:

³⁸ V příloze A uvádím přepis jednoho ukázkového rozhovoru.

nemám na mysli teologii jako akademickou disciplínu, ale jako nauku a z ní a z Ježíšovy zvěsti plynoucí učení, kterým se stoupenci křesťanství řídí, a jenž jim zprostředkovává určité vidění světa a smyslu lidského života.

Jako poslední se může zdát problematičtější rozdělení na Římány a křesťany, když křesťané byli taktéž obyvateli římské říše. V této logice by měly být taktéž Římány. Když mluvím o Římanech, myslím tím následovníky předkřesťanských tradičních praktik *religio*. V Křesťanské optice pohany. Tomuto označení se však chci vyhnout a proto o nich mluvím jen jako o Římanech. Zdá se mi to jako lepší a obratnější, než psát raní křesťané a ostatní Římané. Římány píši s velkým písmenem, protože mám na mysli všechny nekřesťany v římské říši. Naopak stoupence náboženství jako byli křesťané a židé píši v souladu s českým pravopisem s malým písmenem. Přebírám úzus křesťanství pro označení Boha Stvořitele, kdy jsou obě slova psaná s počátečním velkým písmenem, aby bylo jasné, kdy mluvím o jediném Bohu (Stvořiteli) křesťanů a kdy naopak nějakém bohu od nekřesťanů.

1. ANTICKÉ KOŘENY POHANSTVÍ

Označení pohan či pohanství má svůj původ v antice, kdy začalo být používáno stoupenci rané křesťanské církve jako označení pro nekřesťany, kteří měli vyznávat falešná náboženství. Pohané byli pohany pouze v očích křesťanů, či modloslužebníky v očích židů. Koncept pohanství a modloslužby tedy sloužil jako označení a zároveň i jako vysvětlení pro takové praktiky a přesvědčení těch druhých, které nezapadaly do židovsko - křesťanského vnímání světa. Označení modloslužebník nebo pohan se však začalo používat postupně a mezi ranými křesťany se etablovalo pozvolna.

V následujících několika odstavcích stručně ukážu historické pozadí a užívání termínu pohan včetně jeho ekvivalentů v průběhu několika prvních staletí našeho letopočtu. Začnu u židovského konceptu modloslužby, který sloužil jako předobraz křesťanského konceptu pohanství.

Jedno z nejzásadnějších témat židovské Bible je pojetí uctívání a jeho cíl – to znamená správný způsob uctívání jediného Boha. S tím jsou spojena dvě nebezpečí, která mohou Izraelity svést ze správné cesty uctívání Boha. Tím prvním je zpodobňování Boha a uctívání takového lidského výtvoru – jinými slovy modloslužebnictví. Druhým nebezpečím je uctívání něčeho jiného, než je Bůh nebo jeho případného zpodobnění – to znamená jiní bohové, lidé, zvířata, planety, apod. Obě tyto skutečnosti jsou označovány za modloslužbu. Téma je to natolik zásadní, že je uváděno i v dekalogu: „Nezobrazíš si Boha zpodoběním něčeho, co je nahoře na nebi, dole na zemi nebo ve vodách v podzemí. Nebudeš se ničemu takovému klanět ani tomu sloužit.“³⁹ Etymologicky je české slovo modloslužba překladem termínu idolatrie, které má kořeny v řeckém „*to eidolón*“, [které] původně znamenalo ‚obraz‘, respektive ‚socha‘ v obecném slova smyslu; teprve v Septuagintě a novozákonních spisech se z tohoto lexému stal *terminus technicus* pro ‚modlu‘, ‚bůžka‘, ‚falešného boha‘.⁴⁰ Vykonávání modloslužby je v židovské Bibli nejčastěji přisuzováno tzv. národům či pronárodům. Stručně řečeno: nežidům. Později jej používali křesťané pro označení všech těch, kteří stáli mimo křesťanský svět.⁴¹

³⁹ Ex 20,4-5. Srov. Dt 5,8-9. Pro veškeré biblické citace používám. Miloš BÍČ, Josef Bohumil SOUČEK a Jindřich MÁNEK (přel.). *Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih): český ekumenický překlad*. Praha: Česká biblická společnost, 2007. ISBN 978-80-85810-55-4.

⁴⁰ ANTALÍK, Dalibor. Kult božských soch a průvodiče mezilidské komunikace ve starosemitských civilizacích. *Lidé Města/Urban People*. 2012, 14(1), 3–16.

⁴¹ Termín národ/pronárod coby označení pro pohany (řec. *ethnikos*, adj. *ethnos*; lat. *gentiles*) byl později převzat křesťany právě od helénizovaných židů, kteří tak vnímali „moře nevěřících, které je obklopovalo“. Srov. JONES, Christopher P. *Between Pagan and Christian*. Cambridge - London: Harvard University Press, 2014, s. 5. ISBN 978-0-674-72520-1.

Koncept idolatrie u židů stojí v naprostém jádru vnímání náboženských praktik těch druhých. Je však i varováním pro samotné židy, před tím, čeho by se měli vyvarovat. Křesťané tuto koncepci převzali a společně s ní i vysvětlení těch druhých na jejím základě – to znamená, nejen povahu praktik těch druhých, ale i povahu těch druhých, co by lidí (srov. kap 2). To vydláždilo cestu k vytvoření a používání termínu pohan / pohanství.

Termín pohan a jeho význam je problematický a doposud neexistuje ani jedna zcela zaručená verze toho, jak toto označení vlastně vzniklo. Existují de facto tři teorie o původu slova. 1) Etymologicky by slovo pohan mělo být odvozeno z latinského *pagus*, což znamená vesnici či venkov, pohanství od latinského adjektiva *paganus* – venkovský.⁴² Jenže označení *paganus* se z počátku rané církve nevyskytuje a pro označení nekřesťanů používali raní církevní otcové spíše opisy jako „*nationes, gentes, gentiles, ethnici*“, které používali helenizovaní, řecky mluvící židé.⁴³ 2) Někteří autoři uvádějí, že slovo *paganus* mělo v myšlení raných křesťanů odkazovat k někomu, kdo není členem *miles Christi* – armády Kristovy, kdo je v tomto ohledu civilistou.⁴⁴ Podle amerického historika Alana Camerona psal o křesťanech v tomto smyslu církevní otec Tertulián v roce 208/209 ve své práci *O útěku z pronásledování* (*De fuga in persecutione*).⁴⁵ Raní křesťané měli z počátku odmítat službu v římské armádě a tak možná proto Tertulián píše o sobě a svých souvěrcích jako o těch, kteří slouží nikoli v armádě pozemské, nýbrž v armádě Kristově. Nicméně i tato charakteristika není u Tertuliána moc běžná (pro „pohany“ používá výše uváděné opisy) a v jiném spise (*De corona militis* 11) zase tvrdí, že „Kristus nerozlišuje mezi vojákem a civilistou,“ takže je nasnadě otázka, zda se na toto vysvětlení dá vůbec spolehnout.⁴⁶ 3) Poslední teorie je z hlediska logiky svého tvrzení mezi předchozími dvěma. Podle nizozemské badatelky Christine Mohrmannové (1903-1988), mělo označení pohan – *paganus* v širším slova smyslu označovat někoho, kdo je mimo, kdo je „outsider“ ve vztahu vůči něčemu/někomu jinému.⁴⁷ Venkovan vůči obyvateli města, voják vůči civilistovi, někdo kdo nenáleží k té které skupině. V tomto smyslu se termín *paganus* měl

⁴² NOVOTNÝ, František, Josef M. PRAŽÁK a Josef SEDLÁČEK. *Latinsko-český slovník*. 16.vyd. Praha: nakladem České grafické unie, 1948. s. 926.

⁴³ O'DONNELL, James J. *Paganus*. *Classical Folia* [online]. 1977, 31(2), 163–69. Dostupné z: <http://faculty.georgetown.edu/jod/paganus.html>.

⁴⁴ O'DONNELL, James J. *Pagans: The End of Traditional Religion and the Rise of Christianity*. New York: Ecco, 2015, s. 160. ISBN 978-0-06-184535-2. CAMERON, Alan. *The last pagans of Rome*. New York, N.Y.: Oxford University Press, 2011, s. 14–16. ISBN 978-0-19-974727-6. MCGUIRE, M. R. P. *Paganus*. 2nd vyd. Detroit: Gale, 2003. s. 752.

⁴⁵ CAMERON, Alan. *The last pagans of Rome*. New York, N.Y.: Oxford University Press, 2011, s. 15. ISBN 978-0-19-974727-6.

⁴⁶ Tamtéž, s. 15.

⁴⁷ O'DONNELL, James J. *Paganus*. *Classical Folia* [online]. 1977, 31(2), 163–69. Dostupné z: <http://faculty.georgetown.edu/jod/paganus.html>.

používat už za předkřesťanských časů. Alan Cameron se k této teorii kloní též a dodává, že zhruba od roku 360 se tento termín začal užívat pro označení těch, kteří nenáleželi ke křesťanství a hojně se vyskytuje v různých raně křesťanských textech, ve srovnání s předcházejícími stoletími.⁴⁸ Jinými slovy, označení pohan pro nekřesťany se začalo užívat ve větší míře až po triumfu křesťanství v římské říši v době 4. století. Například v Theodosiově kodexu⁴⁹ se objevují nevyřčené narážky na tzv. pohany. Zákoník byl evidentně namířen proti praktikování pohanských obětí, jenže žádní pohané nejsou v kodexu explicitně zmiňováni. Namísto toho se můžeme dočíst, že zákoník vyzýval slovy „ať nikdo...“ nebo „zakazuje se každému,“ a podobně. Litera zákona o žádných *pohanských* obětech explicitně nemluvila.⁵⁰ Cameron, společně s Mohrmannovou, dochází k závěru, že „náboženský význam [slova pohan] nemá nic společného ani s [hypotézou 1 -] venkovanstvím, ani s [hypotézou 2 o] vojácích Kristových“.⁵¹ Křesťané začali o těch druhých jako o pohanech v náboženském slova smyslu systematicky referovat nejdříve v době konce 3., ale spíše až v průběhu 4. století. Podle Camerona je „nepravděpodobné, že by vůbec někdy existovalo vědomé hledání nějakého nového termínu. *Paganus* byl jednoduše nejpřirozenějším termínem pro jakoukoli latinsky mluvící komunitu, který [používala] k označení druhých [mimo ni].“⁵² Ve východní, převážně řecky mluvící, části tehdejší římské říše se však latinský termín *paganus* nepoužíval. Namísto něj se používal zpočátku neutrální, nehodnotící opis *helléne* (= Řek), postupem doby, během druhé poloviny 4. století, začal nabývat stejných konotací jako jeho latinský ekvivalent *paganus*, řecké *paganós* mělo nést jiné významy (označení pro někoho, kdo nemá oficiální funkci).⁵³ Až od 5. století lze mluvit o tom, že nábožensky definovaný termín *paganus* – *pohan* se stal termínem pro označení jakéhokoli modloslužebníka, barbara či divocha a standardem křesťanské latiny.

Lze tedy shrnout, že pohan je ten, kdo vyznává a praktikuje falešné náboženství – nejčastěji ve formě modloslužebnictví. Jenže předkřesťanská antika neznala (snad až na výjimku u židů) žádné rozdělování na pravé a falešné praktiky. Nikoho by ani nenapadlo takovýmto způsobem o věcech přemýšlet. Přirozeně i v antickém světě existovaly výrazy pro

⁴⁸ CAMERON, Alan. *The last pagans of Rome*. New York, N.Y.: Oxford University Press, 2011, s. 16. ISBN 978-0-19-974727-6.

⁴⁹ Sbírka římských zákonů zahrnující všechna císařská nařízení od roku 312 až do roku 438, kdy jej vydal Theodosius II. jako kodifikovanou sbírku tehdejšího práva.

⁵⁰ CAMERON, Alan. *The last pagans of Rome*. New York, N.Y.: Oxford University Press, 2011, s. 20. ISBN 978-0-19-974727-6.

⁵¹ Tamtéž, s. 24.

⁵² Tamtéž, s. 24.

⁵³ Tamtéž, s. 18-23.

podivné „náboženské“ praktiky (*superstitio*) či až „bezbožnost“ (*ateismus*). Nikdy však nebyly praktiky těch druhých z pozice starých Řeků či Římanů považovány za falešné či chybné. S tímto rozlišením přichází až křesťanství. Nicméně antický svět, ve kterém se toto dělení snažili křesťané uplatňovat, byl zcela odlišný. Jaký byl? Jaké povahy byly tradice Řeků a Římanů? Zodpovězením této otázky budu moci ukázat, jak moc bylo křesťanství jiné ve vztahu k tehdejšími tradicím. Hlavním tématem této kapitoly je disputece mezi ranými křesťany a starými Řeky a Římany. Na této problematice chci ilustrovat jeden z mých hlavních argumentů – neexistenci fenoménu náboženství u antických „pohanů“ – obyvatel tehdejší římské říše (snad až na výjimku u židů, o kterých bude řeč později) a následné formování fenoménu náboženství v rámci raného křesťanství.

Budu postupovat následovně: v první části této kapitoly (1.1.) nejprve vysvětlím jak staří Řekové a Římané chápali své tradice a tím budu alespoň částečně schopen ukázat, v jaké kultuře se křesťanství zrodilo. Zásadní bude zejména vysvětlení starořímského konceptu *religio*. V druhé části této kapitoly (1.2.) budu sledovat vstup křesťanství do antického světa. Ukážu, jak se Římané dívali na rané křesťany a jakým způsobem je kritizovali. Křesťané přišli s originálním způsobem obhajoby sebe sama, aby ospravedlnili svou existenci v očích Římanů. Důležitou částí této podkapitoly bude představení rané apologetiky a její argumentace. V poslední části této kapitoly (1.3.) představím křesťanskou konceptualizaci jiného – pohanství a jeho nejpodstatnější charakteristiku – pojetí bohů a způsoby jejich uctívání.

Než představím svou argumentaci, chci zmínit jednu důležitou poznámku k terminologii. Moje rozdělení na Římany a křesťany se může zdát matoucí, protože křesťané byli z oficiálního pohledu římských úřadů také Římany – obyvateli římské říše. V mé argumentaci za Římany označuji ty, kteří praktikovali tradiční praktiky, z křesťanského pohledu pohany. Chci se však vyhnout rozdělování na křesťany a pohany v římské říši, jelikož by to bylo až příliš poplatné přejímání křesťanského pohledu na věc (kterému se stejně do nějaké míry s tímto tématem samozřejmě nevyhnu) a proto jsem zvolil rozlišení Římané – křesťané.

1.1. Povaha antických tradic

Starověká římská říše byla známa pro svou toleranci většiny různých kultů, tradic, filozofických škol a bohů nejen svých, ale i národů jí podmaněných. Byly však i případy, kdy to tak samozřejmě nebylo. Například kult bohyně Isidy byl povolen, pak zakázán a později znovu

povolen. Křesťanství zpočátku působilo stejně – jako nový, zvláštní kult přicházející z východu. Nikdo z Římanů však později nemohl vystát jejich ultimátní a exkluzivistický nárok na pravdu, kterému nerozuměli. Tak se třeba rozhořčuje Říman Caecilius v dialogu s křesťanem Oktáviem v apologetickém spise Minucia Felixe a ukazuje nám tím charakter předkřesťanského antického myšlení:

„Také podle mého mínění je třeba to, co jste pochybné, zanechat tak, jak to jest, a když o tom přemýšlí tolik vynikajících mužů, nepronášeti o tom nerozvázně a troufale jednostranný úsudek, aby buď nebyla zaváděna babská pověra anebo podkopáván veškeren náboženský cit“ (moje zvýraznění).⁵⁴

Caecilius jinými slovy říká, že existuje mnoho různých cest k hledání pravdy a nikdo by neměl tvrdit, že například jen jediná z nich je ta pravá/správná, jak to činili křesťané. Římský pohled byl ten, že člověk z toho titulu, že je pouhým člověkem, v podstatě nemohl dojít poznání určitých věcí a jediné, co mu legitimně zbývalo, bylo jen to, že o věcech, které nemůže poznat, může vést pouze různé domněnky. Proto existovalo tolik různých filozofických škol, kultů a jiných praktik po celé římské říši. Nejenže nikdo nevěděl, jak určit, které tradice by měly být ty správné, ale hlavně, nikoho nenapadlo si takový statut pro své tradice ani nárokovat. Jediné kritérium pro existenci dané filozofické školy, kultu, či tradice byl důkaz jejich starobylosti a tradičního charakteru.

1.1.1. Religio: Tradice, kterou je třeba dodržovat

V úvodní části této kapitoly jsem položil otázku: Jaké povahy byly tradice Řeků a Římanů? Začnu několika příklady z antického světa a poté představím způsoby, jakými byla realita antického světa interpretována badateli v moderní době.

Ve starověkém Římě se na konci každého *saeculum*, věku trvajících 100 či 110 let konaly výroční hry *Ludi saeculares*, které trvaly tři dny a tři noci a vymezovaly konec jednoho a začátek dalšího věku. „Oficiální zápis [z] Augustovských staletých her [*Ludi saeculares*] například uvádí, že tyto hry se konají ‚kvůli *religiu*‘.“⁵⁵ Jinými slovy, kvůli tomu, že to je tradice, kterou je třeba dodržovat. *Religio* bylo veřejným vyjádřením úcty božstvům státu,

⁵⁴ *Oct.* XIII,5. FELIX, Marcus Minucius. *Oktavius*. Přel. Ferdinand STIEBITZ. Praha: Ladislav Kuncíř, 1940, s. 37. Srov. také *Oct.* VI,1 a VIII,1. Pro číselné odkazy přihlížím k anglické edici: TERTULLIANUS, Quintus Septimius Florens a Marcus Minucius FELIX. *Apology. De spectaculis. Minucius Felix: Octavius*. Přel. Terrot Reaveley GLOVER a Gerald H. RENDALL. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1998. LCL, 250. ISBN 978-0-674-99276-4.

⁵⁵ BEARD, Mary, John A. NORTH a S. R. F. PRICE. *Religions of Rome*. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 1998, s. 216. ISBN 978-0-521-30401-6.

města či komunity. Podle starořímského „slovníku“ zkompilevaného během vlády císaře Augusta byli lidé, kteří dodržovali *religio* definováni jako „tací, kteří mají chuť k provádění nebo vynechání rituálu v souladu se zvyky státu a nejsou zapojeni do konání *superstitiones*“.⁵⁶ Tradiční povahu *religio* uvádí Cicero v jednom ze svých dialogů (*De nat. deor.* 3,2), ve kterém vyzdvihuje skutečnost, že *religio* je tradice, kterou člověk zdědil od svých předků:

„Nemálo na mne, Balbe, působí tvá vážnost a výzva na konci tvé řeči, abych pamatoval, že jsem Kotta a pontifex. To směřovalo, tuším, k tomu, *abych hájil po předcích zděděných názorů o nesmrtelných bozích, obětí, obřadů a náboženských obyčejů*. Vždy jsem toto hájil a budu hájiti a nikdy mne nezviklá *v názoru o uctívání nesmrtelných bohů přijatém od předků* ničí řeč, ani učeného, ani neučeného. [...] Zde máš, Bulbe, názor Kotty pontifika; nyní hled', abych já [Kotta] pochopil tvůj názor! Od tebe jako filosofa *jsem totiž povinen žádati odůvodnění náboženství, kdežto našim předkům věřiti i bez odůvodnění*.“⁵⁷

Ve svém pojednání *O zákonech* (II,8,19) zase Cicero říká: „Nikdo at' nemá své zvláštní bohy, ani nové, ani z ciziny přišlé, kromě státem uznaných; v soukromí, *at' uctívá ty, jejichž kult zdědil řádně po otcích*.“⁵⁸ Dále pak dodává:

„Tentýž důvod mají posvátné háje na venkově, a odvrhnout nelze ani kult Lárů, *od předků předávaný mezi hospodáři i služebnictvem* a ustavený na dohled od statku a dvora. *Zachovávat obřady rodiny a otců pak znamená, jelikož starobylost má nejbliže k bohům, udržovat náboženství poděděné jakoby přímo od bohů*.“⁵⁹

Řecký filosof, historik a spisovatel Plútarchos v jednom svém spise tvrdí:

„Náš otec, oslovujíc Pemptida jménem, řekl: Zdáš se mi, Pemptide, že se potýkáš s velmi velkou a riskantní záležitostí – nebo spíše, že *diskutuješ něco, co o čem by vůbec diskutováno být nemělo*, když zpochybňuješ názor který máme o bozích a žádáš o zdůvodnění a důkaz ohledně všeho. *Neboť starověká víra od předků je dostatečná a žádný jasnější důkaz nemůže býti nalezen než [existence] jí samotné...* je to obecný domov a zavedený základ pro veškerou zbožnost; a pokud by byl v jednom bodě její *stabilní a tradiční charakter* otřesen a narušen, bude podkopána a nikdo jí nebude důvěřovat... Pokud si žádáš důkazu o každém ze starověkých bohů, pokládajíc ruce na každou svatou věc a přinášíš své sofismy na každý oltář *nezanecháš ničeho [než jen] handrkování a křížového zkoumání...* Chápeš pak tedy,

⁵⁶ Tamtéž, s. 217.

⁵⁷ Citováno podle BALAGANGADHARA, S. N. „*The Heathen in His Blindness...*“: *Asia, the West and the Dynamic of Religion*. New Delhi: Manohar, 2005. ISBN 978-90-04-09943-2. Český překlad podle: CICERO, Marcus Tullius. *O přirozenosti bohů: tři knihy rozprav věnované Marku Brutovi*. 1. vyd. Praha: Jan Laichter, 1948, s. 126–127. Laichterova filosofická knihovna, 35.

⁵⁸ CICERO, Marcus Tullius. *De Legibus / O zákonech*. 1. vyd. Přel. Jan JANOUŠEK a Matěj NOVOTNÝ. Praha: OIKOYMENH, 2017, s. 87. Knihovna antické tradice, sv. 15. ISBN 978-80-7298-173-1.

⁵⁹ *Leg.* II,11,27. Tamtéž, s. 96-97.

propast ateismu pod našima nohama, pokud se usneseme o každém z bohů jako o vášni nebo síle nebo ctnosti?“⁶⁰ (zvýraznění v textu)

I další římsští či řečtí intelektuálové antického světa referují o antických tradicích, *religio*, podobně, jako jsem uvedl v příkladech výše. To znamená jako o tradičních praktikách, které jsou zděděné od předků a jejichž vykonávání je třeba dodržovat, protože si tak žádá tradice.

Latinský fenomén *religio* byl dlouhou dobu chápán jako *náboženství*. Jenže když vezmeme v potaz výše uvedené příklady *religio* a podíváme se na to, jak jej badatelé analyzovali, zjistíme, že představená analýza nebyla v mnoha případech logicky konzistentní. Příkladem budiž tvrzení historika Johna Schieda, že římské *religio* bylo „náboženstvím bez zjevení, zjevených textů, bez dogmatu a ortodoxie. Namísto toho byla ve středu jejich zájmu ortopraxe – správné provádění předepsaných rituálů“.⁶¹ Takže i přesto, že římské *religio* neneslo žádné klasické znaky náboženství, je podle Scheida náboženstvím.

Domnívám se, že indo-belgický badatel S. N. Bálagangádharma tuto problematiku analyzoval zatím nejlépe. Poukázal na skutečnost, že předkřesťanská antická kultura Řeků a Římanů měla zcela odlišný charakter, který by se dal velmi stručně shrnout tak, že ústředním prvkem bylo vykonávání tradičních rituálů. Termín *religio* (pl. *religionen*) bylo označení pro praktikování takovýchto tradic. Důležitost tradičních praktik vyzdvihují i někteří další badatelé jako John Scheid, Ramsay MacMullen⁶² nebo Jörg Rüpke⁶³. I přesto je však považují za náboženství.⁶⁴ V následujících odstavcích představím Bálagangádharmovu argumentaci a doplním ji o další ilustrace toho, že *religio* není totožné s fenoménem náboženství.

Bálagangádharma nabídl alternativní vysvětlení ke stávajícím teoriím, které jsou dost často založené na osvícenské argumentaci. Typická osvícenská interpretace této skutečnosti byla, že náboženství je jen pro hloupé masy, zatímco úzká skupinka filosofů a moudrých lidí

⁶⁰ GLOVER, Terrot Reaveley. *The Conflict of Religions in the Early Roman Empire*. London: Methuen and Co, 1909, s. 76. Citováno podle BALAGANGADHARA, S. N. „*The Heathen in His Blindness...*“: *Asia, the West and the Dynamic of Religion*. New Delhi: Manohar, 2005, s. 40–41. ISBN 978-90-04-09943-2.

⁶¹ SCHEID, John. *An introduction to Roman religion*. Přel. Janet LLOYD. Bloomington: Indiana University Press, 2003, s. 18. ISBN 978-0-253-34377-2.

⁶² MACMULLEN, Ramsay. *Christianizing the Roman Empire: (A.D. 100-400)*. New Haven: Yale University Press, 1984, s. 12nn. ISBN 0-300-03216-1.

⁶³ RÜPKE, Jörg. *Náboženství Římanů*. Vyd. 1. Přel. David SANETRŇÍK. Praha: Vyšehrad, 2007, s. 12nn. Edice Světova náboženství. ISBN 978-80-7021-807-5.

⁶⁴ Rüpke například tvrdí, že náboženství „není něco empiricky zjistitelného, je to pojem, jehož používání je součástí náboženských dějin“ a dále dodává, že „to však religionistu nenutí, aby se omezil pouze na to, co se v dané době považuje za náboženské samo označuje, protože v takovém případě by zůstalo jen málo nekřesťanského, o ‚náboženství Římanů‘ ani nemluvě. [...] Antické náboženství zná velmi dobře to, co činí náboženství náboženstvím i v dnešním běžném chápání, zná bohy a chrámy, svátky a kněží.“ Tamtéž, s. 14. Rüpke na základě pouhé podobnosti (chrámy, bohové) usuzuje stejnost různých fenoménů. Proč není možné takovýmto způsobem dedukovat, ukazují níže v podkapitole 1.2.3.

tento klam prohlédla a masy s pomocí náboženství ovládá. Bálagangádharma ukazuje zcela jiné, logicky konzistentní vysvětlení, aniž by musel přijímat osvícenskou argumentaci. Poukazuje v této souvislosti na zarážející skutečnost: Jak je možné, že lidé participovali na rituálech zasvěcených různým bohům, obětovali jim, a přitom dost často zpochybňovali jejich existenci, vysmívali se jim,⁶⁵ nebo jiným způsobem vyslovovali pochybnosti o jejich podstatě?⁶⁶ Dochází k závěru, že buď byli antičtí intelektuálové zrádlní a vychytralí a vše činili jen proto, aby tím ovládali hloupé masy, anebo nám tato skutečnost říká něco o povaze antické kultury a jejích tradic.⁶⁷ Bálagangádharma argumentuje, že teze o ovládnutí iracionálních mas lidu, který ani neuměl číst, je typicky osvícenský argument (srov. kap. 3), jehož problém je však v jeho předpokladu – v tom, že osvícenci předpokládali, že jejich soudobé náboženství bylo stejné podstaty jako římské religio, které považovali za náboženství. Ze své soudobé pozice analyzovali římské religio úplně stejným způsobem.⁶⁸ Jenže podle Bálagangádhary „nemohlo být římské religio totožné s náboženstvími Evropy osmnáctého století; mohlo být jediné jiné“ a dodává, že řešení tohoto problému spočívá v tom, že:

„ať už byly filosofické záliby antických intelektuálů jakékoli, tak [tito intelektuálové] nikdy nedávali do protikladu jejich víru a doktrínu vůči náboženským praktikám své doby. To znamená, že ať už bylo římské religio jakékoli, jeho praktikování bylo *indiferentní* vůči jakémukoli (ve smyslu pevně daného) setu teologických doktrín.“⁶⁹ (zvýraznění v textu).

Bálagangádharma dále argumentuje, že specifická povaha římských tradic vedla k tomu, že v antickém světě existovaly v podstatě dva typy diskusí pojednávající o „náboženských“ záležitostech, aniž by však závisela jedna na druhé: první diskuse se zabývala povahou bohů a druhá tím, jak bohy uctívat a vykonávat jejich obřady. Jinými slovy, Římané měli různé názory na to, jací bohové byli, pokud vůbec existovali, přesto se jiní lidé zabývali tím, jak je co nejlépe uctívat, aniž by bylo nutné v ně věřit. Paradox? Z našeho současného pohledu zcela určitě, protože se nám zdá téměř nepředstavitelné vykonávat něco, v co nevěříme, nevidíme v tom smysl či význam, kromě zachování praktiky samotné. Pro antického člověka zřejmě každodenní realita ve vztahu k božstvům. Všichni nějakým způsobem participovali na

⁶⁵ Viz např. Lucián uvedený výše nebo Plútarchos (*Sup.* 169d), který například píše: „Nejvíce radosti přinášejí lidem svátky a chrámové hostiny, zasvěcování a mystéria, modlitby a zvívání bohů. Nuže, pohleď na ateistu a uvidíš, jak nad těmito praktikami propuká v bláznivý a sardonický smích, a svým blízkým po straně vykládá, že lidé, kteří věří, že se tyto věci konají kvůli bohům, musí být poblouznění nebo posedlí.“ PLÚTARCHOS. *O strachu z bohů: řecko-české vydání*. 1. vyd. Přel. Miroslav ŠEDINA. Praha: OIKOYMENH, 2013, s. 239. Knihovna antické tradice, sv. 11. ISBN 978-80-7298-503-6.

⁶⁶ BALAGANGADHARA, S. N. „*The Heathen in His Blindness...*“: *Asia, the West and the Dynamic of Religion*. New Delhi: Manohar, 2005, s. 35–36. ISBN 978-90-04-09943-2.

⁶⁷ Tamtéž, s. 36.

⁶⁸ Tamtéž, s. 36–38.

⁶⁹ Tamtéž, s. 38.

vykonávání rituálů, i když nebylo nutné, aby věřili v účinnost daných rituálů či vůbec existenci bohů, kterým obětovali.⁷⁰ Přístupy ke kultickým praktikám (*religio*) byly různé – od zbožné úcty, totálního výsměchu, až k popírání existence bohů. Satirik Lucián (120-190) se například ve spisu *O obětech* vysmívá všem různým antickým bohům kvůli jejich vzezření, vlastnostem, nebo směle, která osudy některých z nich provází a stejně tak i lidem, kteří jim obětují.⁷¹ Samotný Cicero byl členem sboru augurů, podílel se na tradičních rituálních činnostech, přesto si však není jist tím, zda bohové existují anebo ne (*De nat. deor.* 1,22):

„Já, sám velekněz, jenž se domnívám, že jest státní bohoslužba a její obřady co nejsvědomitěji zachovávati, chtěl bych se přesvědčiti o první věci, totiž o jsoucnosti bohů nejen domněnkami, nýbrž podle pravdy. Naskýtá se totiž mnohé, co uvádí ve zmatek, takže se někdy zdá, že není bohů.“⁷²

Nicméně Cicero dále v dialogu připouští možnost existence bohů.⁷³ Pointa je však v tom, že pochybnosti o existenci bohů byly, společně s výsměchem, kritikou, ale i horlivou zbožností, jedním z *mnoha* způsobů, jak se bylo možné na *religio* dívat.

Badatelů, kteří přímo či nepřímo navazují na Bálagangádhharovo teoretizování je menšina. Jedním z mála takových příkladů je dva roky stará práce amerických badatelů Boyarina a Bartonové. Ti už rovnou tvrdí, že „překládat *religio* nebo *thrēskeia* jako ‚náboženství‘ více zakrývá než odhaluje“ a dodávají, že jejich studie ukazuje takové výsledky, které poukazují na existenci „kulturních systémů zcela odlišných od našich systémů hranic, omezení a binarit“.⁷⁴ Jinými slovy, Boyarin a Bartonová naráží na skutečnost, že antická předkřesťanská kultura starého Řecka a Říma byla natolik odlišná, že si to možná ani nedokážeme představit. Shodují se sice s citovaným Johnem Scheidem na tom, že vykonávání tradičních praktik bylo základním kamenem římského *religio*, neargumentují však už pro to, že by *religio* bylo náboženstvím.

⁷⁰ *De nat. deor.* 1,1.

⁷¹ „Při pohledu [na to,] co ti pitomci činí při jejich obětováních a procesích na oslavu bohů, za co se modlí a klaní a jaké mají názory o božstvech, pochybuji, že je někdo tak sklíčený a utrápený, že by se nesmál pošetilosti jejich počínání.“ s. 155. LUCIAN. *The Dead Come to Life or The Fisherman. The Double Indictment or Trials by Jury. On Sacrifices. The Ignorant Book Collector. The Dream or Lucian's Career. The Parasite. The Lover of Lies. The Judgement of the Goddesses. On Salaried Posts in Great Houses.* The Works of Lucian. Cambridge, MA: Harvard University Press. 192. LCL, 130. Dostupné z: doi:10.4159/DLCL.lucian-sacrifices.1921.

⁷² Citováno podle BALAGANGADHARA, S. N. „*The Heathen in His Blindness...*“: *Asia, the West and the Dynamic of Religion.* New Delhi: Manohar, 2005, s. 35. ISBN 978-90-04-09943-2. Český překlad podle: CICERO, Marcus Tullius. *O přirozenosti bohů: tři knihy rozprav věnované Marku Brutovi.* 1. vyd. Praha: Jan Laichter, 1948, s. 39. Laichterova filosofická knihovna, 35.

⁷³ *De nat. deor.* 1,23.

⁷⁴ BARTON, Carlin A. a Daniel BOYARIN. *Imagine No Religion: How Modern Abstractions Hide Ancient Realities.* First edition. New York: Fordham University Press, 2016, s. 212. ISBN 978-0-8232-7119-1.

Než se pustím dále, stručně shrnu dosavadní argumentaci. V antickém světě existovala velká pluralita praktik zabývající se božstvy, které byly vykonávány, protože nikdo nebyl s to říct, které praktiky jsou správné a které nikoli, které by se měly vykonávat a které ne, za předpokladu, že nebyly *superstitiem* (viz kapitola 1.1.2.). Tyto praktiky byly nazývané jako *religio* (pl. *religionen*), byly dědictvím od předků a samotná jejich existence implikovala jejich dodržování. Naopak, pro jejich dodržování nebyla nutná víra v bohy, teologická doktrína či žádné jiné teoretické zdůvodnění proč je dělat. Nejdůležitější bylo jejich správné vykonávání a dodržování. Bálagangádharma tedy rozpojil vazbu mezi doktrínou a praktikami. Argumentuje:

„Religio, jak se zdá, stojí a padá dohromady s tradicí – *religio* je totožné s *traditio*. Pokračování tradice nevyžaduje žádný důvod než důvod sám o sobě: [to], co pokračuje, je tradice samotná. To znamená, že k praktikování a dodržování zvyků po předcích nebylo potřeba žádného teoretického ospravedlnění.“

Jinak řečeno, praktiky se mohou a mohly předávat s různými vysvětleními nebo i klidně bez nich. Teoretická vysvětlení však nebyly nutné k vlastnímu vykonávání daných praktik.⁷⁵

Římský svět však neakceptoval automaticky všechny tradice jako legitimní praktiky. Existovaly v podstatě dvě výjimky: extrémní praktiky – *superstitio*; anebo žádné viditelné praktiky – ateismus. Stručně pojednám o pojetí *superstitio* a poté se přesunu k disputaci mezi starými Římany a ranými křesťany, ve které se ukáže jinakost myšlení těchto dvou znesvářených stran sporu.

1.1.2. Superstitio: Zvrácené praktiky a pověry

Superstitio byl římský výraz pro přehnaně nebo až příliš nezdravě na tradice dbajícího člověka, jehož praktiky byly považovány z hlediska tehdejší kultury za přehnané, zvrácené nebo jiným způsobem extrémní. Tento názor šel ruku v ruce i s druhým možným významem termínu *superstitio* – označení praktik nebo doktrín mimo římských, cizích, „zahraničních“ národů, zejména takových, které byly neobvyklé či jiným způsobem extrémní či zvrácené a Římem neuznané jako legitimní.⁷⁶

Koncept *superstitio* se během antiky vyvíjel a částečně proměňoval svůj význam. Zpočátku se tento koncept používal jen ve formě přídavného jména *superstitiosus* – tak o něm

⁷⁵ Srov. BALAGANGADHARA, S. N. „*The Heathen in His Blindness...*“: *Asia, the West and the Dynamic of Religion*. New Delhi: Manohar, 2005, s. 37nn. ISBN 978-90-04-09943-2.

⁷⁶ WALSH, Joseph J. On Christian Atheism. *Vigiliae Christianae*. 1991, 45(3), 255–277. ISSN 00426032. Dostupné z: doi:10.2307/1584452.

referoval Plautus.⁷⁷ Později psal básník a epikurejec Lukrécius (zemřel roku 55 př. n. l.) o takovém chování, kterým bychom dnes nazvali jako pověřivé. Svým pojetím pak zřejmě inspiroval i Cicera, který jeho dílo obdivoval. Lukrécius však ve své „definici“ pověry a pověřivého chování (*De rer. nat.* I,62-64) latinské slovo *superstitio* ani jeho odvozeniny vůbec nepoužívá, ale naopak píše o *religio*.⁷⁸ Člověk by si podle Lukrécia „pod tíhou *religio*“ a jeho nerozumným, extrémním dodržováním nebo přeceňováním mohl způsobit snad až nechtěné důsledky. Lukrécius píše (*De rer. nat.* I,80-85):

„Jedné věci se v této záležitosti obávám, že ve svém učnovství se racionalitě [filozofii?, v orig. *rationis* – pozn. P.H.] můžeš možná spatřit bezbožnost a [můžeš] vstoupit na stezku zločinu; zatímco na druhou stranu je mnohem častější, že *religio* [podle českého a anglického překladu pověra – *superstition* – pozn. P.H.] vedlo ke zlým a bezbožným činům...“⁷⁹

A dále pak uvádí příklad, kdy král Agamemnón přislíbil obětovat bohyni Artemis vlastní dceru proto, aby zajistil zdárné vyplutí jeho loďstva do trójské války. Po popisu scény dochází Lukrécius k závěru, že „takový potenciál mělo *religio* k činění bezbožných skutků“ (*De rer. nat.* I,101).⁸⁰ *Superstitio* jako určitý typ chování charakterizován pomocí podstatného jména *superstitiones* použil poprvé až Cicero (*De nat. deor.* 2,28,71). Ten píše:

„Neboť nejen filosofové, nýbrž i naši předkové oddělili pověru od náboženství. Kdo totiž celé dni prosili a obětovali, aby je jejich děti přežili (*superstites essent*), byli nazváni pověřivými (*superstitiosi*); toto jméno později nabylo širšího významu.“⁸¹

Spisovatel Plútarchos, který žil v době po Cicerovi, napsal klasický spis zabývající se pověřivostí, česky nazvaný *O strachu z bohů*, ve kterém tvrdí (165c, 167e):

„Dalo by se říci, že [...] pověřivý člověk se [ve vztahu k božskému] ve svém pohnutí krouť zcela nepřiměřeným způsobem. [...] Obecně řečeno, atheismus znamená netečnost (*apatheia*) vůči božskému, která nevnímá dobro, pověřivost je naopak jakousi přecitlivělostí (*polypatheia*), která v dobrou větří zlo.“⁸²

Boyarin a Bartonová vysvětlují *superstitio* takto: Kdyby *religio* mělo člověku udávat, že si má pečlivě umývat ruce mýdlem pod tekoucí horkou vodou, člověk, který by si ty ruce *neustále, kontinuálně* umýval (aby se chránil tak před možnými bakteriemi) by byl nazýván jako

⁷⁷ BARTON, Carlin A. a Daniel BOYARIN. *Imagine No Religion: How Modern Abstractions Hide Ancient Realities*. First edition. New York: Fordham University Press, 2016, s. 33. ISBN 978-0-8232-7119-1.

⁷⁸ CARUS, Titus Lucretius. *On the Nature of Things (De Rerum Natura)*. Přel. W. H. D. ROUSE. Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1924, s. 6–7. LCL, 181. „Humana ante oculos foede cum vita iaceret in terris oppressa gravi sub religione...“

⁷⁹ Tamtéž, s. 9.

⁸⁰ Tamtéž, s. 9-11.

⁸¹ CICERO, Marcus Tullius. *O přirozenosti bohů: tři knihy rozprav věnované Marku Brutovi*. 1. vyd. Praha: Jan Laichter, 1948, s. 88. Laichterova filosofická knihovna, 35.

⁸² PLÚTARCHOS. *O strachu z bohů: řecko-české vydání*. 1. vyd. Přel. Miroslav ŠEDINA. Praha: OIKOYMENH, 2013, s. 201, 223. Knihovna antické tradice, sv. 11. ISBN 978-80-7298-503-6.

„*religiosus - superstitiosus*“. Jeho přehnaná úzkost by jej činila posedlým či fixovaným na danou činnost více, než je zdrávo.⁸³

Rozum a jeho užívání má vyvažovat a kritizovat *superstitio* – pověřivé jednání. Důležitá skutečnost, kterou je třeba si uvědomit je, že *superstitio* v tom, jak o něm píše Cicero nebo Plútarchos, *není opozicí k religio*, ačkoli by se to mohlo tak zdát.⁸⁴ Je extrémní variantou *religio*, takovou, která není přijatelná. *Religio* a *superstitio* jsou de facto totéž, lišící se mezi sebou mírou praktikování.

Později, v době raného křesťanství, dochází k *zásadní proměně významu superstitio* církevním otcem Lactantiem. Ten jej staví do opozice k taktéž redefinovanému *religio*. Na jedné straně je pověra, pohanství, falešné náboženství a na straně druhé pravé náboženství (viz kapitola 1.2.3.). *Religio* versus *superstitio*. Opozice, která by starým Římanům nedávala žádný smysl. *Religio* a *superstitio* znamenalo pro staré Římány něco velmi *jiného* než pro rané křesťany (*nota bene* jiného, ne odlišného ve smyslu podobného, jak by se mohlo zdát). Máme zde sice stejná slova (*religio*, *superstitio*), ale *dva různé rámce myšlení*. Ve starořímském (z pohledu křesťanů pohanském) rámci myšlení je *religio* a *superstitio* totéž, lišící se jen mírou praktikování. V křesťanském rámci myšlení se z *religio* a *superstitio* stávají *opoziční* koncepty, které označují pravé náboženství na jedné straně (*religio*) a falešné náboženství a modloslužbu na druhé straně. Křesťané zcela posunuli významy obou konceptů a zasadili je do naprosto nového myšlenkového rámce, kterým pak vysvětlovali a zároveň i kritizovali tak zvané pohany. To muselo nutně vést ke sporům. O čem ve sporu křesťanů a starých Římanů šlo?

1.2. Spor raných křesťanů a starých Římanů

Hlavním tématem této podkapitoly je spor mezi křesťany a Římany, který zhruba po čtyřech stoletích od vzniku křesťanství končí jeho triumfem a porážkou klasické antické kultury. Než se tak však stalo, křesťané a Římané spolu diskutovali, kritizovali se navzájem a obhajovali se před tím druhým. Na základě mé předchozí argumentace o povaze starořímského *religio* budu argumentovat, že se nejednalo o žádný „náboženský spor“. Jako takový jej právě interpretují křesťané. Ve skutečnosti se jednalo o střet dvou velmi odlišných myšlenkových rámců. Dialog Římanů a křesťanů se proměňoval v čase a já se pokusím zachytit nejdůležitější momenty ve

⁸³ BARTON, Carlin A. a Daniel BOYARIN. *Imagine No Religion: How Modern Abstractions Hide Ancient Realities*. First edition. New York: Fordham University Press, 2016, s. 35–36. ISBN 978-0-8232-7119-1.

⁸⁴ Tamtéž, s. 34.

vývoji argumentace jednotlivých stran. Začnu tím, že ukážu, jak se vyvíjel názor Římanů na počátku nové a neznámé křesťany, které Římané z mnoha jim smysluplných důvodů kritizovali (1.2.1.). Poté představím, jak se křesťané před Římany obhajovali (1.2.2.). Pro analýzu tohoto momentu přebírám argumentaci od S. N. Bálagangádhary, který v rámci ní upozornil na několik zásadních momentů v tom, jak se křesťané před Římany hájili. V poslední části této kapitoly (1.2.3.) částečně shrnuji svou dosavadní argumentaci a představuji případnou kritiku mé argumentace. Ty jeden po druhém rozebírám a ukazuji, proč jsou podle mého názoru zavádějící.

1.2.1. Římská kritika křesťanů: Nová pověra, ateismus a zvrácené praktiky

Křesťané zprvu nestáli v centru pozornosti Římanů. Navíc nebyli ani jednotní mezi sebou. Například kánon Nového zákona se v době prvních dvou století stále ještě formoval.⁸⁵ Teprve až v druhé polovině 2. století si křesťanů všímá učenec Kelsos, který v nich vidí ohrožení římského státu a jeho zvyklostí a píše proti křesťanům polemický spis nazvaný *Pravé učení*, který se nám zachoval ve zlomcích v odpovědi křesťanského teologa Órigéna *Proti Kelsovi*.⁸⁶ Římskou kritiku křesťanů jsem si pracovní rozdělení do dvou rovin: na kritiku formy a na kritiku obsahu učení křesťanů. Nejprve pojednám o starořímské kritice křesťanství z hlediska jeho formy (*superstitio* a *ateismus*) a poté představím některé zásadní body z kritiky křesťanského učení.

Zpočátku bylo křesťanství vnímáno jako *superstitio* ve výše uváděném smyslu coby nová skupina se zvráceným učením z okraje říše či jako zvláštní židovská odnož. Nejranější římské zprávy o křesťanech píše Suetonius, Tacitus a Plínius mladší ve své korespondenci s císařem Trajánem. Římský spisovatel Suetonius, autor životopisů římských císařů, píše v životopise císaře Nerona (16,2) o tom, jak císař potrestal křesťany jako skupinu lidí oddaných „nové a škodlivé *superstitio*“.⁸⁷ Stejně o nich píše i Tacitus (*Ann.* 15,44).⁸⁸ Plínius mladší ve své korespondenci (*Epist.* X,96,8-10) s císařem Trajánem zase uvádí, že křesťané nejsou „nic

⁸⁵ DODDS, E. R. *Pohané a křesťané ve věku úzkosti: přednášky přednesené na Queen's University v Belfastu v roce 1963*. Praha: Petr Rezek, 1997, s. 121. ISBN 80-86027-08-2.

⁸⁶ Tamtéž, s. 122.

⁸⁷ SUETONIUS. *Lives of the Caesars, Volume II: Claudius. Nero. Galba, Otho, and Vitellius. Vespasian. Titus, Domitian. Lives of Illustrious Men: Grammarians and Rhetoricians. Poets (Terence. Virgil. Horace. Tibullus. Persius. Lucan). Lives of Pliny the Elder and Passienus Crispus*. Přel. J. C. ROLFE. Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1914, s. 107. LCL, 38.

⁸⁸ TACITUS. *Annals: Books 13-16*. Přel. John JACKSON. Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1937, s. 283. LCL, 322. Srov. FROLÍKOVÁ, Alena. *Rané křesťanství očima pohanů: (svědectví řecky a latinsky píšících autorů 1. - 2. století)*. Jinočany: H & H, 1992, s. 26–29. ISBN 978-80-85467-22-2.

než zdegenerovaná forma *superstitio*,“ jež je velmi rozšířená, a která kromě měst měla zasáhnout i vesnice a venkovské oblasti.⁸⁹ Nikdo z těchto Římanů však zatím neobvinil křesťany z ateismu, ale pouze z excesivní formy *religio* (tedy *superstitio*).⁹⁰ Římané zřejmě ještě nevěděli o křesťanech tolik, a tak k nim zřejmě dolehly smyšlenky typu, že křesťané zabíjejí novorozeňata a podobně,⁹¹ z nichž některé představím dále.

Zhruba od roku 150 se začíná mezi Římany šířit obviňování křesťanů z ateismu. V římském kontextu toto obvinění znamenalo, že křesťané odmítají participovat na státním kultu, uctívání císaře, běžných božstev a celkově na sociálním a politickém životě říše, včetně dodržování tradičních *religiones* skrze rituály.⁹² Arieh Kofsky píše, že křesťané byli považováni za „zrádce tradic svých předků“.⁹³ V předchozí podkapitole jsem ukázal, že Římané za *religio* považovali jen takovou tradici, která je starobylá a je člověku předána od jeho předků. Taková tradice a její praktiky jsou legitimní. Křesťané se objevili nenadále, Římané je považovali za nějakou odnož židů, která bojovala proti zbytku. Jakmile si staří Římané uvědomili, že se ve skutečnosti o žádnou židovskou odnož nejednalo, a že tito křesťané pro ně byli lidem bez tradice, bez historie, obvinili je nutně z ateismu. Argumenty Římanů byly dva: křesťané 1) se odmítali účastnit tradičních obřadů (*religio*). 2) Nebyli schopni prokázat starobylost svého *traditio* (tradice) a tím v očích Římanů ukázat, že mají též *religio*, jen své vlastní. Jinými slovy, obvinění křesťanů z ateismu nesouviselo s metafyzickými představami o bohu či bozích, ale jednoduše s tím, že křesťané nebyli schopni prokázat, že jejich praktiky jsou starobylé a tedy v očích Římanů legitimní. Tato skutečnost představovala pro staré Římany hlavní důvod ke kritice křesťanů. Kelsos tak kritizuje křesťany, že nemají žádný důkaz pro starobylost jejich tradice, protože není založena na žádném „důvěryhodném základě“ (*C. Cels.* III,14).⁹⁴ Kelsos dále tvrdí:

„Zeptám se jich, odkud pochází nebo kdo je autorem jejich tradičních zákonů. Nikdo, řeknou na to. Ve skutečnosti oni sami pochází z judaismu a nedokážou jmenovat

⁸⁹ PLINIUS CAECILIUS SECUNDUS, Gaius. *Letters and panegyricus: in two volumes. 2: Letters, books VIII - X, Panegyricus*. Přel. Betty RADICE. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997, s. 289–291. LCL, 59. ISBN 978-0-674-99066-1.

⁹⁰ WALSH, Joseph J. On Christian Atheism. *Vigiliae Christianae*. 1991, 45(3), 255–277. ISSN 00426032. Dostupné z: doi:10.2307/1584452.

⁹¹ *Oct.* IX,5.

⁹² KOFISKY, Arieh. *Eusebius of Caesarea against paganism*. Boston: Brill Academic Publishers, 2002. ISBN 0-391-04130-4. s. 5-6.

⁹³ Tamtéž, s. 6.

⁹⁴ ORIGEN a Henry CHADWICK. *Contra Celsum*. 3rd vyd. Cambridge - New York: Cambridge University Press, 1980, s. 136. ISBN 978-0-521-05866-7. Srov. také *C. Cels.* V,33 viz výše a V,65: „Ačkoli i přesto, že nemají žádnou autoritu pro jejich doktrínu, pojďme zhodnotit jejich učení.“ s. 315.

žádný jiný zdroj [původu] svého učitele a vůdce jejich sboru. Nicméně [i přesto] rebelují proti Židům.“⁹⁵

Órigenés dále ve spisu reaguje na Kelsovu kritiku absence starobylosti jejich tradic, na které se ukazuje, jak důležitou skutečnost znamenala pro Římany starobylost tradic:

„Z těchto faktů se zdá, že [tento] argument vedl Kelsa k takovému závěru, že *všichni lidé by měli žít podle jejich tradičních zvyků a neměli by za to být kritizováni*; ale jelikož křesťané jejich tradiční práva zavrhnuli a nejsou jedním individuálním národem jako třeba Židé, mají být kritizováni za to, že souhlasí s učením Ježíše.“⁹⁶
(moje zvýraznění)

Další známou obhajobou křesťanství je spis *Oktávius* od Minucia Felixe, který inspiroval pozdější církevní otce Laktancia i Tertuliána k formulaci jejich apologetických spisů, a který vznikl někdy okolo roku 175-180. V uváděném spise je Minucius pozorovatel dialogu svých dvou přátel – římského „pohana“ Caecilia a křesťana Oktávia. V diskusi se opět ukazuje povaha římského religio a nelegitimita křesťanství v očích Římanů. Říman Caecilius obviňuje křesťany z toho, že neparticipují na tradičních aktivitách religio:

„Vy však, jsouce plni úzkosti a starostí, zdržujete se ušlechtilých požitků, nenavštěvujete divadel, neúčastníte se slavnostních průvodů, vyhýbáte se veřejným hostinám, s ošklivostí se odvracíte od posvátných závodů, pokrmů, z kterých první část věnována bohům, i nápojů, z kterých ulito na oltáře. Tak se obáváte bohů, které popíráte. Nevěňte si hlavy květy, nešlechtíte svého těla voňavkami: pro mrtvolu uchovávejte vonné masti, věnců ani hrobům nedopřáváte, jste bledí a ulekaní, hodni slitování, ale našich bohů. Tak vy, nešťastníci, ani neožíváte po smrti, ale na světě nežijete.“⁹⁷

A dále zdůrazňuje tradiční charakter římského religio:

“Vládne-li tedy buď zřejmá náhoda, nebo nezřejmá nějaká podstata světa, oč pietnější a lepší jest za vůdkyni *pravdy přijímati nauku otců, zachovávat v úctě zděděné představy náboženské, uctívati bohy, kterých ses naučil od rodičů* spíše báti, než je důvěrněji poznávati, a nerozhodovati o vyšších mocnostech, nýbrž *věřiti starším pokolením*, jimž se za dob ještě mladých, takřka při narození světa dostala toho, že měli bohy buď za své příznivce nebo za své krále! Proto také vidíme, že *mají po všech říších, provinciích a městech jednotlivci své národní posvátné obřady a uctívají bohy místní...*”⁹⁸

“Trvá-li tedy bezpečný souhlas všeho lidstva o jsoucnosti nesmrtelných bohů, byť byla nejista jejich podstata a původ, nemohu snést, aby se někdo s takovou troufalostí a s tak bezbožnou jakousi osvíceností nadýmal a snažil se *toto náboženské*

⁹⁵ *C. Cels.* V,33. Tamtéž, s. 289.

⁹⁶ *C. Cels.* V,35. Tamtéž, s. 291.

⁹⁷ *Oct.* XII,5. FELIX, Marcus Minucius. *Oktávius*. Přel. Ferdinand STIEBITZ. Praha: Ladislav Kuncič, 1940, s. 35.

⁹⁸ *Oct.* VI,1. Tamtéž, s. 24.

*přesvědčení, tak starobylé, tak užitečné a tak prospěšné, mařiti nebo oslavovati*⁹⁹
(moje zvýraznění).

Říman Caecilius vyzdvihuje ve své části projevu hned dvě důležité věci: starobylost tradic zděděných od předků, kterou považuje za jistou záruku toho, jak by věci měly být. Druhé téma je vyslovený odpor vůči exkluzivistickému nároku křesťanů na pravdu a toho, jak jí dosáhnout. Domnívám se, že v tomto ohledu Caecilius chápe křesťany opravdu jako zrádce tradic předků (i oni, noví konvertité, nutně nějaké předky měli), protože vyměnili to, co je osvědčené, za něco podivného a tradice popírajícího.

Z hlediska obsahu křesťanského učení kritizovali Římané na křesťanství celou řadu témat. Vyberu jen některá z nich pro ilustraci. Zejména na některých příkladech kritiky se ukazuje, jak bylo křesťanské vidění světa pro Římany nepochopitelné. Kupříkladu Ježíš podle Kelsa (*C. Cels.* I,26) „před několika málo lety zavedl své učení a byl křesťany pokládán za božího syna“¹⁰⁰ přitom podle Kelsa nebyl nic víc než mág, který se svými triky měl snažit oklamat lidi. Nejednalo se o zázraky, ale o magii, co měl Ježíš vykonávat.¹⁰¹ V tomto ohledu samozřejmě nebyl podle Kelsa nijak výjimečný, protože to, co považovali křesťané za boží zázrak skrze Ježíše, byla podle Kelsa magie, která byla v tehdejší světě běžně známou.¹⁰² Jiný kritik, novoplatonik Porfyrius, tvrdil, že ani Řekové nejsou tak hloupí, aby věřili tomu, že „božství sestoupilo do dělohy panenské Marie a tam se stalo plodem, který pak měl být zavinut do špinavé zavinovačky po jeho porodu“.¹⁰³ Podobně to vidí i Kelsos, který argumentuje, že Ježíš není Bůh, protože božské tělo „nemohlo být zplozeno takovým způsobem, jakým jsi byl zplozen ty, Ježíši“.¹⁰⁴ Ani Ježíšovo zmrtvýchvstání nebylo v tomto ohledu výjimkou a opět bylo chápáno jako trik, protože podle Kelsa přece není možné, aby lidé po smrti zase znovu ožili ve svých tělech.¹⁰⁵

⁹⁹ *Oct.* VIII,1, Tamtéž, s. 28.

¹⁰⁰ ÓRIGENĚS. *Proti Kelsovi: řecko-české vydání. I-II.* 1. vyd. Přel. Miroslav ŠEDINA. Praha: OIKOYMENH, 2016, s. 205. Knihovna raně křesťanské tradice, XIX. ISBN 978-80-7298-219-6. Srov. i *C. Cels.* II,4.

¹⁰¹ *C. Cels.* I,68; II,49.

¹⁰² Křesťané se tomuto obvinění bránili nejčastěji tím, že Ježíš vykonával zázraky z Boží moci a ne magii, a též argumentem, že všechny jeho zázrační skutky byly předurčeny a předpovězeny. Viz např. Justin Mučedník ve své *1Ap.* XXX.

¹⁰³ KOFISKY, Arieh. *Eusebius of Caesarea against paganism.* Boston: Brill Academic Publishers, 2002, s. 33. ISBN 0-391-04130-4.

¹⁰⁴ *C. Cels.* I,69. Srov. tamtéž, II,38.

¹⁰⁵ *C. Cels.* II,55. Srov. *Oct.* XI,1. Křesťanskému učení o vzkříšení a zmrtvýchvstání se vysmál i Plinius starší: PLINIUS STARŠÍ. *Kapitoly o přírodě.* Přel. František NĚMEČEK. Praha: Svoboda, 1974. Antická knihovna, 19. 7,55. s. 101.

Jeden z důležitých bodů římské kritiky křesťanů byla povaha jejich učení. Autoři jako Galén, císař Marcus Aurelius nebo Kelsos kritizovali slepou víru křesťanů v jejich učení.¹⁰⁶ Kelsův výsměch křesťanům se dá shrnout do výroku: „Neptej se a věř.“¹⁰⁷

Za stručnou zmínku stojí i jiné protikřesťanské spisy, například argumenty císaře Juliána.¹⁰⁸ Ten z pozice platonismu kritizuje biblický příběh o stvoření světa, který považuje za mnohem méně dokonalý, než je Platónův *Timaios*. Problém je podle Juliána například v tom, že se biblický příběh nezmiňuje o existenci původní propasti v raných fázích světa, nebo to, jak byli stvořeni andělé.¹⁰⁹ Kelsos k tomu tématu píše, že židovská Bible, na kterou křesťané navazují, je plná stupidních bajek.¹¹⁰ Jejich příběh o stvoření světa je prostoduchý a nejinak je tomu i s příběhem o stvoření člověka, kterému se Kelsos vysmívá a považuje jej za stupidní.¹¹¹ Kelsos nakonec argumentuje, že problematiku stvoření světa lépe a dokonaleji ukazují klasičtí antičtí filozofové (VI,1) a obviňuje křesťany z toho, že některé další myšlenky křesťané převzali od Řeků (IV,41).

Některé další body kritiky shrnul Říman Caecilius, který vystupuje v dialogu s křesťanem Oktáviem. Ten vypočítává celou řadu obvinění křesťanství, ze strany Římanů, které jsou zčásti pouhou pomluvou, zčásti jeho logickým důsledkem toho, že se díval na lid bez tradice. Podle Caecilia jsou křesťané nejhorší spodina, lhostejní k mravům a veřejným výrazům religio, opovrhují bohy i římskými úřady.¹¹² Křesťané mají údajně uctívat pohlavní orgány svého kněze a tím uctívat tvůrčí sílu boha otce, zasvěcovat své nováčky tak, že při zasvěcovacím rituálu zabíjejí novorozeně, na svých hostinách mají provozovat sexuální orgie a podobně.¹¹³ Některé další výtky Římanů vůči křesťanům, zejména Kelsovi, shrnul dobře Stephen Benko.¹¹⁴

¹⁰⁶ BENKO, Stephen. *Pagan Rome and the Early Christians*. Bloomington: Indiana University Press, 1984. ISBN 978-0-253-34286-7. s. 144-145.

¹⁰⁷ *C. Cels.* I,9. Srov. Tamtéž I,12; I,26; III,44; VI,10 a též *I Ap.* I,52.

¹⁰⁸ Dobré shrnutí nabízí například: NEVINS, Willis, ed. *The Arguments of the Emperor Julian Against the Christians to which are Added Extracts from the Other Works of Julian Relative to the Christians*. London - Edinburgh: Williams & Norgate, 1873.

¹⁰⁹ MEREDITH, Anthony. Porhypy and Julian Against the Christians. In: *Principat. Religion: Vorkonstantinisches Christentum: Verhältnis zu römischem Staat und heidnischer Religion*. Berlin: Walter de Gruyter, 1980, ANRW, 23.2., s. 910–973.

¹¹⁰ *C. Cels.* IV,50.

¹¹¹ *C. Cels.* VI,49; 50; 58.

¹¹² *Oct.* VIII,4.

¹¹³ *Oct.* IX,4-6.

¹¹⁴ BENKO, Stephen. *Pagan Rome and the Early Christians*. Bloomington: Indiana University Press, 1984. s. 140-158.

Ukázal jsem, že křesťané čelili ze strany Římanů dvěma typům kritiky, před kterou se museli nějak obhájit. Aby se křesťané ubránili římské kritice a postihům ze strany státu, museli „ukázat, že křesťanství bylo religio, i když je jejich nepřátelé obviňovali z toho, že nejsou traditio“.¹¹⁵ Jak to učinili?

1.2.2. Křesťanská apologetika: Náboženství kontra tradice

Hlavní argumentační linii této podkapitoly přebírám od S. N. Bálagangádharý, který podle mého soudu zatím nejlépe vyložil, co dělá z křesťanství náboženství. Pokusím se jeho argumentaci zhustit a vyložit jí bez velkého množství poznámek pod čarou ve snaze o větší čtivost textu.¹¹⁶ Jeho argumentaci doplním o zajímavé postřehy z knihy české teoložky Denisy Červenkové, která k tomuto tématu nedávno napsala pozoruhodnou publikaci a jejíž nazírání chci posléze srovnat s argumentací Bálagangádharý.¹¹⁷ Srovnání argumentací těchto dvou badatelů vrhne na tuto problematiku světlo ještě z jiného úhlu pohledu.

Bálagangádhará začíná svou argumentaci tím, že vysvětluje pozici židů a jejich tradic v římské říši, protože i ti čelili kritice. Hlavním důvodem pro takové obvinění byl samozřejmě striktní židovský monoteismus a odmítání podílet se na tradičních římských rituálech. Židé, podobně jako později křesťané, potřebovali ukázat, že jsou také religio. Učinili tak dvojím způsobem. Museli Římanům dokázat, že 1) jsou také lidé s historií (tradicí), a že 2) jejich tradice jsou starobylé. Příkladem budiž snaha Filóna Alexandrijského a dalších židovských učenců, kteří argumentovali stylem, že Mojžíš a jeho zákony jsou ve skutečnosti starší, než ty klasické řecko-římské. Židé potřebovali před Římany pomocí argumentu starobylosti jejich tradice ospravedlnit to, že nenásledují a neuctívají bohy jiných národů, a že právě toto je taková praxe, která je starobylá, která je od Mojžíše, a která je jim vlastní. A jejichž pravdivost je vyjádřena v jejich posvátném textu. Bálagangádhará dále ukazuje, jak Římané argumenty židů přijali. Kelsos například tvrdí, že židé potvrdili svou starobylost.¹¹⁸ Jiným příkladem je výrok historika Tacita, který o židovství taktéž říká (*Hist.* V,5), že prokázalo svou starobylost.¹¹⁹

¹¹⁵ BALAGANGADHARA, S. N. „*The Heathen in His Blindness...: Asia, the West and the Dynamic of Religion*. New Delhi: Manohar, 2005, s. 47.

¹¹⁶ Srov. Tamtéž, s. 44-54.

¹¹⁷ ČERVENKOVÁ, Denisa. *Jak se křesťanství stalo náboženstvím: recepcí pojmu religio v Tertuliánově Apologetiku*. Praha: Karolinum, 2012. ISBN 978-80-246-1975-0.

¹¹⁸ *C. Cels.* V,25.

¹¹⁹ „Ať už jakéhokoli původu, tyto rituály jsou dodržovány [jiný překlad: posvěceny – pozn. P.H.] díky jejich starobylosti: jejich ostatní zvyky jsou nízké a odporné a vděčí za svou existenci pouze jejich zkaženosti.“ Citováno podle BALAGANGADHARA, S. N. „*The Heathen in His Blindness...: Asia, the West and the Dynamic of Religion*. New Delhi: Manohar, 2005, s. 45-46. TACITUS, Cornelius. *Tacitus: in five volumes. 3: The histories*,

Židům se tedy povedlo obhájit před Římany jejich tradiční monoteismus tím, že ukázali, že jejich *praktiky* jsou staré už od Abraháma a proto legitimní. I přesto, že Římanům řekli, že právě tyto tradiční praktiky jim zakazují participovat na obřadech jiných národů a naopak je zavazují zastávat striktní monoteismus. Římané židovské praktiky respektovali díky jejich starobylosti, ale to jim však nebránilo v tom, považovat je za zvrácené.

Křesťané byli ve zcela odlišné situaci. Jakmile stále nepřicházel konec světa a poslední soud, na který čekali, zjistili, že by zřejmě měli ospravedlnit svou existenci před Římany a vyhnout se tak pronásledováním z ateismu. Na rozdíl od židů, Egyptanů či Římanů neměli žádnou starobylostou tradici, ke které by se mohli odkázat, a nebyli ani židy, ani Římany. Aby se obhájlili, museli podle Bálagangádhary ukázat, že jsou také legitimním religiem, i když nemají žádnou starobylostou tradici rituálů a praktik tak, jak religio chápali Římané. Raní církevní otcové se tedy snažili prokázat starobylost křesťanství. Tatián například argumentuje (*Or.* 31,1), že „naše filosofie je starší než vědní obory Řeků“ a dodává, že když srovnáme nauky Mojžíše a Homéra... „zjistíme, že naše [křesťanské] nauky jsou starší nejenom než řecké vzdělání, ale také než vynález písma“.¹²⁰ Tatián nebyl žádnou výjimkou a snahu o dokázání starobylosti křesťanství nalezneme u většiny církevních otců. Podle Bálagangádhary se v této křesťanské argumentaci objevují dvě témata: 1) Snaha ukázat, že *ne jejich praktiky, ale jejich nauka je starobylá, a proto pravá*. Židé argumentovali, že jejich zvyky, praktiky, které jsou staré, jim zamezují v uctívání jiných božstev jiných národů. Křesťané poukázali na starobylost nauky, protože nemohli dokázat starobylost svých praktik, když se křesťané objevili z ničeho nic, jako lid bez historie. To vede k druhému tématu: 2) *Jak by mohla být přínaležitost k nějaké nauce srovnatelná s vykonáváním nějaké praxe?* Podle Bálagangádhary tato dvě témata ztělesňují proměnu a posun celé předchozí debaty, kterou vedli Římané s křesťany. Hlavním rysem propojující obě dvě témata je křesťanský důraz na propojení učení (nauky, doktríny) a praktik, které antika do té doby vůbec neznala.

K prvnímu tématu: Snaha o dokázání starobylosti vedla jak k polemice s Řeky, jak tvrdí například uváděný Tatián, ale i se židy. Křesťané se totiž začali vnímat jako naplnění či završení židovství a jeho tradic, čehož dosáhli zejména tím, že pro vysvětlení sebe sama a svého učení převzali a reinterpretovali židovskou Biblii. To jim pak umožnilo přijít s tvrzením, že jejich

books IV - V. The annals, books I - III. Přel. Clifford Herschel MOORE. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 2005, s. 180–181. LCL, 249. ISBN 978-0-674-99274-0.

¹²⁰ Citováno podle BALAGANGADHARA, S. N. „*The Heathen in His Blindness...: Asia, the West and the Dynamic of Religion.*“ New Delhi: Manohar, 2005, s. 47–48. ISBN 978-90-04-09943-2. Český překlad podle: TATIAN. *Promluva k Řekům: řecko-české vydání.* 1. vyd. Přel. Pavel DUDZIK. Praha: OIKOYMENH, 2016, s. 169–170. Knihovna raně křesťanské tradice, XX. ISBN 978-80-7298-210-3.

učení je starobylé, nadčasové a proto pravé/správné, jen židé ho nepochopili správně. Tohoto momentu si přesně všimá i Denisa Červenková:

„[Tertulián] výraz *religio* používá nejprve ve kontextu srovnání se židovstvím: tak jako Židům byl ve říši přiznán status *religio*, ani křesťané nejsou pouhou *superstitio*, ale náboženstvím, ba více: pravým náboženstvím. V čem ovšem spočívá toto náboženství? Když má Tertulián exponovat obsahy svého náboženství, *nezačíná začíná kultem či morálkou, nýbrž věroukou. Jako podstatu náboženství tedy nejprve předkládá filozofické obsahy*” (moje zvýraznění).¹²¹

Křesťanství mělo být religiem podle slov jeho stoupců proto, že jejich doktrína (učení na základě kombinace Starého a Nového zákona) je stará a proto pravdivá. Dalším významným krokem v argumentaci křesťanů bylo tvrzení, že nejsou jen završením očekávání židů, ale očekávání všech národů. To nutně implikuje tvrzením typu, že Platón a Sokrates mohli být první proto-křesťané, nebo že všechna různá religia všech různých národů se snažila o to samé a v podstatě připravovala cestu a podmínky pro zjevení Krista a jeho učení. Příkladem budiž koncepce *praeparatio evangelica* církevního historika Eusébia. Z této argumentace dále vyplývá, že pokud by křesťanství bylo nejlepším a nejdokonalejším pochopením Boží zprávy lidem, byly by nutně tradice ostatních národů, včetně židovství, jen nedokonalými verzemi křesťanství. Jen jeho stoupcem měli totiž plně pochopit, že jediný Bůh skrze svého syna přišel na Zem, aby předal lidstvu zprávu a navedl je na správnou cestu. Skrze koncepci Eusebiovu koncepci *preparatio evangelica*, nebo Justýnovu učení o semenech Slova, které obě vychází ze samého jádra Ježíšovy zvěsti o tom, že všichni lidé na světě vlastně hledají pravého a jediného Boha, se křesťanství stalo tím nejideálnějším ztělesněním lidského hledání Boha. Religiones ostatních národů nebyly vnímány jako specifické lidské cesty hledání pravdy jednotlivých národů, což by bylo vidění římské, ale vnímány úplně stejně – jako snahy o hledání Boha, které však nedosahují dokonalosti křesťanství a proto jsou nutně jen nedokonalými verzemi pravého náboženství. Takováto argumentace má samozřejmě další množství implikací pro předpoklad poznání jiných kultur, ale nebudu tu ji prozatím dále rozvíjet a vrátím se k ní v kapitole 1.3., kde ukazují typickou konstrukci těch druhých jako pohanů, právě na základě této argumentace.¹²² V tomto bodě se rodí křesťanský, teologický předpoklad univerzality náboženství. Bálagangádharma ukazuje, že „křesťanství bylo starobylé ne proto, že by bylo

¹²¹ ČERVENKOVÁ, Denisa. *Jak se křesťanství stalo náboženstvím: recepcie pojmu religio v Tertuliánově Apologetiku*. Praha: Karolinum, 2012, s. 25. ISBN 978-80-246-1975-0.

¹²² Srov. Tamtéž, s. 10: „Současně výraz náboženství neslouží pouze jako určité obecné vymezení vlastní identity (např. oproti filozofii, soubou politických idejí či etických norem), ale s patřičným náboženským přívlastkem (*religio vera/falsa*; křesťanské, židovské, atd. náboženství) tvoří *součást identifikace vzhledem k odlišným náboženským kulturám či základ pro jejich vzájemné srovnání a případně zdůvodňování deklarované superiority té či oné tradice*” (moje zvýraznění).

praktikou nějakého národa, ale kvůli jeho doktrínám. Bylo religiem přesně proto, protože nebylo traditiem¹²³. Bálagangádharma tedy vysvětluje, že křesťanské prohlásili, že jsou též religiem, ale ne specifickým religiem jednoho národa, ale naopak: religiem všech národů. A toto tvrzení učinili, aniž by zároveň křesťanství bylo doložitelnou tradicí předávaných praktik. Zásadní moment v jejich argumentaci, kterým jim umožnil svá tvrzení takto poskládat, byl ten, že křesťané byli přesvědčeni o tom, že „praktiky vyjadřují nebo ztělesňují víru, kterou lidé zastávají“. Jinými slovy, křesťané postavili náboženství *do kontrastu* ke tradici. To bylo samozřejmě pro Římany zcela nepochopitelné. Na jedné straně teoretické znalosti a předpoklady (nauku, doktríny), které implikují vykonávání určitých praktik proti pouhým praktikám na druhé straně. Denisa Červenková toto potvrzuje:

„[Tertulián] ztotožnil poznání pravdy s poznáním konkrétního *religio*, tedy křesťanství, které se v jeho díle *stává pravým vyznáním, životní stylem i autentickou bohoslužbou (religio vera)*. Takové vymezení pochopitelně vyvolávalo napětí v dialogu s římskou společností, která byla navyklá *pojednávat témata identity a poznání Boha odděleně od sféry pietas, jež byla ztotožňována pouze se rituální stránkou náboženství*“ (moje zvýraznění).¹²⁴

Religio podle křesťanství nebylo definováno skrze dodržováním tradičních praktik (traditio), ale zastáváním pravé nauky (doktríny).

Uváděná argumentace nás vede k druhému tématu: Jak by mohla být přináležitost k nějaké nauce srovnatelná s vykonáváním nějaké praxe? Bálagangádharma se domnívá, že pokud „praktiky ztělesňují nebo vyjadřují takovou doktrínu, která je vnímána jako původní a pravá, tak to vede k tomu, že i praktiky jsou stejné, [– tedy staré a pravdivé]“.¹²⁵ Podle Bálagangádhary pak křesťané za této konstelace kritizovali praktiky Římanů, ale předmětem té kritiky byly doktríny, které by k takovým praktikám nabádaly. Jenže pokud praktiky Římanů nebyly založené v doktríně, ale prostě jen v tom, že se po staletí prakticky vykonávaly, křesťané se museli s Římany v takové diskusi naprosto mýjet. Červenková, stejně jako Bálagangádharma, ukazuje, že praktiky římského religio nebyly založeny v nauce - doktrínách, ale naopak, byly od jakékoli nauky zcela odděleny:

„Stručnou definici náboženství, kterou podává Cicero ve svém spise *de Natura deorum*, lze tedy chápat tak, že religio v antice znamenalo poměr zbožného Římana k vlastním bohům, který se konkretizoval *dodržováním veřejných i privátních*

¹²³ BALAGANGADHARA, S. N. „*The Heathen in His Blindness...*“: *Asia, the West and the Dynamic of Religion*. New Delhi: Manohar, 2005, s. 53. ISBN 978-90-04-09943-2.

¹²⁴ Srov. ČERVENKOVÁ, Denisa. *Jak se křesťanství stalo náboženstvím: recepce pojmu religio v Tertuliánově Apologetiku*. Praha: Karolinum, 2012, s. 134. ISBN 978-80-246-1975-0.

¹²⁵ BALAGANGADHARA, S. N. „*The Heathen in His Blindness...*“: *Asia, the West and the Dynamic of Religion*. New Delhi: Manohar, 2005, s. 53. ISBN 978-90-04-09943-2.

náboženských úkonů. Výraz náboženství tedy označoval soubor těchto úkonů, bez přímé vazby na filozofii nebo morálku s nimi spojenou” (moje zvýraznění).¹²⁶

Jinými slovy, praktiky neměli žádnou vazbu na víru. To ukazuje i Bálagangádharma a tvrdí, že raní křesťané „postulovali spojení mezi praktikami a vírou. Takový typ spojení, který byl (já tvrdím) antice [do té doby] zcela neznámý: praktiky, které by ztělesňovaly nebo vyjadřovaly víru, kterou člověk zastává“.¹²⁷ Toto je jeden z nejzásadnějších momentů jeho argumentace k povaze římského religio a také i důvod, proč římské tradiční religio nebylo náboženstvím. Chybělo mu totiž propojení mezi vírou a praktikami. Křesťanství, jako příklad fenomén náboženství na tom bylo zcela opačně, jak si toho všimá i Denisa Červenková. Ta píše, že právě toto propojení je křesťanství vlastní, a na čem celé křesťanství stojí:

„Úcta k bohům, projevovaná kultickými obřady, ovšem v helénské náboženské tradici nesouvisela s jejich mýtickým zpodobněním, ani se filozofickým hledáním podstaty božství. Takový přístup k náboženským záležitostem později Římanům ztěžil porozumění náboženství křesťanů, pro které oddělení bohůpocoty od naukových obsahů nebylo myslitelné” (moje zvýraznění).¹²⁸

Červenková tvrdí, že křesťanství, na rozdíl od římských tradic, nikdy nebylo jen pouhou praxí nebo jen pouhou doktrínou (učením), ale kombinací obojího – jak k tomu poukazuje označením „celek křesťanství“:

“Je ovšem dobré si povšimnout, že religio zde není úzce spojenou pouze s naukovým aspektem křesťanství. Domnívám se však, že z uvedeného nutně nevyplývá ani opak, tj. vyloučení věrouky ze sémantického okruhu pojmu religio v křesťanství prvních staletí. Nebylo by proto namístě hovořit v souvislosti s aplikací pojmu religio v Tertuliánově Apologetiku pouze o rituální a případně společensko-politické rovině náboženství, a to i proto, že v dalších pasážích analyzovaného textu nacházíme argumenty, které se zdají svědčit pro transpozici pojmu religio na to, co bychom mohli poněkud volně nazvat "celek křesťanství", tedy onen komplexní soubor náboženských představ a zkušenosti, etiky, rituálu, institucí, jež zahrnujeme pod pojem křesťanství” (moje zvýraznění).¹²⁹

Pokusím stručně shrnout závěry dosavadní argumentace. Raně křesťanští apologetové obhajovali křesťanství pomocí údajné starobylosti jeho nauky (doktríny), namísto starobylosti praktik, jak činili Římané. Svou nauku považovali za starou a pravdivou a praktiky, jež člověk vykonává, měly být ztělesněním této nauky. Podle Bálagangádharu křesťané přišli s unikátním typem propojení mezi naukou (doktrínou, přesvědčením, vírou) a praktikami, jež nemělo v antice obdoby. Nyní chci ukázat argumentaci Červenkové a Bálagangádharovu vedle sebe a

¹²⁶ ČERVENKOVÁ, Denisa. *Jak se křesťanství stalo náboženstvím: recepce pojmu religio v Tertuliánově Apologetiku*. Praha: Karolinum, 2012, s. 65. Srov. tamtéž, s. 71. ISBN 978-80-246-1975-0.

¹²⁷ Tamtéž, s. 53.

¹²⁸ Tamtéž, s. 15.

¹²⁹ Tamtéž, s. 168.

zároveň i odpovědět na kritické připomínky k mé argumentaci, které předpokládám, že vyvstanou.

1.2.3. K možné kritice mé dosavadní argumentace

Soudím, že má dosavadní argumentace bude vystavena kritice z různých důvodů. Předpokládám, že se objevují přinejmenším tři typy otázek / kritiky. Proto je zde uvedu a ke každé z nich se zvlášť vyjádřím. Jinými slovy, předpokládám, že má dosavadní argumentace nemusí být pro někoho dost přesvědčivá, aby uznal, že praktiky starých Římanů nebyly náboženstvím. K některým částem vyjdu z argumentace Denisy Červenkové. V závěrečné části této podkapitoly se ještě jednou pozastavím u charakteru antické kultury a zodpovím další možné námitky k mé argumentaci, které mají přesah do kapitol zabývajících se současným novopohanstvím.

První námitkou, kterou očekávám, bude tvrzení typu: *Religio Římanů je to samé co náboženství, protože jeho předmětem jsou bohové, kteří byli uctíváni*. Tak argumentuje i Denisa Červenková:

„Teprve Lactantius nabízí reflexi o pojmu náboženství v souvislosti s religare a s významem znovu navázat vztah mezi člověkem a Bohem, avšak už Cicero ve svém *De Natura deorum* mluví o náboženství ve významu "svědomitého uctívání bohů". Podobně citovaná díla o augurech a haruspicii naznačují, že *náboženství v každém případě již ve světě římské antiky implikovalo vztah člověka se sférou božství*“ (moje zvýraznění).¹³⁰

Svou argumentaci začnu poněkud z jiného konce. Myslím, že jeden z kořenů přesvědčení o univerzalitě náboženství nám dává již antika a často se toto přesvědčení opírá o antický koncept *consensus gentium* - shody národů. Jako první se k tomuto tématu vyjádřil Cicero (*Tusc. disp.* 1,13,30), který tvrdí, že „není národa tak divokého, aby jeho myslí nedotkla se představa bohů, mnozí ovšem mají zvrácené představy o bozích – to působí pochybený mrav - přece však všichni předpokládají sílu a bytost božskou“.¹³¹ I když Cicero jinde tento argument částečně popírá nebo si jím není jistý a jmenuje národy, které bohy nemají.¹³² Ve světle výše uváděné argumentace (srov. kap. 1.1.1.) se však domnívám, že Cicero mohl mít na mysli spíše koncept religio – tedy vykonávání rituálních praktik zděděných od předků. Proto všechny ty námitky

¹³⁰ Tamtéž, s. 62.

¹³¹ CICERO, Marcus Tullius. *Hovory tuskulské: věnované M. Brutovi. Knihy patery*. Přel. Josef SEDLÁČEK. Praha: Nakladatelské družstvo Máje, 1921, s. 59.

¹³² Srov. *De nat. deor.* I,23.

římských intelektuálů, že křesťané jsou národem bez předků, tradice a předávaných praktik a proto i nařčení z ateismu. Zdá se, že tento důvod byl silnější, než jakékoli filozofické spekulace o Bohu či bozích. Pro Římany byla stěžejní předávaná praxe a tu křesťané zpočátku rozhodně neměli a domnívám se, že toto by mohlo být vysvětlení problematiky „univerzality náboženství“ v antice. Nejednalo se o univerzalitu náboženství, ale o to, že snad každý národ vykonává praktiky svých otců, které jsou zacíleny na božstva. Tento argument pak převzala raná křesťanská apologetika, např. Laktantius (*Div. inst.* II,1) píše, že existuje

„univerzálnost vědomí, že Stvořitelova božská prozřetelnost vládne světu. Nikdo není tak necivilizovaný, tvrdí, kdo by při kontemplaci o universu mohl ignorovat [fakt], že je regulováno nějakou vyšší inteligencí.“¹³³

Domnívám se, že mezi argumentací Cicera a Laktantia je propastný rozdíl. Za předpokladu, že Cicero pojednával o praktikách religio, pojednává Laktancius o filozofické reflexi božství. Navíc, Laktantiovo charakterizování božství, spojené s redefinicí termínu religio, je zcela odlišné, než to Cicerovo a vrátím se k němu níže ve třetím bodě případné kritiky. Nyní budu ještě pokračovat několika dalšími příklady argumentace, že religio Římanů bylo příkladem náboženství. Denisa Červenková tak tvrdí:

“Nelze samozřejmě tvrdit, že by Tertulián jednoznačně představil křesťanství jako pravý opak římské religiozity. Celá tato studie ostatně směřuje k tomu, aby ukázala, jak významný koncept římské antiky, jímž je religio, nalezl cestu ke křesťanství a stal se součástí jeho sebepojetí.”

"Nepřítomnost náboženské ‚nauky‘ tak jak ji známe z křesťanství, nelze jistě vykládat v neprospěch římského náboženského systému, jak vyvozují někteří současní katoličtí teologové.”

“... můžeme říci, že dostupné prameny svědčí o tom, že ke krystalizaci konceptu křesťanství jakožto náboženství po vzoru (a s jistou úpravou v chápání pojmu) římského pojetí religio došlo koncem druhého století po Kristu“ (moje zvýraznění).¹³⁴

Domnívám se, že problém je ve ztotožňování dvou odlišných fenoménů ve světě – křesťanství a římských tradičních praktik religio(nes) do jednoho konceptu náboženství. Jedná se o dva odlišné fenomény ve světě – tradice, jež je třeba dodržovat a vykonávat, a náboženství, které je charakterizováno jako fenomén zcela odlišně (viz kap. 1.2.2. a 6). To, že někde existují božstva, ke kterým se lidé nějakým způsobem vztahují ještě *neznamená, že podstata způsobu, jakým to*

¹³³ Citováno podle: DE ROOVER, Jakob. Incurably Religious? Consensus Gentium and the Cultural Universality of Religion. *Numen: International Review for the History of Religions*. 2014, 61(1), 5–32. ISSN 00295973. Dostupné z: doi:10.1163/15685276-12341301.

¹³⁴ ČERVENKOVÁ, Denisa. *Jak se křesťanství stalo náboženstvím: recepce pojmu religio v Tertuliánově Apologetiku*. Praha: Karolinum, 2012, s. 141, 40, 195. ISBN 978-80-246-1975-0.

dělají a jak to (pokud vůbec) konceptualizují, je všude stejná. Jedná se o rozdílné fenomény ve světě, o kterých může být mylně referováno tak, že jsou vysvětlovány stejným před-teoretickým způsobem – jako se to děje v případě náboženství. Řešením by mohlo být označovat římské religio jako tradice či praktiky, jak činím já, a křesťanství jako náboženství.

Tato argumentace může mít ještě jiné slabé místo – křesťanství nemuselo být náboženstvím od svého počátku, ale mohlo se jím až postupně stát. Někdo by takto uváděným způsobem mohl chápat následující pasáž od Denisy Červenkové:

“...označení křesťanství za “náboženství” (*religio*) nebylo vždy samozřejmé. Tento pojem v souvislosti s křesťanským společenstvím postupně nabýval na významu, a to zejména během třetího a čtvrtého století života církve. Předtím, minimálně prvních sto padesát let po Kristu, se křesťané výrazu „náboženství“ pečlivě vyhýbali a raději o své víře mluvili jako o určitém druhu *hodos*, tj. cesty následování Krista, případně jako o pravé filozofii. V kontextu latinské kulturní tradice nacházíme výraz „náboženství“ aplikovaný na křesťanství poprvé v textech Septima Florense Tertuliána, o něco později také v *Octaviovi* Minucia Felixe a dalších autorů.“¹³⁵

Domnívám se, že si Červenková nemyslí, že by křesťanství nebylo náboženstvím od samého počátku, ale že se jím postupně stalo. Název knihy by mohl být v tomto ohledu lehce zavádějící. Právě naopak, v srdci křesťanské teologie leží argument, který říká, že křesťanství – náboženství, je Boží dar lidstvu. Jako fenomén by byl od počátku vlastní existence stejný. V opačném případě by se muselo ukázat, že nejranější křesťané měli svým přístupem k cestě Kristově stejně blízko, jako Římané ke svým tradicím a muselo by se jednat jen o čisté praktiky, bez závislosti na víře a učení, které měl předávat Ježíš a následně jeho apoštolové a později křesťanští apologetové. Toto se však ani zdaleka neukazuje. Námitka, že v různých dobách existovalo pro křesťanství různé označení, není relevantní za předpokladu, že se jedná o stále stejný fenomén. Tento předpoklad potvrzuje samotná teologie jedním ze svých základních východisek.

Druhou námitkou by mohlo být tvrzení, že *antičtí filosofové přece diskutovali něco jako nauku či doktrínu – tedy teoretické zdůvodňování existence bohů, anebo způsoby jejich uctívání*. Je samozřejmě pravda, že existovala spousta různých názorů a diskusí na téma přirozenosti a jsoucnosti bohů. Stejně tak existovalo i mnoho různých názorů, jakým způsobem by se měly prakticky uctívat. Argumentoval jsem, že tyto skutečnosti odráží dva typy diskusí, které spolu *nebyly propojené a na sobě závislé*, z nichž se každá týkala zcela jiné reality, i když předmětem obou z nich byli bohové.¹³⁶ Bálagangádharma v této souvislosti poukázal na zajímavý moment

¹³⁵ Tamtéž, s. 7.

¹³⁶ Srov. tvrzení Denisy Červenkové: Tamtéž, s. 15: „Úcta k bohům, projevovaná kultickými obřady, ovšem v helénské náboženské tradici nesouvisela s jejich mytickým zpodobněním, ani se filozofickým hledáním podstaty

v Cicerově dialogu (*De nat. deor.* 3,2–4) mezi obřadníkem Gaiem Kottou a filosofem, stoikem Balbusem.¹³⁷ Filosof Balbus cítí potřebu dokázat existenci bohů teoreticky pomocí filozofických argumentů, nicméně naráží na Kottovu argumentaci, která jej upozorňuje na skutečnost, že dívat se na věci takto (snažit se teoreticky zdůvodnit existenci bohů a tím pádem i jejich kultu) je neobvyklé či přímo nedávající smysl.¹³⁸ „Jeho centrální tezí je, že jedincova víra v existenci či neexistenci bohů je k náboženství [religio] irelevantní, protože to je předáváno po generace.“¹³⁹ Vezmu si jako příklad komentář známého amerického religionisty Wilfreda Cantwella Smithe (1916-2000), který se diskutuje o problematice významu religio v jedné ze svých knih taktéž zabývá. Říká:

„Slovo *religio*, odkazující k ceremoniím, tedy objektivně označovalo to, co bychom označili jako *vnějším výraz víry* nebo přístupu, který je pro nás primárně zaměřen jinde. Přesto to získalo vysoce nabitý emocionální konotace a subjektivní reference, které *neasociujeme primárně s rituálem, ale s transcendentní realitou v jejímž jménu je rituál dodržován*“ (moje zvýraznění).¹⁴⁰

Smith tu předpokládá, že praktikování jakéhokoli rituálu je výrazem či produktem nějaké víry (nauky), která implikuje jeho praktické vykonávání, jenže se zdá, že realita antického světa byla do příchodu křesťanství (s výjimkou židů) zcela odlišná. Vykonávání rituálů pro Římany nesouviselo s jakoukoli vírou v činnost či funkčnost jejich rituálů. Jediným důvodem, proč by se měli bohové uctívat, byla skutečnost, že to byla zděděná tradice. Důvodem pro takové tvrzení je podle argumentace Bálagangádhary či Boyarina a Bartonové skutečnost, že „[v]šichni tito badatelé pracují zpětně z [pozice] výrazně teistického a křesťanského pojetí náboženství“.¹⁴¹ Jinými slovy, naše interpretace antiky je založená na křesťanství a jeho východiscích a

božství. Takový přístup k náboženským záležitostem později Římanům ztížil porozumění náboženství *křesťanů*, pro které oddělení bohů od naukových obsahu nebylo myslitelné“ (moje zvýraznění).

¹³⁷ BALAGANGADHARA, S. N. „*The Heathen in His Blindness...*“: *Asia, the West and the Dynamic of Religion*. New Delhi: Manohar, 2005, s. 40. ISBN 978-90-04-09943-2.

¹³⁸ „Nato řekl Kotta: ‚Vezměte to popořádku! Patří li-do první části, že jí jsou bohové, o čem jsou kromě přílišných bezbožníků všichni za jedno a co ani mě nelze z mysli vyhladit, nepodáváš nijakých důvodů proto, o čem jsem přesvědčen vážností předků.‘ ‚Pročpak,‘ řekl Balbus, ‚žádáš ode mne důkazy, jsi-li o tom přesvědčen?‘ ‚Poněvadž,‘ odvětil Kotta, ‚přistupuji k této rozpravě, jako bych byl nikdy nic neslyšel a neuvažoval o bozích. Pokládej mě za žáka nevzdělaného a ničím nedotčeného a pouč mě, jak si přeji!‘ [...] Nato Kotta: [...] ‚Proč však bys měl zavírat jedno oko, k tomu není příčiny, poněvadž obě oči vidí totéž a příroda, kterou pokládáš za moudrou, chtěla, abychom měli od duše končím dva otvory. Oto že však jsi nevěřil, že je to tak zřejmé, jak by sis přál, chtěl jsi dokázati jsoucnost bohů množstvím důvodů. Mě však by byl postačil jeden, totiž že nám to tak odkázali naši předkové. Ty pohrdáš vážností a bojuješ rozumem. [...] Podáváš pro jsoucnost bohů všemožné důvody a činiš věc podle mého mínění naprosto nepochybnou dokazováním pochybnou“ (moje zvýraznění). CICERO, Marcus Tullius. *O přirozenosti bohů: tři knihy rozprav věnované Marku Brutovi*. 1. vyd. Praha: Jan Laichter, 1948, s. 127–128. Laichterova filosofická knihovna, 35.

¹³⁹ BALAGANGADHARA, S. N. „*The Heathen in His Blindness...*“: *Asia, the West and the Dynamic of Religion*. New Delhi: Manohar, 2005, s. 40. ISBN 978-90-04-09943-2.

¹⁴⁰ SMITH, Wilfred Cantwell. *The Meaning and End of Religion*. 1st vyd. New York: Mentor Books, 1964, s. 24.

¹⁴¹ BARTON, Carlin A. a Daniel BOYARIN. *Imagine No Religion: How Modern Abstractions Hide Ancient Realities*. First edition. New York: Fordham University Press, 2016, s. 20. ISBN 978-0-8232-7119-1.

předpokladech (např. univerzalita náboženství), a proto ji nutně jako takovou i vidíme, i když se zdá, že jejich realita byla na hony vzdálená od naší.

Poslední námitkou, kterou zde chci představit, je tvrzení typu, že se *může jednat jen o chybu v překladu termínu religio*. Denisa Červenková tak například tvrdí:

„Z uvedeného vyplývá, že základní sémantický okruh pojmu *religio* v římské kultuře klasického období ji v pozdní latině označovalo v první řadě a postoj svědomitého respektování ustavených náboženských tradic, který nacházel své přednostní vyjádření v náboženských obřadech. *Přestože etymologie pojmu nás vede ke dvěma rozdílným slovesným tvarům, jejich význam od sebe není příliš vzdálený*, ať už bychom *religio* odvozovali se Ciceronem od *relegere* ve smyslu ‚znovu poskládat, složit‘ či s Laktanciem od *religare*, tj. ‚svázat, spojit dohromady‘“ (moje zvýraznění).¹⁴²

Problém je podle mého soudu ve ztotožňování Ciceronova a Laktantiova vysvětlení a etymologického výkladu kořenů slova *religio*. Domnívám se, že právě takovýmto ztotožňováním dochází k dezinterpretaci antické reality. Nejen, že *religio* u Cicera a u Laktantia odkazuje každé k jinému fenoménu, ale i jejich etymologizace je odlišná.

Určitá pasáž v Cicerově dialogu *O přirozenosti bohů* je známa tím, že byla a je určována jako antická „definice náboženství“ (*De nat. deor.* 2,3).¹⁴³ Jenže na jiném místě (2,28,72) v témže dialogu je zřejmé, že Cicerovo pojetí *religio* je etymologicky odvozeno od slova *relegere*, znamenající „projít si nebo znovu si projít ve čtení, řeči nebo myšlení [= znovupřečíst, znovunalézt – P.H.]“ nebo též „znovu poskládat, složit“.¹⁴⁴ Termín *religio* má v antickém Říme dlouhou historii užívání. Podle Boyarina a Bartonové byl Římany nejčastěji užíván

„k popisu *ne* nějaké instituce nebo setu institucí, ale spíše škály emocí vyvstávajících ze zvýšené pozornosti: rozpaky, obezřetnost, úzkost, strach – pocity [jako je] být zavázaný, omezený, nesmělý, zaražený. [...] Ústřední pocity [spojené s] religiem nebyly pocity lásky, ale zavázání se. Dokonce i Cicero, který *religio* etymologicky spojuje se [slovem] *relegere* (znovunalézt, znovupřečíst, *De nat. deor.* 2,28,72) opakovaně užíval *religio* se slovesy zavázání se jako *alligare, adstringere*,

¹⁴² ČERVENKOVÁ, Denisa. *Jak se křesťanství stalo náboženstvím: recepcce pojmu religio v Tertuliánově Apologetiku*. Praha: Karolinum, 2012, s. 36. ISBN 978-80-246-1975-0.

¹⁴³ „Chceme-li srovnati naše poměry s cizími, shledáme, že se v ostatních věcech cizině buď jen vyrovnáme nebo též stojíme za ní, kdežto v náboženství [- religio], to je v uctívání bohů, stojíme vysoko nad ní.“ CICERO, Marcus Tullius. *O přirozenosti bohů: tři knihy rozprav věnované Marku Brutovi*. 1. vyd. Praha: Jan Laichter, 1948, s. 65. Laichterova filosofická knihovna, 35.

¹⁴⁴ HOYT, Sarah F. The Etymology of Religion. *Journal of the American Oriental Society*. 1912, 32(2), 126–129. ISSN 00030279. Dostupné z: doi:10.2307/3087765.

continere, exsolvere. A stále opakuji, že [to] pouto se ani obecně ani nutně netýká [jen a pouze] bohů“ (zvýraznění v textu).¹⁴⁵

Z toho by *mohlo* vyplývat, že Cicero měl zejména na mysli závazání se vůči tradicím předků, které se projevovaly v jejich důsledném dodržování.¹⁴⁶

Koncept *religio* byl z předkřesťanské antiky převzat ranými církevními otci a reinterpretován. Církevní otec Lactantius, žijící o zhruba dvě století později, odvozuje kořen slova *religio* od *re-ligare*, které odkazuje k významům jako „svázat nebo spojit dohromady [s Bohem – pozn. P.H.]“.¹⁴⁷ *Religio* u Cicera referuje k fenoménu tradice, která je zděděná od předků a kterou je třeba prakticky vykonávat. *Religio* u Laktantia odkazuje v první řadě na lidské pouto s Bohem (*Div. inst.* IV,28), avšak již v jiném smyslu.¹⁴⁸ Sama Červenková nakonec dochází k závěru:

„Teprve Lactantius nabízí reflexi o pojmu náboženství v souvislosti s *religare* a s významem znovu navázat vztah mezi člověkem a Bohem, avšak už Cicero ve svém *De Natura deorum* mluví o náboženství ve významu ‚svědomitého uctívání bohů‘.“¹⁴⁹

Problém je, že i přesto, že se jedná o dva různé koncepty, tak je Denisa Červenková ztotožňuje pod jeden nám známý koncept náboženství a tím vytváří dojem existence fenoménu náboženství v antice. Jenže počátek této argumentace není u Červenkové, ale už u samotného Laktantia (*Div. inst.* IV,28). Ten odmítá vysvětlení *religio* podle Cicera a nabízí své vlastní, ve kterém právě zdůrazňuje pouto a svázání člověka s Bohem skrze zbožnost, a dodává, že právě

¹⁴⁵ ČERVENKOVÁ, Denisa. *Jak se křesťanství stalo náboženstvím: recepce pojmu religio v Tertuliánově Apologetiku*. Praha: Karolinum, 2012, s. 36. ISBN 978-80-246-1975-0. BARTON, Carlin A. a Daniel BOYARIN. *Imagine No Religion: How Modern Abstractions Hide Ancient Realities*. First edition. New York: Fordham University Press, 2016, s. 19–21. ISBN 978-0-8232-7119-1.

¹⁴⁶ V jiném spise (*De Inventione* 2,53,161) zase tvrdí: „*Religio* je to, co přivádí člověka ke službě a uctívání vyššího řádu přírody, který nazývají jako božský. CICERO, Marcus Tullius. *On Invention. The Best Kind of Orator. Topics*. Přel. H. M. HUBBELL. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1949, s. 329. LCL, 386. Cicero žil v době občanské války v římské říši, která jeho život významně ovlivnila. To měl být podle Boyarina a Bartonové i důvod, proč se ve svých pracích snažil vyzdvihnout takové aspekty *religio*, které jsou spojeny s povinností a poslušností, zejména s ohledem na bohy a věšce. „Cicero [...] chtěl zvýšit nutný a efektivní státní lid z kněžích a úředníků státu – konkrétně augurů, interpretů vůle Jupitera Optima Maxima (viz *Leg.* 2.20).“ BARTON, Carlin A. a Daniel BOYARIN. *Imagine No Religion: How Modern Abstractions Hide Ancient Realities*. First edition. New York: Fordham University Press, 2016, s. 45. ISBN 978-0-8232-7119-1. Jeho cílem bylo zachování tradičních praktik, jejich formy, pravidel, autorit (rituálních specialistů, věštců, atd.), o kterých byl přesvědčen, že „by přispěly k zachování stability a hierarchické struktury státu“. Tamtéž, s. 45.

¹⁴⁷ HOYT, Sarah F. The Etymology of Religion. *Journal of the American Oriental Society*. 1912, **32**(2), 126–129. ISSN 00030279. Dostupné z: doi:10.2307/3087765.

¹⁴⁸ Srov. BALAGANGADHARA, S. N. „*The Heathen in His Blindness...*“: *Asia, the West and the Dynamic of Religion*. New Delhi: Manohar, 2005, s. 221–223. ISBN 978-90-04-09943-2. ČERVENKOVÁ, Denisa. *Jak se křesťanství stalo náboženstvím: recepce pojmu religio v Tertuliánově Apologetiku*. Praha: Karolinum, 2012, s. 36. ISBN 978-80-246-1975-0.

¹⁴⁹ ČERVENKOVÁ, Denisa. *Jak se křesťanství stalo náboženstvím: recepce pojmu religio v Tertuliánově Apologetiku*. Praha: Karolinum, 2012, s. 62. ISBN 978-80-246-1975-0.

toto je zdroj původu označení náboženství.¹⁵⁰ Jinými slovy, Laktantiovo vysvětlení má být to správné, od kterého pochází vysvětlení termínu náboženství – religio. Lactantius však považuje religio Římanů v Cicerově chápání za *ten stejný fenomén jako křesťanství*, čímž podle pramenů, jenž máme k dispozici, ani zdaleka nebyl. Srovnání argumentace Červenkové a Bálagangádhary je jen prvním krokem a ani zdaleka si nečiním nárok na to, že by se jednalo o nějakou důkladnou analýzu. Snažil jsem se pouze ukázat některé zajímavé momenty obou argumentací a ukázat je vedle sebe.

Pokusil jsem se tu pomocí předpokládané kritiky ještě z jiné strany objasnit problematiku chápání tradic Římanů coby náboženství na příkladu diskusí mezi ranými křesťany a Římany. Domnívám se, že antická kultura byla od té naší značně odlišná. Pokusím se to záhy ukázat na příkladu níže. Dále ještě připojuji komentář o charakteru tradic lidí mimo hranice římské říše, který je spíše metodologickou poznámkou, důležitou pro mou další argumentaci.

* * *

K pochopení charakteru antické kultury by nám mohla pomoci následující představa, na kterou mě navedl Martin Fárek při jedné z diskusí. V České republice se na každé Velikonoční pondělí odebírají chlapi a muži na Pomlázku. Pro tento zvyk existuje nespočet různých pro a proti, proč by se měl nebo neměl dodržovat a co se jeho dodržováním či nedodržováním může získat (plodnost a zdraví žen apod.). Všechny tyto interpretace jsou často kraj od kraje různé a některé se liší mezi sebou. V některých vesnicích a městech je její dodržování téměř závazné a jinde spíš volnější. Každopádně se tato tradice dodržuje jak s různými vysvětleními, tak ale i *bez nich*. Vysvětlení v tomto ohledu nejsou vůbec důležitá pro provozování tradice samotné. Toto je jeden z možných příkladů, jak chápat povahu římských tradic religio. Nyní si představme kulturu, kde je takovýto model chápání svátků či obřadů majoritní, kde většina či téměř všechny rituály mají charakter jako naše Pomlázka. Můžu si o tom myslet co chci, nicméně pokračuji ve vykonávání této tradice. Pro spoustu lidí je toto v konečném důsledku dost nepředstavitelná představa, protože celkový charakter kultury je zcela odlišný od toho, co známe.

Na tradici založený charakter „pohanských“ obřadů ukazují na příkladech ze starého Říma a Řecka, protože nám tyto kultury zachovaly velké množství literárních pramenů, ze

¹⁵⁰ LACTANTIUS. *The works of Lactantius*. Přel. William FLETCHER. B.m.: Edinburgh : T. & T. Clark, 1871, s. 282. *ANChL*, vol. XXI.

kterých můžeme čerpat. Situace je samozřejmě mnohem problematičtější v případě Keltů, Germánů či Slovanů, na které se současní novopohané odvolávají nejvíce a od kterých se nám dochovaly zejména zdroje neliterární povahy, ze nichž je těžké cokoli vyčíst. Skutečnost, že Keltové, Germáni, či Slované dodržovali jejich svátky či tradice ve stejném smyslu jako staří Římané či Řekové můžeme jen předpokládat, ale domnívám se, že to je dost pravděpodobné.

Pro potřeby mého výzkumu novopohanství stačí poukázat na kardinální rozdíl mezi tradicemi Římanů a náboženstvím křesťanů, abych mohl argumentovat, že tradice našich předků nebyly náboženstvími. Jelikož není možné doložit, že propojení mezi doktrínou a praxí u Keltů, Germánů či Slovanů existovalo tak, jako je tomu v křesťanství, je mé předchozí tvrzení logicky udržitelné, i když je jen hypotézou. K těmto tématům se vrátím ještě v závěru.

1.3. Jak křesťané kritizovali Římany? Vznik „klasické“ koncepce pohanství

Co pohanství znamenalo konkrétně? Čím bylo v očích křesťanů? Některé rysy křesťanského vnímání těch druhých jsem už představil výše v textu. V této části chci ukázat koncept pohanství ve všech jeho hlavních rysech, jak jej církevní otcové viděli a konstruovali. Pohanství a jeho podstatu řešili všichni raní církevní otcové a v drtivé většině se mezi sebou shodovali v tom, jak pohanství a pohany vykreslovali, i když na některé prvky pohanství existovaly různé pohledy. Je mimo možnosti textu této kapitoly, abych představil vyčerpávající seznam argumentačních strategií všech církevních otců. Soustředím se jen na hlavní body konstrukce a kritiky konceptu pohanství.

Základním vymezením konceptu pohanství v rámci křesťanství je pojetí pohanství jakožto falešného náboženství. V této optice existuje jediné pravé náboženství a všechny ostatní na první pohled *podobné fenomény* (např. římské *religio* nebo například různé indické, japonské a jiné tradice) jsou automaticky jen nedokonalou a falešnou variantou náboženství pravého. Tak argumentuje ve svém spise *Apologeticum* jako jeden z prvních církevních otců Tertulián, který říká, že: „právě křesťanství je pravou úctou k Bohu a zbožností s výrazy, které náležitě vyjadřují tento vnitřní postoj“.¹⁵¹ K dokonalosti tuto argumentaci dotahuje o několik desetiletí později již zmiňovaný Lactantius, který rozděluje náboženství na *religio vera* a *falsa* – pravé a falešné

¹⁵¹ ČERVENKOVÁ, Denisa. *Jak se křesťanství stalo náboženstvím: recepce pojmu religio v Tertuliánově Apologetiku*. Praha: Karolinum, 2012, s. 201–202. ISBN 978-80-246-1975-0.

(*Div. inst.* IV, 28). Křesťanství je podle Lactantia to pravé náboženství, protože pochází od Boha:

„A jelikož jsou věci tak jak jsou, jak jsme již ukázali, je jasné, že před člověkem neleží žádná jiná naděje života, kromě toho, stranou ponechme marnosti a bídnou chybu, že by měl znát Boha, a sloužit Bohu; krom vzdání se tohoto dočasného života, a cvičení sebe sama v principech spravedlivosti pro kultivaci *pravého náboženství*. Jelikož jsme stvořeni s touto podmínkou, abychom spravedlivě a poslušně následovali Boha, který nás stvořil, abychom jej poznali. Jsme svázáni a připoutáni k Bohu tímto řetězem zbožnosti; ze které náboženství získalo své jméno, a ne [od toho], jak to vysvětluje Ciceró ve své druhé knize...“ (moje zvýraznění).¹⁵²

Připomínám, že Římané chápali své tradice jakožto *lidské* vynálezy a snahy o hledání pravdy. Naopak křesťané byli od samého počátku přesvědčeni, že jejich náboženství je od Boha a tudíž není lidského původu, není to lidský výmysl. Proto má být nutně pravdivé, protože pravdivost je odvozena od jeho božského původu, protože Bůh lidí stvořil jako náboženské. Lactantius v uvedené citaci tento fakt zdůrazňuje tím, že náboženství – *religio*, je založeno na vztahu s Bohem a není odvozené od žádné lidské tradice. Píše: „S touto podmínkou“. To znamená, s náboženstvím.

Bálagangádharma v souvislosti s konceptem pohanství poukázal na zajímavou skutečnost. Křesťanští apologetové vyzdvihovali roli učení (nauky, doktríny), která je starší než veškeré praktiky pohanů. „A protože jejich doktríny byly pravdivé, to také znamenalo, že i příběh jejich spisů nebyl mýtický, ale skutečný,“ tvrdí Bálagangádharma a pokračuje: „To implikovalo, že pohanské *religio* bylo falešné: jen vyjadřovalo falešnou víru pohanů. Proto bylo pohanství výrazem řady falešných nebo zkažených věr.“¹⁵³ I když římské pohané žádné doktríny, které by zakládaly jejich praktiky neměli, i přesto jim je křesťané připisovali. Jelikož se křesťané považovali za stoupence pravého náboženství, umožňovalo jim to pokládat otázku po pravdivosti: „Je vaše *religio* pravdivé?“¹⁵⁴ Takováto otázka nemohla dávat Římanovi či Řekovi smysl. Bálagangádharma se ptá, jak může být praktikování nějaké tradice (*religio*) ve své podstatě pravé nebo falešné, když se jedná o praxi a ne o nějakou nauku?¹⁵⁵ Křesťané byli zkrátka přesvědčeni, že pohané zastávají, stejně jako oni, nějaké doktríny. I když Římané žádné doktríny v křesťanském slova smyslu neměli, i přesto to křesťanům nebránilo v kritice pohanů tak, že kritika byla „namířena na pohanské praktiky, ale předmětem té kritiky byly pohanské

¹⁵² LACTANTIUS. *The Works of Lactantius*. Přel. William Fletcher, ANChL, vol. XXI., 2 vols. Edinburgh : T. & T. Clark, 1871. vol. I., s. 282. Srov. tamtéž, s. 4: „Ale protože je pravda zjevena z nebe k nám [křesťanům], kteří jsme obdrželi mystérium pravého náboženství, a protože následujeme Boha...“

¹⁵³ BALAGANGADHARA, S. N. „*The Heathen in His Blindness...: Asia, the West and the Dynamic of Religion*. New Delhi: Manohar, 2005, s. 59. Srov. tamtéž, s. 58–60. ISBN 978-90-04-09943-2.

¹⁵⁴ Tamtéž, s. 60.

¹⁵⁵ Tamtéž, s. 59-60.

věry“ – falešné náboženství a jeho nauka - doktrína.¹⁵⁶ Neexistující pohanskou doktrínu pak křesťané hledali nejčastěji v mýtech. Ať už ve starém Římě, „pohanské kultuře“ Indie během koloniální nadvlády Evropanů nebo keltských mýtech – všude tam se Evropané snažili najít učení pohanů. Celá kritika Římanů – pohanů se v raně křesťanské teologii točí okolo několika témat, z nichž jsou pro konceptualizaci pohanství zásadní dvě: 1) Jaká je povaha pohanských bohů? 2) Jaká je povaha uctívání těchto bohů? Analogicky jdou obě otázky překlopit do singuláru a ukazují na dvě stěžejní témata a i body sporu v rané církvi: Jaká je povaha Boha a jak jej co nejlépe uctívat? O každé otázce pojednám stručně v následujících odstavcích.

1.3.1. Povaha pohanských božstev – zbožštělí lidé a démoni

Křesťané se svým počínáním *vysvětlovali a zároveň kritizovali* pohanství. Pro vysvětlení povahy pohanských bohů použili dvě strategie, které často kombinovali dohromady.¹⁵⁷ Jedna z nich je euhemérovská interpretace původu a povahy božstev. Druhou strategií je označení pohanských bohů za proradné demony.

Euhemérovský způsob vysvětlení či euhemérova interpretace je odvozena od starořeckého historika a mýtografa Euheméra (asi 340 – 260 př. n. l), který argumentoval, že mýty mají racionální vysvětlení, protože události, o kterých pojednávají, se měly skutečně stát. Místo bohů v nich sehráli svou úlohu lidé, jejichž odkaz a památka byly po jejich smrti zbožštěny. Tito zbožštění lidé začali být považováni za bohy a měli se stát předmětem uctívání. Klasičtí autoři jako Cicero nebo Plútarchos zmiňují euhemérovské vysvětlení, ale považují jej za absurdní.¹⁵⁸ Raná křesťanská apologetika euhemérovu interpretaci převzala a aplikovala ji „nejen na božstva, která antická civilizace pokládala za zbožštělé lidi [má na mysli héroi – pozn. P.H.], ale na všechna pohanská božstva“.¹⁵⁹ Někteří církevní otcové Euheméra obdivovali či alespoň obhajovali za to, že prozřel a neupadl do bludu uctívání falešných bohů, což je zcela určitě jen křesťanské zkreslení toho, jak to Euhemérus doopravdy myslel.¹⁶⁰ Pointa je v tom, že Euhemérus, ani jiní intelektuálové antického světa nerozporovali nijak skutečnost, že někteří lidé byli po jejich smrti či ještě i za života (římský císař) uctívání jako bohové. Neviděli v tom

¹⁵⁶ Srov. tamtéž, s. 53.

¹⁵⁷ Dobrý přehledový článek k problematice je například práce: CONTRERAS, C. A. Christian Views of Paganism. In: *Principat. Religion: Vorkonstantinisches Christentum: Verhältnis zu römischem Staat und heidnischer Religion*. Berlin: Walter de Gruyter, 1980, ANRW, 23, s. 974–1022.

¹⁵⁸ COOKE, John Daniel. Euhemerism: A Mediaeval Interpretation of Classical Paganism. *Speculum*. 1927, 2(4), 396–410. ISSN 0038-7134, 2040-8072. Dostupné z: doi:10.2307/2847516.

¹⁵⁹ Tamtéž, s. 399.

¹⁶⁰ *Protr.* 24,2.

problém. Bohové, héroové a další božské bytosti žili, obrazně řečeno, mezi lidmi v tomto světě a nebyli nijak transcendentní. Lidské vlastnosti bohů, či dokonce částečně lidský původ, nebyl v řecko-římském chápání božstev nijak na překážku. Každopádně církevní otcové euhemérovu interpretaci změnili a posunuli její původní význam. Například Laktantius (asi 240 – 320) adresuje Římanům otázky typu: Jak víme, že mají bohové jména, těla, pohlaví a matky?¹⁶¹ Cyprián (200 – 258) ve spisu *O marnosti model* hned v prvních řádcích spisu tvrdí:

„Je známo, že ti, které uctívají běžní lidé, bohy nejsou. Předtím [totiž] byli králi, kteří na základě příběhu o jejich královských skutcích začali být následně uctíváni jejich vlastními lidmi i po smrti. Odtud pak byly jim založeny chrámy; odtud obrazy byly vytesány, aby věrně uchovaly tváře těch zemřelých; a lidé obětovali oběti a slavili dny oslav a tím jim vzdávali úctu.“¹⁶²

Minucius Felix ve svém dialogu *Oktávius* zase píše:

„Podobně poblouznili naši předkové o bozích: jsouce neprozíraví a lehkověrní, věřili s naivní prostotou. Uctívali zbožně své krále, když tito zesnuli, toužili po tom, mítí je před očima zobrazené, přáli si v sochách udržeti památku na ně: a z toho, co bylo přibráno toliko pro útěchu, staly se předměty kultu.“¹⁶³

Autor pak pokračuje kritikou, že když se bohové rodí, tak musí nutně i umírat, což podle něj znamená, že nejsou skutečnými, pravými bohy.¹⁶⁴ Velmi podobně mluví i Tatián (120 – 180) a další církevní otcové, když kritizují zrození bohů v řeckých mýtech.¹⁶⁵ Pointa argumentace církevních otců využívajících euhemérovu interpretaci je v přisuzování lidských¹⁶⁶ charakterů pohanským božstvům, jak například shrnuje církevní otec Arnobius (255 – 330). Ten tvrdí, že pravý Bůh je neschopen hněvu a inscenování plánů, pomocí kterých by ubližoval jiným bytostem; je transcendentní, všudypřítomný a nemá lidské vlastnosti - na rozdíl od božstev pohanů.¹⁶⁷

Lze tedy shrnout, že euhemérova interpretace byla křesťany převzata a přetavena v nástroj ideového boje proti pohanům. Když srovnáme přístup křesťanů a pohanů, ukáže se nám, že Euhemérus sice připouštěl lidský či částečně lidský původ božstev, ale neviděl v tom

¹⁶¹ *Div. inst.* V,4,3-6; I,28. Srov. celkově kapitoly VII. – XI.

¹⁶² CYPRIAN. *The Writings of Cyprian*. Přel. Robert Ernest WALLIS. Edinburgh: T. T. Clark, 38 George Street, 1868, s. 443–444. ANChL, Vol. VIII. Srov. Arnobius, *C. Gen.* 9,62-65; 11,28-30.

¹⁶³ *Oct.* XX,5. Srov. XXI,1; XXI,3-11.

¹⁶⁴ „Nevznikají tedy bozi ani ze zemřelých bytostí, neboť Bůh nemůže umírat, ani z bytostí narozených, neboť umírá vše, co se rodí; božské pak je to, co nemá vzniku ani zániku. Vždyť byli-li kdy bozi zrozeni, čím to, že se již dnes nerodí? Leda snad, že již Jupiter zestárl, Junonu opustila plodnost a Minerva zešedivěla, než se stala matkou. Či ustalo toto plození a rození proto, že takové bajky už vůbec nedocházejí víry?“ *Oct.* XXI,11.

¹⁶⁵ *Or.* 21,4. *Protr.* 37,3. *Div. inst.* I,16,10. *Van. idol.* 2-4.

¹⁶⁶ Srov. např. *C. Gen.* 16,18-36.

¹⁶⁷ CONTRERAS, C. A. Christian Views of Paganism. In: *Principat. Religion: Vorkonstantinisches Christentum: Verhältnis zu römischem Staat und heidnischer Religion*. Berlin: Walter de Gruyter, 1980, ANRW, 23, s. 974–1022.

žádný problém. Křesťané jeho interpretaci převzali a snažili se dokázat, že to právě problém je, a že dokonce i někteří pohané jako byl Euhemérus měli na tuto skutečnost upozornit. Což není nic jiného, než reinterpretace původně zcela odlišného významu. Tím dochází k jeho posunutí, stejně jako je tomu v případě i dalších konceptů jako je *religio*, *superstitio* atd. Křesťané se domnívali, že pohané mylně připisují svým božstvům vlastnosti, které náleží jedinému Bohu Stvořiteli.

Další důkaz falešnosti božstev pohanů přinesl druhý způsob argumentace církevních otců. Ten tvrdil, že bohové Řeků, Římanů, Egyptanů a vůbec všech pohanů nejsou ve skutečnosti božstvy, ale pouhými démony.¹⁶⁸ Ti měli často za pomoci různých podvodů přinutit lidi, aby je uctívali, nejčastěji ve formě různých idolů. Tak například svatý Pavel káže v Bibli: „[T]o, co pohané obětují, obětují démonům, a ne Bohu. Nechci, abyste vešli ve společenství s démony“.¹⁶⁹ Jádrem tohoto obvinění spočívá v tom, že démoni nejsou skutečným, pravým Bohem, ale jen nedokonalou podobou či karikaturou božství. Mají být přísluhovači padlého anděla. Křesťané téma padlého anděla Lucifera, stejně jako jiná témata, převzali z judaismu a rozvinuli je. „Už v Tanachu lze najít náznaky toho, že modloslužba nějak souvisí s mocnostmi, které jsou protivné JHVH. Systematicky je však tato představa rozpracována až v post-biblickém judaismu.“¹⁷⁰ Jedná se především o téma Božích synů, kteří sestoupili z nebes, aby oplodnili lidské dcery. To pak bylo rozpracováno jako představa o padlých andělech, kteří „navedli lidstvo k uctívání démonů jakožto bohů“.¹⁷¹ Démoni jsou v této logice děti lidských dcer a sestoupivších andělů.¹⁷² Nutno dodat, že ve starém Řecku i Římě neměl koncept démonů – *daimonů* negativní konotace, stejně jako v novoplatonismu pozdní antiky. Nicméně církevní otcové varují před záměnou pravého Boha za démony a jejich idoly. Například Klémens Alexandrijský (150 – 215) se pohoršuje nad touto záměnou:

„Takovéto nebezpečné hračky [- myslí idoly, pozn. P.H.] vám vytvářejí kameníci, sochaři, malíři, stavitele a básníci, když předvádějí celý ten početný dav: Satyry a Pány v polích, horské a stromové nymfy v lesích a ovšem také vodní nymfy, najády

¹⁶⁸ Takové obvinění samozřejmě mohlo vzniknout mimo jiné díky recepci platonismu raným křesťanstvím. Stručně viz E. R. DODDS, E. R. *Pohané a křesťané ve věku úzkosti: přednášky přednesené na Queen's University v Belfastu v roce 1963*. Praha: Petr Rezek, 1997, s. 134–137. ISBN 80-86027-08-2. „Křesťané svou démonologii propojují s řeckou filosofickou terminologií [...] díky tomu, že se křesťanské výklady začínají v některých ohledech podobat platónským úvahám o zlých daimonech.“ *Corpus hermeticum*. Přel. Radek CHLUP. Praha: Herrmann & synové, 2007. s. 133.

¹⁶⁹ 1 K 10,20-21.

¹⁷⁰ KLÉMENS Z ALEXANDREIE. *Pobídka Řekům*. Přel. Matyáš HAVRDA. Praha: Herrmann & synové, 2001. s. 20.

¹⁷¹ SOUŠEK, Zdeněk, ed. *Knihy tajemství a moudrosti: mimobiblické židovské spisy: pseudepigrafy*. Praha: Vyšehrad, 2013. ISBN 978-80-7429-332-0. Citováno podle: Tamtéž, s. 20. Srov. Gn 6,1-4.

¹⁷² 2Ap. V. „Andělé však tento řád přestoupili, ponížili se obcováním se ženami a začali plodit děti, což jsou takzvaní démoni.“

v okolí řek a pramenů a Néreevny u moře. Mágové se dokonce chvástají tím, že jim démoni v jejich bezbožnosti asistují: najali si je jako sluhy a zaklínadly je donutili k tomu, aby jim otročili. A k tomu ještě svatby bohů a plození a rození jejich dětí, která si lidé připomínají, a jejich smilstva, která se opěvují, a jejich žranice, které se předvádějí v komediích, a výbuchy smíchu při pitkách, o nichž se přednáší, to vše mne vybízí k tomu, abych hlasitě vykřikl, i když bych raději mlčel: běda, jaká bezbožnost! Z nebe jste udělali divadelní scénu, z Božského máte drama a to, co je svaté, jste maskami démonů proměnili ve komedii! Opravdovou úctu k Bohu jste satyrsky zparodovali v uctívání démonů!¹⁷³

Justin Mučedník ve své *První Apologii* (1Ap. V.) píše:

„Pravda bude vyslovena; protože všichni tito staří, zlí démoni, působící jako přízraky sebe samých, poskvrněné ženy i upadlí muži, ukázali takové strachuplné pohledy lidem, že takoví [z nich], kteří nepoužili rozum pro posouzení [těchto] činů, které se staly, byli přepadnuti děsem; a nechávajících se unést strachem, a nevědic, že to jsou démoni, nazvali je bohy a každému dali takové jméno, jaké si každý z démonů pro sebe vybral.“¹⁷⁴

Názor, že bohové pohanů mají být ve skutečnosti démoni, byl mezi církevními otci běžný a spolu s euhemerismem tvořil způsob křesťanského vysvětlování pohanů. Tímto způsobem argumentují například Órigenés, Tatián, Augustin a další.¹⁷⁵ V tomto pojetí pak proti démonům a jejich vlivu měl zasáhnout příchod Ježíše. Církevní otec Atanázius (*De inc.* 30,30-35) například uvádí:

„A jak, kdyby on [Ježíš] nepovstal, ale zůstal mrtvý, by mohl vyhnat a ponížít všechny ty falešné bohy, o kterých se říká, že žijí díky nevěřícím a démonům, které uctívají? Protože všude tam kde je zmíněn Kristus a jeho jména je odtud vykořeněna veškerá modloslužba, veškerý podvod démonů je vyvrácen a žádný démon nevydrží [působení] toho [Kristova] jména, ale [naopak], jakmile jej uslyší, dá se na úprk.“¹⁷⁶

A dále pak Atanázius argumentuje, že síla Logu zničí všechny modly a demony a veškerá magie přestane účinkovat.¹⁷⁷ Podobně argumentují další otcové – například Arnobius.¹⁷⁸ Klémens Alexandrijský dodává: „Na rozdíl od démonů totiž Bůh není nijak a po žádné stránce nespravedlivý, nýbrž je co možná nejspravedlivější.“¹⁷⁹

Církevní otcové většinou v souladu s apoštolem Pavlem neodmítali existenci pohanských božstev, jen popírali jejich božskou podstatu. Naopak jim přisuzovali podstatu

¹⁷³ *Protr.* 58,2-4. U *Protr.* vycházím z českého překladu: KLÉMENS ALEXANDRIJSKÝ. *Pobídka Řekům*. Praha: Herrmann & synové, 2001.

¹⁷⁴ COXE, Cleveland, ed. *The Apostolic Fathers: Justin Martyr and Irenaeus*. New York: Charles Scribner's Sons, 1913, s. 164. *The Ante-Nicene Fathers: Translations of the Writings of the Fathers down to A. D. 325*.

¹⁷⁵ *C. Cels.* 8,3-5; 8,31. *Or.* 9,1; 12,5-18,6. *De civit.* VI,6. *Protr.* 40,1-41,4.

¹⁷⁶ ATHANASIUS. *Contra Gentes and De Incarnatione*. Přel. Robert W. THOMSON. Oxford: Clarendon Press, 1971, s. 209.

¹⁷⁷ *De inc.* 31,1-24.

¹⁷⁸ *C. Gen.* 1,27-31.

¹⁷⁹ *Protr.* 97,2.

démonickou. Démoni jsou v křesťanském chápání falešní bohové, protože nejsou skutečnými Stvořiteli a vládci světa, jako je Bůh křesťanů. Navíc podstata démonů je podle křesťanů zvrácená, protože démoni chtějí jen lidi obelstít a využít ve svůj prospěch, na rozdíl od jediného Boha, který je milosrdný, laskavý a s lidstvem trpělivý. Podle Doddse se v těchto debatách ukazuje, že bod sporu mezi křesťany a Římany (pohany) není o tom, že by se jednalo o „spor mezi monoteismem a polyteismem“.¹⁸⁰ Mnohem spíše šlo o kritiku pohanů, coby méně dokonalých z pozice více dokonalých – křesťanů. To je však možné jen za fundamentálního předpokladu, že křesťanství je pravé náboženství a vše ostatní je pohanstvím – náboženstvím falešným, a proto i nutně nedokonalým. Pohanství je a vždy bylo konceptem vzniklým v rámci křesťanství jako nedokonalá verze křesťanství. Je jako stín. Bez křesťanství by nebylo pohanství, bez judaismu by nebylo modloslužby. K těmto tématům se krátce vrátím ještě na konci této kapitoly.

1.3.2. Povaha pohanského uctívání – modloslužba

Na začátku této kapitoly jsem už stručně předesílal, že koncept modloslužby přejímá rané křesťanství z židovství, a že už židé rozlišovali dvě nebezpečí modloslužby.¹⁸¹ Prvním nebezpečím je jakékoli zpodobňování Boha a uctívání této podoby a tím druhým je uctívání něčeho jiného než Boha: jiných bohů či bytostí, ať už jakkoli zpodobněných či nikoli. Nejčastěji se však o modloslužbě (idolatrii) referuje jako o uctívání soch či obrazů. Stručně řečeno: lidé uctívají stvořené namísto Stvořitele.¹⁸² Připomínám, že koncepce modloslužby a později pohanství (idolatrie) nesloužila jen jako vysvětlení praktik židovských pronárodů nebo pohanů, ale i jako varování pro samotné židy a křesťany, čeho by se měli vyvarovat.

Ve Starém zákoně je v *Žalmech* (115,4-8) pasáž, která kritizuje podstatu model, jejich výrobců a těch, kteří se jim klaní. Ta zřejmě posloužila jako předobraz pro jednu z prvních křesťanských apologetických kritik pohanství od neznámého autora v *Listu Diognétovi* (II,1-6):

„[J]aké podstaty a způsobů jsou ti, jenž od vás bohy se jmenují a za takové se považují! Není-li ten kamenem podobným tomu, na nějžto šlapáme? Onen jest měď, o nic lepší těch nádob ku potřebám z mědi urobených; jiný – dřevo, a sice i

¹⁸⁰ DODDS, E. R. *Pohané a křesťané ve věku úzkosti: přednášky přednesené na Queen's University v Belfastu v roce 1963*. Praha: Petr Rezek, 1997, s. 134. ISBN 80-86027-08-2.

¹⁸¹ Kromě zanesení nebezpečí modloslužby do jednoho z příkázání dekalogu (Ex 20,4-5. Srov. Dt 5,8-9) jsou v židovské Bibli mnohé další výzvy proti modloslužebnictví či jakémukoli zpodobňování Boha nebo jeho stvoření viz např. Lv 26,1; Dt 4,15-19; 4,23-24; 27,15; Iz 2,8; 40,18-20; 44,9-20; Jr 10,3-5; Ž 115,2-8; Abk 2,18-19.

¹⁸² Srov. Ř 1,21-25: „Vyměnili Boží pravdu za lež a klanějí se a slouží tvorstvu místo Stvořiteli.“

práchnivé; jiný stříbro, jenž potřebuje člověka ochránce, aby ukradeno nebylo; [...] Nemohou-li opět ti, kterým se vy nyní klaníte, obrazové nádobám jiným rovnocennými učiněni býti? Nejsou-li všichni hluší. Ne-li slepí? Ne-li bezduší? Ne-li smyslů zbaveni? Nepodléhají všichni zkáze? A tyto vy Bohy nazýváte, těm sloužíte, těm se klaníte, těm se v posledku podobnými stáváte. Proto křesťany nenávidíte, protože jich za Bohy nemají!¹⁸³

Justin Mučedník píše (*IAp. IX.*) velmi podobně:

„A neslavíme ani mnoha obětmi a girlandami květin taková božstva, která si formoval a do chrámů usadil člověk a nazval je bohy; protože vidíme, že jsou mrtví a bez duší a nemají formu Boha, ale mají jména a formy těch hnusných démonů, kteří se ukázali.“¹⁸⁴

Podobně o modloslužbě píše i další církevní otcové, kteří kritizují to, že modly byly stvořeny lidskýma rukama.¹⁸⁵ Anatázios (asi 295 – 373) se ptá: „A jakou naději nebo výmluvu by měli ti, kteří důvěřují iracionálním a nehnutelným objektům, které uctívají namísto pravého Boha?“¹⁸⁶ Jedna argumentační linie církevních otců tedy cílí na vysvětlení falešnosti božství model, protože jsou vyrobeny lidskýma rukama a nemohou tedy podle této logiky odkazovat k božství nebo jej jakkoli jinak symbolizovat. Pravý je jen Bůh v křesťanském pojetí, protože všichni pohanští bohové měli být dokonce vymyšleni lidmi jako byl Homér a tudíž nemohou být například podle Atanázia skutečnými bohy.¹⁸⁷ Podle Tertuliána navíc nejsou ve všech případech nutné k páchání modloslužby sochy bohů. Problém je i jen mluvit o pohanských božstvech jako o bozích a nazývat je jejich božskými jmény – i toho je podle Tertuliána projevem modloslužby.¹⁸⁸ Stejně tak podle Tertuliána nesmí křesťan přijmout požehnání od pohanských božstev a jejich kněží, protože by se jinak dopustil modloslužby.¹⁸⁹ Jiný Tertuliánův výrok dobře shrnuje podstatu modloslužby: „Modloslužba je však spácháním zpronevěry vůči Bohu, jeho popřením a upíráním mu poct, které mu náleží, a nabízením těchto poct jiným.“¹⁹⁰

Druhá linie biblické argumentace se snaží ukázat, že idoly samy o sobě nejsou takovým problémem, respektive nic moc neznamenají, protože to skutečné zlo je démonická síla za nimi,

¹⁸³ Kirsopp LAKE (přel.). *The Apostolic Fathers, with an English Translation in Two Volumes: The Shepherd of Hermas, The Martyrdom of Polycarp, The Epistle to Diognetus*. London - New York: William Heinemann - G. P. Putnam's Sons, 1913, s. 353, 355. LCL. Cituji podle prvního českého překladu: SUŠIL, František. *Spisy swatých otcůw*. Brno: Tisk wdowy Rudolfa Rohrera, 1849, s. 192.

¹⁸⁴ COXE, Cleveland, ed. *The Apostolic Fathers: Justin Martyr and Irenaeus*. New York: Charles Scribner's Sons, 1913, s. 165. ANChL.

¹⁸⁵ Namátkou *C. Cels.* I,5; I,20. *Oct.* 9,4; 12,4; 29,6. *C. Gen.* 9,14-19; 13,1-34. *Protr.* 7,5; 79,5-6.

¹⁸⁶ *C. Gen.* 14,42-44.

¹⁸⁷ *C. Gen.* 16,7.

¹⁸⁸ *De idol.* 20,2-4.

¹⁸⁹ *De idol.* 22,1.

¹⁹⁰ *De idol.* 1,3,12-16.

kteřá je ovládá nebo jejich prostřednictvím funguje ve světě.¹⁹¹ Klémens Alexandrijský v souladu s biblickým tvrzením argumentuje: „Prorocké slovo odhaluje tento zvyk naprosto jasně a stručně, když říká, že *všichni bohové pohanských národů* jsou podobami *démonů*; *Bůh ale učinil nebesa a to, co je na nebi*.“¹⁹² Pohané tedy podle křesťanů neuctívali bohy, ale mrtvé zbožštělé lidi anebo demony, jak praví například Órigenés. Ten tvrdí, že v Asklépiově chrámu neléčí bůh, ale démon Asklépios.¹⁹³ Otázkou zůstává, kde se tu ti démoni vzali a jaké mají úmysly.

Hlavním důvodem existence modloslužby je podle církevních otců zlo, které se projevuje skrze Ďábla a jeho přísluhovače. Tak to tvrdí například Atanázius: „Prvotní příčinou modloslužebnictví je zlo. Neboť lidé se naučili představit si zlo, které nemá žádnou realitu, podobně jako si pro sebe vynalezli neexistující bohy.“¹⁹⁴ Tertulián doslova tvrdí, že Ďábel přivedl na svět tvůrce model, ale samotná možnost modloslužby tu však existovala už předtím.¹⁹⁵ Jiná příčina existence a rozšíření modloslužby je vysvětlována jako úpadek rozumu a racionality. Zcela naopak, lidé měli jednat iracionálně, jak vysvětluje například Atanázius:

„V podobném ohledu byli staří hloupě vtaženi do tužeb a fantasií těla, a zapomínajíc na myšlenku na Boha, *s chabým myšlením - nebo spíše iracionalitou* – reprezentovali fenomény jako bohy a oslavovali stvoření namísto Stvořitele, zbožšťujíc jejich funkčnost [- myslí přírody a všeho stvořeného – pozn. P.H.], spíše než jejich příčinu, navrhovatele a pána, Boha“ (moje zvýraznění).¹⁹⁶

Atanázius pokračuje dále a začíná rozvíjet „klasický“ příběh o vzniku a vývoji modloslužby, který se bude vyprávět ještě nesčetněkrát:

„Když se mysl lidí odklonila pryč od Boha, stali se lidé upadnuvšími v myšlení i myšlenkách, *začali namísto Boha uctívat nejprve nebe a slunce a měsíc a hvězdy, považujíc je nejen za bohy, ale i za příčiny jiných věcí než jich samotných*“ (moje zvýraznění).¹⁹⁷

Toto je příkladem typického pojednání o modloslužbě a jejich příčinách mezi církevními otci. Zbývá ještě pojednat o tom, co může člověku modloslužba způsobit.

Svatý Pavel v Bibli tvrdí, že uctívání idolů vede v konečném důsledku ke zkažení morálky.¹⁹⁸ To se stalo i nejčastěji opakovaným argumentem dále v dějinách.

¹⁹¹ 1 K 8,4-5; 10,20-21.

¹⁹² *Protr.* 62,4.

¹⁹³ *C. Cels.* III,24-24; VII,3.

¹⁹⁴ *C. Gen.* 8,20-24.

¹⁹⁵ *De idol.* 3,1-2.

¹⁹⁶ *C. Gen.* 8,26-31. Srov. tamtéž 9,25 a kap. 19. Dále Ř 1,25.

¹⁹⁷ *C. Gen.* 9,1-5.

¹⁹⁸ Ř 1,31-32.

Modloslužebnictví musí podle této logiky nutně vést k úpadku morálky a to dále k úpadku společnosti a i kultury jako celku. Pomocí tohoto argumentu se vysvětlovala údajná nerozvinutost jiných kultur. Za vším v konečném důsledku stojí uctívání model. Tertulián označuje modloslužbu za sebevraždu, protože „kdokoli kdo slouží falešným bohům nepochybně páchá cizoložství proti pravdě, neboť veškerá falešnost je smilstvem.“¹⁹⁹ Hřích, jako je například modloslužebnictví, vede podle Tertuliána ke smrti duše. Proto mluví v souvislosti s modloslužebnictvím o sebevraždě.

Jak je zřejmé z uváděných citací z Bible a prací církevních otců, pohanství bylo pro církevní otce velkým problémem, obzvláště tehdy, když majoritní společnost si jejich pohanské zvyky dlouho udržela. Ne všechny proudy v rané církvi se však na pohany dívali stejně. Pro představení celého obrázku rané církve a její konceptualizace pohanství ještě velmi stručně zmíním inkluzivistický proud v rané církvi, reprezentovaný zejména Justinem Mučedníkem a Klémem Alexandrijským. Ti samozřejmě kritizovali různé praktiky pohanů, na druhou stranu ale hledali pohanskou doktrínu v tradiční filozofii. Proč se jim snažili najít? Aby mohli ukázat, že nakonec i filozofie pohanů mluví v konečném důsledku o Bohu, jak o něm referují křesťané, a tudíž by dosvědčovala argumenty křesťanů. Jinými slovy: pohanská filozofie má být vlastně částí původního Božího zjevení. Tak argumentuje například Klémens, který říká, že filozofie pochází od samotného Boha.²⁰⁰ Klémens byl přesvědčen o tom, že velká část z filozofie Řeků by se dala použít pro účely křesťanství.²⁰¹ Justin Mučedník byl přesvědčen o tom, že pohané uctívají toho samého boha jako křesťané, ale jen pod jiným jménem.²⁰² Podobně píše i Minucius Felix v rané apologii *Oktávius*:

„Vyložil jsem mínění všech filosofů, jejichž věhlas jest dosti proslulý, a ukázal, že sice označovali Boha mnohými jmény, ale měli na mysli jedinou bytost; i může se leckdo někdo domnívati, že buď jsou nyní křesťané filosofové anebo filosofové již tenkrát byli křesťany.“²⁰³

Takovéto výroky pak umožňují například Justinovi označit Sokrata za křesťana.²⁰⁴ Nicméně nakonec byl stejně zabit kvůli působení a moci démonů.²⁰⁵ Justin pro křesťanské účely využil původně stoickou koncepci *semen rozumu/slova* (Logos) za pomoci novozákonního

¹⁹⁹ *De idol.* 1,2.

²⁰⁰ *Strom.* I,1,18. KLÉMENS Z ALEXANDREIE. *Stromata*. Přel. Jana PLÁTOVÁ. Praha: OIKOYMENH, 2004. ISBN 978-80-7298-103-8.

²⁰¹ CONTRERAS, C. A. *Christian Views of Paganism. Principat. Religion: Vorkonstantinisches Christentum: Verhältnis Zu Römischen Staat Und Heidnischen Religion*, ANRW, 23.2. Berlin: Walter de Gruyter, 1980. s. 981.

²⁰² Tamtéž, s. 979.

²⁰³ *Oct.* XX,1.

²⁰⁴ *IAp.* 46,3.

²⁰⁵ *IAp.* V.

podobnosti o rozsévání Božího slova do lidských srdcí (L 8,11-15). Tento způsob vysvětlení vešel v teologii ve známost jako učení o *logos spermatikos*.²⁰⁶ To umožňuje hledat semena Slova (původního Božího zjevení na začátku dějin) v pohanských kulturách. Nicméně zpět k Justinovi. Ten se prostřednictvím tohoto náhledu na pohany domníval, že pohané dosáhli Boha prostřednictvím rozumu.²⁰⁷ Rozumové poznání Boha či božství je v teologii, ale i v některých proudech antické filozofie, velké téma a nechci jej zde rozvádět. Jen chci poukázat na Justínův názor na rozumové poznání Boha pohany, který byl vcelku ojedinělý. Například Atanázius si myslí pravý opak, když mluví o iracionalitě, která je jednou z příčin modloslužby. Autor *Listu Diognétovi* (IX,6) argumentuje, že Bůh lidi stvořil jako rozumové bytosti, ti však nepoužívali svůj rozum dobře, a nebyli tak schopni poznat Boha a tudíž ani cestu ke spáse.²⁰⁸

* * *

Římané se s křesťanskou kritikou a obviněním z pohanství snažili později nějak vypořádat, ale boj byl v době konce 3. a průběhu 4. století už téměř marný. Vytýkali křesťanům mimo jiné i to, že nechápou římské pojetí tradic, že oni neuctívají idoly a tak dále. Reakcí byla celá řada a opět by to mohlo vydat na celou samostatnou kapitolu. Uvedu jen několik příkladů. Velmi slavnou je řeč posledního pohanského prefekta města Řím, Quinta Aurelia Symmacha, adresovaná císaři Valenciniánovi II.²⁰⁹ Symmachus žádal, aby byla znovu postavena socha bohyně Vítězství v římském senátu, která byla již předtím odstraněna, pak znovu postavena, aby byla posléze císařem znovu odstraněna:

„A tak žádáme o mír bohy našich otců pro bohy naší rodné země. Je rozumné považovat cokoli co každý z nás uctívá za skutečně jedno a to samé. Vzhlížíme ke stejným hvězdám, obloha nás všechny pokrývá, ten stejný vesmír nás všechny obklopuje. *Co záleží na tom, jaký praktický systém používáme v našem hledání pravdy? Ne jen s pomocí pouze jediné cesty se můžeme dobrat tak obrovského tajemství*“ (moje zvýraznění).²¹⁰

Symmachus ve své řeči vyjadřuje podstatu římského přístupu k religio: jsou to tradice zděděné od otců a nikdo nemůže rozhodnout, že některé tradice jsou falešné a jiné ne. Nikdo neví, jaká

²⁰⁶ 2Ap. 8,1; 8,3; 13,3-4; 13,6.

²⁰⁷ 1Ap. XX.

²⁰⁸ *The Apostolic Fathers, with an English Translation in Two Volumes: The Shepherd of Hermas, The Martyrdom of Polycarp, The Epistle to Diognetus*. Přel. Kirsopp LAKE, LCL, 2 vols, vol II. London - New York: William Heinemann - G. P. Putnam's Sons, 1913. s. 371.

²⁰⁹ K debatám ohledně Symmacha, autorství jeho spisů a dalších souvislostech viz CAMERON, Alan. *The last pagans of Rome*. New York, N.Y.: Oxford University Press, 2011, s. 353–398. ISBN 978-0-19-974727-6.

²¹⁰ SYMMACHUS. *Prefect and Emperor: Relations*. First Edition edition. Oxford: Oxford University Press, 1973. ISBN 978-0-19-814443-4. s. 40-41. Citováno podle BALAGANGADHARA, S. N. „*The Heathen in His Blindness...*“: *Asia, the West and the Dynamic of Religion*. New Delhi: Manohar, 2005, s. 43. ISBN 978-90-04-09943-2.

cesta by měla být nejlepší či nejsprávnější, a proto je třeba mít pluralitu možností a cest a tu respektovat. S tímto křesťané nesouhlasili. Jak je patrné ze Symmachova proslovu, podle křesťanů existuje „pouze jediná cesta“ k hledání pravdy. Tento a další momenty v argumentaci křesťanů vedou k redukci religio na náboženství Římanů, Řeků a dalších nekřesťanů na pohany a jejich praktik na modloslužbu.

Otázkou je, zda je pojetí modloslužebnictví nepochopením nebo jen záměrným překroucením skutečnosti. Většina raných křesťanů se rekrutovala buďto z řad židů, nebo pohanů. Sám Augustin je toho příkladem. Dalo by se tedy předpokládat, že alespoň ti, kteří měli za sebou tradiční římské vzdělání, rozuměli tomu, že neuctívají kámen či dřevo, ale božskou sílu za tím. Tak například argumentuje neznámý pohan v reakci na Augustinovo obvinění: „Já neuctívám kámen, ale přesněji řečeno uctívám božskou sílu určitého druhu, neviditelnou, která dohlíží na daný obraz [sochu].“²¹¹ Kelsos tvrdí, že doslova jen blázen by se mohl domnívat, že ty obrazy a sochy jsou skuteční bohové.²¹² Domnívám se, že odpovědí na danou otázku by mohla být skutečnost, že po přijetí křesťanství a jeho doktrín se všechny tradiční praktiky, které lidé vykonávali, musely jevit právě jako modloslužba a pohanství. Jednalo se zřejmě o oboje: takové překroucení skutečnosti, které vede k nutnému nepochopení těch druhých a jakékoli jinakosti.

Stručně shrnu mou dosavadní argumentaci ke konceptualizaci pohanství v antice. Nazýváním starých Římanů pohany a kritikou jejich tradičních praktik vytvořili raní křesťané koncept pohanství. Falešné náboženství, degenerovanou, upadlou verzi náboženství pravého – křesťanství. Schéma pravé versus falešná je pro vysvětlení pohanství klíčové. Analogicky bychom mohli říci, že pokud je křesťanství socha, tak pohanství by bylo stínem, který ta socha vrhá. Jinými slovy, tento stín je bytostně spjatý a tvarovaný právě tím, co jej vrhá (křesťanství) a je od něj neoddělitelný. Zároveň nikdy nebude skutečnou sochou, ale jen její nehmotnou kopií. Veškeré „zaručené“ popisy pohanů a jejich zvyků jsou ve své podstatě všechny jen pokřivenou realitou skutečnosti těch druhých. Bálagangádharma si trefně všimá této roviny:

„Pohanský ‚jiný‘ se stal pouhým ‚dalším,‘ protože křesťanství připisovalo pohanství jisté vlastnosti, které nikdy nemělo: reflexivitu, uctívání, atd. Tyto pseudo-vlastnosti nakonec skončily jako falešné predikáty [pohanství]. *Religio* bylo falešné náboženství, protože jeho uctívání bylo falešným uctíváním. To znamená, že modloslužba jako koncept domestikoval pohany, absorboval je do křesťanského rámce, zatímco je odlišil od komunity pravých věřících. Modloslužba nejen že odlišuje, ale také domestikuje a absorbuje jiné. Náboženství nejen odlišuje; také

²¹¹ MACMULLEN, Ramsay. *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*. 1st edition. New Haven, Conn: Yale University Press, 1997, s. 153. ISBN 978-0-300-07148-1.

²¹² C. *Cels.* VII,62.

expanduje a popírá jakoukoli jinakost těch druhých. [Koncept] modloslužby náleží do arzenálu konceptů, které jsou zásadní pro mechanismus proselytizace náboženství.²¹³

V srdci křesťanství se nachází mechanismus, který jakoukoli *odlišnost* vždy redukuje na (nedokonalou) *stejnost*.²¹⁴ Tato logika tvoří základ pro vnímání a charakterizování těch druhých, se kterými se Evropané setkávali v průběhu dalších staletí. V optice pravé versus falešná náboženství se všechna ta falešná náboženství stávají logicky jen pokřiveným či zkresleným obrazem toho pravého. Bez ohledu na to, zda fenomény popisované jako falešná náboženství vůbec nějaké rysy (doktríny a vazby mezi nimi a praktikami) náboženství nesou. Pokud je někdo označen za pohana, není možné jej z principu skutečně poznat, protože v interpretaci takového pohana jsou implicitně přítomné křesťanské hodnotící mechanismy, které ze všech jeho praktik učiní modloslužbu nebo v lepším případě pověru, a ze všech pohanských mýtů či příběhů o božstvech či jiných bytostech *pohanské doktríny* či učení.

Raně křesťanská apologetika skrze kritiku a vysvětlení pohanů tedy určila několik témat – pojetí uctívání, pojetí bohů, univerzalita náboženství a z ní plynoucí předpoklad existence původního zjevení ve všech kulturách – která modelovaly vnímání těch druhých a jejich kultur. Je to jako by se člověk díval přes brýle s barevnou čočkou, které při nasazení na oči některé věci z reality odstraní (člověk je nevidí, protože se dívá na realitu skrze koncept pohanství), jiné pokříví (z praktik se stávají pověry) a jiné naopak přidá (domnělé pohanské doktríny v mýtech a jiných příbězích, na kterých by se měly zakládat praktiky pohanů).

Křesťanství využilo mnoho původně antických konceptů, které vzalo, dalo jim nový obsah, nový význam a nové místo v jejich myšlenkovém rámci. Praktiky religio byly redefinovány jako náboženství. Křesťanství od Tertuliána dále přejímá tento termín pro popis jak sebe sama, tak i těch druhých. Religio v křesťanském pojetí se posunulo od praktik k doktríně, která teprve nějaké praktiky zakládá. Superstitio, které znamenalo původně extrémní formu religio, tedy přehnané praktikování, bylo změněno na pohanství – pověru. Pro staré Římany byly religio i superstitio stejný typ fenoménu, lišící se od sebe navzájem jen intenzitou praktikování. Pro křesťany bylo v nové konstelaci pravé náboženství (vera religio) na jedné straně a proti němu stálo superstitio – pohanství. Předkřesťanské koncepty křesťané převzali, naplnili je novým obsahem a postavili je do takové konstelace, která do té doby neměla obdoby. Jeden myšlenkový rámec vystřídal druhý.

²¹³ BALAGANGADHARA, S. N., „*The Heathen in His Blindness...*“: *Asia, the West and the Dynamic of Religion*. New Delhi: Manohar, 2005, s. 442. ISBN 978-90-04-09943-2.

²¹⁴ Tamtéž, s. 54-60, 326-331, 437-446.

Pozdně antické křesťanské argumenty a témata přežívají v západním myšlení po celá další staletí. Toto a specifický vývoj v průběhu dalších staletí bude mít kardinální vliv na naše současné vnímání pohanů a pohanství, které jsou v konečném důsledku jen imaginárními koncepty, které nemají žádnou referenci v reálném světě – za předpokladu, že nezaujmeme militantní stanovisko raných církevních otců a jejich následovníků. Otázkou na pozdější kapitoly této práce však bude, jak moc je pohanství imaginárním konceptem ve 20. a 21. století.

2. POHANSTVÍ V SRDCI EVROPY I NA KONCI SVĚTA

Po několika set let trvající christianizaci ve středověké Evropě žádní pohané nezbyli. Svět byl stvořen před několika tisíci lety a evropský člověk čekal na apokalypsu a druhý příchod Ježíše Krista. Zprávy o světě mimo geografickou Evropu a jeho obyvatelích nebyly, až na výjimky, moc k dispozici.

V této kapitole chci velmi stručně pojednat o konceptualizování jinakosti mimoevropských kultur, ve které sehrála důležitou roli kategorie pohanství. Druhým tématem, které chci zmínit, je disputace mezi katolíky a protestanty, ve které koncept pohanství také našel své uplatnění. Tuto problematiku představím ve dvou podkapitolách. Ta první stručně představuje křesťanskou konceptualizaci jiného. Druhá tvoří krátkou poznámku k boji mezi katolíky a protestanty v raně novověké Evropě.

Když se Evropané ve větší míře začali setkávat s jinakostí za hranicemi Evropy, první koho potkali, byli muslimové. Situaci dobře shrnuje Franco Cardini:

V nejstarších epických básních vystupovali v různých situacích Saracéni, Hagaréni, Ismáilovci, Arabové, Maurové, Berbeři, Turci, Peršané [...] Jejich náboženství bylo jednotně označováno jako ‚pohanské‘. Jména ‚pohanských‘ hrdinů zpravidla evokovala svět magie a démonů: [...] Jen zřídka měli ryze lidskou podobu a charakter; v lepším případě se jejich popis blížil divochům, spíše u nich převažovali fantastické a nadpřirozené rysy. [...] [J]ejich skutky se vyznačovali démonickým charakterem. Nejednalo-li se přímo o obry, pak se muslimové podobali netvorům či dokonce d'áblům. Byli černí, na hlavě měli rohy a cenili zuby...²¹⁵

Tomáš Akvinský (1225-1274) napsal příručku pro misionáře, kterou pojmenoval *Summa proti pohanům* (1264), přičemž má na mysli muslimy. Muslimy v ní řadí do stejné kategorie jako pohany (I,1), proti kterým se má v disputaci argumentovat čistě logicky a ne pomocí Bible.²¹⁶ V Akvinského pojetí je křesťanství pravé náboženství a všechny ostatní jsou buď jen herezi nebo pohanství. Muslimové za hranicemi Evropy byli tudíž chápáni jako pohané, tedy jako stoupenci falešného náboženství.

Postupem času se Evropané dostávali do čím dále vzdálenějších končin, nicméně všude, kam došli či dojeli, narazili na pohany. Uvedu několik příkladů. Slavný cestovatel Marco Polo rozdělval lidi do čtyř skupin: křesťané, židé, Saracéni a pohané.²¹⁷ Ze všech čtyř skupin byl

²¹⁵ CARDINI, Franco. *Evropa a islám*. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 2004, s. 100–101. ISBN 978-80-7106-640-8.

²¹⁶ TOMÁŠ, Akvinský. *Summa proti pohanům = [Summa contra gentiles]*. Vyd. 1. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1993, s. 192.

²¹⁷ BELL, Catherine. Paradigms behind (And before) the Modern Concept of Religion. *History and Theory*. 2006, 45(4), 27–46. ISSN 00182656, 14682303.

však překvapen nejvíc u kategorie pohanů. Kupříkladu Číňané, se kterými se na svých cestách setkal, byli podle něj velmi učení. Polo vyzdvihoval jejich lidské kvality a dobré mravy, i když pro něj byli pohany.²¹⁸ U Číny ještě chvíli zůstanu. O několik set století později cestoval do Číny nizozemský cestovatel Nicholaes Witsen (1641-1717). Nejel však lodí, ale cestoval po zemi přes Sibiř. Jakmile s jeho skupinou došli na hranice Číny a viděli první čínská města, Witsen si do svého deníku poznamenal:

„Poblíž tohoto místa [města Galgan] jsme potkali první čínské idoly. Je obdivuhodné, jak obrovský počet chrámů Číňané zasvětili svým idolům. Všechny jejich města a vesnice jsou jich plné, ba co víc, můžete je potkat i na nepřístupných horách. [...] Ve všech jejich chrámech potkáte jistý idol strašného vzezření, držící v ruce žezlo, který nazývají bůh války a hodně jej uctívají.“²¹⁹

Cesty za oceán byly v podstatě stejného ražení. Jakýkoliv „nepokřtěný obyvatel exotických zemí byl prostě pohan“.²²⁰ Objevování Nového světa však přineslo Evropanům mnoho teologických potíží, protože jakmile Evropanům došlo, že obyvatelé Amerik jsou lidé²²¹ odlišní od těch v Asii, vznikl problém: odkud se tam ti lidé vzali? Pro evropské křesťanské dějepisceví bylo téměř nemyslitelné, že by mohli mít nějaký jiný původ než od Noeho či židů.²²² A stejně tak to bylo i s náboženstvím. Očekávali, že to bude pohanství, ale občas se našly výjimky²²³ – divoši, kteří postrádali jakékoli náboženství v očích Evropanů.²²⁴ Například španělský dominikán Bartolomeo de Las Casas (1484-1576) předpokládal, že ostrovy v Karibiku budou plné idolů a jejich obyvatelé modloslužebníci, jenže žádné idoly nenašel.²²⁵ Místo toho měli obyvatelé ostrova Hispaniola uctívat neviditelné božstvo, které sídlilo na nebesích. Idolatrie však mezi obyvateli Amerik existovala.²²⁶ Jenže i úvahy o zjevné absenci idolatrie poukazovaly

²¹⁸ Tamtéž.

²¹⁹ WITSEN, Nicolaus. *A Journal of an Embassy [Driejaarige Reize naar China]*. 1698, s. 32.

²²⁰ RYAN, Michael T. Assimilating New Worlds in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. *Comparative Studies in Society and History*. 1981, **23**(4), 519–538.

²²¹ O lidství Indiánů se vedla debata několik desetiletí, stejně jako o tom, jakým způsobem je nejlépe obrátit na pravou víru.

²²² HODGEN, Margaret T. *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 1971. s. 313. Hodgenová ve stejné knize i dobře shrnuje alespoň část těchto debat.

²²³ V roce 1452 vydal papež Mikuláš V. bulu *Dum Diversas* a o pár let později v roce 1455 *Romanus Pontifex*. Obě byly potvrzovaly portugalské nároky na země, které objeví a také potvrzovali, že Evropané mohou zotročit všechny Saracény a pohany, kteří se v těch zemích vyskytují. Evropané tedy předpokládali, že mohou najít nové kontinenty. Snad jen ale více čekali, že přece jen by mezi obyvateli nových kontinentů mohli najít někoho, kdo slyšel o evangeliu a kdo uctívá pravého Boha. DAVENPORT, Frances G. (Frances Gardiner). *European treaties bearing on the history of the United States and its dependencies to 1648*. Washington, D.C.: Carnegie Institution of Washington, 1917, s. 525.

²²⁴ RYAN, Michael T. Assimilating New Worlds in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. *Comparative Studies in Society and History*. 1981, **23**(4), 519–538.

²²⁵ MILLER, Peter N. Taking Paganism Seriously: Anthropology and Antiquarianism in Early Seventeenth-Century Histories of Religion. In: Jan ASSMANN, Fritz GRAF, John SCHEID, Ludwig KOENEN a Tonio HÖLSCHER, ed. *Archiv für Religionsgeschichte*. München - Leipzig: K. G. Saur, 2001, s. 183–209.

²²⁶ Tamtéž, s. 189.

na tytéž předpoklady – existenci náboženství, nejčastěji jeho upadlé formy ztělesněné pohanstvím.

Evropané byli při poznávání jiných kultur pochopitelně omezeni křesťanským viděním světa, které bylo reprezentováno biblickým příběhem o stvoření světa. Příběhy židovské Bible však byly chápány i jako pravdivý příběh dějin světa po jeho stvoření. Babylonské zmatení jazyků a další biblické příběhy byly vnímány jako pravdivé události, které se skutečně staly. V jejich centru jsou dějiny židovského národa a Boha, který je skrze zjevení a proroky na jejich cestě vede. V minulé kapitole jsem ukázal, jak křesťané tento rámeček převzali a jak příběh pokračuje Ježíšovou zvěstí o tom, že máme jako lidstvo následovat pravého a jediného Boha. V této optice pak všechny kultury či národy světa museli nějakým způsobem o Bohu vědět, protože v křesťanském pojetí je povaha jeho zvěsti univerzální pro celé lidstvo a nejen pro židy. Příchod Ježíše na tento svět a jeho zvěst toho měly být důkazem.²²⁷ Zásadní otázka pak nastala při střetech s jinými, když Evropané zjistili, že ti druzí nikdy o ničem takovém neslyšeli a nic o tom neví. Evropané tomu nerozuměli, protože to odporovalo jejich logice, která byla vystavěná na tom, že každý národ na světě musel být s Bohem v nějakém kontaktu, alespoň v nejrannějších dějinách světa. Z toho důvodu později začalo vznikat mnoho různých způsobů vysvětlení, z nichž nejčastějším byl ten, že na počátku existoval původní monoteismus, který později degeneroval do polyteismu – pohanství (srov. kap. 3). Proto pak bylo pro Evropany možné říci, že kultury těch druhých jsou pohanské. Důležité na této logice je skutečnost, že tento úhel pohledu vedl k *ztotožnění* soudobých pohanů z Asie a Amerik, na které Evropané při svých cestách narazili s antickými pohany, které v jejich očích nejlépe ztělesňovali staří Řekové a Římané. Známý evropský misionář, jezuita José Acosta si v roce 1590 zapsal k tématu znalosti pověr:

„Tato znalost není pouze prospěšná, ale také nutná v těch zemích, kde jsou praktikovány pověry do konce, kdy křesťané a mistři zákona Kristova mohou poznat chyby a pověry lidí antiky a pozorovat, zda je Indové používají [i] dnes, ať otevřeně, nebo skrytě“ (moje zvýraznění).²²⁸

Evropané neviděli Indiány nebo jiné domorodce jen jako podobné antickým pohanům. Byli to pro ně *ti stejní* pohané, jako ti, které znali ze starých textů antiky. Brzy se rozproudily různé

²²⁷ Srov. např. Justinova nauka o semenech Slova (2Ap. 8,1; 8,3; 13,3-4; 13,6.) nebo Eusebiův koncept *preparatio evangelica*. Srov. též kap. 1.3.2.

²²⁸ ACOSTA, José. *The Natural and Moral History of the Indies*. Přel. Edward GROMSTONE. 1880, s. 388. Citováno podle RYAN, Michael T. *Assimilating New Worlds in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Comparative Studies in Society and History*. 1981, 23(4), 519–538.

debaty typu, která božstva Aztéků jsou odvozena od bohů starého Egypta a podobně.²²⁹ Vznikly celé taxonomie a encyklopedie pohanů, jejich božstev, jejich původu, které spolu bez problému srovnávaly praktiky a božstva Indů, Aztéků, Inků, Římanů, Egyptanů a dalších „pohanů“. Domnívám se, že raně křesťanská koncepce pohanství se v této době skrze uváděný způsob užívání univerzalizovala a pohanství se vlastně stávalo jedním ze „světových náboženství“, jakkoli je předčasné to zatím takto nazývat. K tomuto tématu se v průběhu dalších kapitol ještě několikrát vrátím.

Koncept pohanství nenašel uplatnění jen při poznávání těch druhých za oceánem, ale i při náboženském boji uvnitř Evropy. Vznik a růst protestantismu v Evropě akcentoval téma hledání pravé podoby náboženství – křesťanství. Protestanté neváhali obvinít katolíky z pohanství. Řím měl být sídlem Antikrista, kterého měl ztělesňovat samotný papež. Podle protestantů splňoval všechny vlastnosti antikrista podle Bible: měl se vyvyšovat nad Boha, sedět v jeho chrámu, přinášet falešná poselství a zázraky a být protivníkem Kristovým.²³⁰

Kromě obvinění papeže použili protestanté proti katolíkům i klasické argumenty raných církevních otců – zejména obvinění z modloslužebnictví a pověřivosti.²³¹ Zejména to bylo uctívání svatých, jejich soch či obrazů a panny Marie. Jedním z největších problémů bylo pro protestanty katolické učení o transsubstancionalizaci a jeho eucharistickém provedení - mezi jezem lidského masa a katolickou eucharistií měl být podle protestantů jen velmi malý rozdíl.²³² Podle jiných protestantů měly být katolické obřady nejen pohanstvím, ale rovnou znesvěcující magií či až čarodějnictvím.²³³ Samozřejmě velké téma už od Viklefa hrála kritika odpustků.²³⁴ A stejně tak i instituce kněžích, coby prostředníků mezi člověkem a Bohem, kterou protestanté odsuzovali.

²²⁹ SEZNEC, Jean. *The Survival of the Pagan Gods: The Mythological Tradition and Its Place in Renaissance Humanism and Art*. Auflage: Revised. Přel. Barbara F. SESSIONS. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1953, s. 219–256. ISBN 978-0-691-02988-7.

²³⁰ MILTON, Anthony. *Catholic and Reformed: the Roman and Protestant churches in English Protestant thought, 1600-1640*. Cambridge [England]; New York, NY, USA: Cambridge University Press, 1995, s. 96. Cambridge studies in early modern British history. ISBN 978-0-521-40141-8.

²³¹ BALAGANGADHARA, S. N. „*The Heathen in His Blindness...*“: *Asia, the West and the Dynamic of Religion*. New Delhi: Manohar, 2005, s. 82. ISBN 978-90-04-09943-2.

²³² HARRISON, Peter. „*Religion*“ and the religions in the English Enlightenment. Cambridge - New York: Cambridge University Press, 1990, s. 57. ISBN 978-0-521-38530-5.

²³³ TAMBIAH, Stanley Jeyaraja. *Magic, science, religion, and the scope of rationality*. Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1990, s. 18. The Lewis Henry Morgan lectures, 1984. ISBN 0-521-37486-3.

²³⁴ PELIKAN, Jaroslav. *Reformation of church and dogma (1300-1700)*. Chicago: University of Chicago Press, 1983, s. 136nn. The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine, 4. ISBN 978-0-226-65376-1.

Koncept pohanství posloužil protestantům v jejich boji o pravou podstatu náboženství. Katolíci byli srovnáváni s antickými i soudobými pohany.²³⁵ Problém katolíků měl být v tom, že zatímco pohané neměli mít žádné zapsané zákony, které by jim měly bránit ve svatokrádežném jednání, římsští katolíci podle protestantů takové zákony mají. Proto má být katolické pohanství ještě horší, než pohanství divochů za hranicemi Evropy.²³⁶ Katolictví bylo tedy falešné náboženství, zatímco protestantismus v této logice ztělesňoval náboženství pravé, jak již tvrdil Lactantius (srov. kap. 1.3.2.). Témata protestantské kritiky jako např. instituce kněžích budou tvořit ideový rámec pro další vysvětlování konceptu pohanství v následujících staletích.

²³⁵ HENDRIX, Scott. Rerooting the Faith: The Reformation as Re-Christianization. *Church History*. 2000, **69**(03), 558-577. ISSN 0009-6407, 1755-2613. Dostupné z: doi:10.2307/3169397.

²³⁶ HARRISON, Peter. „Religion“ and the religions in the English Enlightenment. Cambridge - New York: Cambridge University Press, 1990, s. 57. ISBN 978-0-521-38530-5.

3. OBRAZ POHANSTVÍ VE VĚKU ROZUMU: OD IDOLATRIE K SEKULÁRNÍMU KONCEPTU POLYTEISMU²³⁷

Protestantská reformace přinesla změnu ve vnímání náboženství v Evropě a znovuoživila pátrání po pravé podobě náboženství, což bylo klíčové téma pro ranou církev, ale i pro křesťanství jako celek. V kontextu tohoto znovuoživeného pátrání po pravé podobě náboženství se začalo znovu masivně diskutovat pohanství - falešné náboženství a opozice pravého náboženství. Protestanté použili obnovený obraz pohanství k boji proti katolíkům. Katolicismus považovali za formu pohanství, deviaci pravého náboženství, které měl ztělesňovat právě protestantismus. Objevení nových kontinentů a jejich „pohanských“ obyvatel navíc jen vrhlo stín pochybností na biblický příběh. Evropští myslitelé byli konfrontováni s existencí plurality náboženství a ta se stala ústředním tématem jejich diskusí. Pohanství nebylo už jen nějakým starověkým fenoménem, ale živoucí realitou jejich doby.

Podle reformační teologie pád člověka z ráje způsobil úpadek jeho rozumu.²³⁸ To vedlo k pochybnosti o lidských možnostech poznání Boha, stejně jako o limitech rozumu samotného. Důsledky reformace přinesly i nové rozlišování náboženství na zjevené a přirozené. Tím, že se uznalo, že v náboženství mohou existovat i nějaké přirozené aspekty se sféra náboženství v konečném důsledku desakralizovala, demystifikovala a byla otevřená k racionálnímu zkoumání.²³⁹

V době 16. a 17. století existovaly tři významné myšlenkové proudy, které náboženství různě pojímaly. Ten první přísně rozlišoval mezi přirozeným a nadpřirozeným řádem, kde „přirozené je produktem lidského hříchu a stojí v opozici ke zjevenému, nebo v „nadpřirozené“ zakotvenému náboženství“.²⁴⁰ Největšími zastánci tohoto přístupu byli právě protestanté. Ti považovali náboženství za „zachraňující znalost“.²⁴¹ Druhý přístup rozpracovali novoplatonisté, kteří považovali náboženství za něco vnitřního, vnitřně daného a přirozeného.

²³⁷ Tato kapitola je z větší části překladem mého staršího článku: HORÁK, Pavel. The Image of Paganism in the Age of Reason: From Idolatry towards a Secular Concept of Polytheism. *Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies*. 2016, 18(2), 125–149. ISSN 1528-0268, 1743-1735. Dostupné z: doi:10.1558/pome.v18i2.31664.

²³⁸ CALVIN, John. *Institutes of Christian Religion*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1994.

²³⁹ HARRISON, Peter. *„Religion“ and the religions in the English Enlightenment*. Cambridge - New York: Cambridge University Press, 1990. ISBN 978-0-521-38530-5.

²⁴⁰ Tamtéž, s. 5-7.

²⁴¹ Tamtéž, s. 6.

Křesťanství považovali za „takové náboženství, ve kterém se snoubí pravda rozumu s pravdami zjevení,“ ale i přesto za jedno z mnoha náboženství.²⁴² V tomto přístupu nikdy nebylo rozlišení mezi zjeveným a přirozeným poznáním Boha a proto novoplatonikové argumentovali, že člověk může poznat Boha skrze jeho zjevení – přírodu. Třetímu přístupu se začalo říkat deismus a je to svým způsobem kompilát dvou výše uvedených přístupů. Náboženství bylo pro deisty „zachraňující znalostí,“ ale ne zjevenou pravdou. Deistický přístup byl racionální a deisté argumentovali, že „náboženství bylo přístupné k racionálnímu vysvětlení, nebo spíše, a to je důležitější, k racionálnímu hodnocení“.²⁴³ Pro jejich vysvětlování náboženství se vžil termín „přirozené náboženství,“ jenže ten nikdy neznamenal to samé pro ty, kteří jej takhle vysvětlovali.²⁴⁴

Zatímco bylo pohanství shazováno a kritizováno, stalo se i předmětem racionálního výzkumu a studia. Byly pokusy o vytvoření historie pohanství a hodnocení jeho různých prvků. Tyto přístupy byly součástí širšího plánu vytyčit obecné dějiny náboženství a vysvětlit jeho povahu. Tato kapitola se zabývá zejména tímto novým, racionálním přístupem k pohanství a jeho vlastnostem. Budu argumentovat, že jak diskuse o tématech jako uctívání přírody a polyteismus,²⁴⁵ tak i pokusy určit původní stav náboženství byly oboje hluboce založeny v protestantských diskusích. V této kapitole se zaměřím zejména na 1) obraz a teoretické uchopení pohanství, 2) posun od čistě teologických diskusí k sekulárním diskusím a 3) na to, jak se z falešného náboženství, pohanství, stal polyteismus – nový sekulární termín pro označení pohanů, který údajně neměl být tak teologicky a hodnotově zatížený. Hlavní argument této kapitoly je, že i když koncept pohanství prošel signifikantní transformací v době 17. a 18. století, tak i přesto zůstal ve své podstatě vnitřně zakořeněný v teologickém rámci myšlení.

²⁴² Tamtéž, s. 40.

²⁴³ Tamtéž, s. 6.

²⁴⁴ Podle Davida Pailina dokonce existovalo jedenáct koncepcí a způsobů používání termínu „přirozené náboženství“. PAILIN, David A. The confused and confusing story of natural religion. *Religion*. 1994, **24**(3), 199–212. ISSN 0048-721X, 1096-1151. Dostupné z: doi:10.1006/rel.1994.1018.

²⁴⁵ V angličtině se termín polyteismus objevuje právě v době raného 17. století, kdy sloužil jako odsudek pro jezuitské misionáře v Asii, které vnímal jako modloslužebníky. Viz PURCHAS, Samuel. *Purchas, His Pilgrimage, OR Relations of the World and the Religions Observed in All Ages and Places Discovered, from the Creation unto this Present*. London: William Standby for Henrie Fetherstone, 1613, s. 49. Popularitu tohoto pojmu později zařídil Ralph Cudworth (1617-1688), který byl anglickým teologem, filozofem a zejména vůdcem skupiny *Cambridgeských platonistů*. Cudworth vešel do dějin zejména díky své práci *Pravý intelektuální systém vesmíru* (1678) ve které se snažil vyvrátit možnost existence ateismu, kde pro své argumenty používá příklady z antiky, ve které ani pohané neměli být tak ignorantští, že by nevěděli o jediném Bohu. CUDWORTH, Ralph. *The True Intellectual System of the Universe: Wherein All Atheism is Confuted, and its Impossibility Demonstrated*. 1st American Ed. New York: Gould and Newman, 1678. Ve Francii to bylo o pár desítek let dříve, kdy jej jako první používal v roce 1580 Jean Bodén ve smyslu modloslužby: SCHMIDT, Francis. Polytheisms: Degeneration or progress? *History and Anthropology*. 1987, **3**(1), 9–60. ISSN 0275-7206, 1477-2612. Dostupné z: doi:10.1080/02757206.1987.9960779.

Struktura této kapitoly je následující: v první části představím myšlenky „otce anglického deismu,“ lorda Herberta z Cherbury (3.1.). Na základě Herbertova pohledu na pohanství a náboženství se v další části (3.2.) zaměřím na to, která témata a otázky byly pro deisty (Herbertovy následovníky) nejdůležitější a na to, jak si s těmito otázkami a problémy poradili. Následná část představuje myšlenky skotského osvícence Davida Huma. Na jeho příkladu ukážu (3.3.), jak se původně teologické témata a otázky staly předmětem „sekulárního“ nekonfesního bádání. V závěrečné části kapitoly (3.4.) se zaměřím na to, jaké implikace mohou mít osvícenské diskuse na podobu novopohanství ve 20. a 21. století.

3.1. Pohané nebudou věčně zatraceni: Pojetí pohanství lorda Herberta

Edward Herbert, první baron z Cherbury (1583–1648) byl anglický historik, voják ve třicetileté válce, soudce a je považován za zakladatele anglického deismu. Je autorem mnoha spisů, z nichž jsou pro bádání o pohanství zásadní dva: *Starověké náboženství pohanů, a příčiny jejich chyb*,²⁴⁶ původně napsané v latině, a velmi známý *Rozhovor mezi učitelem a jeho žákem*.²⁴⁷

Zcela zásadní pro Herbertovu koncepci pohanství a náboženství je tak zvaných „pět společných pojetí“. Herbert o nich poprvé napsal ve svém eseji o přirozenosti lidské mysli, který nazval *O pravdě* (*De Veritate*).²⁴⁸ Pět společných pojetí má být nepopíratelným základem všech náboženství a mají být společné všem lidem, protože jsou vepsány Bohem do lidských bytostí. Jejich výčet je následující:

- I. Existuje nejvyšší Bůh
- II. Nejvyšší Bůh by měl být uctíván

²⁴⁶ HERBERT OF CHERBURY, Edward Herbert. *The Antient Religion of the Gentiles, and Causes of Their Errors Consider'd: The Mistakes and ...* London: Printed for John Nutt, 1705. Později vyšlo jako reprint: HERBERT OF CHERBURY, Edward Herbert, *Pagan Religion: A Translation of De Religione Gentilium*, překl. John A. Butler, Medieval & Renaissance Texts & Studies, v. 153. Ottawa, Canada: Binghamton, N.Y.: Dovehouse Editions; Medieval & Renaissance Texts & Studies, 1996. V této práci se držím vydání z roku 1705, zkráceně jej dále uvádím jako *RG*.

²⁴⁷ HERBERT OF CHERBURY, Edward Herbert. *A dialogue between a tutor and his pupil*. Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann (Holzboog), 1971. ISBN 978-3-7728-0202-7. Zkráceně jej dále uvádím jako *Dial*.

Herbert je chápán jako zajímavá osobnost, která velmi výrazným způsobem ovlivnila debaty o pohanství v době 17. století, nicméně je třeba říct, že některé myšlenky Herbert přejímá od svého ideového otce, nizozemského teologa Gerarda Vossiuse (nizozemsky Gerrita Janszoon Vose, 1577-1649) se kterým si čile dopisoval. Jedná se zejména o práci: VOSSIUS, Gerardus Joannes. *Gerardi Joannis Vossii, de Theologia gentili et physiologia christiana, sive de origine ac progressu idololatriae...* 1642.

²⁴⁸ HERBERT OF CHERBURY, Edward Herbert. *On Truth, as it is Distinguished from Revelation, the Probable, the Possible, and the False*. 1633. Zkráceně jej dále uvádím jako *OnTh*; JOHNSON, Roger A. Natural religion, common notions, and the study of religions: Lord Herbert of Cherbury (1583–1648). *Religion*. 1994, **24**(3), 213–224. ISSN 0048-721X, 1096-1151. Dostupné z: doi:10.1006/rel.1994.1019.

- III. Ctnost a zbožnost jsou hlavními částmi božího uctívání
- IV. Měly bychom se kát za své činy a litovat jich
- V. Po tomto životě existuje odměna nebo trest²⁴⁹

V logice pěti společných pojetí je kvalita posmrtného života závislá na lidských skutečích v tomto životě tady na Zemi. Podle toho má člověk čekat odměna či trest. Herbert však často tvrdí, že „nevěří tomu, že by [hříšníci, pohané] byly věčně zatraceni, protože to je v protikladu k boží vůli“.²⁵⁰ Tento postoj tvořil protiklad ke kalvinistickému přesvědčení o predestinaci. Herbert argumentuje, že Bůh nemůže být milosrdným a nekonečně dobrým a přitom umožnit, aby lidé věčně trpěli. Tyto úvahy vedly Herberta k otázce, zda existují nějaké společné způsoby, jak dosáhnout spásy. Celá tato úvaha však byla součástí většího projektu, který měl určit, které náboženství je pravé. Podle Herberta musí člověk hledat fundamenty náboženství samotného, aby mohl odpovědět na takovou otázku. Proto přišel s pěti společnými pojetími, které pokládal za základ všech náboženství. Jaké bylo Herbertovo pojetí náboženství obecně?

Ve svém *Dialogu* Herbert píše, že přirozené náboženství bylo prvním náboženstvím lidstva, kdy filosofové a mudrci uctívali Boha racionálním způsobem, plni ctnosti a zbožnosti.²⁵¹ Ačkoli je Herbert obecně považován za autora termínu přirozené náboženství, sám tento pojem vůbec nepoužíval. Namísto toho používal jen pojem „náboženství“.²⁵² Peter Harrison argumentuje, že „Herbertova idea náboženství [v sobě] kombinuje platónský důraz na náboženství jako přirozenou lidskou charakteristiku a kalvinistický pohled na náboženství coby formu znalosti,“ a proto je náboženství v Herbertových očích „lidskou tendencí k pozitivní manifestaci, čímž je víra v jisté propozice“.²⁵³ A tyto propozice nazval Herbert právě jako *pět společných pojetí týkající se náboženství*.²⁵⁴ Ty nejsou důležité jen pro Herbertovo vysvětlení náboženství, ale i pro vysvětlení pohanství, které je v jeho případě spojeno s pojednáním o dějinách náboženství.

²⁴⁹ *Dial.*, s. 3-4; *OnTh*, s. 289-307.

²⁵⁰ *Dial.*, s. 27.

²⁵¹ Tamtéž, s. 42.

²⁵² JOHNSON, Roger A. Natural religion, common notions, and the study of religions: Lord Herbert of Cherbury (1583–1648). *Religion*. 1994, 24(3), 213–224. ISSN 0048-721X, 1096-1151. Dostupné z: doi:10.1006/rel.1994.1019 Obraz Herberta z Cherbury jakožto největšího popularizátora pojmu přirozeného náboženství se stal velmi častým. Toto nedorozumění vzniklo ne dlouho po jeho smrti a v podstatě se opakuje až dodnes (viz Tamtéž, s. 220). Pro Herberta je u člověka nejdůležitější jeho „přirozený instinkt“ (*Dial.*, s. 294), který lidi vede. Herbert byl přesvědčen o tom, že Bůh operuje v lidském vědomí, a že všichni lidé rozpoznávají Boha v jeho díle skrze boží milost a světlo rozumu (*Dial.*, s. 54-55).

²⁵³ HARRISON, Peter. „*Religion*“ and the religions in the English Enlightenment. Cambridge - New York: Cambridge University Press, 1990, s. 63. ISBN 978-0-521-38530-5.

²⁵⁴ Tamtéž, s. 63.

Podle Herberta leží počátek pohanského náboženského uctívání v myšlence na nejvyššího Boha – tato myšlenka se měla v lidské mysli jako pojetí „neznámého božstva,“ které „inspirovalo všechny lidi k touze po věčném a šťastném stavu; sám sebe nerušeně odhalil, toho, kdo je věčný život a perfektní štěstí“.²⁵⁵ Takže lidé uctívali jedinečného, nejvyššího Boha, a začali jej rozpoznávat v jeho díle, které jej odráželo, protože lidský rozum by nebyl schopen dosáhnout Boha bez jeho vlastního sebeodhalení.²⁵⁶ Tím, jak začali lidé rozpoznávat Boha v jeho díle, zejména v sublunárním světě coby místa úpadku, začali pozorovat nebesa – Slunce, Měsíc, hvězdy a planety – protože ty jsou věčné, a proto měly být nejlepší reprezentací Boha.²⁵⁷ Jak Herbert dále píše, nedlouho potom se lidé začali ptát, zda existuje nějaké bůh nebo božstvo nad hvězdami, které by způsobovalo jejich pohyb. Po tom rozpoznali nejvyššího Boha za hvězdami a začali jej uctívat, ale společně s ním uctívali i hvězdy a planety.²⁵⁸

Podle Herberta je příroda a její objekty považována za Boží dílo, mezi nimiž bylo nejvíce fascinující slunce, jakožto ztělesnění a nejlepší reprezentace Boha v materiálním světě, protože odráželo jeho věčnost.²⁵⁹ Tak se Herbert dostává k závěru, že lidé začali uctívat Slunce:

„Pohané nezamýšleli nic jiného, než jen symbolické uctívání, které končilo u nejvyššího Boha. Ani nezamýšleli zakončit své uctívání v jakýchkoli nejočividnějších částech přírody; ale uznávali jednoho nejvyššího Operátora v celém rámci věcí, Jeho oni zvláště uctívali a zbožňovali. Tak uctívajíc vznešený emblém nejvyššího Boha, Slunce, stále kladli velký důraz na uctívání neznámého božstva, které uctívali v jeho díle.“²⁶⁰

Herbert argumentuje, že pět společných pojetí platí pro všechny lidi, včetně pohanů. To znamená, že i pohané si musí být vědomi nejvyššího Boha. Herbert dále tvrdí, že pohané uctívali Boha symbolickým způsobem skrze Slunce, nezávisle na kultuře a času.²⁶¹ Herbert rozlišoval mezi modloslužbou (idolatrií) a pověrou. To první je pravý, správný způsob uctívání falešného boha či čehokoli jiného (ne toho nejvyššího Boha), to druhé je chybný, falešný způsob uctívání pravého Boha. Proto pohané podle Herberta nemohou být obviněni z modloslužby, protože jejich způsob uctívání byl správný a později se stal symbolickým.²⁶² Nicméně toto ještě není podle Herberta celý výklad pohanství. Ve svém výkladu dějin náboženství se dostává k dalšímu bodu – vzniku kněžských řádů.

²⁵⁵ *RG*, s. 8.

²⁵⁶ Tamtéž, s. 8; *Dial.*, s. 124.

²⁵⁷ *RG*, s. 8-10.

²⁵⁸ Tamtéž, s. 11.

²⁵⁹ Tamtéž, s. 43.

²⁶⁰ Tamtéž, s. 44.

²⁶¹ Tamtéž, s. 31.

²⁶² Tamtéž, s. 44.

Podle Herberta to byli právě kněží, „falešní proroci“,²⁶³ jak je nazývá, kteří byli zodpovědní za vznik pohanství a modloslužby a za degeneraci náboženství v jeho původním, neposkvrněném stavu.²⁶⁴ V Herbertově výkladu dějin náboženství, stejně jako v pozdějších spisech jeho deistických následovníků, jsou kněží chápáni jako podvodníci a zrádci, protože měli před běžným lidem předstírat, že mají zprávy, sny a proroctví od bohů, které prezentovali jako jejich vůli.²⁶⁵ Jinými slovy, kněží měli přesvědčit lidi o tom, že sami nejsou schopni správně uctívat Boha a sloužit a z toho důvodu měl Bůh projevit svou vůli kněžím, kteří měli instruovat běžný lid, jak Boha správně uctívat.²⁶⁶ Herbert ukazuje, že kněží byli schopni předpovídat pohyb hvězd, příchod záplav, dešťů apod. a proto jim lidé měli začít důvěřovat.²⁶⁷ Příběh se pak měl dále vyvíjet tak, že jakmile si kněží získali důvěru lidí v náboženských záležitostech, řekli lidem, že ve skutečnosti existuje pluralita bohů, a že každý z nich se má uctívat předepsaným způsobem v jeho chrámu. Herbert tvrdí, že kněžské řády vznikly všude po světě ve všech kulturách, z nichž nejstarší jsou podle něj egyptští a etruští kněží, keltští druidové a indiští bráhmani.²⁶⁸ Podle Herberta a deistů měl kněžský podvod způsobit velkou změnu ve způsobu, jakým lidé vnímali náboženství ve starých časech. Před zradou kněží „staří pohané [národy – pozn. P.H.] obětovali, činili tak buď s invokací nejvyššího Boha nebo alespoň nižších božstev, kterým Bůh předal správu nad některými záležitostmi“ a filosofové a mudrci uctívali nejvyššího Boha se ctností a zbožností.²⁶⁹ Herbert pak dodává, že to byli právě kněží, kteří vymysleli další různá pravidla, jak kontrolovat společnost pomocí dietetických pravidel, rozdělení dnů na pracovní a sváteční, rituálů a ceremonií, ale nejhorší měly být oběti různým božstvům:

„Původ obětování zdá se být tak starý jako náboženství samo; neboť ne dříve, než člověk zjistil, že existoval Bůh, ozvali se kněží a řekli, že tento Bůh je naučil, jakým způsobem by měl být uctíván: [a] jelikož se zdá, že náboženství povstalo ve východních částech [světa], a brzo [poté] i v Egyptě, a stejně tak i obětování.“²⁷⁰

Proto kněžský podvod podle Herberta zároveň i vymezuje počátek uctívání různých bohů, prvků, planet, nebo hrdinů skrze specifické ceremonie, jejichž hlavní podstatou bylo obětování vynalezené právě kněžími.

²⁶³ *Dial.*, s. 34.

²⁶⁴ *Tamtéž*, s. 32-34, 253-254.

²⁶⁵ *RG*, s. 12-15, *Dial.*, s. 43.

²⁶⁶ *Dial.*, s. 43.

²⁶⁷ *Tamtéž*, s. 32-33.

²⁶⁸ *Tamtéž*, s. s. 35-41.

²⁶⁹ *RG*, s. 386, *Dial.*, s. 42.

²⁷⁰ *Dial.*, s. 202.

Herbert popřel roli kněží tvrzením, že lidé nepotřebují kněží, aby dosáhli Boha, protože je dosažitelný rozumem. Tvrdil, že kněží jen vymysleli různé falešné doktríny, které jen lidi odváděly od používání rozumu a tím i dosažení Boha.²⁷¹ Zpochybňování role kněžích nebyl jen antiklerikální akt Herbertovy doby, ale byl to i argument, který zároveň vysvětloval úpadek původního, čistého náboženství.²⁷² Podle deistů měly všechny náboženství své kněze, jejichž úkol spočíval v udržování prostého lidu v nevědomosti.²⁷³

Jak moc se pohané odchýlili od pěti společných pojetí? To bylo pro Herberta a ostatní deisty naprosto zásadní otázkou a její odpověď se stala i vysvětlením pohanství. Jak jsem již vysvětlil výše, Herbert argumentoval tak, že kněží a jejich podvod na lidech způsobili odklon od pěti společných pojetí. Vymezení úpadku a degenerace jednotlivých bodů pěti společných pojetí se tak staly definiens pohanství.

Deviace prvního společného pojetí je podle Herberta posun od monoteismu k polyteismu. Lidé měli udělat chybu „směšování mnoha jiných, falešných bohů s Ním, kterému by mělo být zachováno alespoň základní uctívání,“ tvrdí Herbert a dodává, že lidé zaměnili jedinou a prvotní příčinu všech věcí za mnoho oddělených příčin, to znamená, mnoho bohů.²⁷⁴

Druhé pojetí mělo být deformováno díky úpadku uctívání nejvyššího Boha. Namísto něj měli lidé začít uctívat obrazy a sochy. Herbert zdůrazňuje, že se nejednalo jen o záležitost starověkých časů, ale ve skutečnosti narážel i na jeho soudobou situaci a uctívání svatých v katolické církvi.²⁷⁵

Třetí pojetí vyzdvihuje ctnost a zbožnost jako hlavní atributy správného uctívání. Podle Herberta filozofové, ateisté a moudří muži jako byli Platón, Aristoteles, či Seneka neuvěřili kněžskému podvodu, odhalili jej, a uctívali Boha správným způsobem. Přesto však pohané měli takovéto muže obvinít z bezbožnosti a nectnostného přístupu v jejich uctívání.²⁷⁶ Herbert vyjmenovává i hlavní příčiny odklonu od pěti společných pojetí, za které mohou kněží: vyslovování pochybných proroctví, tvrzení pustých báchorek či lží běžným lidem nebo vytváření údajných zjevení od Boha.²⁷⁷

²⁷¹ Tamtéž, s. 47.

²⁷² HARRISON, Peter. „*Religion*“ and the religions in the English Enlightenment. Cambridge - New York: Cambridge University Press, 1990, s. 68. ISBN 978-0-521-38530-5.

²⁷³ Tamtéž, s. 83.

²⁷⁴ *Dial.*, s. 106.

²⁷⁵ Tamtéž, s. 105, 126.

²⁷⁶ Tamtéž, s. 128.

²⁷⁷ Tamtéž, s. 128-129.

Deviace posledních dvou pojetí jdou ruku v ruce. Na jednu stranu už lidé nelitovali svých hříchů a přestali být zbožní,²⁷⁸ na druhou stranu to byli zase kněží, kteří vymysleli různé obětování, rituály, očisty a odčinění, které měly posléze sloužit právě jako pokání.²⁷⁹

Herbert vysvětluje, že starověké pohanské uctívání přírody a nebes by bylo modloslužbou, pokud by lidé neuctívali nejvyššího Boha. Ale pokud pouze vyjádřili respekt a úctu nebesům a zemi, „není žádný důvod je vinit,“ tvrdí Herbert, „protože na vše, co pochází od Boha bychom měli shlížet s úctou“.²⁸⁰ Herbert dále uvádí příklad se Zemí a domnívá se, že pohané viděli Zemi jako „naši matku,“ ke které bychom měli mít „pokorný respekt,“²⁸¹ a pohrdání jí by bylo to samé, jako „pohrdání Bohem samotným“.²⁸² Herbert shrnuje svůj argument tak, že Země „může být předmětem malého uctívání, ale vždy s ohledem na to, že Bůh je [vždy jeho] posledním cílem“.²⁸³

V Herbertově vysvětlení pohanství a jeho pantheonu bohů existují tři zásadní body. Tím prvním je myšlenka univerzálnosti nejvyššího Boha. Herbert se snaží dokázat na příkladu slunečních kultů z různých kultur a časů, že právě Slunce mělo být nejčastěji reprezentací či zpodobněním jednoho a téhož nejvyššího božstva, které se mělo uctívat napříč kulturami, i když mělo mít různá jména.²⁸⁴ Lidé měli nejvyššího Boha symbolicky uctívat skrze jeho dílo (stvoření) – planety, hvězdy, prvky a podobně. To může být chápáno jako „uctívání přírody,“ které je jednou z definiend pohanství. Druhý bod je vznik polyteismu z původního monoteismu. Herbert tvrdí, že kněží měli podvést lid pomocí falešných, vymyšlených proroctví a následně po lidech chtěli, aby uctívali hvězdy a planety, protože jim to měl říct Bůh, později však tvrdili, že jim to řekli andělé, božstva a inteligence daných hvězd a planet.²⁸⁵ Ruku v ruce s rostoucím počtem objektů uctívání se i měnil způsob uctívání – od toho správného způsobu, kterým bylo uctívání nejvyššího Boha k mnoha různým typům uctívání. Pouze mediátoři těchto dvou typů uctívání (správného monoteistického a pozdějšího falešného, modloslužebnického) zůstali stejní – planety, hvězdy a elementy. Herbert se s pomocí autority klasických autorů jako byli Makrobius, Seneka nebo Cicero snažil dokázat, že veškeré uctívání bylo vždy namířeno k nejvyššímu Bohu a používal pro to příklady slunečních kultů z různých kultur s tím, že všechny tyto různé formy uctívání různých božstev ve své podstatě sdíleli myšlenku nejvyššího

²⁷⁸ Tamtéž, s. 187.

²⁷⁹ Tamtéž, s. 187-188, 252.

²⁸⁰ Tamtéž, s. 57.

²⁸¹ Tamtéž, s. 57.

²⁸² Tamtéž, s. 58.

²⁸³ Tamtéž, s. 59.

²⁸⁴ *RG*, s. 31-32.

²⁸⁵ Tamtéž, s. 11-13.

Boha: od fénického Bála či Bela, římského Bakcha, egyptského Osirise atd.²⁸⁶ Stejný argument pak ukazuje při uctívání měsíce a planet, argumentujíc, že všechna božstva mohou být redukována na původní uctívání planet, což se odráží i v jejich jménech (Jupiter apod.). Třetí důležitý bod v Herbertově vymezení pohanství je používání euhemerismu (srov. kap. 1.3.1.), pomocí kterého interpretoval pohanské mýty. Herbert do svého přehledu pohanského uctívání vložil společně s hvězdami a planetami také uctívání heroů a římských císařů: „jen sotva se bude pak zdát divné, že ti bohové [...] byli lidé, kteří sami sebe zbožštili“.²⁸⁷ Nicméně tento způsob vysvětlování pohanských mýtů není u Herberta tak častý, jako je u jeho následovníků.

3.2. Deistické vysvětlení pohanství

Herbert přišel s univerzalistickým rámcem, jak interpretovat náboženství a pohanství. Jeho následovníci tento rámec převzali a lehce jej upravili (osvícenští učenci jsou Herbertovi následovníci v diskusích o pohanství). V následujících třech podkapitolách se zaměřím na nejzásadnější témata a otázky, které byly pro Herbertovy následovníky nejzásadnější pro jejich snahy o vysvětlování pohanství: původ a vývoj náboženství a pohanství (kapitola 3.2.1.), povaha (přirozenost) pohanských bohů (3.2.2.) a povaha pohanského uctívání a pomocí obětování a různých rituálů (3.2.3.).

3.2.1. Kde leží původ modloslužby? Jak vypadal?

Při hledání odpovědí na tyto otázky byli osvícenští učenci přesvědčeni o tom, že objevili pravou povahu pohanství v jeho esenciální formě, a proto měli být schopni i lépe objasnit vývoj a úpadek původního, přirozeného náboženství. Proto bylo nutné, aby bylo pohanství ve své nejranější podobě, včetně následných nutných implikací, co nejlépe vysvětleno. Jak jsem již ukázal výše, tvrzení o kněžském podvodu a následné zavedení modloslužby bylo částí argumentu, který měl vysvětlit pohanství. V této části ukáži přístup dalších osvícenských učenců, kteří tento argument využívali.

Jak bylo zavedeno uctívání mnoha bohů? To bylo velké téma pro John Tolanda (1670 – 1722). Ten ve svých *Dopisech Sereně* tvrdí, že pověry a modloslužba jsou odvozeny z pohřebních rituálů, kdy důležití lidé jako králové, královny, generálové, ale i někteří běžní

²⁸⁶ Tamtéž, s. 32-48.

²⁸⁷ Tamtéž, s. 342.

lidé byli považováni za velmi zbožné, a proto si vzpomínka na ně získala místo v lidské paměti.²⁸⁸ Toland nesouhlasil s Herbertem ve věci původu modloslužby: „Prvotní modloslužba proto nepovstala (jak se běžně lidé domnívají) z krásy, řádu, nebo vlivu hvězd, ale od lidí.“²⁸⁹ Domníval se, že prvotní uctívání mrtvých lidí začalo po smrti Romula, a později, po pádu republiky a nástupu císařství, byla „největší část prvních císařů zbožštěna“.²⁹⁰ Toland však toto tvrzení nepřipisoval jenom starým Římanům, ale i Egypťanům, Řekům nebo Asyřanům.²⁹¹ Tolandova antipatie vůči kněžím nebyla jen částí jeho filozofického přesvědčení, ale hrála i velmi důležitou roli v jeho politickém programu.²⁹² Toland zaujmul klasickou deistickou pozici, která vinila kněží z podvodu, ale kromě toho vinil kněží i z celkové degenerace společnosti. Jeho práce zabývající se druidy *Ukázka kritické historie keltského náboženství a učení* (1747) je v tomto ohledu velmi zajímavá.²⁹³ „Žádné pohanské kněžstvo se nikdy nepřiblížilo dokonalosti toho druidského,“ píše Toland, a dodává, že druidové byli „mnohem více vypočítaví, aby šířili ignoranci a implicitní dispozice v lidech, ne méně než k tomu, aby získali moc a zisk pro kněží, což je jeden z hlavních rozdílů mezi pravým uctíváním a falešným“.²⁹⁴

Charles Blount (1654–1693), anglický deista a filozof souhlasil s Herbertem v tom, že kněží podvedli lid, a že ztělesňovali příčinu úpadku původního náboženství rozumu:

„Před náboženstvím, to znamená, obětováním, rituály, ceremoniemi, předstíranými zjevením a podobně, které bylo vynalezeno mezi pohany, nebylo žádného jiného uctívání Boha než jen racionální cestou, o němž filosofové předstírali, že jej ovládají nejlíp [...] nejen tím, že učili ctnosti a zbožnosti, ale také tím, že byli sami příklady [hodnými následování] ve svých životech a konverzacích, jež lidé hlavně následovali, dokud nebyli svedeni vynalézavým a chamtivým kněžským řádem;

²⁸⁸ TOLAND, John. *Letters to Serena*. London: Printed for Bernard Lindot, 1704. s. 72-74.

²⁸⁹ Tamtéž, s. 74.

²⁹⁰ Tamtéž, s. 98.

²⁹¹ Tamtéž, s. 99.

²⁹² CHAMPION, Justin. *Republican learning: John Toland and the crisis of Christian culture, 1696-1722*. Manchester; New York: New York: Manchester University Press; Distributed exclusively in the USA by Palgrave, 2003, s. 213-235. ISBN 978-0-7190-5714-4.

²⁹³ TOLAND, John. A Specimen of the Critical History of the Celtic Religion and Learning: Containing An Account of the Druids, or the Priests and Judges; of the Voids, or the Diviners and Physicians; and of the Bards, or the Poets and Heralds of the ancient Gauls, Britons, Irish and Scots. With the History of Abaris the Hyperborean, Priest of the Sun. In Three Letters to the Right Honourable the Lord Molesworth. In: *Volume 1 of The Miscellaneous Works of Mr. John Toland, Now First Published from His Original Manuscripts ...: To the Whole is Prefixed a Copious Account of Mr. Toland's Life and Writings*. London: Printed for J. Whiston, S. Baker, and J. Robinson, 1747, Vol. I., s. 1–228.

²⁹⁴ Tamtéž, s. 8. Justin Champion poukázal na nekonzistentnost v Tolandově pojednání o druidech. Ve většině částí Tolandovy *Ukázky* jsou druidové považováni za teokratické tyraný. Přesto však může člověk najít části, kde Toland druid uznává jako velké filozofy (viz CHAMPION, Justin. *Republican learning: John Toland and the crisis of Christian culture, 1696-1722*. Manchester; New York: Manchester University Press; Distributed exclusively in the USA by Palgrave, 2003, s. 225–226. Politics, culture, and society in early modern Britain. ISBN 978-0-7190-5714-4.). Takový krok byl snad součástí Tolandovy politické agendy (Tamtéž, s. 236-256).

který namísto řečené ctnosti a zbožnosti přišel s bajkami a fíkcemi jejich vlastní ražby; přemlouvajíc běžný lid o tom, že jakožto lidé nemohou žádnými svými přirozenými schopnostmi znát nejlepší způsob, jak sloužit Bohu, takže bylo nutné, aby Bůh zjevil svým kněžím nějakým zvláštním způsobem [jak jej uctívat], aby [pak] kněží mohli lépe ovládat lid.²⁹⁵

Blount opakuje příběh o kněžském podvodu s menšími změnami i v jeho dalších knihách *Orákula rozumu a Anima Mundi*.²⁹⁶ Ujišťuje čtenáře o tom, že pohané „změnili náboženství v obchod“²⁹⁷ a opakuje Herbertův popis kněží, kteří měli předstírat znalost Božího zjevení,²⁹⁸ přijímání zpráv a proroctví od bohů ve snech a chrámech.²⁹⁹

Bernard Fontenelle (1657–1757) také argumentoval, že pohanství je vynález kněžích. V jeho slavné práci *Dějiny věšteb a podvodů pohanských kněží ve dvou částech*,³⁰⁰ kterou editoval slavný nizozemský učenec Anthonius van Dale, Fontenelle tvrdí: „Pokud by veškeré pohanské náboženství nebylo nic jiného než jen podvody kněží, křesťané tak využili výhodu nadměrné směšnosti, do níž pohanství upadlo.“³⁰¹

Jak je patrné z příkladů citovaných výše, klíčové v pojednání o dějinách úpadku přirozeného náboženství do modloslužby je role kněžích, což nemělo jen reflektovat staré časy, ale zároveň to odráželo i náboženskou situaci osvícenské doby. Druhý klíčový bod ve vysvětlení pohanství je uctívání zemřelých lidí, o kterém pojednám v následující podkapitole.

3.2.2. Jaká je povaha pohanských bohů?

Bohové byli kdysi jen lidé, kteří byli jen zbožštěni a stali se tak bohy – to je základní tvrzení euhemerismu, či Euhemérovy interpretace, jež byla nesmírně populární jak v době osvícenství,³⁰² tak i mezi církevními otci (viz kapitola 1.3.1.).³⁰³ V době rozumu byl však euhemerismus populární ještě z jednoho důvodu. Zatímco chtěli osvícenští badatelé ukázat, že

²⁹⁵ BLOUNT, Charles. *Great Is Diana of the Ephesians, Or, The Original of Idolatry: Together with the Politick Institution of the Gentiles Sacrifices*. London: Cosmopoli, 1700. s. 4-5.

²⁹⁶ BLOUNT, Charles. *The Oracles of Reason*. London: s.n., 1693. s. 167; BLOUNT, Charles. *Anima Mundi, Or, An Historical Narration of the Opinions of the Ancients Concerning Man's Soul After This Life: According to Unenlight[e]ned Nature*. London: Will. Cademan, 1679. s. 3.

²⁹⁷ BLOUNT, Charles. *Great Is Diana of the Ephesians, Or, The Original of Idolatry: Together with the Politick Institution of the Gentiles Sacrifices*. London: Cosmopoli, 1700, s. A2.

²⁹⁸ Tamtéž, s. 7.

²⁹⁹ Tamtéž, s. 12.

³⁰⁰ LE BOUYIER DE FONTENELLE, Bernard a Anthonius VAN DALE. *The History of Oracles, and the Cheats of the Pagan Priests in two parts*. London: s.n., 1688.

³⁰¹ Tamtéž, s. 44.

³⁰² HARRISON, Peter. *„Religion“ and the religions in the English Enlightenment*. Cambridge - New York: Cambridge University Press, 1990, s. 18, 140, 143. ISBN 978-0-521-38530-5.

³⁰³ KOFKY, Arieh. *Eusebius of Caesarea against Paganism*. Boston: Brill Academic Publishers, 2002. s. 38.

pohanská božstva nebyla ničím jiným než jen zbožštěnými lidmi, tato argumentace v sobě zároveň nesla i silný protikatolický důraz – katolické uctívání svatých bylo totiž ztotožňováno s Euhemérovým uctíváním mrtvých.³⁰⁴ John Toland například píše o euhemerismu ve svých *Dopisech Sereně*³⁰⁵ a považuje pohanské náboženství a jeho početná božstva za příklad uctívání mrtvých lidí.³⁰⁶ Píše: „To samé může být pravdivě řečeno i o moderních svatých a obrazech.“³⁰⁷ Toland dospívá k závěru, že uctívání starých bohů, ale i katolických svatých, jsou oboje příklady pohanství a ujišťuje čtenáře o tom, že „současní pohané jsou stejní, jako ti v antice“.³⁰⁸

Deista Charles Blount opakuje ten stejný příběh: „Předpokládejme, že jejich bohové měli být z masa a kostí, přisuzujíc jim vášně a vzhled, který je identický pouze s tím smrtelným: učinili je ze dvou pohlaví, boha a bohyně.“³⁰⁹ Bernarda Fontenelle a Anthonius van Dale v jejich obecném pojednání o náboženství také řeší podstatu pohanských božstev. Podle Preuse chtěl Fontenelle najít základy lidské povahy, a proto se snažil vytvořit „historickou sociální vědu“ založenou na psychologii a komparativní historii.³¹⁰ Fontenelleho zajímaly staré mýty a věštby. Ve svých *Dějínách věštev* Fontenelle deklaruje existenci dvou typů pohanských bohů:

„A tak bylo, jak se dohaduji: Co se týká bohů, pohanství mělo jen v principu dva jejich typy, buď bohy kteří měli být esenciálně božské povahy, nebo bohy, kteří se jimi nestali dokud byli povahy lidské [to znamená dokud lidé později jiné lidi nezbožštili – pozn. P.H.]. Ta dřívější skupina byli bozi, kteří za ně byli prohlášeni moudrými, nebo zákonodárci s množstvím mystérií, a lidé je [tyto bohy] nikdy neviděli, ani je nikdy nevidí: ta druhá skupina (ačkoli to celý svět stejně ví) byli lidé, ale i ti se stali bohy díky inklinování lidu, ve vzpomínkách na jejich ctnosti.“³¹¹

Deistické vysvětlení pohanství bude kompletní poté, co ukážu, jak si osvícenci představovali starověké pohanské uctívání. To odráží hluboké teologické téma správnosti uctívání, které je spojeno s tématy jako je spása a stav „pohanské“ duše.

³⁰⁴ HARRISON, Peter. „Religion“ and the religions in the English Enlightenment. Cambridge - New York: Cambridge University Press, 1990, s. 143. ISBN 978-0-521-38530-5. Toto představovalo běžný způsob pojednání o spojeních mezi katolicismem a pohanstvím v 17. a zvláště v 18. století. Spis *Dopis z Říma* (MIDDELTON, Conyers. *A Letter from Rome, Shewing an Exact Conformity between Popery and Paganism : Or, The Religion of the Present Romans Derived from that of Their Heathen Ancestors*, 3. vyd. London: Printed for William Innys and Richard Manby, 1733) je považován za dobový příklad této argumentace. Viz také MANUEL, Frank E. *The Eighteenth Century Confronts the Gods*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1959. s. 23.

³⁰⁵ TOLAND, John. *Letters to Serena*. London: Printed for Bernard Lindot, 1704, s. 85.

³⁰⁶ Tamtéž, s. 123.

³⁰⁷ Tamtéž, s. 123.

³⁰⁸ Tamtéž, s. 125.

³⁰⁹ BLOUNT, Charles. *Great Is Diana of the Ephesians, Or, The Original of Idolatry: Together with the Politick Institution of the Gentiles Sacrifices*. London: Cosmopoli, 1700, s. 36. .

³¹⁰ PREUS, J. Samuel. *Explaining religion*. New Haven - London: Yale University Press, 1987. ISBN 978-0-300-05134-6. s. 51.

³¹¹ LE BOUYIER DE FONTENELLE, Bernard a Anthonius VAN DALE. *The History of Oracles, and the Cheats of the Pagan Priests in two parts*. London: s.n., 1688, s. 97.

3.2.3. O pohanském uctívání: od pověry k modloslužbě

Podle deistického vysvětlení pohanství existují dva zásadní prvky týkající se tématu uctívání – objekt uctívání a forma uctívání. Deistické pojednání o pohanství nejprve ukazovalo, že lidé byli zpočátku jen pověřiví (uctívali správný objekt, Boha, ale nesprávným způsobem) a až později se stali modloslužebnými (vhodně prováděné uctívání ale nesprávného cíle nebo cílů – bohů, přírody a jejích částí, jiných lidí, apod.). Toland například ve svém třetím *Dopisu Sereně* tvrdí, že různé rituály a ceremonie byly zpočátku jen symbolické,³¹² avšak později se zkazily, protože se dostaly pod kontrolu kněžích. Podle něj je „pověra jen neporozumění náboženství“.³¹³

V rámci deistického (ale i teologického) jazyka je modloslužba uctíváním Božího díla – planet, hvězd, nebes, země, čtyř prvků, a také lidí, zvířat, soch, obrazů, atd. Jinými slovy, je to uctívání stvořeného namísto Stvořitele. Deisté zdůrazňovali, že uctívání mrtvých je jeden z klíčových prvků modloslužby. Nejdůležitějším faktorem v deistickém pojednání o modloslužbě je však vysvětlení jejího původu a příčin.

Degenerace, zkáza nebo absence rozumu byly považovány deistou za hlavní důvody toho, proč vznikla mezi lidmi modloslužba. „Věřím, že mohu bez větších obtíží dokázat, že [tyto tři zmiňované prvky] uvedly prvně jak vzory proti lidské svobodě, tak byly prvními przniteli jejich rozumu,“ tvrdí Toland.³¹⁴ Ve srovnání s majoritou, pouze několik mužů odolávalo pokušením modloslužby. Tito muži byli často označováni jako filozofové nebo moudří muži. Rozlišení mezi vulgární majoritou a moudrou minoritou vešlo v osvícenství ve známost pod jménem *dvojná filozofie*. V deistickém pojednání o náboženství tvoří dvojná filozofie základní rozlišení všech společností a náboženství.³¹⁵ Podle tohoto pojednání jsou filozofové skupinou, která odolala tlakům kněžích a jejich podvodům. Toland nás ujišťuje, že filozofové měli pravou znalost založenou na rozumu, morálce, ctnosti a moudrosti, zatímco pohanské náboženství, coby produkt kněžích, nebylo na rozumu založené ani náhodou.³¹⁶ Peter

³¹² TOLAND, John. *Letters to Serena*. London: Printed for Bernard Lindot, 1704, s. 103.

³¹³ TOLAND, John. *A Specimen of the Critical History of the Celtic Religion and Learning: Containing An Account of the Druids, or the Priests and Judges; of the Vuids, or the Diviners and Physicians; and of the Bards, or the Poets and Heralds of the ancient Gauls, Britons, Irish and Scots. With the History of Abaris the Hyperborean, Priest of the Sun. In Three Letters to the Right Honourable the Lord Molesworth. In: Volume 1 of The Miscellaneous Works of Mr. John Toland, Now First Published from His Original Manuscripts ...: To the Whole is Prefixed a Copious Account of Mr. Toland's Life and Writings*. London: Printed for J. Whiston, S. Baker, and J. Robinson, 1747, Vol. I., s. 1–228.

³¹⁴ TOLAND, John. *Letters to Serena*. London: Printed for Bernard Lindot, 1704, s. 72.

³¹⁵ HARRISON, Peter. „Religion“ and the religions in the English Enlightenment. Cambridge - New York: Cambridge University Press, 1990, s. 91. ISBN 978-0-521-38530-5.

³¹⁶ TOLAND, John. *Letters to Serena*. London: Printed for Bernard Lindot, 1704, s. 116–119.

Harrison tvrdí, že Toland však neargumentoval tak, že by přirozené náboženství zdegenerovalo do vadné verze sebe sama, ale spíše tvrdil, že „přirozené náboženství a pověry utvářely přirozené lidské náboženské podmínky společně“.³¹⁷ Podle Harrisona Toland dochází k závěru, že „náboženství mělo dvojnou strukturu už od nejstarších dob. Bylo jedno náboženství pro filozofy a druhé pro plebejce.“³¹⁸ Charles Blount, stejně jako mnoho dalších deistů, pracoval s dvojnou filozofií: „Ale jiní, nejsou ani moudří, ani tak dobří, byli buď transportováni s nějakou marnou sektou filosofie, nebo jinak se každý týden vzdávali svého rozumu díky bludům kněžích.“³¹⁹

Rozum a způsob dosažení Boha hrál ve všech těchto pojednáních důležitou úlohu a byl neustále v hledáčku osvícenců. Jeho role byla důležitá nejen pro osvícenské badatele, ale i pro jejich protestantské předchůdce. Pojednání o úpadku rozumu se stalo důležitou součástí vysvětlení náboženství významné filozofa Davida Huma.

3.3. Od monoteismu k polyteismu: David Hume o pohanství a modloslužbě

Práce skotského osvícenského filozofa Davida Huma (1711-1776) o náboženství je považována za bod obratu „od teologického k vědeckému paradigmatu ve studiu náboženství“.³²⁰ Navzdory tomuto tvrzení se Humovo pojetí pohanství moc neliší od pojetí jeho předchůdců deistů a spíše by se dalo říct, že ve skutečnosti je Humovo vysvětlení pohanství totožné s vysvětlením podaným jeho předchůdci.

Podle Huma byl polyteismus „prvním a nejstarším náboženstvím lidstva“.³²¹ Tento postoj ukazuje velkou změnu v debatě o prvotním náboženství a jeho povaze. Hume zaměnil monoteismus za polyteismus a tvrdí, že „čím více se dostáváme do starověku, tím více nacházíme lidstvo ponořené v modloslužbě“.³²² Hume tvrdí, že náboženství povstává z

³¹⁷ HARRISON, Peter. „*Religion*“ and the religions in the English Enlightenment. Cambridge - New York: Cambridge University Press, 1990, s. 163. ISBN 978-0-521-38530-5.

³¹⁸ Tamtéž, s. 163.

³¹⁹ BLOUNT, Charles. *Anima Mundi, Or, An Historical Narration of the Opinions of the Ancients Concerning Man's Soul After This Life: According to Unenlight[e]ned Nature*. London: Will. Cademan, 1679, s. 108.

³²⁰ PREUS, J. Samuel. *Explaining religion*. New Haven - London: Yale University Press, 1987, s. 84. ISBN 978-0-300-05134-6.

³²¹ HUME, David. The Natural History of Religion. In: *Four Dissertations*. London: Printed for A. Millar, 1757, s. 1–117.

³²² Tamtéž, s. 3.

„úzkostlivého strachu z budoucích událostí,³²³ nebo z nadějí či strachů obecně.³²⁴ Odmítaje původní, čisté, přirozené náboženství rozumu Hume vysvětluje, jak se objevil polyteismus coby prvotní náboženství:

„Proto tedy můžeme shledat, že všichni modloslužebníci, separujíc oblasti jejich božstev, mají východisko v tom neviditelném agentovi, jehož autoritě jsou okamžitě podrobeni, a jehož sférou má být dohlížet na chod událostí, ve kterých jsou, v jakýkoli čas, zaangažováni. Juno je invokována při svatbách; Lucina při narozeních. Neptun přijímá modlitby námořníků; a Mars válečníků.³²⁵

Modloslužebná povaha polyteismu byla způsobena jak strachem, který činil lidi věřit, uctíváním a službou mnoha bohům, ale také tou mnohostí božstev a pokleslým způsobem jejich uctívání. Hume k tomu dává komentář:

„Nepokoje v přírodě, neřády, zázraky, ačkoli zcela v opozici k plánu moudrého dohlázeitele, vtlačily lidstvu silné city k náboženství; příčiny událostí zdají se být co nejvíce neznámé a nepopsatelné. Šílenství, zuřivost, zběsilost a zanícená obrazotvornost, ačkoli snižují [prvotního člověka] nejbliž k zvířatům jak to jen jde, jsou coby ze stejného důvodu často uváděny jako jediné dispozice, ve kterých můžeme mít jakoukoli bezprostřední komunikaci s božstvem.³²⁶

Navzdory svému vysvětlení původu náboženství sdílí David Hume s Herbertem a dalšími deisty stejný názor na existenci jednoho nejvyššího Boha a možnost jeho dosažení pomocí rozumu. Jenže Hume a deisté tvrdí, že zpočátku lidé nebyli schopni vyvodit existenci jednoho autora a Stvořitele tohoto světa, nejvyššího Boha, z jeho stvoření (přírody), kvůli jejich hlouposti, ignoranci a nedostatku rozumu.³²⁷ Za zmínku stojí i Humův názor na polyteismus, který považuje za tolerantnější a více otevřený ve srovnání s monoteismem, který vykresluje jako plný umrtvování, pokání, ponižování a pasivního utrpení lidstva.³²⁸

Poté co Hume vysvětlil původ polyteismu, se pro něj dalším klíčovým tématem stává vysvětlení monoteismu. Hume tvrdí, že monoteismus nepovstal ze žádného racionálního rozvažování, ale naopak – z iracionálních a pověřivých názorů.³²⁹ Lidé měli považovat jednoho boha za vyššího než ostatní božstva a měli jej podle Huma začít uctívat „stejným způsobem, jakým se upokojovali [lidé] mezi sebou,“ kvůli jejich „hrubým a nedokonalým

³²³ Tamtéž, s. 94.

³²⁴ Tamtéž, s. 12-13. Herbert z Cherbury tvrdí na jednom místě svého spisu o pohanství něco velmi podobného, avšak nevysvětluje to tak komplexně jako Hume. Herbert tvrdí, že „veškeré náboženské uctívání vzešlo ve starých časech buď ze strachu nebo z lásky,“ avšak dále se k tomu nevyjadřuje. Viz *RG*, s. 148.

³²⁵ HUME, David. *The Natural History of Religion*. In: *Four Dissertations*. London: Printed for A. Millar, 1757, s. 1–117. .

³²⁶ Tamtéž, s. 44.

³²⁷ Tamtéž, s. 115.

³²⁸ Tamtéž, s. 58-65.

³²⁹ Tamtéž, s. 46.

představám božství“³³⁰ se lidé báli mluvit o Bohu špatným způsobem a proto mělo vzniknout pojetí nejvyššího Boha, které mělo být založeno na „strachu a pochlebování té nejvulgárnější pověry“.³³¹

Humovo pojetí přirozenosti pohanských bohů a způsob jejich uctívání šel ruku v ruce. Podobně jako Herbert, Bernard de Fontenelle, John Toland a mnoho dalších i Hume tvrdil, že bohové byli kdysi lidé, které si jiní lidé později zbožštili.³³² Hume se snažil klást důraz na rozdíl mezi historickými fakty a spekulativními názory a tvrdí, že staré příběhy o bozích (které reprezentují ty spekulativní názory) jsou ve skutečnosti pravdivými příběhy o lidech.³³³ Jinými slovy, Hume používá stejně jako mnozí jeho současníci euhemerismus, coby způsob interpretace původu pohanských božstev. Modloslužebná, polyteistická povaha pohanského uctívání se má zakládat na tom, že uctívá špatné objekty – zbožštělé lidi – namísto nejvyššího Boha.

I když je David Hume považován za jednoho z prvních osvícenců, kteří podporovali nové, zdánlivě vědecké, výzkumné paradigma, v otázkách a tématech, které řešil, zůstal hluboko zakořeněný v křesťanské problematice a jejich interních problémech jako byly: povaha modloslužby, pojetí pohanských bohů, správný způsob uctívání, či to, zda má náboženství základy v lidském rozumu nebo v lidské přirozenosti.

3.4. Několik poznámek závěrem

Koncept pohanství se stal v osvícenství předmětem „vědeckých“ diskusí, i když je jeho původ a povaha čistě teologická. Teologická problematika pohanství se začala diskutovat s nebývalou vášní zejména po objevech nových kontinentů a jejich obyvatel, ale i kvůli novému vývoji uvnitř křesťanství samotného. Znovu vynalezení termínu „pohanství“, odkazující k čemukoli barbarskému, primitivnímu, modloslužebnickému nebo pověřivému a jeho používání mělo odkazovat ke skutečnosti, že „pohanství“ bylo chápáno jako přirozená vývojová fáze v rámci různých náboženství či v rámci původního čistého náboženství. Na základě této logiky se k pohanství začalo přistupovat tak, jako by to byla kategorie *sui generis*. Od toho už byl jen krůček k tomu, začít používat tuto kategorii v religionistice - a to jak rané, tak i té soudobé.

³³⁰ Tamtéž, s. 96.

³³¹ Tamtéž, s. 46.

³³² Tamtéž, s. 38-41.

³³³ Tamtéž, s. 8-9.

V důsledku aplikování konceptu pohanství došlo i k používání specifického konceptuálního jazyka. Uctívání přírody, polyteismus, oběti, rituály a mnoho dalších měly být specifickými rysy pohanství. Nicméně kategorie, jako například polyteismus, nedává mimo teologický rámec myšlení naprosto žádný smysl. To proto, že polyteismus v sobě implicitně nese podobu falešného uctívání. Falešné uctívání je křesťanské, teologické pojetí, které s sebou nenese žádnou koherenci nebo přesvědčivost, pokud není zároveň použito v kontextu dalších teologických kategorií a pojetí, které spolu dohromady tvoří myšlenkovou strukturu. Na této skutečnosti ani nic nemění fakt, na co je dané uctívání zaměřeno – prvky, lidi, přírodu či něco jiného. K problematice polyteismu se detailněji vrátím v kapitole 5.2.2.

4. ROMANTIZOVÁNÍ POHANŮ?

Dlouhou dobu se předpokládalo, že romantismus reprezentoval ideologickou opozici k osvícenskému věku rozumu, nebo že přinejmenším kladl důraz na jiná témata a otázky než osvícenství. Sami moderní pohané přiznávají, že obě období měla svůj podíl na formování moderního novopohanství.³³⁴ Romantici se snažili o překonání „oddělenosti subjektu a objektu, sebe a světa, vědomého a nevědomého“.³³⁵ Umění a literaturu období romantismu inspirovaly imaginace, symboly, mýty, starověká historie, příroda, život jako konečná manifestace nekonečného, individualismus, či uvědomění si tíže existence.³³⁶ Romantismus i jeho předchůdce osvícenství však nejsou nějaké pevně definované dějinné bloky, během kterých by se publikovaly práce pouze z toho či onoho úhlu pohledu. Konec osvícenství se překrývá s počátky romantismu a naopak.

Jeden příklad za všechny může být šestidílná práce velmi vlivného britského osvícenského mýtografa Jákoba Bryanta (1715 – 1804) *Nový systém*.³³⁷ Bryant vložil velké úsilí do nalezení zdroje všech mytologií světa, který určil v židovských spisech, zejména Pentateuchu. Sjednocením všech různých mytologií na pouhé variace téhož modelu Bryant vytvořil unifikovaný obraz pohanství, homogenního náboženství, které mělo ztělesňovat to nejhorší modloslužebnictví.³³⁸ Příkladem může být Bryantovo tvrzení, že všichni pohané uctívali slunce, jež považovali za ztělesnění nejvyššího božstva, které mělo být jednou a tou samou entitou. Jediný rozdíl měl spočívat pouze ve skutečnosti, že každá „pohanská“ kultura jej nazývala jiným jménem.³³⁹ Původní, čisté náboženství mělo degenerovat do modloslužebného uctívání ohně.³⁴⁰ Všechny tyto a podobné příklady mohou být považovány za pozůstatky osvícenství, které mohly být dále rozpracovány v době romantismu. Za takového

³³⁴ Neo-Paganism as a Romantic/Enlightenment religion. *Neo-Paganism.com* [online]. 20. březen 2014 [vid. 2017-08-03]. Dostupné z: <https://neo-paganism.com/history-of-neo-paganism/neo-paganism-as-a-romanticenlightenment-religion/>.

³³⁵ WELLEK, René. *Concepts of Criticism*. New Haven: Yale University Press, 1963. s. 220.

³³⁶ REARDON, Bernard M. G. *Religion in the age of romanticism: studies in early nineteenth century thought*. Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1985. ISBN 0-521-30088-6. s. 3-26.

³³⁷ BRYANT, Jacob. *A New System: Or, An Analysis of Antient Mythology: Wherein an Attempt is Made to Divest Tradition of Fable; and to Reduce the Truth to its Original Purity*. 3rd vyd. London: Printed for J. Walker; W. J. and J. Richardson; R. Faulder ... [et al.], 1807. .

³³⁸ Bryantovým cílem bylo „ukázat, že veškerá mystéria a rituály pohanů byly principiálně pouze mnohými vzpomínkami na jejich [společné] předky; [...] hlavní vzpomínkou mezi nimi byla zejména ta na potopu [...]. Ony [vzpomínky] měly symbolické representace, kterými byly připomínány: a starověké hymnusy v jejich chrámech měly stejný účel. To všechno ukazovalo do dějin prvních věků [lidstva] a na stejné události, které zaznamenal i Mojžíš“. Tamtéž, xl.

³³⁹ Tamtéž, 235-236.

³⁴⁰ Tamtéž, 269-270.

předpokladu se pak nabízí otázky: 1) Na základě čeho romantici vystavěli svůj obraz pohanství?
2) Jaké předpoklady ovlivnily konstrukci takového obrazu?

Je možné, že obraz pohanství v době romantismu nepředstavoval ve své podstatě žádné nové, revoluční vnímání pohanství? Po analýze vnímání pohanství v době osvícenství se dá předpokládat, že romantický obraz pohanství nevystupuje žádným způsobem za hranice křesťanského myšlenkového rámce. K prvnímu předpokladu doplním ještě jeden: Podoba pohanství mohla být i částečně ovlivněna i politickými událostmi pozdního 18. a raného 19. století.

V této kapitole ukážu, jak bylo vnímáno pohanství v době romantismu ve Velké Británii a Německu, protože právě myslitelé z těchto dvou zemí podle mého názoru přispěli k tématu pohanství nejvíce. Zajímá mě zejména vnímání starověkých pohanských časů v pracích filosofů, historiků, sběratelů starožitností a podobně. Cíleně opomím analýzu jakéhokoli zpodobnění pohanství v dílech básníků či jakémkoli vizuálnímu umění, a to zejména z důvodu enormního množství básní, které se pohanství nebo příbuzných témat nějakým způsobem dotýkají.³⁴¹ Ty nejdůležitější básníky a jejich díla zabývající se starověkým náboženstvím pouze stručně zmíním. Co mě skutečně zajímá je způsob, jakým romantikové přemýšleli o druidech, Keltech, Germánech, o jejich náboženství, jakým způsobem o něm referovali a jak byl jejich pohled později přijat či odmítnut.

Tato kapitola má dvě části, představující romantický obraz pohanství ve Velké Británii (4.1.) a na území dnešního Německa (4.2.). Před detailní analýzou prací jednotlivých romantiků z dané země a problémů, které v souvislosti s pohanstvím řešili, představím i některé dílčí politické a společenské souvislosti, které k formování obrazu pohanství přispěly.

4.1. Britský romantismus³⁴²

Kloním se k vymezení britského romantismu podle vzoru amerického badatele Sama Smilese. Ten vidí počátky britského romantismu v 50. letech 18. století v počátcích keltského

³⁴¹ Dobrý přehled britského vizuálního umění té doby s ohledem na tematiku pohanství představuje publikace SMILES, Sam. *The image of antiquity: ancient Britain and the romantic imagination*. New Haven [Conn.]: Published for the Paul Mellon Centre for Studies in British Art by Yale University Press, 1994. ISBN 978-0-300-05814-7.

³⁴² Text této podkapitoly je z větší části předkladem mého staršího článku k tématu: HORÁK, Pavel. The Image of Paganism in the British Romanticism. *Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies*. 2017, 19(2), 141–165. ISSN 1528-0268, 1743-1735. Dostupné z: doi:10.1558/pome.34524.

entuziazmu, a to zejména díky publikování básně *Bard* od Thomase Graye v roce 1757.³⁴³ Posedlost všim keltským byla ještě později umocněna díky práci skotského básníka a spisovatele Jamese Macphersona (1736 – 1796). Ten oznámil nález staré epické básně o Fingalovi (irská mytologická postava Fionn mac Cumhail), kterou měl údajně napsat Fingalův syn Ossian. Macpherson přeložil a v roce 1765 publikoval všechny údajně nalezené básně pod názvem *Ossianovy práce*.³⁴⁴ Záhy se objevilo velké množství adaptací nebo imitací Ossianovských básní a celkový nárůst zájmu o vše keltské a druidské.³⁴⁵ Konec romantického období v Británii vymezuje smrt romantického malíře J. M. W. Turnera v roce 1851.

Za zmínka stojí i skutečnost, že romantické pátrání po starém náboženství bylo úzce propojeno i s politickými událostmi té doby a Británie nebyla v tomto ohledu výjimkou. Zmíním několik zásadních, které jsou mezi sebou vzájemně propojeny. Jednou z nejzásadnějších byl *Akt sjednocení* z roku 1707 spojující království Anglie (včetně Walesu) a království Skotska. Nástup hanoverské dynastie na Anglický trůn v roce 1714 zapříčinil Jakobínské rebelie a volání po restauraci skotských králů z rodu Stuartovců. Jakobínská rebelie (1714-1716) byla sice korunou poražena, ale boj o nezávislost Skotů zůstal. Básně Macphersonova Ossiana tak byly „jakobínskou snahou k oslavování Skotska a jeho vznešené válečnické a morální minulosti“.³⁴⁶ Macphersonův Ossian byl v tomto ohledu trochu výjimkou, protože většina ostatních básní té doby velmi vyzdvihovala téma dávného keltského boje za svobodu a nezávislost.³⁴⁷ Macpherson tuto skutečnost ve svém díle omezuje pouze na Skotsko. Odpor proti anglickým kolonizátorům se objevil i v další původně keltské zemi – Walesu. Velšané začali zdůrazňovat svůj keltský původ, který jim poté dopomohl k vytvoření vlastní, svébytné velšské národní kultury. Důležitou roli hrálo pátrání a překlad starých textů, zejména středověkého původu, které roli velšské identity mohly ještě posílit. Známy pokus o pozvednutí velšské kultury učinil mimo jiné i Edward Williams, který je známější pod svým bardským jménem Iolo Morganwg, jehož svébytné chápání předkřesťanských tradic představím dále v textu. Idea velšské – keltské kultury sloužila coby ideologický nástroj ve vymezení se vůči

³⁴³ SMILES, Sam. *The image of antiquity: ancient Britain and the romantic imagination*. New Haven [Conn.]: Published for the Paul Mellon Centre for Studies in British Art by Yale University Press, 1994, s. ix, 48. ISBN 978-0-300-05814-7.

³⁴⁴ MACPHERSON, James. *The works of Ossian, the son of Fingal, in two volumes, translated from the Galic Language*. London: Printed for T. Becket and P. A. Dehondt at Tully's Head, 1765. .

³⁴⁵ SNYDER, Edward Douglas. *The Celtic revival in English literature, 1760-1800*. Cambridge: Harvard University Press, 1923. s. 105.

³⁴⁶ WEINBROT, Howard D. *Britannia's issue: the rise of British literature from Dryden to Ossian*. Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1993. ISBN 978-0-521-32519-6. s. 478.

³⁴⁷ SNYDER, Edward Douglas. *The Celtic revival in English literature, 1760-1800*. Cambridge: Harvard University Press, 1923. s. 88, 195.

Angličanům. Jenže Angličané ono keltství používali také pro své vlastní politické účely.³⁴⁸ Jedním z hlavních využití Keltů pro potřeby Britského impéria byla právě jeho podstata. Romantický obraz Keltů sloužil k posílení ideologické i národní koherence v rámci britského impéria, jako jeden ze způsobů vyhnutí se „ideologickému boji o občanskou válku,“ ale i zároveň podporující důkaz expanze impéria.³⁴⁹ Keltská kultura společně s židovskou byly vítány jako obohacení pro britské impérium a jeho kulturu a stala se tak i objektem politických zájmů 19. století.³⁵⁰

Básníci ve svých básních obraz vznešených Keltů, druidů a bardů jen umocnili. Za ty nejdůležitější kromě již zmiňovaného Macphersonova Ossiana a Barda od Thomase Graye považují sbírku středověkých překladů Evana Evanse,³⁵¹ *Chrám druidů* Johna Ogilvieho,³⁵² *Caractacuse* Williama Masona,³⁵³ a práce mnohých dalších, zejména pak Samuela T. Coleridge, Williama Wordswortha nebo Johna Keatse. Zahrnutím druidů a bardů do svých básní dopomohli všichni tito básníci vytvoření atmosféry keltského entuziasmu, fascinace starověkými místy v přírodě, kamennými kruhy a oslavami starých časů či velebením statečné povahy keltského „národa“. K této problematice vyšlo hned několik zajímavých publikací zabývajících se problematikou více do hloubky.³⁵⁴

Pro úplnost je třeba dodat, že romantické náhledy na minulost nebyly v době 18. a 19. století to jediné na tehdejší intelektuální scéně. Jiný, do jisté míry opoziční a vlivný způsob myšlení, nepovažoval Kelty a druidy za „ušlechtilé divochy,“ ale zcela naopak za barbary neschopné pokroku.

³⁴⁸ RAWES, Alan a Gerard CARRUTHERS. Introduction: romancing the Celt. In: *English Romanticism and the Celtic World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, s. 1–19.

³⁴⁹ Tamtéž, s. 1-6.

³⁵⁰ WEINBROT, Howard D. *Britannia's issue: the rise of British literature from Dryden to Ossian*. Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1993. ISBN 978-0-521-32519-6.

³⁵¹ EVANS, Evan. *Some Specimens of the Poetry of the Antient Welsh Bards*. London: Printed for J. Dodsley in Pall-Mall., 1764. .

³⁵² OGILVIE, John. *The Fane of the Druids: A Poem. Book the Second; Comprehending an Account of the Origin, Progress, and Establishment of Society in North Britain. By the Author of the First Book*. London: J. Murray, No 32, Fleet-Street, 1789.

³⁵³ MASON, William. *Caractacus: a dramatic poem: written on the model of the ancient Greek tragedy*. London: Printed for J. Knapton, 1759.

³⁵⁴ Starší, ale stále jedna z nejlepších je práce Douglas Snydera *The Celtic Revival*, dále již zmiňovaní Sam SMILES a jeho *The Image of Antiquity, a Britannia's Issue* od Howarda WEINBROTA. Za zajímavou považují i WHALE, John C. a Stephen COPLEY, ed. *Beyond romanticism: new approaches to texts and contexts, 1780-1832*. London; New York: Routledge, 1992. ISBN 978-0-415-05200-9. Kdybych měl jmenovat jednu studii zabývající se konkrétním básníkem a jeho zpodobněním keltské minulosti, vybral bych GRAVIL, Richard. *Wordsworth's Bardic vocation, 1787-1842*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire; New York: Palgrave Macmillan, 2003. ISBN 978-0-333-56283-3.

Například John Pinkerton ve své *Dizertaci o původu a vývoji Skythů nebo Gótů* (1787)

tvrdí:

„Keltové neměli žádné monumenty, stejně jako je neměli divošští Američané nebo Samoideové. Od Diodora Sicilského a dalších víme, a je jasné, že způsoby Keltů přesně odpovídají způsobům Hotentotů. Bůh *Bál, Bel* nebo *Bellenus*; stěhování duší, jejich kosmologie a theogonie, to vše je zcela Fénické: jaká byla jejich původní mytologie, to nevíme, ale zcela jistě bude odpovídat té hotentotské, nebo té od těch nejhorších divochů, jací Keltové kdysi bývali, a nejsou o nic lepší ani v současnosti, neschopni jakéhokoli společenského pokroku. Keltové mají být radikálními divochy, kteří nejsou schopni se posunout ani do stádia barbarismu; nikdo z cizinců o tom nepochybuje, stačí jen když zajede do jakékoli keltské části Walesu, Irska nebo Skotska a podívá se na ně, neboť oni jsou takoví, jací vždy byli, neschopni přemyslu ani civilizace.“³⁵⁵

Jiní badatelé popisovali Kelty velmi podobně. Známy je například Edward Ledwich.³⁵⁶ Nicméně kořeny anti-keltských předsudků jsou starší než 18. století a jdou dále do minulosti. Už od dob anglických výbojů ve středověku měli Angličané pozorovat rozdíly mezi nimi a jejich třemi sousedními keltskými národy. Jak k tomu poznamenává Sam Smiles: „Zprávy o keltském lidu Británie ze sedmnáctého a osmnáctého století vytvořily stereotypní obraz primitivní, chudobou napadané a potenciálně nekontrolovatelné společnosti, jejíž kultura se od kultury jejich anglických sousedů měla lišit na míle daleko.“³⁵⁷ Negativní obraz Keltů byl později ještě posílen rasovými teoriemi o původu člověka. Ty mají své kořeny již v době romantismu a dříve,³⁵⁸ ale jejich popularita a vliv roste více až od roce 1850.³⁵⁹

Při studiu tohoto období jsem narazil na zvláštní nekonzistentnost v jeho analýze. Badatelé na jednu stranu píší, jak označení „keltský“ ztělesňovalo cokoli venkovského, divošského a nevyvinutého a sloužilo jako ideologický nástroj politiky britské koruny proti Irům, Velšanům a Skotům. Na druhou stranu mělo to samé označení vyjadřovat keltskou vznešenost, a jejich potřebu a místo v rámci impéria.

³⁵⁵ PINKERTON, John. *A dissertation on the origin and progress of the Scythians or Goths Being an introduction to the ancient and modern history of Europe*. London: Printed by J. Nichols for G. Nicol, 1787. s. 68, 69.

³⁵⁶ LEDWICH, Edward. XXXII. A Dissertation on the Religion of the Druids. Addressed to Governor Pownall. By Edward Ledwich, LL. B. Vicar of Aghaboe, Queen's County, Ireland; and Member of the Antiquary Societies of London, Dublin, and Edinburgh. *Archaeologia*. 1785, 7, 303–322. ISSN 0261-3409. Dostupné z: doi:10.1017/S0261340900022517.

³⁵⁷ SMILES, Sam. *The image of antiquity: ancient Britain and the romantic imagination*. New Haven [Conn.]: Published for the Paul Mellon Centre for Studies in British Art by Yale University Press, 1994, s. 115. ISBN 978-0-300-05814-7.

³⁵⁸ Základní přehled ukazuje například HORSMAN, Reginald. Origins of Racial Anglo-Saxonism in Great Britain before 1850. *Journal of the History of Ideas*. 1976, 37(3), 387–410. ISSN 00225037. Dostupné z: doi:10.2307/2708805.

³⁵⁹ Viz například KNOX, Robert. *The Races of Men a Philosophical Enquiry Into the Influence of Race Over the Destinies of Nations*. 2nd edition. London: Henry Renshaw, 1850.

4.1.1. Druidové jako nositelé patriarchálního náboženství: Staří Britové v představách Williama Stukeleyho

William Stukeley (1687–1765) byl sběratel starožitností a anglikánský pastor. Je známý především díky svým výzkumům kamenných kruhů Stonehenge a Avebury, které posléze publikoval ve dvou dílech.³⁶⁰ Svými myšlenkami a postupy navazoval na o dvě generace mladšího antikváře Johna Aubreyho (1626–1697).³⁶¹

Stukeley věřil, že druidové učili a inspirovali řecké filosofy, zejména Platoniky a Pythagorejce. Podle Stukeleyho druidové nebyli žádní modloslužební kněží, kteří klamali lid, jak tvrdili deisté, ale spíše nositelé tradice patriarchálního náboženství, které se mělo táhnout až od Abrahama. Druidové měli přijít na britské ostrovy s Féničany a společně přinést Británii patriarchální náboženství, které je podle Stukeleyho ve své podstatě totožné s křesťanstvím.³⁶² Stukeley tvrdí:

Proto oni [druidové] s sebou přinesli patriarchální náboženství, které bylo tak moc jako křesťanství, a které se v důsledku lišilo [od patriarchálního náboženství] jen v tom, že [křesťané] věřili na mesiáše, který má přijít na tento svět, stejně tak, jak v jeho příchod věříme my. Dále, [druidové] přišli ze země, kde žil Abrahám, jeho synové a vnuci; rodina všemohoucím Bohem oddělená od celého zbytku lidstva, aby potlačila semínka modloslužby [...]. A ačkoli jsou naše vzpomínky na druidy extrémně nízkého počtu, i přesto můžeme zcela evidentně odhalit, že *druidové zcela následovali Abrahámovo náboženství; přinejmenším v těch nejstarších dobách, a uctívali Nejvyšší bytost stejným způsobem, jako to činil Abrahám, a pravděpodobně to bylo podle jeho vzoru, nebo příkladu od jeho a jejich společných předků.*³⁶³ (moje zvýraznění)

Stukeley se snažil „zpopularizovat znalosti a praktiky starověkého a pravého náboženství“.³⁶⁴ Prvotní náboženství muselo být podle Stukeleyho nutně pravé, protože pocházelo přímo od Boha.³⁶⁵ Náboženství považoval za jednotný systém, který je tak starý jako stvoření, a které má sloužit jako „médium mezi ignorantskou modloslužbou a učeným volnomyšlenkářstvím“.³⁶⁶ Toto tvrzení není nic jiného, než jen pokus o obhajobu své anglikánské víry proti kritice deistů, zvláště proti jeho současníkovi a známému deistovi Johnu Tolandovi. Ten sice druidy na jednu

³⁶⁰ STUKELEY, William. *Stonehenge: A Temple Restor'd to the British Druids*. London: Printed for W. Innys and R. Manby, at West End of St. Paul's, 1740. ; *Abury, a Temple of the British Druids, with Some Others, Described*. 1743. Dále zkráceně jen jako *Stonehenge* a *Abury*.

³⁶¹ Aubreyho práce týkající se Stonehenge a Avebury přežily pouze v rukopisech, které jsou v současnosti dostupné v Britské knihovně v Londýně pod názvy *Remaines of Gentilisme and Judaisme* a *Monumenta Britannica*.

³⁶² *Stonehenge*, s. 2, *Abury*, s. 4.

³⁶³ *Stonehenge*, s. 2.

³⁶⁴ Tamtéž, iv.

³⁶⁵ *Abury*, ix.

³⁶⁶ *Stonehenge*, s. iv.

stranu obhajoval a trochu i obdivoval jejich moudrost, ale i přesto jen považoval za modloslužebný a zrádný kněžský řád.³⁶⁷ Stukeleyho tvrzení lze chápat jako obranu jeho vidění náboženství, které pro něj bylo zjevenou pravdou od Boha, vůči deistům, kteří jej otevřeli racionální kritice („učené volnomyšlenkářství“), a kteří jej za zjevenou pravdu nepovažovali.

Stukeley je nejznámější hlavně díky své romantické představě, že druidové postavili kamenné kruhy Stonehenge a Avebury jakožto své chrámy,³⁶⁸ což je v dnešní době dost častý názor. Tvrdil, že kamenné kruhy Británie byly chrámy patriarchálního náboženství, postavené podle abrahámovských proporcí: stromy byly vysázeny kolem kamenného kruhu, který měl vždy stát na otevřené planině. Stukeley se snaží pro svou argumentaci najít oporu v Bibli.³⁶⁹ Nicméně postupem času se z chrámů patriarchálního náboženství měla stát místa modloslužebného uctívání slunce, a to díky jejich kruhovému půdorysu, který měl slunce symbolizovat.³⁷⁰ Nevysvětluje však, jak se mělo patriarchální náboženství změnit v modloslužbu, ani z jakých důvodů. Jediné, co zmiňuje, je podle něj skutečnost, že zatímco všichni lidé na evropském kontinentu měli být modloslužebníci, jediní druidové Británie jimi být neměli. Tento závěr jen potvrzoval Stukeleyho domněnku o „čistotě [druidské] prvotní a patriarchální instituce“.³⁷¹

Na základě Stukeleyho obrazu moudrých druidů, kteří praktikovali pravé náboženství a uctívali nejvyššího Boha v kamenných kruzích podle patriarchálního vzoru, se vytvořil model interpretace „pohanského náboženství,“ který se objevuje i v dílech dalších sběratelů starožitností.

³⁶⁷ Na myšlenku Stukeleyho obhajoby anglikánství vůči deismu mě původně přivedl: SMILES, Sam. *The image of antiquity: ancient Britain and the romantic imagination*. New Haven [Conn.]: Published for the Paul Mellon Centre for Studies in British Art by Yale University Press, 1994, s. 85. ISBN 978-0-300-05814-7. Pro Tolandovu kritiku křesťanství viz *Christianity Not Mysterious, or a Treatise Shewing, That There Is Nothing in the Gospel Contrary to Reason, Nor Above It: And That No Christian Doctrine Can Be Properly Call'd A Mystery*, The Second Edition Enlarged. London: Printed for Sam. Buckley, 1696. Pro jeho úvahy o druidech doporučuji TOLAND, John. *A Specimen of the Critical History of the Celtic Religion and Learning: Containing An Account of the Druids, or the Priests and Judges; of the Voids, or the Diviners and Physicians; and of the Bards, or the Poets and Heralds of the ancient Gauls, Britons, Irish and Scots. With the History of Abaris the Hyperborean, Priest of the Sun. In Three Letters to the Right Honourable the Lord Molesworth*. In: *Volume 1 of The Miscellaneous Works of Mr. John Toland, Now First Published from His Original Manuscripts ...: To the Whole is Prefixed a Copious Account of Mr. Toland's Life and Writings*. London: Printed for J. Whiston, S. Baker, and J. Robinson, 1747, Vol. I., s. 1–228.

³⁶⁸ *Stonehenge*, s. 1-2.

³⁶⁹ *Abury*, 3-5.

³⁷⁰ Tamtéž, s. 7.

³⁷¹ Tamtéž, s. ii.

4.1.2. Sběratelé starožitností pátrají po ideální druidské minulosti

S jistou mírou zjednodušení se dá tvrdit, že k pohanství existují v rámci křesťanské teologie v podstatě dva přístupy: odsuzující anebo přijímající. Zatímco ten první považuje pohany za ty nejhorší modloslužebníky a divochy neschopné rozvoje, druhý přístup se snaží pohany ukázat v lepším světle, a to většinou tak, že měli znát a uctívat nejvyššího Boha a měli být spíše spaseni, než zatraceni. Tato pozice lze nalézt jak v argumentaci deistů, tak i anglikánů. Přijímající přístup zastávali anglikáni a sběratelé starožitností, zatímco odsuzující přístup měli spíše historikové té doby. Ve skutečnosti však má i přijímající přístup vůči pohanům celou řadu výhrad a není možné říci, že by byli pohané bez problému uznáváni. Stále se jedná o to, že pohanství je falešné náboženství, karikovaná verze náboženství pravého. Existence těchto přístupů svědčí o propojení mezi osvícenstvím a romantismem, ale zejména i s církevními otci, protože oba tyto přístupy byly často používány ve všech obdobích a jejich fundamenty se nijak nezměnily.

Vysvětlení druidské historie na základě patriarchálního náboženství je příkladem přijímajícího přístupu a v diskusích o náboženství a jeho historii reprezentuje silný motiv 18. a raného 19. století. Domnívám se, že pro to bylo hned několik důvodů. Ten nejdůležitější je snaha o obranu zjeveného náboženství proti kritice deistů, kteří považovali druidy a vůbec všechny kněží za zkažené kněžstvo a jejich praktiky za zkaženou verzi původně čistého, přirozeného náboženství. Anglikánští pastoři jako William Stukeley nebo William Cooke³⁷² přišli s novým způsobem, jak odpovědět na kritiku deistů. Začali argumentovat tím, že existuje nepřerušovaná linie tradice, která se táhne od Noeho a raných patriarchů až k britským druidům. Zdá se, že jejich cílem bylo obhájit vznešenou podobu anglické minulosti a druidů proti kritice deistů, nicméně skutečný problém, který ve svých diskusích řešili, byla povaha znalostí a praktik prastarého, pravého náboženství a jeho pozdější vývoj k modloslužebnictví.³⁷³ Touto argumentací chtěli dokázat, že jejich předkové byli moudří a vznešení a ne žádní primitivní modloslužební divoši. Tento pokus rezonoval s tehdejší otázkou o tom, jací byli staří Britové: zda vznešený či nepoctivý lid. Příklady různých anglických sběratelů starožitností, které jsem vybral, mají jedno specifiko. Většina z nich byli anglikánští pastoři, a proto často využívali

³⁷² Někteří antikváři nebo historikové považovali deistickou kritiku za úzkoprso. Například anglikánský pastor William Cooke (zemřel okolo roku 1780) napsal, že „tito džentlmeni [má na mysli deisty – pozn. P.H.] se neustále chvástají nadřazeností jejich rozumu, domýšlivou filosofií a učením, přičemž i po povšechném pohledu je zcela evidentní, že ta samá ignorance, která posléze v jiném ohledu vedla k pověřivosti, stejně tak položila základy jejich bezvěrectví.“ COOKE, William. *An Enquiry into the Patriarchal and Druidical Religion, Tempels, etc.* second edition, with additions. London: Printed for Lockyer Davis at Lord Bacon's Head near Salisbury court, 1755. . s. 1.

³⁷³ *Stonehenge*, s. i-iv.

biblických témat a motivů jak k obhajobě vlastní anglikánské víry, tak i k vysvětlení staré anglické minulosti.³⁷⁴

V následujících odstavcích ukáži, jak sběratelé anglických starožitností a historikové vysvětlovali staré keltské a druidské náboženství pomocí konceptu patriarchálního náboženství. Představím zejména argumentaci Johna Smitha, Williama Cooka a Edwarda Daviese, jehož dílo je nejznámější a nejvlivnější. V jejich argumentaci jsem identifikoval tři velmi důležité otázky, které stojí v centru jejich zájmu. Jsou to: 1) Jaký je původ náboženství druidů a Keltů? 2) Jak a proč náboženství Keltů a druidů degenerovalo do modloslužby a jaký je jeho vztah k původnímu, pravému náboženství lidstva? 3) Jaká je povaha rituálů a uctívání starých druidů? O prvních dvou tématech pojednám společně, protože jsou spolu navzájem propojené. Poté představím třetí téma.

Začnu s prací Edwarda Daviese (1756–1831), zřejmě jednoho z nejznámějších a nejvlivnějších velšských sběratelů starožitností konce 18. a počátku 19 století. Ten ve své první knize *Keltské výzkumy* (1804) tvrdí, že abychom byli schopni nalézt počátky „Keltů a druidismu, musíme jít do knihy Genesis, desáté kapitoly, kde to můžeme zjistit“ a dodává, že „z potomků Aškenáze, vznikli a rozšířili se Keltové, kteří už od starověku vlastnili a obývali část Galie, Britské ostrovy, části Německa a Španělska“.³⁷⁵ Davies věřil, že lidstvo nebylo ve své primitivní fázi polyteistické, ale naopak uznávalo jednu bytost nadřazenou nade všechny ostatní.³⁷⁶ Tvrdil, že „raní lidé jen zřídka rozlišovali mezi Jediným a jeho služebníky“, což mělo vést posléze k „velikému zneužití v pohanském světě“, nicméně pak dodává, že člověk by byl ale určitě s to nalézt takový lid, který by „uznával jednoho nadřazeného Boha“.³⁷⁷ Davies netvrdí, že by se pověry a modloslužba rozšířily najednou jako tomu bylo, dle jeho slov, v případě „svéhlavé a troufalé inovace jako té od Mohameda, ale [modloslužba a pověry] se

³⁷⁴ A to nejen vůči deismu, ale i proti katolicismu, který považovali za pokleslou verzi pravého náboženství. Vymezování se vůči katolicismu sice nebyly tak běžné jako vůči anglickému deismu, ale i přesto existovaly. Známý sběratel starožitností Edward Davies tak například argumentuje. Viz DAVIES, Edward. *The mythology and rites of the British druids, ascertained by national documents : and compared with the general traditions and customs of heathenism, as illustrated by the most eminent antiquaries of our age : with an appendix, containing ancient poems and extracts : with some remarks on ancient British coins* [s.n]: London, Printed for J. Booth, 1809, s. 92, 165.

³⁷⁵ DAVIES, Edward. *Celtic Researches, On the Origin, Traditions & Language, of the Ancient Britons : With Some Introductory Sketches, on Primitive Society.* London: Printed for the author, and sold by J. Booth, 1804. s. 130.

³⁷⁶ DAVIES, Edward. *Celtic Researches, On the Origin, Traditions & Language, of the Ancient Britons : With Some Introductory Sketches, on Primitive Society.* London: Printed for the author, and sold by J. Booth, 1804, s. 15, 87, 120. Takovéto tvrzení je základem pozdějších výzkumů Wilhelma Schmidta a dalších antropologů, etnologů a misionářů 19. století, kteří se snažili nalézt prvotní monoteismus (*Urmonoteismus*). Na příkladech uvedených v předchozí kapitole se však ukazuje, že problematika prvotního monoteismu byla velkým tématem už pro osvícence.

³⁷⁷ Tamtéž, s. 15.

rozšířily z jednoho a toho samého zdroje [...] jakožto zkažením primitivního náboženství“.³⁷⁸

Druidové však podle Daviese nebyli tak zkažení, jako ostatní národy:

„Jejich [druidská] studia zahrnovaly takové předměty, které zaměstnávaly pozornost světa v jeho primitivní fázi – povahu Božstva – lidské duše – budoucích událostí – nebeských těles – zemské koule, a jejich různých produktů. Jejich koncepce byly velké a vznešené, jejich spekulace obsáhlé ve své sféře, prostupující většinu umění a věd, které [je] zajímaly již od nejranějších dob. Zřejmě neexistoval žádný řád lidí mezi pohany, který zachoval dějiny a názory lidstva z jeho raného stavu s takovou jednoduchostí a integritou. Náboženství patriarchů bylo dozajista deformováno různými pověrami všemi národy. Ale tento řád, nehledě na jejich mnohé chyby, zdá se zachoval mnoho z jeho živých a esenciálních principů.“³⁷⁹ (moje zvýraznění)

Problematická je skutečnost, že Davies ve svých *Keltských výzkumech* už přesně nevysvětluje, jak a co přesně mělo způsobit degeneraci původního náboženství. To pak napraví o pár let později.

Ve své další knize *Mytologie a rituály britských druidů* (1809) Davies částečně mění svůj názor na druidy a již obsáhleji pojednává o důvodech objevení se modloslužby. Davies definuje druidismus jako:

„Druidismus, tak jak ho známe z britských dokumentů, byl systém pověr, který se skládal z heterogenních principů. Uznával jistá božstva pod různými jmény a atributy. Tyto božstva nebyly původně nic jiného, než jen zbožštění mrtví a materiální objekty; většinou spojené s dějinami potopy: nicméně během rozšiřování chybného [náboženského vnímání – pozn. P.H.] byly tyto [božstva] chápány tak, že jsou symbolizovány sluncem, měsícem a jistými hvězdami, které v důsledku tohoto zmatení, byly uctívány s božskými poctami. A tato pověra zřejmě nabývala na síle postupným nebo náhodným zkažením patriarchálního náboženství jak díky zneužití určitých společenských vzpomínkových poct, které byly skládány předkům lidské rasy, tak i přísadou ze sabiánské modloslužby.“³⁸⁰

Davies se snaží zjistit, kdy vznikla modloslužba a dochází k závěru, že to nastalo nedlouho po Noeho smrti.³⁸¹ Lidé potom měli začít zbožšťovat „Noeho, jeho archu a jeho potomstvo“,³⁸² což mělo být častým zdrojem zkažení původního patriarchálního náboženství všude na světě, nejen v případě druidů. Nicméně není jasné, jak Davies smýšlel o vývoji patriarchálního náboženství. Jen nejasně tvrdí, že druidové uznávali „jeho [boží] existenci a prozřetelnost, ale viděli jej nejasně, skrze tlustý závoj pověr“.³⁸³ Později Davies shrnuje svou argumentaci:

³⁷⁸ Tamtéž, s. 86.

³⁷⁹ Tamtéž, s. 119.

³⁸⁰ DAVIES, Edward. *The Mythology and Rites of British Druids, Ascertained by National Documents, and Compared with the General Traditions and Customs of Heathenism, as Illustrated by the most Eminent Antiquaries of Our Age...* London: Printed For J. Booth, Duke-Street, Portland-Place, 1809. s. 87.

³⁸¹ Tamtéž, s. 91.

³⁸² Tamtéž, s. 90.

³⁸³ Tamtéž, s. 87.

„V průběhu této části jsem nashromáždil mnoho důkazů o tom, že mytologie a rituály druidů mají odkazovat k historii potopy, kombinované se sabiánskou modloslužbou: tak, že tito lidé [druidové – pozn. P.H.] zachovali mnoho pohanských tradic respektujících potopu; tak že rozpoznali charakter patriarchy Noeho, kterého uctívali, ve spojení se sluncem, jako boha; tak, že toto slunečno-archovské božstvo bylo jejich nejvyšším bohem, sdružujícím do sebe atributy většiny základních bohů pohanů, ale konkrétněji odpovídalo ve svém charakteru Bakchovi; tak že rituály, pomocí kterých byl ctěn, byly spojeny s pověřčivým uctíváním jistých posvátných jezer, řek, ostrovů a skal; tak, že tyto rituály byly velmi podobné [právě] bakchantským orgiím; tak že uctívání tohoto boha bylo spojeno s uctíváním bohyně [má na mysli Ceridwen – pozn. P.H.], která representovala archu; a tak že se toto vše shoduje, tak jak si dějiny žádají [...] s obecnou pověřčivostí ostatních národů, a [to] proto, protože je to vše odvozené z jediného zdroje.“³⁸⁴

Keltové a druidové byly považovány za totožné s jinými pohany kdekoli jinde, protože jejich rituály a mýty měly být všude stejné, neboť měly všechny pocházet z jednoho zdroje – degenerace patriarchálního náboženství. Taková argumentace není nic jiného než jen opakováním staletí starých myšlenek osvícenců, které považují jakékoli pohany za celkově zdegenerovaný a upadlý lid. Davies tak svým přístupem zakomponoval druidy do biblické posvátné historie, kromě toho, že jejich obraz sloužil i politickým a národnostním otázkám v Británii. Za okamžik ukážu i Daviesovy představy o druidských rituálech a jejich průběhu, nyní ještě představím práce několika jiných sběratelů starožitností, i když se jejich práce od té Daviesovy mnoho neliší. Jediný rozdíl spatřuji pouze v detailnosti a hloubce jednotlivých prací.

Sběratel starožitností a pastor William Cooke určil, že druidismus vznikl odvozením z patriarchálního náboženství. Jeho myšlení ztělesňuje tehdejší klasické představy o původu druidismu či keltského náboženství. Cooke tvrdil, že Bůh od lidí odvrátil tvář kvůli jejich skutkům. Lidé pokračovali v uctívání Boha, jak byli zvyklí, ale časem si k tomu vymysleli ještě další, jiné způsoby, jak má být možno jej ještě uctívat, a tak se měli oddálit od jeho pravého uctívání. Tím se v důsledku měli stát pověřčivými a později pak modloslužebnými.³⁸⁵ Cooke dále argumentuje, že „úpadek [pravého náboženství] se mohl časem rozšířit i mezi druidy a způsoby jejich uctívání [Boha],“ ale dodává, že by člověk „neměl věřit všem obviněním, které na druidy snesli jejich nepřátelé“.³⁸⁶

John Smith, reverend z Kilbrandon v Argyleshire (1747 - 1807) věřil, že náboženství druidů „bylo odvozeno od Noeho“ a druidové jej měli udržovat v jeho původní neposkvřené podobě až do té doby, než přišli na britské ostrovy Římané, a toto náboženství zdegenerovalo

³⁸⁴ Tamtéž, s. 180.

³⁸⁵ COOKE, William. *An Enquiry into the Patriarchal and Druidical Religion, Tempels, etc.* second edition, with additions. London: Printed for Lockyer Davis at Lord Bacon's Head near Salisbury court, 1755, s. 54.

³⁸⁶ Tamtéž, s. 61.

a stalo se ve své podstatě modloslužebnickým.³⁸⁷ Vznikem modloslužby Smith představuje typický euhemerismus. Modloslužba měla podle něj vzniknout ihned od vlády „Saturna, Jupitera, Merkura nebo Teutata, kteří byli králové Keltů“ a po jejich smrti lidé zpívali písně na oslavu jejich hrdinských činů, a odtud to už byl podle Smithe jen krůček k modloslužbě.³⁸⁸ Smith nás dále upozorňuje, že Keltové nebyli žádní polyteisté, ale měli jednoho boha, kterého nazývali „Bel“ což mělo znamenat „síla veškerého bytí“ a dodává, že druidové měli „zvolit toto jméno úmyslně, aby ochránili jejich náboženství před modloslužbou a polyteismem,“ protože „neviditelný a všemocný Bůh byl nad možností chápání běžných lidí“.³⁸⁹ Druidové měli z tohoto důvodu určit slunce za jeho nejlepší reprezentaci v materiálním světě a proto jej lidé pak měli tak uctívat.³⁹⁰

Spekulace sběratelů starožitností ohledně vývoje keltského a druidského náboženství prezentovaly koherentní obraz antické historie, včetně jeho možné degenerace. Jak sběratelé starožitností dosáhli koherentního obrazu druidského náboženství?

Jelikož byla většina sběratelů starožitností zároveň i anglikánskými pastory, obhajovali zjevenou povahu náboženství oproti deistickému konceptu přirozeného náboženství rozumu. Oproti deistům argumentovali, že náboženství nezdegenerovalo kvůli selhání jeho kněží, ale kvůli externím příčinám – za nejčastější příčinu se uváděla římská invaze na britské ostrovy.³⁹¹

Nyní se v představování argumentace sběratelů starožitností přesunu k zřejmě tomu nejdůležitějšímu tématu – rituálům a způsobům druidského uctívání, což jsem identifikoval v mém přehledu jako třetí největší téma, které sběratelé starožitností řešili.

³⁸⁷ SMITH, John. *Galic antiquities: consisting of a history of the Druids, particularly of those of Caledonia; a dissertation on the authenticity of the poems of Ossian; and a collection of ancient poems, translated from the Galic of Ullin, Ossian, Orran, &c.* Edinburgh: Printed [by Macfarquhar and Elliot] for T. Cadell, London; and C. Elliot, 1780, s. 13.

³⁸⁸ Tamtéž, s. 13-14.

³⁸⁹ Tamtéž, s. 16.

³⁹⁰ Tamtéž, s. 17.

³⁹¹ Navzdory tomu, jak byl tento způsob vysvětlení populární, existovali i jiné způsoby jak někteří jiní sběratelé starožitností či historikové vysvětlovali degeneraci pravého náboženství. Nicméně v konečném důsledku nepřekročili stín svých kolegů. Tak například anglický právník a historik Edward King (1735? – 1807) v jeho přehledu starověkých míst, stojících kamenů a starých hradů *Munimenta Antiqua* (1799) toto: „...i když byla invaze Římanů na ostrov totálně neobhajtelná; [...] tak i přesto nemůžeme nic než s obdivem rozjímat nad tím, jak se stala prostředkem konce zrůdné modloslužby druidských pověr; a potrestáním těch, kteří udržovali ji a její kruté rituály [...], skrze které se prvotní patriarchální náboženství světa tak strašně a tak brzo zkazilo – a jak se [ta invaze] stala způsobem civilizování tohoto ostrova; - a jak [Římané] přinesli umění a vědy; a v konečném důsledku i světlo Evangelia mezi Brity – pro které se tato invaze nakonec stala tou největší z výhod; dokonce i přes dočasný úpadek, který následoval po odchodu Římanů“. KING, Edward. *Munimenta Antiqua*. London: Printed by W. Bulmer & co. for G. Nicol, 1799. . s. 228.

John Smith si představoval místa druidského uctívání jako kamenné kruhy, které obklopuje hájek ze stromů ve tvaru kruhu.³⁹² Druidové si své bohy neměli nijak zpodobňovat, neměli mít ani žádné speciální chrámy, slavili úplňky a dva velké svátky – Samhain a Beltine.³⁹³ Smith byl přesvědčen o tom, že druidové měli ve srovnání se všemi ostatními školami antické filosofie ty nejlepší znalosti přírody.³⁹⁴ Jiný sběratel starožitností, William Cooke, byl přesvědčen o tom, že druidové uctívali všemocného Boha v kruzích z kamenů, které byly „emblemem božství, které je aplikovatelný pouze na Nejvyšší Bytost“ a pro níž mělo být nejlepším symbolem právě slunce.³⁹⁵

Edward Davies v knize *Mýty a rituály* navrhuje, že druidové uctívali Noeho a jeho archu. Měli si uchovat znalosti o existenci potopy světa. Davies se pak snažil identifikovat tyto znalosti ve velšské mytologii a básních. Například mytologickou postavu, božstvo Hu (někdy též zvané jako Hu Gadarn) ztotožňoval s Noem, ale zároveň dodává, že staří velšští bardové již nevěděli, že Hu má být ve skutečnosti Noe.³⁹⁶ Podle Daviese měl být Hu uctíván nejčastěji ve zpodobnění jako kráva, a byl vykreslován jako nejvyšší božstvo, které jezdí na slunečních paprscích a sídlo jeho kultu mělo být na ostrově Mona.³⁹⁷ Podle Daviese britští druidové uctívali, společně s Hu, také bohyni Ked, která neměla být nic jiného, než jen jiné jméno pro velšskou bohyni Cerridwen.³⁹⁸ Hu mělo symbolizovat slunce a jeho uctívání a Ked měsíc, ale kráva měla být též jejím ztělesněním. Kromě Ked, se Ceridwen měla nazývat i jako Llau nebo Awen³⁹⁹ a podle Daviese měla být kromě krávy jejím symbolem i archa samotná.⁴⁰⁰ Jinými slovy, počátek lidského uctívání Noeho a jeho archy vedl k degeneraci původně čistého patriarchálního náboženství na Noeho a archu, které časem získaly jiná označení, a na něž se časem postupně zapomnělo a zbyly jen jako Hu a Ked. Za zmínku stojí i Daviesova domněnka založená na příběhu potopy, kdy Davies považuje všechny bohyně za variace jednoho ženského

³⁹² SMITH, John. *Galic antiquities: consisting of a history of the Druids, particularly of those of Caledonia; a dissertation on the authenticity of the poems of Ossian; and a collection of ancient poems, translated from the Galic of Ullin, Ossian, Orran, &c.* Edinburgh: Printed [by Macfarquhar and Elliot] for T. Cadell, London; and C. Elliot, 1780, s. 26.

³⁹³ Tamtéž, s. 26, 32.

³⁹⁴ Tamtéž, s. 60.

³⁹⁵ COOKE, William. *An Enquiry into the Patriarchal and Druidical Religion, Tempels, etc.* second edition, with additions. London: Printed for Lockyer Davis at Lord Bacon's Head near Salisbury court, 1755, s. ii.

³⁹⁶ DAVIES, Edward. *The Mythology and Rites of British Druids, Ascertained by National Documents, and Compared with the General Traditions and Customs of Heathenism, as Illustrated by the most Eminent Antiquaries of Our Age...* London: Printed For J. Booth, Duke-Street, Portland-Place, 1809, s. 114–115, 117.

³⁹⁷ Tamtéž, s. 112, 118, 132, 137.

³⁹⁸ Tamtéž, s. 119.

³⁹⁹ Srov. učení o božské inspiraci Awen se kterou pracuje britský druidský řád OBOD.

⁴⁰⁰ DAVIES, Edward. *The Mythology and Rites of British Druids, Ascertained by National Documents, and Compared with the General Traditions and Customs of Heathenism, as Illustrated by the most Eminent Antiquaries of Our Age...* London: Printed For J. Booth, Duke-Street, Portland-Place, 1809, s. 119, 176–177.

božstva, které mělo původně representovat archu a později Zemi či měsíc.⁴⁰¹ Bohyně Ceres je podle něj jiným příkladem téhož.⁴⁰² Rád bych zde upozornil na skutečnost, že si Davies vysvětlení druidského náboženství nevymyslel sám od sebe, ale inspiroval se u již zmiňovaného britského mýtografa Jáкова Bryanta.⁴⁰³

Důležitý způsob uctívání představují oběti. Jaká byla forma a povaha druidských obětí? Jak o ní sběratelé starožitností přemýšleli? Jelikož Caesar ve svých Zápiscích o válce galské obvinil druidy z lidských obětí, všichni obhájci čistoty a vznešenosti britských předků, zejména z řad sběratelů starožitností, se snažili s tímto obviněním nějak vyrovnat.

Snad nejsilnější apologii instituce oběti předvedl William Cooke. Ten tvrdil, že obětování je božský, a ne lidský vynález. Bůh měl naučit rané lidstvo, jak jej uctívat, což mělo jen podporovat starobylost a univerzalitu obětí.⁴⁰⁴ Cooke tvrdí, že existence oltářů obklopených kruhem dubů svědčí o tom, že to měly být místa uctívání, a taková myšlenka je podle něj i přirozená ve spojitosti s něčím takovým.⁴⁰⁵ John Smith zase tvrdí, že druidové instituci obětování nikdy neměli a lidské oběti prý zavedli až po setkání s jinými národy, od kterých měli tuto ideu převzít.⁴⁰⁶ Edward Davies zůstal věrný vysvětlení na bázi patriarchálního náboženství. Sám chce jako mnozí jiní objasnit, co je povahou druidských obětí a dochází k závěru, že je to způsob, jakým druidové řešili tresty smrti pro vrahy v tehdejší společnosti. Oběti se pak v takovém případě ukazují jako nutnost, spíš než jako zvrácený vynález druidů či kněží patriarchálního náboženství.⁴⁰⁷ Idea obětování lidí je hrůzná, a proto se sběratelé starožitností snažili druidy všemožně proti nařčením z obětování lidí obhájit. Nejčastěji argumentovali, že oběti byly prostředek, jak řešit problémy, než důkaz o úkladnosti a krutosti druidů.

⁴⁰¹ Tyto a další podobné dohady jsou později zásadní pro formování komparativní mytologie.

⁴⁰² Tamtéž, s. 178, 183.

⁴⁰³ BRYANT, Jacob. *A New System: Or, An Analysis of Antient Mythology: Wherein an Attempt is Made to Divest Tradition of Fable; and to Reduce the Truth to its Original Purity*. 3rd vyd. London: Printed for J. Walker; W. J. and J. Richardson; R. Faulder ... [et al.], 1807.

⁴⁰⁴ COOKE, William. *An Enquiry into the Patriarchal and Druidical Religion, Tempels, etc.* second edition, with additions. London: Printed for Lockyer Davis at Lord Bacon's Head near Salisbury court, 1755, s. 2–3.

⁴⁰⁵ Tamtéž, s. 6-13.

⁴⁰⁶ SMITH, John. *Galic antiquities: consisting of a history of the Druids, particularly of those of Caledonia; a dissertation on the authenticity of the poems of Ossian; and a collection of ancient poems, translated from the Galic of Ullin, Ossian, Orran, &c.* Edinburgh: Printed [by Macfarquhar and Elliot] for T. Cadell, London; and C. Elliot, 1780, s. 33.

⁴⁰⁷ DAVIES, Edward. *Celtic Researches, On the Origin, Traditions & Language, of the Ancient Britons: With Some Introductory Sketches, on Primitive Society*. London: Printed for the author, and sold by J. Booth, 1804, s. 16.

Dohromady s básníky a jejich tvorbou vytvořili sběratelé starožitností atmosféru romantického sentimentu a nostalgie po „starých dobrých časech“ spojených s obrazem druidského a keltského náboženství. Nejvíce se o to zasloužil asi první nejznámější moderní druid Iolo Morganwg (1747 – 1826). O něm a jeho vlivu na současné druidství bylo napsáno již mnoho,⁴⁰⁸ a proto se v mém přehledu budu zaměřovat pouze na myšlenky, které převzal od jiných sběratelů starožitností.

4.1.3. Obraz pohanství a druidství Iola Morganwga

Iolo Morganwg nejzajímavěji pojednává o pohanství v práci *Barddas* (publikováno ve dvou dílech v letech 1862 a 1874), která vyšla posmrtně.⁴⁰⁹ Iolo vysvětluje náboženství a pohanství podle vzoru patriarchálního náboženství, ale nepoužívá již toto konkrétní označení. Byl přesvědčen o tom, že jistá větev druidů, bardové, věřili v jediného Boha ještě před přijetím křesťanství:

„... nic není častěji a pozitivněji kvitováno v bardském krédu, než doktrína o jediném Bohu; a je pozoruhodné, že veškeré důkazy z archeologického výzkumu, ačkoli jsou z velké většiny negativního charakteru, mají tendenci potvrzovat starobylost a pravost tohoto krédu“.⁴¹⁰

Zatímco výše uváděný Edward Davies považoval mytologickou postavu Hu za zbožštěného patriarchu Noeho, Iolo se domníval, že Hu je jen jiné jméno pro Ježíše Krista. Na podporu své domněnky Iolo cituje raně středověkého, velšského barda Taliesina, a jde ve svých úvahách pak ještě dál, a domnívá se, že jména Hu, keltské božstvo Esus a Ježíš mají společný základ, coby označení božské bytosti:

„Jak Hu tak Huon byly bezpochyby původně identičtí s Heusem u Laktancia a Hesusem u Lucana, které nazývali jako bohy Galů. Podobnost posledního jména s Jesu [- Ježíšem – pozn. P.H.] je nápadná a zjevná.“⁴¹¹

Můžeme se jen dohadovat, zda se Iolo domníval, že Keltové měli přístup k *Prisca theologia*, či zda věděli, že má přijít syn Boží. Vyloučit nelze ani jednu možnost, ale co Iolo tvrdil s naprostou jistotou, bylo přesvědčení o tom, že druidové a bardové si byli vědomi existence

⁴⁰⁸ Pro detailnější přehled Iolova života a vlivu na pohanství a velšskou kulturu viz JENKINS, Geraint H., ed. *A Rattleskull Genius: the Many Faces of Iolo Morganwg*. Cardiff: Univ. of Wales Press, 2005. Iolo Morganwg and the Romantic tradition in Wales series. ISBN 978-0-7083-1971-0. Anebo jakoukoli jinou knihu z této série.

⁴⁰⁹ WILLIAMS, Edward. *Barddas, Or, A Collection of Original Documents Illustrative of the Theology, Wisdom and Usages of the Bardic-Druidic System of the Isle of Britain*. Llandoverly - London: Published by D. J. Roderic, Longman & Co., 1862.

⁴¹⁰ *Barddas*, vol. I, s. xlv.

⁴¹¹ *Barddas*, vol. I, s. 221-223.

jednoho Boha nade všemi ostatními, a ostatní bohy vynalezli jen pro snadnější pochopení pro běžný lid. „Dokonce i jména, kterými pohané své bohy nazvali, byla vymyšlena a myšlena tak, že [ve skutečnosti] označovala několik vlastností Boha, než se událo velké zkažení [náboženství]“, tvrdí Iolo.⁴¹² Takovýto argument dává smysl jen v křesťanském myšlenkovém rámci. Degenerace prvotního monoteismu je zcela evidentní protestantské téma, které bylo rozvinuto jak deisty (osvícenci), tak i sběrateli starožitností doby romantismu. Všichni z uvedených, včetně Iola, vycházeli z těch samých ideových východisek protestantismu.

Iolo se samozřejmě domnívá, že prvotní náboženství lidstva, které reprezentovali druidové, později zdegenerovalo do modloslužby:

„Když slunce ztratilo v bardském systému svou pravou pozici, nebylo už moc těžké upadnout do modloslužby a uctívat více stvořené než Stvořitele. Zdálo by se, že pohané vytvořili bohy z ‚nebeských mas‘ dříve než z jakýchkoli jiných částí stvoření; a pokud byly pohané modloslužebníci za časů Caesara, můžeme si být zcela jisti, že [přinejmenším stále] uctívali Slunce.“⁴¹³

Názor, že si lidé dali rovnítko mezi Slunce a Boha je původně deistický, a jak vidíme, byl zcela převzat romantickými sběrateli starožitností 18. a počátku 19. století, jako byli Edward Davies nebo John Smith.

Iolo sdílel s Daviesem a Cookem názor na obětování u druidů. Tvrdil, že druidové obětovali pouze vrahy nebo dobrovolníky.⁴¹⁴ Nebudu zde detailně rozebírat druidské rituály, které Iolo vytvořil, protože o nich a jejich vlivu na podobu současného druidství psali dobře jiní.⁴¹⁵ Chci však zdůraznit, že Iolo ve svém teoretizování nevystoupil z křesťanského myšlenkového rámce, který umožňoval britským sběratelům starožitností specifické chápání druidského a keltského náboženství. Jinak řečeno, vysvětlení keltského a druidského náboženství jako pozůstatku prvotního monoteismu, které sběratelé starožitností prezentovali, je *zcela závislé* na křesťanském rámci a bez něj nedává taková představa vůbec žádný smysl. Existují i další důležité aspekty, které se pojí s představami o druidském a keltském náboženství, jako je například vztah k přírodě a půdě, o kterých jsem z úsporných důvodů nakonec nepojednal i přesto, že vztah k přírodě představoval pro romantiky velké téma.

⁴¹² *Barddas*, vol. I, s. xlviii.

⁴¹³ *Barddas*, vol. I, s. 1. Ohledně Boha uctívaného coby Slunce, viz s. 263-265.

⁴¹⁴ *Barddas*, vol. I, s. xlvi.

⁴¹⁵ HUTTON, Ronald. *Blood and Mistletoe: the History of the Druids in Britain*. New Haven: Yale University Press, 2009. ISBN 978-0-300-14485-7. s. 146-182.

4.2. Německý romantismus

Období romantismu na území dnešního Německa je nejčastěji vymezeno léty 1770-1830. Za počátek německého romantismu je považováno hnutí *Bouře a vzdor* (Sturm und Drang), mezi jehož nejznámější reprezentanty patří Goethe, Schiller, Wágner nebo Haydn. Druhým uskupením, které velmi ovlivnilo obsah i formu německého romantismu byla skupinka zformovaná ve městě Jena mezi léty 1790-1795. Jenskou skupinu tvořili bratři Friedrich a Wilhelm Schlegelové, jejich manželky, Novalis (Friedrich von Hardenberg), filosof Friedrich Schelling, později i Johann Gottlieb Fichte a často jsou k této skupině přiřazováni i teolog Friedrich Schleiermacher a spisovatel Ludwig Tieck, i když ani jeden z nich nežil v Jeně. A byla to právě jenská skupinka, kde se původně ujalo označení romantismus pro specifický typ literatury, který stál v opozici ke klasické literatuře.⁴¹⁶ Na druhou stranu je důležité si uvědomit, že „německý romantismus byl cokoli, jen ne nějaké jednotné hnutí,“ jak tvrdí Susan Bernofskyová a dodává, že „to, pod čím si dnes představujeme ‚německý romantismus‘, bylo jen více méně libovolné uskupení chronologicky se překrývajících skupin spisovatelů nacházejících se napříč v různých německých městech“.⁴¹⁷ Motivace k romantizování světa se sice částečně lišily mezi romantiky z jednotlivých evropských zemí, přesto však můžeme mluvit o společném obsahu či cílech. Na krátkém příkladu spojení mezi britským a německým romantismem ukáží, jak se moc ne/liší romantismus v daných státech. Zdá se, že kromě básníka Coleridge nebyl nikdo z britských romantiků ovlivněn německým romantismem. Coleridge přiznává, že kontrast mezi celým romantismem a klasickou literaturou nebo organické versus mechanické je převzato od Schlegela, a že mezi jeho tvorbou a německými romantiky existuje vzájemné ovlivnění.⁴¹⁸ Vzato z druhé strany, německý filosof a preromantik Johann Gottlieb Herder měl velký zájem o Macphersonovy Ossianské básně. Nicméně to, co měli romantikové v obou zemích společné, byl jejich silný zájem o mytologii, přírodu a staré pohanské kultury, což je důležité si uvědomit s ohledem na otázku, jak moc anglický, potažmo německý, romantismus ovlivnil pozdější novopohanství.

⁴¹⁶ FERBER, Michael, ed. Introduction. In: Michael FERBER, ed. *A companion to European romanticism*. Malden, Mass: Blackwell Pub, 2005, Blackwell companions to literature and culture, 38, s. 1–9. ISBN 978-1-4051-1039-6.

⁴¹⁷ BERNOFSKY, Susan. The Infinite Imagination: Early Romanticism in Germany. In: Michael FERBER, ed. *A Companion to European Romanticism*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005, Blackwell Companions to Literature and Culture, s. 86–100. ISBN 978-1-4051-1039-6.

⁴¹⁸ WELLEK, René. German and English Romanticism: A Confrontation. *Studies in Romanticism*. 1964, 4(1), 35–56. ISSN 00393762. Dostupné z: doi:10.2307/25599632.

Před detailnější analýzou německého romantismu a jeho představ pohanství ještě stručně pojednám o mytologii, která hrála v pracích německých romantiků zásadní roli. Proč mytologie? Co chtěli objevit ve starých překladech? Jedním z důvodů mohlo být objevení a možnost překladu různých orientálních jazyků. Jiný důvod mohl být politický. Posedlost Herdera, Grimma a zvláště pozdního jenského kroužku mytologií mohla být specifickým pokusem o jednocení německého lidu na nacionalistické bázi po Napoleonově tažení Evropou. Nicméně pokládat politické události za nejsilnější či jediný důvod pro romantický zájem v mytologii by bylo příliš redukcionistické.⁴¹⁹ A kromě toho, mytologií byli posedlí i osvícenští myslitelé. Typicky osvícenský přístup by mytologii charakterizoval jako výmysl, báchorku, pohádku nebo přinejmenším příběh založený na euhemérově interpretaci. Příkladem v německém osvícenství může být práce Adolfa Klotze *Epistolae Homericae* (1764).⁴²⁰ Zatímco se Herder snažil založit novou mytologii, střetl se názorově s Klotzem ve svém dialogu *Iduna, aneb jablko obrození*, (1796) byť až o 30 let později. Herder v něm ujišťuje o možnostech poznání založeného na poetice, které je odlišné od poznání racionálního. V tomto ohledu Herderova práce ztělesňuje rozpor mezi osvícenským a pozdně osvícenským myšlením. Herder je považován za pozdního osvícence, který důrazem na racionalitu a humanitu do velké míry ztělesňuje osvícenské ideály. Na druhou stranu se otevírá možnost, že ne všechno poznání nutně pramení z rozumu nebo je rozumem determinováno. Proto jej zajímají staré mytologie a básně, neboť představují právě buď opačný, nebo přinejmenším jiný typ a zároveň i zdroj poznání. Herderův program nové mytologie se pak snažili posunout dále mnozí další, mezi nimi to byl zřejmě Schelling s jeho *Nejstarším systémovým programem německého idealismu* (1796) anebo Schlegelovy *Řeči o mytologii* (1800).⁴²¹ Spekulace německých romantiků o starém pohanství tak byly formovány v této atmosféře.

⁴¹⁹ Herder se domníval, že jeho doba potřebuje „radikální obnovu“. Považoval Evropu, Francii, ale také Německo (Svatou říši římskou národa německého) ve „stavu krize, ve věku dekadence a v nutnosti radikální obnovy. Sdílel rozšířený názor, že Svatá říše římská národa německého byla v poslední fázi svého rozkladu, a že znovuoobrození pravého německého národa musí začít s novou národní kulturou, tak aby „kulturace“ pomohla vytvořit instituce a struktury, které by eventuálně pak mohly vést k založení státu Němců. [...] Herder je nazýván otcem kulturního nacionalismu. Pro Herdera bylo tehdy nemožné definovat německý národ jakožto politickou entitu, protože žádný takový národ nebyl, ale existovala však tvořící se kulturní a jazyková entita.“ KOEPKE, Wulf. Herder's Views on the Germans and their Future Literature. In: Hans ADLER a Wulf KOEPKE, ed. *A Companion to the Works of Johan Gottfried Herder*. New York: Camden House, 2009, s. 215–232. ISBN 978-1-57113-395-3.

⁴²⁰ HORYNA, Břetislav. *Dějiny rané romantiky: Fichte, Schlegel, Novalis*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2005. ISBN 978-80-7021-810-5. s. 107.

⁴²¹ *Nejstarší program* je fragmentem eseje neznámého autorství. Byla poprvé otištěna až ve 20. století a za jejího autora je považován Schelling (1796). Nutnost založení nové mytologie a její koncepce je z eseje zřejmá: „Nejprve budu mluvit o myšlence, o které ještě zatím žádný člověk doposud nemluvil tak moc pokud vím – musíme mít novou mytologii, ale její myšlenky musí být založeny v rozumu, musí být mytologií rozumu“. In SCHELLING, W. H. Friedrich. Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. *Bibliotheca Augustana* [online]. Dostupné z: http://www.hs-augsburg.de/~harsch/germanica/Chronologie/18Jh/Idealismus/ide_frag.html.

V této části se nejvíce zaměřím na raného romantika či pozdního osvícence Herdera, a dále na práci Jákoaba Grimma. Domnívám se, že právě tito dva myslitelé ovlivnili pozdější novopohanství, zvláště to germánské, svým důrazem na mytologii a propojením konceptů jazyka, lidu, země, krve a národa. Stejně jako v případě britského romantismu se nevěnuji básníkům, ani jiným umělcům a vynechávám i velké téma reflexe přírody a krajiny, i když může být zajímavé.⁴²² Pokusím se zodpovědět následující otázky: Jak přemýšleli Herder a Grimm o pohanství? Jak si jej představovali? Mohly otázky, které řešili nějak ovlivnit současné novopohanství?

4.2.1. Pohanství jako spojení se zemí, jazykem a mytologií? Konceptualizace náboženství a národa u Johana Gottfrieda Herdera

Johan Gottfried Herder (1744–1803) byl filosof, luteránský pastor, teolog a literární kritik. Jeho práce je považována spíše za pozdně osvícenskou než romantickou, nicméně témata doby romantismu jsou v jeho práci již přítomna. Je autorem mnoha textů, z nichž nejznámější je nedokončená, čtyř svazková práce *Ideje k filosofii dějin lidstva* (*Ideen Zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1784–1791). V mojí analýze se zaměřuji zejména na Herderovy myšlenky ohledně národa, jazyka, mytologie a náboženství, protože se domnívám, že právě ty posléze přispěly k formování moderního germánského pohanství a některých jeho prvků.

Pro Herderovo myšlení je ústřední jeho koncept humanity. Tvrdí, že „každá správná filosofie se zakládá na hledání humanity“.⁴²³ Náboženství Herder považoval za nejvyšší formu humanity a též za intelektuální cvičení.⁴²⁴ Nicméně Herder svůj úkol spatřoval v „porozumění

Originál: „Zuerst werde ich hier von einer Idee sprechen, die so viel ich weiß, noch / in keines Menschen Sinn gekommen ist – wir müssen eine neue Mythologie / haben, diese Mythologie aber muß im Dienste der Ideen stehen, sie mus / eine Mythologie der Vernunft werden“.

Řeč o mytologii in SCHLEGEL, Friedrich. *Ästhetische und politische Schriften*. North Charleston: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2013. ISBN 978-1-4827-1269-8. s. 170-178. Schlegel požaduje založení nové mytologie a zároveň formuluje přání, aby měl stejný přístup ke všem antickým mytologickým pokladům starověku, stejně jak je člověk má v případě těch orientálních.

⁴²² Pro přehled romantické reflexe přírody viz například MCKUSICK, James C. Nature. In: Michael FERBER, ed. *A Companion to European Romanticism*. Malden, Mass: Blackwell Pub, 2005, Blackwell companions to literature and culture, 38, s. 413–432. ISBN 978-1-4051-1039-6.

⁴²³ HERDER, Johann Gottfried von. *Sämtliche Werke zur Philosophie und Geschichte*. Erster Teil. Wien: in der Franz Haasfchen Buchhandlung, 1784, s. 228.

⁴²⁴ Tamtéž, IV, 6, s. 230. „Religion ist also, auch schon als Verstandesübung betrachtet, die höchste Humanität, die erhabenste Blüte der menschlichen Seele.“

povaze lidstva, přírody, jejich historie a vzájemného ovlivňování“. Jeho cílem bylo „definovat prostor pro vývoj k plnému potenciálu lidské bytosti“.⁴²⁵

Náboženství Herder považoval za nejstarší a nejposvátnější lidskou tradici.⁴²⁶ Symboly jsou podle Herdera nositelé náboženství a jeho významu. Jeho význam se však po čase ztratil a náboženství degenerovalo a zkazilo se. Hlavním důvodem měla být neschopnost kněží předat poselství náboženství v nezměněné a čisté podobě jeho významů a symbolů. Z tohoto důvodu se z kněžích stali buď lháři, nebo v lepším případě udržovatelé čehosi, čemu sami vůbec nerozuměli. Podle Herdera takovýto osud potkal všechny kněze na celém světě.⁴²⁷

Pro Herderovo pojednání o lidstvu v jeho rané formě je zásadní jeho koncept národa. Lidi utváří v národ náboženství a mýtus a dále pak jazyk. Herder klade důraz na emociální dimenzi jazykových vyjádření bez toho, aby jazyk jen redukoval pouze pro racionální účely vzájemného dorozumění: „Ti, kdo byli vychováni ve stejném jazyku, kteří se v něm naučili vylévat si srdce, [a] vyjadřují [tak] svou duši skrze něj, ti náleží k tomu stejnému národu“.⁴²⁸ Tak stvořil Herder obraz správného národa: „zakořeněnost v rodné zemi, správný jazyk, literatura a mytologie“.⁴²⁹ Protože některé skupiny lidí (Romové, Židé) postrádaly tyto vlastnosti, zejména dědičné vlastnictví svého území, nebyly tak považovány za správné národy. I přesto je však Herder považuje za lidi.⁴³⁰ Herder se domnívá, že existuje duch národa, kterého lze dosáhnout právě skrze mýty a jazyk: „ale duch národa na nás zavane skrze rozumění, morálce, použití jazyka, poezie: protože kompozice, poezie je zde všude. Podívejte na Eddu“.⁴³¹ Kromě všech zmíněných charakteristik chtěl Herder použít mytologii ještě pro jednu věc: pro určitou emocionálně-myšlenkovou obrodu německého národa, a proto je mytologie v Herderově myšlení tak důležitá.

⁴²⁵ ADLER, Hans. Herder's Concept of Humanität. In: Hans ADLER a Wulf KOEPKE, ed. *A Companion to the Works of Johan Gottfried Herder*. New York: Camden House, 2009, s. 93–116. ISBN 978-1-57113-395-3.

⁴²⁶ HERDER, Johann Gottfried von. *Ideen*, X, kapitola 5.

⁴²⁷ Tamtéž.

⁴²⁸ HERDER, Johann Gottfried von. *Briefe zur Beförderung der Humanität* [online]. 2013 [vid. 2017-05-09]. ISBN 978-3-8430-2229-3. Dostupné z: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:101:1-20161118358> “Wer in derselben Sprache erzogen ward, wer sen Herz in sie schütten, seine Seele in ihr ausdrücken lernte, der gehört zum Volk dieser Sprache.“

⁴²⁹ SCHNURBEIN, Stefanie von. *Norse Revival: Transformations of Germanic Neopaganism*. Leiden: Brill, 2016, s. 27. ISBN 978-90-04-29435-6.

⁴³⁰ Tamtéž, s. 22.

⁴³¹ „...aber Geist der Nation im Verstande, den Sitten, dem Gebrauch der Sprache, der Dichtung soll uns anwehen: denn Composition, Dichtung ist hier allenthalben. Siehe die Edda an.“ HERDER, Johann Gottfried von. *Iduna, oder der Apfel der Verjüngung. Die Hören: Ausgaben* [online]. 1796, (Stück 1). Dostupné z: <http://www.friedrich-schiller-archiv.de/die-horen/die-horen-1796-stueck-1/i-iduna-oder-apfel-verjuengung>.

Domnívám se, že na příkladu obrazu pohanství v Herderově myšlení se jeho posedlost mytologií ukáže nejlépe. Herder překládal a přetvářel starou mytologii pro moderní použití, protože chtěl překonat „nedostatek kreativní imaginace své doby“.⁴³² Nejlépe však Herderova touha po nové mytologii vyznívá v jeho dialogu *Iduna*, který poprvé vyšel v Schillerově časopise *Slyšení* (Die Hören) v roce 1796. „Nesmyslíš Freyi, protože když nějaký národ musí mít mytologii, neměl by ji mít odvozenou z jeho způsobu myšlení a jazyka?“⁴³³ Podtitul *Iduny*, „obrození,“ odkazuje k Herderovu cíli: nahradit primát řecké mytologie mytologií německou. Herder se v *Iduně* ptá:

„Pak mi nejprve řekni [Alfréde]: jsou všechna veškerá jména severské mytologie tak německá, aby mohla žít v našem jazyce? Kdo zná Ódina, Ägera, Baldura, Forseta, Hänera a Hodera, Lokiho, Týra, Ullera a Widara? [...] Kdo valkýry, norny, lesní a mořské pany, elfy, trpaslíky, obry dle jejich konání umění a jmen? Máme se proto znovu učit mytologii?“⁴³⁴

Herder proklamuje možnost poetického poznání, jazyk a mytologie tam pro to hrají zásadní roli a zároveň se i snaží o určitou rehabilitaci germánských bohů v očích Němců.

Herder je považován za jednoho z nejlivnějších myslitelů zabývajících se mytologií v době pozdního 18. století a měl velký vliv na následující generace myslitelů zabývajících se mýty.⁴³⁵ Příkladem Herderova vlivu může být právě Jákob Grimm. Domnívám se, že Herder svým myšlením Grimmovi připravil půdu. Grimm převzal Herderovy koncepty mýtu, jazyka, národa (Volk) a byl proto schopen sepsat své monstrózní dílo o německé mytologii.

4.2.2. Grimmovo hledání podstaty němectví a objevování starobylé minulosti

Jákob Grimm (1785–1863) byl starší z bratří Grimmů a proslavil se zejména díky svému výzkumu mytologie a lingvistiky. Společně s jeho bratrem je znám pro jejich kolekci pohádek, ale i pro velmi obsáhlý německý výkladový slovník (*Deutsches Wörterbuch*), který se používá ještě dnes a nebyl doposud překonán jinými slovníky. Grimmovy práce jsou zajímavé, já se

⁴³² GAIER, Ulrich. Myth, Mythology, New Mythology. In: Hans ADLER a Wulf KOEPKE, ed. *A Companion to the Works of Johan Gottfried Herder*. New York: Camden House, 2009, s. 165–188. ISBN 978-1-57113-395-3.

⁴³³ „Meinst Du nicht auch, Frey, daß wenn eine Nation eine Mythologie haben muß, es ihr daran gelegen sei, eine in ihrer eignen Denkart und Sprache entsproßene Mythologie zu haben?“ Johan Gottfried Herder, „*Iduna*...“.

⁴³⁴ Tamtéž. „Denn zuerst sage mir [Alfred]: sind wohl alle Namen der nordischen Mythologie so Deutsch, daß sie noch in unsrer Sprache leben? Wer kennt Odin, Äger, Balder, Forsete, Häner und Hoder, Locke, Tyr, Uller und Widar? [...] Wer die Walkyren, Nornen, die Wald- und Meer-Jungfern, die Elfen, Zwerge, Riesen, nach ihren Verrichtungen, Arten und Namen? Sollen wir da abermals eine Mythologie lernen?“

⁴³⁵ FELDMAN, Burton a Robert D. RICHARDSON, ed. *The rise of modern mythology, 1680-1860*. Bloomington, Ind: Indiana University Press, 2000. ISBN 978-0-253-35012-1. s. 224.

však zaměřím pouze na jedinou a pro potřeby výzkumu pohanství nejdůležitější – *Německou mytologii*.⁴³⁶

Grimm se snažil rekonstruovat německou mytologii z různých roztroušených zdrojů a určitým způsobem ji chtěl sjednotit. Domnívám se, že Grimmovým cílem bylo najít esenci Němectví (v angličtině uvedeno Teutonství) - něco, co by pojilo všechny Němce dohromady. Logicky výzkum mytologie vedl Grimma k naplnění jeho cíle.⁴³⁷ Chtěl dokázat, že všichni Germáni sdíleli stejnou mytologii a snad i stejný způsob myšlení. Grimm také tvrdil, že „bílá místa“ v germánské mytologii je schopen doplnit z mytologie buď nordické⁴³⁸ anebo řecké.⁴³⁹ Domníval se, že všichni Germáni napříč Evropou uctívali stejná božstva jako třeba Thóra: „tento mýtus o hromovládci je společným vlastnictvím Skandinávie a zbytku Němců a je doložen existencí samotného slova kladivo“.⁴⁴⁰ Velmi podobně jako Herder se domníval, že existuje jisté spojení mezi mýtem, jazykem, národem a starými časy:

„Člověk může čestně prohlásit, že odmítat realitu této mytologie je to samé, jako popírat starobylost a kontinuitu našeho jazyka: protože pro každý národ byla víra v bohy stejně nutná, jako jazyk.“⁴⁴¹

„Vytvářením jednoty v německých zdrojích Grimm etabloval obraz koherentní německé kultury, která sloužila budování německého národa.“⁴⁴² Domnívám se však, že Grimm mohl takto argumentovat jen díky předchozímu Herderovu tvrzení o podstatě národa.

Nejzásadnější otázka týkající se Grimma je to, jak si představoval starověké germánské pohanství. Skrze celou Grimmovu německou mytologii můžeme vidět, že Grimm považoval starověké germánské náboženství za pohanství, jinými slovy, za falešné náboženství, které se po příchodu křesťanství stalo pověrou:

„Pověrou má být rozuměno ne celé tělo *pohanského náboženství, které považujeme za blud, falešnou víru, ale uchování určitých pohanských praktik a principů.*“

⁴³⁶ Čerpal jsem z nejnovější německé edice, který sdružuje všechny čtyři díly slovníku v jednom vydání: GRIMM, Jacob. *Deutsche Mythologie*. Vollst. Ausg., neu gesetzt, korrigierte und überarb. Ausg. Wiesbaden: Marixverl, 2007. ISBN 978-3-86539-143-8. Pro odkaz na tuto edici používám zkratku „DM“. Přihlížel jsem i k anglickému překladu podle německé čtvrté edice, který byl původně pořízen mezi léty 1835-1854, později editovaném Elardem Hugo Meyerem v letech 1875-1878. GRIMM, Jacob. *Teutonic Mythology*. Přel. James Steven STALLYBRASS. London: George Bell and Sons, 1882. Pro odkaz na tuto verzi používám zkratku „TM“ plus příslušný díl a strana.

⁴³⁷ Grimm kritizoval jiné učence za to, že nenašli nic specificky německého, co se týká mytologie a náboženství, na druhou stranu ale přiznává, že všechyn mytologie mají s většími či menšími odchylkami odpovídat klasické, antické (tzn. řecké nebo římské mytologii). Např. *DM*, s. 25-27. *TM*, III, s. xxx-xxxv. Ohledně srovnatelnosti germánských bohů s řeckými viz *DM*, s. 59.

⁴³⁸ *TM*, III, s. viii; *DM*, s. 59.

⁴³⁹ *TM*, I, s. 316.

⁴⁴⁰ *TM*, I, s. 181.

⁴⁴¹ *TM*, III, s. vi; *DM*, s. 9.

⁴⁴² SCHNURBEIN, Stefanie von. *Norse Revival: Transformations of Germanic Neopaganism*. Leiden: Brill, 2016, s. 23. ISBN 978-90-04-29435-6.

Křesťanští konvertité odmítli a ošklivili si bohy pohanů, ale stejně i přesto v jejich srdcích dožívaly pojetí a zvyky, které nemají žádnou očividnou referenci ke staré víře, ale nejsou ani prvoplánově v opozici k té nové.⁴⁴³ (moje zvýraznění)

V této citaci jsou dva důležité prvky: 1) domněnka o pokračování pohanských praktik a 2) odporný charakter starověkého germánského náboženství. Ohledně prvního bodu: tato domněnka umožnila zkoumat a považovat v podstatě jakékoli folklórní praktiky za pohanství, nebo alespoň v pohanství založené a tvarovala výzkum mnoha folkloristů a sběratelů lidové moudrosti: Wilhelma Mannhardta v případě Německa, Alexandra Carmichaela ve Skotsku, anebo později velmi vlivného George Frazera, stejně jako celou řadu dalších, i když si nemyslím, že by ji převzali přímo od Grimma a jeho výzkumu.⁴⁴⁴ Promýšlení druhého tématu může vést k otázce, proč by Grimm investoval takové množství času a energie, aby zkoumal něco, co považoval za odporné a zvrácené. Domnívám se, že i přes údajný pověrečný charakter starogermánského náboženství nepovažoval Grimm samotné Germány za zvrácené, ale spíše obráceně – za „ušlechtilé lidi s duší“, díky „milující laskavosti Boží“.⁴⁴⁵ Jinými slovy, povaha a přirozenost starých Germánů byla pro Grimma na prvním místě, zatímco podstata jejich náboženství až na druhém.

Platnost předpokladu o kontinuitě pohanských praktik se Grimm snažil prokázat mnoha příklady. Argumentoval například, že se pohanské praktiky uchovaly v rodinách, kde se měly předávat:

„Jestliže nám početné psané paměti zanechaly pouze vysušené kosti a klouby naší mytologie, takové jaká byla, [tak] její živoucí dech na nás stále vane z obrovského množství příběhů a zvyků, které byly předávány skrze dlouhé periody z otce na syna.“⁴⁴⁶

Dále Grimm argumentuje, že se pohanské praktiky měly zachovat v mnohých zvycích,⁴⁴⁷ mezi které patří například kult svatých, který měl původně povstat z uctívání pohanských bohů, které

⁴⁴³ *TM*, III, s. 1105.

⁴⁴⁴ MANNHARDT, Wilhelm. *Wald- und Feldkulte: Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme mythologische Untersuchungen*. Berlin: Gebrüder Borntraeger, 1875; CARMICHAEL, Alexander. *Carmina Gadelica: Hymns and Incantations with Illustrative Notes on Words, Rites, and Customs, Dying and Obsolete*. Edinburgh: Printed for the author by A. Constable, Printers to Her Majesty, and Sold by Norman MacLeod, 1900. ; FRAZER, James George. *Balder the Beautiful: The Fire Festivals of Europe and the Doctrine of the External Soul*. London - Melbourne - Toronto: Macmillan, 1966. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*.

⁴⁴⁵ „Setkal jsem se s arogantním pojetím, [které tvrdí, že] život v rámci celých staletí byl prorostlý bezduchým, ponurým barbarstvím; to by ale odporovalo milující laskavosti Boží, který skrze svého Syna přinesl světlo lidem všech časů, a zatímco obdařil člověka dary těla a duše, vložil do nich [zároveň] i uvědomění si vyššího vedení...“
DM, s. 10; *TM*, III, s. vii.

⁴⁴⁶ *TM*, III, s. xiii; *DM*, s. 14.

⁴⁴⁷ *TM*, III, s. xvi – xvii, xxxv; *DM*, s. 16-17, 27.

svatí měli jen nahradit;⁴⁴⁸ to samé pak má platit i o panně Marii,⁴⁴⁹ různých lidových tancích,⁴⁵⁰ nebo o tom, že stará víra v obry a skřítky byla prý transformována do víry v anděly a demony.⁴⁵¹

Za zmínku stojí i Grimmova představa o způsobech uctívání Germánů. Zdá se, že podle Grimma existuje přirozená lidská tendence k uctívání jednoho božstva:

„Existuje ještě jedna reflexe [toho, proč] Germáni přisoudili svému Wotanovi tak vysokou pozici, [a to nás] může jasně zavést k [následujícímu:] *Monoteismus je věc tak nutná, tak přirozená, že skoro všichni pohané, mezi jejich návalem božstev, vědomě nebo nevědomě skončili u uznávání jednoho nadřazeného boha, který měl v sobě vlastnosti všech ostatních, takže ti ostatní jsou chápáni jen jako jeho emanace, obnovení, či fluorescence.*“⁴⁵² (moje zvýraznění)

Taková myšlenka odpovídá předchozímu osvícenskému, deistickému chápání božského. Nicméně i tak je tato myšlenka ve své podstatě mnohem více založená na křesťanských teologických spekulacích než na realitě starých Germánů. Grimm uvažoval i o samotném způsobu uctívání, kdy srovnával modlitbu a dávání obětí a došel k závěru, že se jedná ve své podstatě o totožnou věc a jediný rozdíl leží ve skutečnosti, že oběť je vlastně modlitba vyjádřená i materiálním darem.⁴⁵³

4.3. Závěrem: Romantické hledání pohanství

Cílem této kapitoly bylo ukázat, jakým způsobem bylo pohanství konceptualizováno v době romantismu. I když jsem ze své analýzy vynechal všechny básníky a další umělce, i přesto se domnívám, že právě mnou uvádění autoři a jejich práce ovlivnily současné novopohanství více, než právě typičtí romantičtí básníci či umělci. Jeden z hlavních důvodů pro toto tvrzení je fakt, že k pracím Grimma nebo sběratelů starožitností se novopohané ve 20. století často obraceli a stále obrací, aby se z nich inspirovali. Toto tvrzení doložím pomocí odpovědí na tři otázky, které jsem vytyčil v úvodu této kapitoly: 1) Na základě čeho romantici vystavěli svůj obraz pohanství? 2) Jaké předpoklady ovlivnily konstrukci takového obrazu?

K první otázce: a) Romantičtí myslitelé, jak na území dnešního Německa, tak v Británii, konstruovali jejich obraz starověké minulosti skrze politické a kulturní události té doby. Národnostní otázky v případě Skotka, Walesu a v trochu jiné podobě v případě Svaté říše římské

⁴⁴⁸ *TM*, III, s. xxxvii – xxxviii; *DM*, s. 29-30.

⁴⁴⁹ *TM*, III, s. xxxvii; *DM*, s. 29.

⁴⁵⁰ *TM*, III, s. 1056.

⁴⁵¹ *TM*, III, s. xxxvi; *DM*, s. 28-29.

⁴⁵² *TM*, I, s. 164.

⁴⁵³ *DM*, s. 59.

národa německého ve své podstatě vyzývaly k hledání a identifikování jejich vznešených „pohanských“ předků. Skotové a Velšané používali obraz Keltů a druidů k posílení jejich nově zrozené národnostní politiky k vymezení se proti anglické, imperiální politice. Širší politický kontext v případě rozdrobeného německého národa (Svaté říše římské) hrál tu samou roli, ale jen obráceně. Básníci reflektovali tehdejší politickou a národnostní situaci ve svých básních a utvrdili téma národnostního boje za svobodu (či sjednocení), stejně existenci svých vznešených předkřesťanských předků. Obraz předků byl založen na negaci tehdejší morálky – svobodní a divocí Keltové, silní, jednotní a hrdí Němci a podobně. b) Protestantské vymezování se vůči jiným náboženstvím (zejména vůči katolicismu) sloužilo jako způsob konstrukce obrazu předkřesťanských náboženství a tento přístup je zřejmý jak v případě britských sběratelů starožitností, tak i u Herdera a Grimma. Nejsilnějším příkladem takovéto argumentace je téma zkaženosti či úpadku původně čistého náboženství vlivem kněží. c) Dalším prvkem v konstrukci starověké minulosti a představ pohanství je modifikace původně deistického (osvícenského, původně protestantského) argumentu týkajícího se role kněží. Ti už nebyli v některých případech explicitně považováni za proradné zrádce, ale buď za vznešené muže, kteří žili v harmonii s přírodou a bohy (Stukeley, Grimm) anebo za oběti přirozené degenerace člověka a náboženství (Herder). d) V neposlední řadě to bylo několik konkrétních témat, která vedla romantiky k jejich vykreslení starobylé minulosti, z nichž některá jsou specificky křesťanská: původ náboženství a jeho vývoj, pojetí a podstata obětování a uctívání, spojení mezi jazykem, mytologií, zemí (půdou) a možnost rekonstruování starověké mytologie s pomocí jiných mytologií. Mnoho z těchto prvků je však založeno na nepřiznaných předpokladech (viz níže), které jsou snad ještě důležitější než ty domněnky samotné, protože pouze na základě dále uvedených předpokladů je možné takové domněnky vytvořit.

Ke druhé otázce: Všechny nereflektované předpoklady, které vedly proces konstrukce starověkého náboženství pohanů ať už v Británii nebo v Německu jsou spolu navzájem propojeny a tvoří určitou strukturu v pozadí. Tou je biblický příběh o stvoření světa, člověka a jeho dějinách, který byl považován za pravdivý a který se měl skutečně stát (srov. kap. 1 a 2). Z tohoto rámce vyplývají následující tři předpoklady, díky kterým mohl vzniknout specifický obraz pohanství jak v romantismu, tak i v osvícenství.

- a) Náboženství je fenomén přítomný ve všech kulturách, protože Bůh měl dát na počátku člověku náboženství.
- b) Pohanství je jednou z nutných fází vývoje náboženství a kultury, protože prvotní náboženství ze své původně čisté formy zdegenerovalo do pohanství. (Opačná varianta

dává smysl též: pohanství jako prvotní, primitivní náboženství, ze kterého postupem vzniká pokročilejší monoteismus.)

- c) Různé pohanské kultury jsou ve své podstatě stejné a proto je můžeme srovnávat mezi sebou (srov. kap. 2 – antičtí pohané stejní jako pohanští obyvatelé jiných kontinentů), aniž bychom se dopustili kategorické chyby srovnáváním nesrovnatelného.

Tyto předpoklady jsou *zcela závislé* na křesťanském myšlenkovém rámci, jehož jsou produktem.

Nejzásadnějším předpokladem je univerzální existence náboženství coby antropologické konstanty. Jinými slovy, náboženství má být přítomno ve všech kulturách a lidských společnostech nezávisle na době a místě. Z prvního předpokladu vyplývá druhý: Pohanství bylo chápáno jako jedna z *historických fází* náboženského a lidského vývoje (divošská či primitivní polyteistická kultura). Některé kultury, jako má být například ta naše, se podle této logiky měly vyvinout do pokročilé formy, jiné však měly zůstat v primitivním stádiu, nebo se vyvinuly jen částečně. Proto mohl pak například Jákob Grimm argumentovat, že některé pohanské praktiky přežily a přetrvávají i v moderní, křesťanské společnosti – na venkově, nebo v rámci katolické církve. Což je v důsledku stejný typ argumentu, který používá mnoho moderních pohanů i dnes – často právě po přečtení Grimma, Frazera a podobně. Z prvních dvou předpokladů pak nutně vyplývá třetí: Možnost mezikulturního srovnávání oněch pohanských, primitivních kultur, což byl pro Evropany po dlouhou dobu zbytek světa (snad až na výjimky u islámu a židovství). To pak umožňovalo jak Grimmovi, tak i novopohanům dnes bez problému doplňovat slepá místa jedné mytologie z mytologie jiné (např. z řecké do „německé“), protože *předpokládají*, že by měly být stejné, a proto srovnatelné. Stejně tomu bylo i pantheony božstev, jak například tvrdil sběratel starožitností Edward Davies. Jenže jako stejné se mytologie, pantheony či celá domnělá náboženství pohanů *jeví* jen v křesťanském rámci. Obraz jím produkovaný však není realitou těch druhých a ani zdaleka ji neodpovídá. Naopak: nutně ji zkresluje na pouhé pokřivené variace pravého náboženství a západní kultury. Univerzalita a stejnost mytologií a pantheonů božstev pohanů je tedy dalším nereflektovaným předpokladem, kteří myslitelé období romantismu sdíleli. Na základě biblického výkladu světa a dějin je pak možné uvažovat o minulosti pouze dvěma způsoby: čím starší (tzn. bližší stvoření) tím lepší, pravější, přirozenější, které se pak zkazilo (pozdější degenerativní hypotéza vývoje náboženství),⁴⁵⁴ nebo čím starší tím horší, zkorumpovanější,

⁴⁵⁴ S tímto předpokladem pak někteří misionáři a antropologové hledali takové kmeny původních obyvatel, které by svým kulturním a náboženským stavem měly být co nejbližší stvoření. Zkoumáním těchto lidí by se pak mohli

imorálnější, ze kterého se pak mělo vyvinout to správné, pravé, čisté náboženství (pozdější progresivistická hypotéza, populární například v rané antropologii).

Co můžeme z těchto romantických představ vyvodit pro výzkum současného novopohanství? Domnívám se, že moje sonda do období romantismu ukázala, že některé z kořenů současného novopohanství leží hluboko v křesťanském způsobu myšlení. V období romantismu vznikl specifický obraz našich předků. Aby však mohl takový obraz či představa minulosti vzniknout, musely být splněny všechny výše uváděné předpoklady, které dohromady se sociálně-politickými tématy a problémy dané doby takový obraz formovaly. Domnívám se, že tento obraz minulosti přežívá až do dneška. Jaký obraz to je? Uvedu pár příkladů: Nezkažené náboženství starověkých druidů, kteří uctívali nejvyšší projev božství v kamenných kruzích pod šírou oblohou, které jsou přirozenější a přírodě bližší, než chrámy stvořené lidskýma rukama. Mnoho různých bohyní jako různé manifestace jedné a téže nejvyšší Bohyně, různí bohové jako manifestace jednoho a téhož nejvyššího Boha atd. Některé myšlenky přešly přímo do novodobého druidství – jako například tzv. druidská modlitba Iola Morganwga, která je, či přinejmenším dlouhou dobu byla, integrální částí rituálů světově největšího druidského řádu OBOD. Takovýto obraz či představa minulosti byla v období romantismu ještě posílena díky pracím různých básníků, kteří svými básněmi dojem spojení s romantickou minulostí jen posílili a skrze jejich básně člověku umožnili zažít atmosféru divokosti, svobodného života a „mytologické“ minulosti, kdy lidé žili společně se svými bohy. Tím vším básníci napomohli vytvořit silný sentiment po starých časech. Nicméně představy romantiků o minulosti a náboženství nám říkají více o romanticích a romantismu než o té minulosti samotné. Specifický obraz pohanství vyprodukovaný v období romantismu je odpovědí na otázky a představy romantiků o dávné minulosti, který však byl do velké míry formován křesťanským myšlenkovým rámcem a událostmi té doby. Do dnešní doby se dochoval už jen spíše ten specifický obraz; rámeček a podmínky, za kterých však vznikl, už tak jasné nejsou. Jinými slovy: zůstaly nám odpovědi na otázky romantiků, ale už nejsou nadále explicitně spojované s křesťanským rámcem, ve kterém byly původně formulovány a ve kterém dávají smysl, a někteří lidé z 21. století je mohou považovat za autentickou výpověď o naší minulosti. Z tohoto důvodu se domnívám, že hlubší a důkladnější výzkum romantismu nás může dovést k lepšímu porozumění současnému novopohanství.

dovědět více o podstatě stvoření a Boha samotného, protože by měly „důkaz“ o tom, jak vypadalo lidstvo ve svém rajském stavu. Tyto myšlenky začaly být populární od objevení Ameriky a držely se západních myslitelů až v podstatě do 20. století.

5. POHANSKÁ STUDIA A SNAHY O VĚDECKÝ VÝZKUM NOVOPOHANSTVÍ

Tato práce skrze svou hlavní výzkumnou otázku řeší, co se stane, co vzniká, když lidé ve 20. a 21. století vytváří novopohanství – tradice našich předkřesťanských předků. Kromě samotných stoupců novopohanství má o tento fenomén zájem i religionistika, zejména pohanská studia, přičemž těžištěm jejich hlavního zájmu je právě novopohanství a jemu příbuzné fenomény. V této kapitole se chci zabývat současnou vědeckou reflexí novopohanství a problematičností jeho definování. Jelikož je koncept pohanství z minulosti nerozlučně spjat s křesťanstvím, tak mě zajímá, jak moc se pohanským studiím povedlo vyvléct se z tohoto dědictví. Jak moc se pohanským studiím konkrétně, a religionistice obecně, podařilo osvobodit z náboženského, teologického vlivu křesťanství. Bude mě tedy zajímat, jaké otázky a problémy pohanská studia řeší a zda mohou být nějak spojené či odvozené od těch, které řešila křesťanská teologie a později její sekularizovaná verze v minulých staletích. Jinými slovy, srovnám teoretizování pohanství minulých staletí s teoretizováním současného novopohanství pohanskými studii.

Mým cílem v této kapitole je analýza několika témat a problémů, které jsou spolu navzájem provázané. Začnu otázkou (kapitola 5.1.), kterou jsem již uvedl v úvodu: Jak konceptualizují novopohanství badatelé v rámci pohanských studií? Předvedu různé snahy o vysvětlení novopohanství, které jsou formulovány zejména pomocí různých definic novopohanství. Některé tyto definice představím a ukážu, v čem tkví problematičnost takového postupu. V jediné podkapitole v této části (5.1.1.) se zastavím u takzvaného klasifikačního a referenčního problému, který s problematikou definic souvisí. Pohanství vzniklo jako křesťanský teologický koncept k označení a vysvětlení těch druhých. Pohanská studia zkoumající novopohanství ve 21. století vědeckou optikou mají zřejmě odlišné, vědecké vysvětlení novopohanství. Jenže jak sekulární, nenáboženské vysvětlení novopohanství pohanská studia předkládají? V druhé části této kapitoly (5.2.) se snažím nalézt odpověď na tuto otázku. Jinými slovy, pokusím se srovnat křesťanské, teologické vysvětlení pohanství s vysvětlením novopohanství pohanských studií. Představím stručné shrnutí konceptualizace pohanství od církevních otců až po romantismus a srovnám to s konceptualizací novopohanství pohanskými studii. Budu řešit otázku, zda je pohled pohanských studií na novopohanství odlišný od pohledu minulých staletí na pohanství. Budu se zaměřovat zejména na to, zda nemají pohanská studia stejné výzkumné předpoklady jako křesťanská teologie (5.2.1.). Dále pak na snahy pohanských studií nalézt základní rysy či znaky novopohanství přesto, že by se mělo

jednat o náboženství bez doktríny a dogmat (5.2.2.). A chci se stručně vyjádřit i k nedávné kritice pohanských studií (5.2.3.). Pokusím se nabídnout *alternativní* vysvětlení příčin problémů pohanských studií, než jaké přisuzuje pohanským studiím jejich kritika. V poslední třetí části této kapitoly se pokouším formulovat nové návrhy na výzkum novopohanství (5.3.).

5.1. Hledání definice novopohanství

Co je to novopohanství? Je to náboženství, životní styl, magie, od všeho uváděného trochu nebo ještě něco jiného? To jsou otázky, které stály, a troufám si tvrdit, že stále stojí, před badateli z pohanských studií, potažmo religionistiky jako celku. Na tyto otázky hledají badatelé z pohanských studií odpovědi. Mě zajímá, s jakými odpověďmi přichází. Řeším tedy otázku: Jak konceptualizují badatelé v rámci pohanských studií novopohanství? Začnu přehledem několika definic. Znamý badatel Graham Harvey tvrdí, že novopohanství je

„polyteistické přírodní náboženství. Znovu vytváří cesty ke spojení [člověka] se Zemí a všemi jejími obyvateli, což vyjadřuje lidské vztahy se vším, co existuje“⁴⁵⁵

Graham Harvey za novopohanství kromě wiccy považuje i druidství, oslavy sezónních festivalů, šamanismus, duchovně pojímanou ekologii spjatou s hypotézou Gaia, spiritualitu bohyně či zemská mystéria.⁴⁵⁶ Autoři *Pohanských dějin Evropy* Jonesová a Pennick vnímají novopohanství jako

„víru, která zobrazuje Zemi a všechnu hmotu jako teofanii, vylévající se z božské přítomnosti, která je sama o sobě obvykle personifikovaná jako postava Velké Bohyně a jejího chotě, Boha nebo mužského principu v přírodě.“⁴⁵⁷

Zdá se, že dualita mužského a ženského principu v jejich definici zohledňuje zejména wiccanský pohled na věc. Badatelé, kteří prováděli na počátku milénia zatím asi největší kvantitativní výzkum mezi novopohany ve Spojených státech se drží této definice:

Novopohanství je zastřešující pojem, který pod sebou nese skupinu několika nových náboženských hnutí, z nichž je největší a nejdůležitější čarodějnictví, jinak známé jako Wicca. Termín novopohan byl poprvé použit Timem Oberonem Zellem k popisu stoupenců tohoto nového náboženství, kteří nebyli iniciováni skrze systém covenů, a kteří odmítli nálepky *čaroděj/nice* a *Wiccan/Wiccanka*. [...] Novopohané sami sebe definují tak, že praktikují zemskou spiritualitu. Jelikož toto

⁴⁵⁵ HARVEY, Graham. *Listening people, speaking earth: contemporary paganism*. London: Hurst & Co., 1997, s. 1. ISBN 1-85065-271-6.

⁴⁵⁶ Tamtéž, s. 1nn.

⁴⁵⁷ JONES, Prudence a Nigel PENNICK. *A history of pagan Europe*. London ; New York: Routledge, 1995, s. 3. ISBN 0-415-09136-5.

náboženství nemá žádné dogma, byrokracii, nebo uznané vůdce vyjadřující jeho ortodoxii, lidé prostě jen mohou deklarovat to, že jsou pohané či čarodějnice.⁴⁵⁸

Jako předposlední jsem vybral definici od australské badatelky Kathryn Rountreeové, která říká, že novopohanství je

„zastřešující pojem pro velké množství moderních, západních přírodních nebo zemských náboženství, s tím, že nejčastějšími jsou wicca, druidství, novošamanismus, feministické čarodějnictví a spiritualita Bohyně, uctívání bohyně Isis a germánské pohanství [...] Pohanský světový pohled vyzdvihuje holismus: vzájemnou provázanost, propojenost a závislost všeho – veškeré hmoty a energie – často vyjádřené urgentními otázkami ohledně ekologie a myšlenkami ohledně karmy. [...] Velký počet pohanů jsou polyteisté, ctíci mnoho božstev a posvátných bytostí [...] Mnoho, či snad většina, pohanů nazývají svůj světový pohled jako animistický.“⁴⁵⁹

Přehled zakončím pohledem badatelů Murphy Pizzy a Jamese Lewise. Ti tvrdí:

„Současné pohanství – které se skládá z wiccy a čarodějnictví, druidství, germánského pohanství, Ásatrú, uctívání Bohyně, etnického rekonstrukcionismu, a mnoha dalších tradic – je doposud stále mladé hnutí, které se snaží vybudovat si svou identitu a místo v globálním náboženském prostředí.“⁴⁶⁰

Definice novopohanství je celá řada. Pro mých uváděných pět a mnohé další definice platí, že novopohanství by mělo být reprezentováno různými směry – druidy, čarodějnicemi, wiccany, stoupenci germánského, slovanského či jiného rekonstrukcionismu, šamanskými technikami, ale kromě různých hnutí či směrů i pečovatelským a „spirituálním“ pohledem na Zemi, přírodu i život jako celek, polyteistickým či animistickým náhledem na božství a v západní Evropě i důrazem na velký ekologický aktivismus. Směrů, hnutí a přístupů, které se mohou či mají řadit do novopohanství je celá řada. Ethan White dobře shrnul různé přístupy v definování novopohanství: obecně řečeno badatelé preferují termín pohanství, případně současné pohanství před termínem novopohanství tak, aby byla podtržena podobnost či příbuznost současného a antického pohanství.⁴⁶¹

Pokusy o definování novopohanství se dají shrnout podle Whita do třech kategorií: 1) pohanství má být jedno svébytné náboženství, což je pohled prezentován badateli jako jsou

⁴⁵⁸ BERGER, Helen A., Evan A. LEACH a Leigh S. SHAFFER. *Voices from the pagan census: a national survey of witches and neo-pagans in the United States*. Columbia, S.C: University of South Carolina Press, 2003, s. 1,3. *Studies in comparative religion*. ISBN 1-57003-488-5.

⁴⁵⁹ ROUNTREE, Kathryn. *Crafting contemporary pagan identities in a Catholic society*. Farnham, Surrey, England ; Burlington, VT: Ashgate Pub. Ltd, 2010, s. 6–7. *Vitality of indigenous religions series*.

⁴⁶⁰ PIZZA, Murphy a James R LEWIS. Introduction. In: Murphy PIZZA a James R. LEWIS, ed. *Handbook of Contemporary Paganism*. Leiden - Boston: Brill, 2009, Brill Handbooks on Contemporary Religion, v. 2, s. 1–12. ISBN 978-90-04-16373-7.

⁴⁶¹ WHITE, Ethan Doyle. Theoretical, Terminological, and Taxonomic Trouble in the Academic Study of Contemporary Paganism: A Case for Reform. *Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies*. 2016, 18(1), 31–59. ISSN 1528-0268, 1743-1735. Dostupné z: doi:10.1558/pome.v18i1.28457.

Michael York, Graham Harvey nebo Michael Strmiska. 2) Současné pohanství je spíše rodina různých, avšak mezi sebou velmi podobných náboženství, než nějaké jedno homogenní náboženství, jak například tvrdí Barbara Davyová. 3) Poslední přístup se snaží uchopit novopohanství jako určitý zastřešující pojem, pod který patří různá pohanská náboženství (v plurálu), jak argumentují například James Lewis, Kaarina Airtamurtová nebo Scott Simpson. White sice rozděluje pokusy do třech výše uváděných kategorií, jenže mezi druhým a třetím přístupem v podstatě není žádný rozdíl. V těchto přístupech se odráží teoretický problém, zda existuje jedno pohanství nebo mnohá pohanství (anglicky *Paganism vs. Paganisms*).

Problém v definování novopohanství má spočívat v několika důvodech. Jeden z nich je nemožnost rozlišit, co je ještě pohanství a co už ne: Jaké směry či „denominace“ patří do novopohanství? To je jedna z otázek, kterou se pohanská studia snažila vyřešit. Respektive jeden způsob, jak toto téma vyřešit. Jenže ti samí badatelé připouští, že to není zdaleka tak jednoduché. Například Sabina Magliocová píše: „Tekutost hranic dává hnutí jak velkou přitažlivost, tak i esenciálně individuální charakter. Přesto kvůli tomu je zjištění toho, kdo patří do novopohanské komunity [...] téměř nemožné.“⁴⁶² Citaci Magliocové je možno vyložit dvěma způsoby. Je třeba rozlišit mezi rovinou jednotlivých směrů v novopohanství jako je wicca či druidství a mezi osobní rovinou daného člověka. Magliocová mluví explicitně o různých „denominacích“, ale ve své podstatě je v jejím tvrzení skryto i to, zda ten který člověk náleží do novopohanství nebo ne. Badatelé Murphy Pizza a James Lewis přiznávají, že „v některých ohledech je těžké formulovat přesnou a uspokojivou definici tohoto náboženského fenoménu, kvůli jeho polyvalentní, synkretické a kreativní podstatě“.⁴⁶³ A dále vysvětlují, že

„[d]efinice pohanství předložená Michaelem Yorkem klade důraz na stejnosti mezi různými pohanskými tradicemi. Zahrnuje posvátné vztahy a zkušenosti, které jdou za monoteismus a vystupuje z konvenčních institucionalizovaných náboženských praktik [...] Dokonce i tento druh překlenující definice plně nezachycuje nestálost a nejednoznačnost současného pohanství. Porozumění tomuto hnutí v jemných detailech vyžaduje rozšířený přístup, který vysvětluje a popisuje mnoho aspektů moderního pohanství – přístup, který poskytne badatelům i praktikujícím [pohanům] smysl pro bohatou diverzitu [moderního] pohanství, stejně tak jako [rozumění] jeho

⁴⁶² MAGLIOCCO, Sabina. *Witching culture: folklore and neo-paganism in America*. Philadelphia, Pa: University of Pennsylvania Press, 2004, s. 59. Contemporary ethnography. ISBN 0-8122-3803-6.

⁴⁶³ Tamtéž, s. 1.

ambivalentnosti vůči formální institucionalizaci, odmítnutí homogenity a tekutou, propustnou identitu.⁴⁶⁴

Stručně řečeno, novopohanství je tak široce diverzifikované a nejednotné hnutí či směr, pod který různí lidé řadí různé směry, typy praktik a přístupů. Tato skutečnost má omezovat poznání a jasnou charakteristiku novopohanství v očích akademiků. V čem je problém?

5.1.1. Kdo je a kdo není pohan – klasifikační a referenční problém

Téma „kdo je a kdo není pohan?“ a analogicky k tomu „které směry patří do novopohanství?“ sice zdánlivě odkazuje k té samé otázce, jenže ve skutečnosti jsou v této otázce skryty problémy dva. Tuto problematiku podnětným způsobem analyzoval S. N. Bálagangádhara a rozdělil ji na dvě domény: klasifikační a referenční.⁴⁶⁵

Pod pojmem referenční se má na mysli „o čem je mluveno“, na jaký objekt či fenomén ve světě odkazujeme, jinými slovy - o čem referujeme. Klasifikační hledisko zohledňuje, které fenomény patří do dané domény či třídy. Například ve světě existuje fenomén novopohanství (*reference*), které se stejně jako například křesťanství sestává z mnoha různých směrů, jako jsou například katolicismus, protestantismus, pravoslaví atd. (*klasifikace*). Ty však sdílejí nějaký společný základ - víru v Ježíše Krista jako spasitele, trojjedinost Boha, vzkříšení, poslední soud atd. S novopohanstvím je to stejné. Pokud se někdo zeptá „Kdo je novopohan?“ odkazuje to jak k referenčnímu problému, tak k tomu klasifikačnímu. Člověk by musel jak identifikovat nějakého člověka ve světě jako novopohana, tak by i musel říci, že novopohan je většinou stoupenec směru A, B, C a tak podobně. Stejně jako ve výše uváděné citaci od Sabiny Magliocové, je třeba i zde rozlišit mezi osobní rovinou a úrovní „denominací“. Zatím však není možné říci, že všechny novopohanské směry mezi sebou sdílí určitý základ, protože se zatím badatelé neshodli, které charakteristiky by mělo novopohanství mít, i když takové pokusy už samozřejmě byly.

Jaké jsou příčiny existence klasifikačního a referenčního problému? Společně s Bálagangádhara se domnívám, že hlavní příčina je v absenci formování jakékoli teorie fenoménu náboženství religionistikou či antropologií. Zatímco na počátku dějin religionistiky se tímto tématem zabývali snad úplně všichni badatelé, postupem času odborná komunita až

⁴⁶⁴ PIZZA, Murphy a James R LEWIS. Introduction. In: Murphy PIZZA a James R. LEWIS, ed. *Handbook of Contemporary Paganism*. Leiden - Boston: Brill, 2009, Brill Handbooks on Contemporary Religion, v. 2, s. 1–12. ISBN 978-90-04-16373-7.

⁴⁶⁵ BALAGANGADHARA, S. N. „*The Heathen in His Blindness...*“: *Asia, the West and the Dynamic of Religion*. New Delhi: Manohar, 2005, s. 258–279. ISBN 978-90-04-09943-2.

téměř rezignovala na to, že „problém náboženství“ bude někdy vyřešen. Situace pak skončila v podstatě v bodu, kdy si každý badatel na počátku své práce nadefinuje, co si pod náboženstvím představuje a na základě vlastní pracovní definice pak píše. Proto dnes existují už stovky definic náboženství, žádná však není schopná problémy oboru vyřešit. Naopak, takováto situace je spíše kontraproduktivní. Religionistika a antropologie přišly s celou řadou definic, nebyly schopné přijít na to, co to fenomén náboženství vlastně je. Jinými slovy, potřebujeme teorii o fenoménu náboženství, ne jen pouhé definice. Pokud budeme mít teorii o fenoménu náboženství, můžeme pak logicky i řešit problematiku pohanství a následně novopohanství, protože koncept pohanství je od svého počátku charakterizován jako falešné náboženství. Tu a tam se objevují například v pohanských studiích práce, které popisují například vznik novopohanství v evropských společnostech nebo ve Spojených státech a dávají jej do souvislosti se společenskými změnami a podobně.⁴⁶⁶ To vše je ale jen jedním z mnoha aspektů, které by pohanská studia, religionistika, či sociální vědy jako celek měly odhalit. Nejsou však teorií ve výše uvedeném smyslu, ale jen částečným vysvětlením toho, proč lidé ve 20. a 21. století inklinují k novopohanství. Nutno podotknout, že tento problém není čistě jen v pohanských studiích, ale jedná se jen o odraz či variaci problému, který řeší religionistika, případně antropologie. Stejně i tam doposud chybí konsenzus, které fenomény jsou náboženstvím, které ne (*klasifikační problém*) a co to náboženství vůbec je (*referenční problém*). S. N. Bálagangádharma situaci našich debat o náboženství trefně shrnuje, když říká:

„Diskuse jsou při absenci teorie nekonečné, protože se všechny točí kolem klasifikačních problémů. Za těchto podmínek jsou klasifikační a referenční problém smíchaný dohromady, tak že se člověk ptá na referenční problém a skončí tím, že dává klasifikační odpověď.“⁴⁶⁷

Otázkou tedy je, jak oba problémy řešit.

Problém, který směr patří do novopohanství a který ne, není pro naši diskusi relevantní, protože je interní otázkou stoupců daného náboženského směru či tradice. Je to tedy interní problém daného náboženství – například otázkou pro novopohany, nebo křesťany – pokud bych měl navázat na uváděný příklad výše.⁴⁶⁸

⁴⁶⁶ Viz např. některé práce ze sborníku AITAMURTO, Kaarina a Scott SIMPSON, ed. *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe*. Auflage: New. Durham: Acumen Publishing, 2013. ISBN 978-1-84465-662-2.

⁴⁶⁷ BALAGANGADHARA, S. N. „*The Heathen in His Blindness...*“: *Asia, the West and the Dynamic of Religion*. New Delhi: Manohar, 2005, s. 265. ISBN 978-90-04-09943-2.

⁴⁶⁸ Tamtéž, s. 277.

Logickým vyústěním této argumentace je snaha řešit problém referenční, který nás může dovést k následnému formulování teorie náboženství, jak se o to ve své knize pokouší Bálagangádharma. Klasifikační problém naopak doporučuje neřešit. K tomuto tématu se vrátím dále v podkapitole 5.3. K problematice referenčního problému se vrátím v 6. kapitole. Pointou však zůstává, že problémy religionistiky obecně a pohanských studií konkrétně není možné řešit na úrovni definic.

5.2. Problémy pohanských studií: Absence teorie a dědictví křesťanského myšlení

V této části se pokusím nabídnout *alternativní* vysvětlení příčin problémů pohanských studií, než jaké pohanských studiím přisuzuje jejich kritika. Budu argumentovat, že hlavní příčina je v několika navzájem provázaných skutečnostech, z nichž dvě nejdůležitější představím v této kapitole – jsou to absence vědecké teorie fenoménu novopohanství či nových náboženských hnutí a dědictví křesťanského myšlení, které podle mého soudu stále ovlivňuje naše myšlení, v tomto případě pohanská studia a jejich badatele.

Za nejzásadnější důvod příčiny problémů pohanských studií považuji stálou přítomnost křesťanských východisek, otázek i řešení v pracích badatelů v rámci pohanských studií. V předchozích kapitolách a v úvodu jsem už částečně představil tvrzení, že křesťanství sekularizovalo samo sebe, kdy křesťanská teologická témata a celý rámec myšlení přešel do rodící se osvícenské vědy. Některé části z původní teologicky založené struktury myšlení ztratily na jasnosti, spojení mezi jinými částmi nemusí být pro dnešního člověka tak patrná, ale tato struktura myšlení zůstala a v rámci ní stále uvažujeme. Tato sekularizovaná křesťanská teologie pak slouží jako myšlenkový rámec⁴⁶⁹ na pozadí pohanských studií. To umožňuje badatelům v rámci pohanských studií (a nejen jich) *intuitivně* používat koncepty duše, náboženství, spásy, monoteismu, polyteismu, pohanství, uctívání a podobně v jejich vysvětlení

⁴⁶⁹ Záměrně nepíši teorie, protože teologická východiska a předpoklady nesplňují požadavky na to, aby mohly být klasifikovány jako vědecká teorie. Teorie nám umožní určit, která data zahrneme do našeho výzkumného problému, a která již nikoli. Jaké otázky budou plodné a přinesou nový úhel pohledu na zkoumaný problém. Při zkoumání v terénu máme rámec, ve kterém interpretujeme data, která jsme získali. Teorie nám pomůže rozhodnout, zda data, která jsme získali, daný rámec – teorii falsifikují či nikoli. To znamená, zda nás daná teorie přibližuje vysvětlení daného fenoménu. Nikdy se však nemůžeme spokojit s nějakým dílčím výsledkem, který teorii nefalsifikuje. Karl Popper charakterizuje teorie mimo jiné jako „sítě, házené, aby chytlly to, co nazýváme ‚svět‘, aby jej racionalizovaly, vysvětlovaly a ovládaly. Usilujeme o to, aby jejich oka byla stále jemnější“. In: POPPER, Karl Raimund. *Logika vědeckého bádání*. Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 42. ISBN 80-86005-45-3.

pohanství a náboženství obecně - viz kapitola 3.5. a dále tento argument rozeberu detailněji na příkladech v následujících dvou podkapitolách (5.2.1. a 5.2.2.).

Další důvod, který se podílí na teoretických problémech pohanských studií je absence explicitně formulované teorie. Co když přítomnost teologické myšlenkové struktury nahrazuje teorii? Absence explicitně formulované vědecké teorie s falzifikátory, predikcí dalšího možného budoucího vývoje fenoménu, předpoklady výzkumu, vztahů k dalším fenoménům, které jsou s novopohanstvím spojené, je evidentní. Může sekularizované křesťanské myšlení, které tvoří specifický myšlenkový rámec, hrát roli teorie na pozadí pohanských studií? Znamenalo by to, že by křesťanský rámec určoval, jaké problémy a otázky mají smysl řešit. Jaké problémy a otázky by to měly být? V následujících odstavcích na několika příkladech představím příklady křesťansky, nábožensky založených otázek a předpokladů, které ovlivňují pohanská studia v jejich bádání o novopohanství.

5.2.1. Převzetí výzkumných předpokladů z křesťanské teologie

Než se pustím do analýzy východisek badatelů v pohanských studiích, shrnu mou argumentaci k problematice pohanství z předchozích čtyř kapitol. Zopakuji jakou máme teorii pohanství a poté budu pokračovat analýzou toho, jak teoretizují badatelé v pohanských studiích novopohanství.

Koncept pohanství vznikl v rané křesťanské teologii jako označení pro falešné náboženství. Falešné mělo být proto, protože bylo jen nedokonalou verzí pravého náboženství – křesťanství. Tento koncept umožnil křesťanství vysvětlovat a zároveň i kritizovat jiné fenomény jakožto nedokonalé varianty sebe sama – pohanství. Pro křesťanství je od samého jeho počátku charakteristické, že jejich víra je základem pro jejich praktiky. Jinými slovy akt uctívání je ztělesněním víry. Křesťané tak postulovali propojení mezi vírou a praxí, které bylo předkřesťanské antice neznámé. Římské tradice tak byly například chápány jako pohanství, neboť církevní otcové předpokládali, že když je pohanství jen nedokonalou verzí pravého náboženství, tak bude mít také stejně jako pravé náboženství určitou nauku či doktrínu, která by zakládala pohanské praktiky. Problém byl v tom, že tradice starých Řeků a Římanů takto založeny ani zdaleka nebyly a mám důvod se domnívat, že to zřejmě nebude ani případ tradic dalších „pohanů“ – Keltů, Germánů atp. Křesťané tedy pohanům přisuzovali též nějakou doktrínu, kterou se pak snažili u pohanů najít, aby ji mohli kritizovat. Hlavním zdrojem pro hledání pohanské doktríny se pro křesťany staly různé mýty a legendy jednotlivých kultur.

Viditelným projevem pohanství je podle teologů modloslužba. Modloslužba je uctívání čehokoli jiného než Boha Stvořitele. To se má projevovat například tak, že člověk uctívá přírodu, boží stvoření – slunce, měsíc, planety, ale i sochy, obrazy či jiná zpodobnění bohů či božského, které byly stvořeny lidskýma rukama. Bohové pohanů jsou podle raných křesťanů jen padlí andělé a přísluhovači ďábla, kterým pohané mají mylně přisuzovat vlastnosti, které jsou vlastní Bohu Stvořiteli.

Protože křesťané tvrdí, že Bůh není jen nějakým bohem křesťanů, ale že se jedná o Stvořitele celého lidstva, světa, vesmíru a všeho v něm, došli někteří teologové k názoru, že i tak zvaní pohané museli být nějakým způsobem s Bohem v kontaktu, alespoň v raných stádiích jejich kultur. Na příkladu zámořských objevů jsem ukázal, že křesťané naráželi při svých cestách na pohany všude, kam přijeli. Předpokládali totiž, že pokud nenajdou stoupence uctívání jediného pravého Boha, tak musí nutně narazit na pohany. Schéma pravé versus falešné náboženství hraje v tomto ohledu klíčovou roli. Jinou variantu totiž křesťanský myšlenkový rámec ani neumožňuje, protože by buď křesťanství muselo rezignovat na to, že je pravým náboženstvím, anebo by muselo přisoudit pohanům také kus pravdy. To sice někteří myslitelé v průběhu staletí učinili, to však nevedlo k nějaké rehabilitaci pohanů. Ti stále zůstali modloslužebníky, kteří měli pokřivit chápání Boží zprávy (náboženství) a zjevení. Původní, čistá podoba náboženství, měla zdegenerovat do pohanství (modloslužby) kvůli činnosti kněží. Z monoteismu se měl stát polyteismus. Toto bylo typickým protestantským motivem, kterým protestanté jednak útočili na katolíky, ale také vysvětlovali, proč je všude v zámoří pohanství – podle protestantů za to mohli kněží (bráhmani, druidové, šamani, atd.), kteří odvedli lid od uctívání pravého Boha. Namísto něj měli pohané uctívat přírodu, planety, různé bohy atd. Tato protestantská argumentace přechází do osvícenských debat o náboženství, ve kterých hraje vysvětlení pohanství důležitou roli. Osvícenci předpokládali, že myšlenka nejvyššího Boha musí být univerzální, stejně jako náboženství. Osvícenci též předpokládali, že všichni pohané jsou stejní a proto srovnatelní. Srovnatelné měly být jejich mytologie či pantheony božstev. Existence pohanů všude v zámoří jim toho pak byla důkazem a potvrzením jejich vidění světa. Pohanství se v době od 15. století dál stalo jedním ze světových náboženství. Osvícenci navazují ve všech hlavních tématech a otázkách na církevní otce. Řeší povahu pohanských bohů i způsob jejich uctívání. Z jejich argumentace vyplývá, že podstatou pohanství je modloslužba ve formě polyteismu a uctívání přírody, skrze různé pohanské rituály a oběti.

Křesťanský myšlenkový rámec určoval stejná témata, otázky i odpovědi jako v předchozích staletích i v době romantismu. Romantické zcela samozřejmě předpokládali, že

jejich předkové byli pohané, a že bylo možné je mezi sebou srovnávat, aniž by se člověk dopustil kategorické chyby srovnáváním nesrovnatelného. Všichni pohané měli tudíž bohy slunce, bohyně měsíce, atd. Romantické tento předpoklad posunuli ještě dál, když například Edward Davies tvrdil, že všechny bohyně jsou jen jednou bohyní a všichni bohové jsou jedním a tím samým Bohem. V Británii si někteří představovali, že druidové uctívali pravého Boha Stvořitele v kamenných kruzích. V Německu zase Grimm rekonstruoval německou pohanskou mytologii za pomoci mytologie řecké atd.

V následujících odstavcích se budu zabývat otázkou, zda badatelé v pohanských studiích přebírají některá východiska a argumenty křesťanského myšlenkového rámce. Začnu analýzou východisek badatelů z pohanských studií. Odpíchnu se od různých definic novopohanství, které jsem uvedl výše v části 5.1.

Pohanská studia a jejich výzkum novopohanství je ovlivněn několika předpoklady, které, pokud vím, žádný badatel z pohanských studií nepodrobil důsledné analýze nebo kritice. 1) Prvním předpokladem je předpoklad univerzality náboženství a 2) druhým je předpoklad existence pohanství coby svébytného druhu náboženství (jako má např. existovat buddhismus jako svébytné náboženství, tak je tomu stejně i s pohanstvím). 3) Poslední předpoklad je vidění všech nebo alespoň většiny předkřesťanských tradic jako pohanství.

Všechny tyto předpoklady jsou nereflktované a jsou převzaty zcela nevědomě z křesťanské teologie, konkrétně mají své kořeny v dílech raných církevních otců (srov. kap. 1.2. a 1.3.). Jak je možné, že badatelé ve 20. a 21. století mohou nevědomě přebírat východiska církevních otců žijících před dvěma tisíci lety? V úvodu této kapitoly a i v úvodu k celé této práci jsem představil tezi badatele S. N. Bálagangádharý, že křesťanství v novověku a později sekularizovalo samo sebe a z původně křesťanských otázek a témat se stala témata „sekulární“, avšak jen na první pohled, protože rámec, myšlenková struktura, ve které dává smysl tyto témata řešit, se nezměnila. Jinými slovy: naše myšlenková struktura zůstala během procesu sekularizace křesťanská, náboženská (srov. kapitola 3 a posun od teologických k „sekulárním“ otázkám). Při absenci jasně zformulované teorie totiž hrají tyto nepřiznané, nevědomělé předpoklady velkou roli. Co z toho vyplývá?

Určité otázky dávají smysl pouze v určitém rámci myšlení. Jinými slovy: sekularizovaná křesťanská struktura myšlení funguje jako svého druhu „teorie“ pro badatele v rámci pohanských studií. Ta sama o sobě stojí na před-teoretickém (tzn. nereflktovaném) předpokladu, že náboženství je kulturně univerzální fenomén.

Převzetím východisek a předpokladů z křesťanské teologie se badatelé v pohanských studiích nutně musí dostávat k závěrům a argumentacím:

- 1) Možnost klasifikování určitých fenoménů ve světě jako pohanství a na základě toho budování nových definic (novo)pohanství, které však do různé míry odráží svůj původ z teologické argumentace církevních otců, osvícenských a romantických badatelů.
- 2) Hledání esenciálně vymezené charakteristiky novopohanství, které bude nápadně připomínat charakterizování pohanství církevními otci a jejich následovníky (Pro bod 1 i 2 srov. kapitoly 1.3., 3.5. a 4.3.) pomocí snah o nalezení klasifikačního a / nebo referenčního řešení.
- 3) Kladení určitých otázek, které nejsou ve své podstatě vědecké, ale stále křesťanské. Například které směry spadají do novopohanství (srov. kap. 5.1.1.).

Řečeno v jedné větě: stálá přítomnost křesťanské teologické struktury myšlení, která sekularizovala sama sebe, a která slouží jako teoretické pozadí myšlenek badatelů v pohanských studiích, umožňuje vytváření ve své podstatě křesťanských teologických definic novopohanství a zároveň způsobuje všechny hlavní teoretické problémy pohanských studií – nevyjasněnost předmětu studia, neschopnost jeho vymezení, a i přesto jeho částečné definování pomocí sekularizovaných kategorií a postupů na modelu argumentace církevních otců. Nikdo již netvrdí, tedy kromě velkého množství katolíků, protestantů nebo jiných křesťanů zejména ze Spojených států nebo Ruska,⁴⁷⁰ že novopohané jsou modláři uctívající kameny a falešné bohy. Nicméně struktura charakterizování novopohanství zůstala zachována. Je to ta stejná struktura, která umožňovala církevním otcům, osvícencům i romantikům mluvit o pohanech, soudobých nebo starověkých.

V následujících odstavcích svá tvrzení rozvinu a ukáži na příkladech dvou témat z pohanských studií, které jsou spolu opět vzájemně provázané. Prvním tématem je existence pohanství jako svébytného náboženství, které má být nejstarším náboženstvím na světě. Druhým tématem je spor, zda existuje jedno pohanství nebo mnoho pohanství (*Paganism vs. Paganisms*). Představím dva způsoby, jak si badatelé v pohanských studiích myslí, že se tento problém dá řešit, i když v konečném důsledku podle mého názoru k žádnému řešení nevede. První způsob je aplikování teorie rodinných podobností a druhý způsob je postavení polytetické

⁴⁷⁰ WARD, Terence P. Russian Orthodox priest seeks to outlaw „Neo-Pagans“. *The Wild Hunt* [online]. 3. prosinec 2014 [vid. 2018-02-01]. Dostupné z: <http://wildhunt.org/2014/12/russian-orthodox-priest-seeks-to-outlaw-neo-pagans.html>.

definice novopohanství. Oba způsoby vyžadují nalezení charakteristických znaků novopohanství, aby se dalo určit, co je novopohanství a co už ne. Oba způsoby chtějí badatelé použít k řešení klasifikačního problému, který jsem označil za slepou cestu výzkumu. V další podkapitole 5.2.2. na tato témata navážu a budu se věnovat snahám o nalezení či formulování hlavních rysů pohanství a novopohanství badateli v pohanských studiích, pomocí kterého chtějí zase někdy jiní, jindy ti samí badatelé, řešit pro změnu problém referenční.

Začnu několika příklady tvrzení, že pohanství je nejstarším náboženstvím. Badatelka Loretta Orionová doslova tvrdí, že „pohanství je vskutku tím nejstarším náboženstvím“.⁴⁷¹ Je však na místě upozornit, že práce Orionové sklídila tvrdou kritiku v recenzích. Důvodem byl apologetický přístup k novopohanství namísto jeho vědecké reflexe, i přesto, že Orionová ve svém etnografickém výzkumu přinesla některé zajímavé dílčí poznatky o amerických novopohanech. Druhým příkladem je velmi vlivná a známá práce z oboru pohanských studií amerického badatele Michaela Yorka *Pohanská teologie*, nesoucí podtitul *Pohanství jako světové náboženství*. York tvrdí:

„Pohanství reprezentuje to, co nazývám jako *kořenové náboženství*, ze kterého se historicky [oddělila] všechna ostatní náboženství, jako jeho výhonky a/nebo jako proti vývoj tohoto kořenového náboženství. To znamená, že pokud chceme rozumět jakémukoli náboženství, musíme též porozumět pohanství, jakožto kořenu, ze kterého [pak konkrétní náboženství] vyrůstá. Ironie tohoto rozumění je v tom, že znemožňuje rozpoznání náboženskosti kořenového náboženství.“⁴⁷²

York však dodává, že jeho přístup k výzkumu náboženství a pohanství je „částečně konfesní, částečně apologetický a částečně sociologický“.⁴⁷³ Yorkův cíl je najít vztyčné body mezi současným novopohanstvím a starým pohanstvím a ukázat, jak moc si tyto dva fenomény mohou být podobné. Podle Yorka pak do pohanství spadá: čínské lidové náboženství, japonské šintó, původní kmenová náboženství Afriky, Laponců, Inuitů, a dalších, do nějaké míry tam patří i šamanské praktiky, spiritualita amerických Indiánů, afro-americký spiritismus, současné západní novopohanství, včetně jeho rekonstrukcionistických podob a pokusů.⁴⁷⁴ York zvažuje, zda je dobré používat termín pohanství k označení všech různých náboženských perspektiv jako animismus, polyteismus, pantheismus a šamanismus. Tvrdí, že na jednu stranu takové označení spíše „reprezentuje eurocentrický imperialismus, který popírá různé, svébytné identity

⁴⁷¹ ORION, Loretta. *Never Again the Burning Times: Paganism Revived*. Prospect Heights: Waveland Press, 1995, s. 11. ISBN 978-0-88133-835-5.

⁴⁷² YORK, Michael. *Pagan Theology: Paganism as a World Religion*. New York: New York University Press, 2003, s. viii. ISBN 0-8147-9702-4. Srov. s. 167-168.

⁴⁷³ Tamtéž, s. ix.

⁴⁷⁴ Tamtéž, s. 14-65.

domorodých lidí“.⁴⁷⁵ V konečném důsledku je však Michael York *pro* používání konceptu pohanství k označení výše uváděných perspektiv. Argumentuje, že

„[t]řebaže křesťanští misionáři používali termín pohanství pejorativně, tak přinejmenším byli schopní *rozpoznat podobnosti s vírami proti kterým byli v opozici*“ (moje zvýraznění).⁴⁷⁶

V tomto spatřuji jeden z kamenů úrazu. Jaké podobnosti mohli misionáři spatřit mezi tradicemi domorodců a křesťanstvím? Evidentně si podle Yorka museli uvědomovat, že tradice domorodců jsou to samé, co křesťanství misionářů – snahou o hledání Boha a jeho uctívání. V první kapitole jsem ukázal, jak křesťané viděli ve starých Římanech pohany a v jejich tradicích pohanství jako nedokonalou, upadlou verzi náboženství, které se vyznačuje modloslužbou, uctíváním stvořeného, namísto Boha Stvořitele. V druhé kapitole jsem pak ukázal, jak se tento předpoklad objevoval i všude jinde, kam Evropané na svých cestách přijeli. Naprostá *samozřejmost* existence pohanství byla pro Evropany *nezpochybnitelným faktem*. Tento „fakt“ se táhne od doby církevních otců až do 21. století jako předpoklad, o kterém se nepochybuje. Pokud vezmeme v potaz, že křesťanství a jeho následovníci všude viděli jen pokřivené varianty sebe sama (proto byli misionáři podle Yorka schopni vidět podobnosti mezi křesťanstvím a pohanstvím), tak tradice původních obyvatel nikdy nemohly být viděny takové jaké jsou, ale pouze jako pokřivená varianta jejich náboženství - křesťanství. V tomto případě jako opoziční, konkurenční *víry*. Tento předpoklad se táhne od počátku argumentace církevních otců a je evidentní, že přetrvává i ve 20. století, přestože by se dalo čekat, že by tomu tak být už nemělo. York byl za tento a další názory kritizován. Naposledy tak učinil Ethan White v návaznosti na debatu o kritice pohanských studií. White říká, že není možné vidět pohanství zároveň jako cokoli od tradic Číny a Indie a současné novopohanství jako ten samý fenomén, protože podle něj to jsou dvě odlišné věci.⁴⁷⁷ S čímž naprosto souhlasím.

Pro doplnění: předpoklad existence jednoho pohanství jako svébytného náboženství svou politikou podporuje i jediný odborný časopis o novopohanství *The Pomegranate*. Jejich politika je označovat pohanství jako *Paganism* tak, aby se velkým písmenem zdůraznilo, že se jedná o polyteistické náboženství. Nota bene, podle vnitřní politiky časopisu je pohanství jedno a totéž náboženství, ať už se jedná o pohanství v antice, popisy pohanství v osvícenství, současné pohanství v Evropě, nebo jiné domorodé tradice, které jsou taktéž označovány jako

⁴⁷⁵ Tamtéž, s. 6.

⁴⁷⁶ Tamtéž, s. 6.

⁴⁷⁷ WHITE, Ethan Doyle. Theoretical, Terminological, and Taxonomic Trouble in the Academic Study of Contemporary Paganism: A Case for Reform. *Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies*. 2016, 18(1), 31–59. ISSN 1528-0268, 1743-1735. Dostupné z: doi:10.1558/pome.v18i1.28457.

pohanství. Jinými slovy, redakce podporuje křesťanské východisko o jednotnosti a unikátnosti pohanství jako náboženství.

Druhým tématem je argumentace některých badatelů v rámci pohanských studií, že neexistuje *jedno pohanství*, ale spíše *mnoho různých*, přesto si navzájem podobných, *pohanství*. Podle Michaela Yorka si je většina, pokud ne všichni badatelé v rámci pohanských studií, vědoma faktu, že existuje „mnoho pohanství [- v orig. *many Paganisms*, pozn. P.H.] a pohanství jakožto náboženská orientace sama o sobě se stále nachází v probíhajícím procesu sebedefinování“.⁴⁷⁸ Barbara Davyová zase naopak tvrdí: „Pohanství musí být diskutováno jako rodina náboženských tradic, než nějaké homogenní náboženství, stejně jako je tomu v případě ostatních světových náboženství.“⁴⁷⁹ Davyová k tématu dále dodává:

„Pohanství je polyteistickým náboženstvím tohoto světa. Jako takové se překrývá, ale není zcela identické, s přírodním náboženstvím, spiritualitou Bohyně a tradicemi New Age. Přírodní náboženství je náboženství, ve kterém je příroda místem posvátného, transcendence přírody [však] není nutná [pro to], aby se ukázalo božské. Někteří pohané prohlašují, že takováto transcendence přírody se neshoduje s uváděným popisem přírodního náboženství [a] věří v nějaký typ božství, který není z tohoto světa. Spiritualita Bohyně se s pohanstvím ve velké míře překrývá, ale někdy je zaměřena na Bohyni až monoteistickým způsobem. Spiritualita New Age je široký fenomén, který nelze omezovat jen na jedno náboženství. Některé pohanské aktivity mohou být chápány jako součást New Age, ale jiné aspekty New Age, jako je víra v anděly, zapadají zase mnohem lépe do křesťanského nebo židovského vidění světa.“⁴⁸⁰

I přes výzvu k tomu, abychom zkoumali novopohanství jako rodinu různých náboženských tradic Davyová hned na začátku citace uvádí, že pohanství je polyteistické náboženství. Její argumentace tak minimálně působí jako protimluv. Způsob, jakým se Davyová snaží dobrat k řešení, zda existuje jedno pohanství nebo spíš mnohá pohanství, v konečném důsledku k ničemu nevede. Proč tomu tak je? Argument, že existuje mnoho různých, přesto si do nějaké míry navzájem podobných novopohanství, je ve své podstatě ztělesněním rezignace na vysvětlení a definování novopohanství. Je to tak i proto, že se badatelé snažili předložit definice bez teorií, i přesto, že každá definice je vždy postavená na nějaké teorii.

Někteří badatelé v pohanských studiích vidí řešení těchto problémů v aplikování teorie rodinných podobností, nebo vymezení novopohanství pomocí polyteistické definice, což je v konečném důsledku v podstatě stejný přístup jako teorie rodinných podobností. Tak

⁴⁷⁸ YORK, Michael. An Intersubjective Critique of A Critique of Pagan Scholarship. *Pomegranate*. 2013, **15**(1/2), 136–150. ISSN 15280268.

⁴⁷⁹ DAVY, Barbara Jane. *Introduction to Pagan Studies*. Lanham: Altamira Press, 2006, s. 5. ISBN 978-0-7591-0818-9.

⁴⁸⁰ Tamtéž, s. 7.

argumentuje například finská badatelka Kaarina Aitamurtová a Angličin Scott Simpson, editoři jedné z prvních kolektivních monografií na téma středo a východoevropského novopohanství. Jsou přesvědčeni, že na fenomén novopohanství je třeba se dívat právě skrze teorii rodinných podobností.⁴⁸¹ Pohanská studia podle nich nemají hledat „přesné typy“ a vymezení toho, co je to novopohanství. Namísto toho se na pohanství dívají jako na „široké spektrum navzájem se překrývajících ideologií, praktik a komunit, které [mezi sebou] sdílí rodinnou podobnost.“⁴⁸² Poslední do této diskuse svým článkem přispěl Ethan White, který navrhuje řešit klasifikační problém (které hnutí patří do kategorie novopohanství) pomocí teorie rodinných podobností.⁴⁸³ Nicméně stále je třeba podle něj vyjasnit, které základní rysy by novopohanství mělo mít. Pokud bychom měli postupovat jak navrhuje, museli bychom vymežit základní rysy novopohanství. Nicméně White přiznává, že sám neví, které by to měly být. Upozorňuje, že někteří badatelé „přejali pohled běžných praktikujících [pohanů], že jádrem [novopohanského] pohledu je orientace na přírodu“. White nepovažuje zaměření se na přírodu za spolehlivý rys, pomocí kterého by se mělo definovat něco novopohanského.⁴⁸⁴ Navrhuje, že

„nejpřesnější způsob analytického definování a rozumění současnému pohanství z badatelské perspektivy je vidět jej jako ‚rodinu‘ spojených náboženských, spirituálních, magických a/nebo esoterních hnutí, které jsou všechny vědomě inspirovány systémy věr Evropy, Severní Afriky a Blízkého východu, které nejsou abrahámovské, ale které existovaly ještě před dominantním nárůstem abrahámovských náboženství.“⁴⁸⁵

Whiteův návrh nikdy nemůže být tak přesný, jak by jeho autor sám chtěl. Při problematičnosti vymezení náboženství, magie i spirituality, která má být odvozená ze zmiňovaných geografických lokalit a tamních předkřesťanských tradic máme k dispozici velmi obecnou charakteristiku, která například opomíná to, že značná část novopohanských praktik moderních druidů nebo wiccanů má své kořeny v okultismu 19. století.⁴⁸⁶ Domnívám se, že navrhování řešení problémů pohanských studií pomocí aplikace teorie rodinných podobností nikam nevede.

S aplikací rodinných podobností nebo polytetické definice je spojena ještě jedna rovina, kterou nikdo z badatelů dosud neřešil, a bez které podle mě není možné aplikovat teorii

⁴⁸¹ AITAMURTO, Kaarina a Scott SIMPSON. Introduction. In: Kaarina AITAMURTO a Scott SIMPSON, ed. *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe*. Durham: Acumen Pub, 2013. ISBN 978-1-84465-662-2.

⁴⁸² Tamtéž, s. 3.

⁴⁸³ WHITE, Ethan Doyle. Theoretical, Terminological, and Taxonomic Trouble in the Academic Study of Contemporary Paganism: A Case for Reform. *Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies*. 2016, **18**(1), 31–59. ISSN 1528-0268, 1743-1735. Dostupné z: doi:10.1558/pome.v18i1.28457.

⁴⁸⁴ Tamtéž, s. 41-42.

⁴⁸⁵ Tamtéž, s. 44.

⁴⁸⁶ Detailněji o této problematice pojednávám ve článku: HORÁK, Pavel. Vliv novodobého hermetismu na novopohanství. *Theologická revue|Theological review*. 2014, **85**(3), 384–400.

rodinných podobností nebo postavit polytetickou definici. Touto rovinou je samotná povaha teorie rodinných podobností a/nebo polytetické definice. První představím problematiku rodinných podobností a poté problematiku polytetické definice a jejich limity. Oba přístupy jsou zdánlivě podobné, spojuje je však problém vymezení základních rysů novopohanství, nebo jiného zkoumaného fenoménu.

Při aplikování teorie rodinných podobností se badatelé snaží určit, které znaky či rysy jsou charakteristické pro zkoumaný fenomén. Fenomén náboženství bude charakterizovat několik rysů, ty se však nemusí nutně objevit ve všech příkladech toho, co je pak považováno za náboženství. Jinými slovy, určím, že fenomén novopohanství je charakterizován znaky A, B, C, D, E. Poté mohu řešit, zda například šamanismus (jakkoli těžké může být nalezení vhodné reference) obsahuje některé shodné znaky s novopohanstvím. Řekněme, že zjistím, že šamanismus obsahuje znaky A, B, C, ale už ne D a E. To znamená, že fenomén šamanismu by se ze 60% podobal novopohanství a mohl by být považován za součást novopohanství. Americký religionista Timothy Fitzgerald upozorňuje na problematičnost takového postupu:

„Pointa definice založené na rodinných podobnostech je v tom, že neexistuje ani jeden znak či charakteristika, kterou by všechny náboženství musely mít k tomu, aby se kvalifikovaly k zahrnutí do této obecné kategorie. Když máte jednu charakteristiku, kterou musí mít všechna náboženství, například víru v bohy, tak pak máte nějakou esencialistickou definici.“⁴⁸⁷

Teorie rodinných podobností vznikla odvozením z teorie jazykových her filozofa Ludwiga Wittgensteina a během 2. poloviny 20. století se jí snažilo prosadit hned několik známých religionistů (jeden z prvních byl Ninian Smart) jako způsob, jak se vyhnout esencialistické definici náboženství.⁴⁸⁸ Kritiku aplikování teorie rodinných podobností ve výzkumu náboženství shrnuje dobře například již zmiňovaný Fitzgerald. Ten během obhajování vhodnosti aplikování teorie rodinných podobností dochází k závěru, že aby byla teorie rodinných podobností použitelná na příkladu jednoho konkrétního náboženství, tak

„koncept náboženství musí mít [podle Fitzgeralda] nějaké esenciální charakteristiky, a pokud ne, tak rodina toho daného náboženství [-v našem případě např.

⁴⁸⁷ FITZGERALD, Timothy. Religion, Philosophy and Family Resemblances. *Religion*. 1996, **26**(3), 215–236. ISSN 0048-721X, 1096-1151. Dostupné z: doi:10.1006/rel.1996.0017.

⁴⁸⁸ SMART, Ninian. *The Science of Religion and the Sociology of Knowledge: Some Methodological Questions*. Princeton: Princeton University Press, 1973.

novopohanství] se stane příliš velkou a [aplikace rodinných podobností bude] prakticky nesmyslná a bez jakéhokoli analytického užití.⁴⁸⁹

to znamená, že nakonec můžeme najít jeden z pomyslných znaků A, B, C, D nebo E, které jsme si vybrali za charakteristické pro novopohanství téměř všude a v konečném důsledku zjistíme, že daný fenomén je z 20, 40, 60 % novopohanstvím a podobně. Za předpokladu, že má věda hledat co nejlepší a nejpřesnější vysvětlení naší reality, tak aplikování teorie rodinných podobností na zjištění toho, které směry by měly spadat pod novopohanství, tak i na řešení toho, které znaky by měly novopohanství charakterizovat, nás řešení nepřiblíží, ale spíše naopak. Obhájce teorie rodinných podobností Benson Saler se domnívá, že tomu tak není, a že je to funkční způsob.

„[j]elikož se znaky které normálně hledáme postupně [ve svém počtu] zmenšují, tak [postupem času] bude [čím dál tím] méně důvodů nálepkovat fenomény, které budou víc a víc na periferii jako kandidáty ‚náboženství‘. Naše kategorie se odlišuje centrálními tendencemi, než nutně znaky a [jejich] centralita implikuje periférii spíše než pevné hranice.“⁴⁹⁰

Problém je podle mého názoru totiž v tom, že nevíme, kde je hranice, co by mělo být považováno za novopohanství a co už ne při aplikování teorie rodinných podobností. Můžeme sice tvrdit, že daný fenomén je podle naší definice za 60% novopohanstvím, ale to je tak všechno. Za předpokladu, že bychom si nestanovili, že daný fenomén musí například mít 3 znaky z 5, aby mohl být považován za novopohanství, je aplikování teorie rodinných podobností bezúčelné. Saler sice říká, že u některých fenoménů, které budou od novopohanství (v jeho citaci náboženství) vzdálenější, se bude zmenšovat i počet znaků pro novopohanství typických, nevíme však, kde je ta procentuální hranice, která by jasně určila, co ještě patří do novopohanství a co už ne.

Druhou možností je řešení problému pomocí polytetické definice. Existují dva způsoby, jak polytetickou definice postavit. První způsob je v podstatě to samé jako teorie rodinných podobností: určíme charakteristické znaky, přičemž ale žádný ze zkoumaných fenoménů nemusí obsahovat všechny dané znaky, aby byl novopohanstvím. Druhý způsob je určení charakteristických znaků za pomoci nalezení prototypického příkladu, který bude obsahovat

⁴⁸⁹ FITZGERALD, Timothy. Religion, Philosophy and Family Resemblances. *Religion*. 1996, **26**(3), 215–236. ISSN 0048-721X, 1096-1151. Dostupné z: doi:10.1006/reli.1996.0017

⁴⁹⁰ SALER, Benson. Family Resemblance and the Definition of Religion. *Historical Reflections / Réflexions Historiques*. 1999, **25**(3), 391–404. ISSN 0315-7997. V originále: „As our typicality features increasingly diminish, there will be fewer reasons to label increasingly peripheral candidates "religion." Our category is distinguished by central tendencies, not necessary features, and centrality implies periphery rather than fixed borders.“

všechny znaky dané třídy – v našem případě novopohanství.⁴⁹¹ Za velkého příznivce tohoto způsobu řešení lze označit už zmiňovaného amerického antropologa Bensona Salera. Ten sice navrhuje použití teorie rodinných podobností (případně jí podobný polytetický způsob stavění definice náboženství), nicméně kromě toho Saler právě navrhuje i hledání prototypického příkladu, ze kterého se mají získat dané charakteristické rysy či prvky náboženství.⁴⁹² Tento postup je slibnější, protože určením prototypického příkladu novopohanství se alespoň posuneme k tomu, že určíme, co je typickým reprezentantem novopohanství (určíme referenci, alespoň předběžně) a na tom se dá dále stavět.

Jenže použití jednoho či druhého způsobu k řešení klasifikačního problému je stejně pořád jen slepou uličkou ve výzkumu. Argumentoval jsem, že řešením klasifikačního problému se navíc stejně nedostaneme k lepšímu porozumění fenoménu novopohanství. Navíc otázka klasifikačního problému by měla být spíše interní otázkou pro stoupence daného náboženství, než pro vědce. Domnívám se, že bychom měli začít právě s nalezením vhodného prototypického příkladu novopohanství a od toho se odpíchnout do dalšího výzkumu bez toho, aniž bychom dále řešili klasifikační problém. Jinými slovy, nalezení vhodného prototypu řeší naopak problém referenční, což je v této fázi výzkumu důležitější. K tomuto tématu se vrátím v poslední části kapitoly (5.3.), kde navrhuji další možný výzkumný postup.

5.2.2. Náboženství bez doktrín, dogmat a víry: Oxymóron nebo realita?

Výzkum novopohanství je v pohanských studiích nekonzistentní a nejasný, protože nikdo vlastně neurčil, zda je novopohanství náboženstvím nebo ne. A pokud se tak stalo, definice, které badatelé ve svých knihách a člancích nabízejí, si navzájem odporují mezi sebou i v rámci logiky samotných definic. Nikdo jasně neřekl, které prvky by měly z novopohanství činit náboženství. Badatelé tvrdí, že novopohanství je náboženstvím, ale buď tam víra či systém přesvědčení o světě nehraje zas tak zásadní roli, nebo tam dokonce podle některých badatelů ani neexistuje. Stručně řečeno: novopohanství má být náboženstvím, ve kterém není žádné místo pro dogmata, víru, či doktríny. Pokud budeme uvažovat, že náboženství je založeno na nějaké doktríně, jak to vytyčili raní církevní otcové (srov. kap. 1.2.), jak je možné, že je

⁴⁹¹ WILSON, Brian C. From the Lexical to the Polythetic: A Brief History of Religion. In: Thomas A. IDINOPULOS a Brian C. WILSON, ed. *What Is Religion?: Origins, Definitions, and Explanations*. Leiden - Boston: Brill Academic Pub, 1998, s. 141–162. ISBN 978-90-04-11022-9.

⁴⁹² SALER, Benson. *Conceptualizing Religion: Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*. Paperback ed. with new preface. New York: Berghahn Books, 2000, s. 225nn. ISBN 978-1-57181-219-3.

novopohanství náboženstvím, když údajně nemá mít žádné doktríny, oficiální učení nebo články víry? Není takové tvrzení *contradictio in adjecto*?

Badatelé se snažili určit co je to novopohanství nejprve pomocí nalezení jeho esenciálních rysů, později se však někteří z nich domnívali, že tudy cesta nepovede a tak se rozhodli otevřít řešení klasifikačního problému (které směry patří do novopohanství) pomocí polytetické definice, anebo teorie rodinných podobností. Já chci v této podkapitole ukázat jejich postup hledání podstaty či esence pohanství pomocí určení jeho základních rysů či znaků.

Při tomto postupu se však nabízí otázka: Co je pro badatele novopohanství, co je referencí? K čemu jejich argumentace odkazuje? K nějakému reálnému fenoménu ve světě, nebo badatelé *konstruují* jejich vlastní *představu* novopohanství a jeho charakteristických rysů, i když referenční problém není uspokojivě a jasně vyřešen a pro každého badatele je, s jistou mírou nadsázky, novopohanství pomalu vždy něco jiného? Domnívám se, že pravda je někde mezi těmito dvěma extrémy. Badatelé někdy více, jindy méně přesně či vágně, určují co je to novopohanství (reference – srov. mj. klasifikační pokusy výše (5.1.1.), na kterých se ukazuje, co vše by mohlo být novopohanstvím), ale právě z tohoto důvodu to vypadá, že napůl určují skutečné znaky novopohanství ve světě a napůl vytváří imaginární entitu současného novopohanství a jeho rysů. Při nevyjasněnosti reference není možné uspokojivě a přesvědčivě určit, které znaky by novopohanství mělo mít a které ne, a veškeré teoretizování tak může sklouznout k pouhé intuici.

Budu postupovat následovně: ve čtyřech krocích představím vývoj a nekonzistentnost argumentace badatelů v pohanských studiích při hledání základních rysů či znaků toho, co si představují jako novopohanství. Zejména z počátku 90. let existovaly pokusy o identifikování základních znaků či rysů novopohanství. Domnívám se, že nejznámější, ale zřejmě i nejkontroverznější a možná i nejvíce kritizované byly příspěvky Michaela Yorka a Grahama Harveyho.⁴⁹³ Další takové, podobně ambiciózní projekty zatím nevznikly. Po představení čtyř kroků badatelů hledajících esenciální rysy novopohanství se zaměřím na několik předpokladů s tím spojených, z nichž dva nejdůležitější jsou: polyteismus a uctívání přírody. Dva známé atributy, které pohanství přiřkli církevní otcové, osvícenci a romantici.

První argumentační polohou některých badatelů v pohanských studiích je tvrzení, že v novopohanství vůbec neexistuje doktrína, krédo, články víry nebo jiné závazné ideové

⁴⁹³ Jedná se zejména o již uváděné knihy: Yorkova *Pagan Theology* (1996) a Harveyho *Listening People, Speaking Earth* (1997).

vymezení jejich víry a/nebo praktik. Barbara Davyová ve své knize *Úvod do pohanských studií* píše:

„Pohanství [-myslí novopohanství, pozn. P.H.] nemá žádné standartní krédo nebo oficiální systém doktrín a pohané se snaží vyhýbat dogmatu. Z tohoto důvodu věří pohané ve značně různé věci týkající se světa. Tato diverzita je částečně způsobena nedostatkem jakéhokoli jednoho autoritativního textu nebo zjevení, které by zakládalo toto náboženství. Namísto jedné svaté knihy existují v pohanství stovky knih ‚jak na to‘, které jsou praktikujícím pohanům k dispozici“ (moje zvýraznění).⁴⁹⁴

Zajímavé je, že Davyová přisuzuje absenci kréda či doktríny skutečnosti, že v novopohanství není žádný autoritativní *text*. To je podle mého názoru jen nepřímým důkazem toho, že intuitivně předpokládá, že každé náboženství je definováno nějakým systémem přesvědčení či víry, které existuje nejčastěji v nějaké psané formě. Druhá skutečnost vyplývající z uvedené citace je poukázání na obrovskou diverzitu současného novopohanství, která se manifestuje v obrovském množství různých novopohanských skupin, směrů a přístupů. To by měl být podle Davyové i důvod, proč není snadné určit všem společné charakteristické rysy, které by měly činit novopohanství novopohanstvím.

Druhá argumentační poloha do určité míry reformuje tu předchozí. Proklamuje, že i přes absenci doktríny či jiného teoretického vymezení novopohanství badatelé přiznávají, že v novopohanství *přesto existují* nějaké obecné trendy, které by mohly novopohanství skrze určení těchto trendů definovat. Ethan White píše, že

„je několik bodů, které se opakovaně citují jako definiční charakteristiky [novopohanského] hnutí: myšlenka, že ‚pohanství‘ je globálním fenoménem zahrnujícím do sebe [věci] jako šintó a hinduismus stejně tak jako současné západní pohanství, myšlenka, že toto hnutí je orientováno jak na přírodu nebo Zemi, tak je i polyteistické a [nakonec] myšlenka, že moderní pohanství jsou obnovou předkřesťanských ‚pohanských‘ náboženství.“⁴⁹⁵

Sabina Magliocová je přesvědčená, že

„[v]ětšina amerických novopohanských tradic sdílí jisté obecné postojové kontury: [zbožná – reverence] úcta k přírodě; pohled že vškeré universum je vzájemně propojené; koncept božství, který zahrnuje ženský princip; a nějakou etickou zásadu konzistentní s ‚čiň co chceš, když neškodíš‘ [- narážka na wiccanské etické pravidlo zvané Rede, jehož poslední řádky jsou formulovány právě takto, pozn. P.H.]. Mezi sebou [se ty tradice] hodně liší v tom, jaká ctí božstva, liturgií, historickou linií,

⁴⁹⁴ DAVY, Barbara Jane. *Introduction to Pagan Studies*. Lanham: Altamira Press, 2006, s. 13. ISBN 978-0-7591-0818-9.

⁴⁹⁵ WHITE, Ethan Doyle. Theoretical, Terminological, and Taxonomic Trouble in the Academic Study of Contemporary Paganism: A Case for Reform. *Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies*. 2016, **18**(1), 31–59. ISSN 1528-0268, 1743-1735. Dostupné z: doi:10.1558/pome.v18i1.28457

interní strukturou, přístupností nečlenům a [jejich] charakteristikou či étosem“ (zvýraznění v textu).⁴⁹⁶

Již uváděná Barbara Davyová píše:

„Ačkoli není víra pro mnoho praktikantů pohanství tím nejdůležitějším faktorem, je to stále relevantní kategorie pro studium pohanů a jejich náboženství. *Mezi různými pohanskými denominacemi existují jisté společné prvky* v pohanské kosmologii, které se týkají povahy a struktury univerza a místa lidí a božství v rámci něj“ (moje zvýraznění).⁴⁹⁷

A Barbara Davyová dále ve své knize shrnuje tyto obecné trendy, které jsou pro novopohanství charakteristické. Stručně vyjmenuji, které to podle ní jsou, aniž bych je nějak dále charakterizoval: novopohanství je náboženství bez dogmat; existuje v něm pluralita božstev a přístupů k nim; polyteismus; božství má být podle novopohanů imanentní povahy; víra v reinkarnaci a efektivitu magie; různé varianty božského včetně víry v duchy míst; země apod.; novopohané nemají být zaměřeni na uctívání (worship) nebo na víru (faith); naopak mají vidět svět jako živý a oduševnělý; zároveň však Davyová tvrdí, že novopohané jsou ve svých vizích více ovlivněni beletrií než nějakou formální pohanskou teologií; tělo je božské; Země je posvátná; uctívání přírody (ve smyslu anglického slova reverence); holistický pohled na svět; člověk není oddělen od přírody; postavy Boha a Bohyně; romantický pohled na svět spojený s idealizací minulosti a údajným harmonickým životem našich předků v souladu s přírodou a bohy; smrt není koncem cyklu; a poslední podle ní jsou kulturní výpůjčky.⁴⁹⁸ Prvků je spousta a u mnoho z nich se dá říct, že rozhodně nejsou nějak výlučně novopohanské, ale najdeme je i mimo sféru novopohanství. Náboženství bez dogmat může být buddhismus a holistický pohled na svět je vlastní nejen novopohanům, ale i například značné části moderních Britů, kteří novopohany ani zdaleka nejsou.⁴⁹⁹

Ve třetí argumentační linii se badatelé snaží zpřesnit, které jsou ty esenciální znaky novopohanství. Britská badatelka Joanne Pearsonová tvrdí, že esenciálními znaky novopohanství, které spolu sdílí novopohanské směry jsou posvátnost přírody, rituál a

⁴⁹⁶ MAGLIOCCO, Sabina. *Witching culture: folklore and neo-paganism in America*. Philadelphia, Pa: University of Pennsylvania Press, 2004, s. 69–70. Contemporary ethnography. ISBN 0-8122-3803-6.

⁴⁹⁷ DAVY, Barbara Jane. *Introduction to Pagan Studies*. Lanham: Altamira Press, 2006, s. 8. ISBN 978-0-7591-0818-9.

⁴⁹⁸ Tamtéž, s. 13-30.

⁴⁹⁹ HEELAS, Paul a Linda WOODHEAD. *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Malden, MA: Blackwell Pub, 2005, s. 31nn. Religion and spirituality in the modern world. ISBN 1-4051-1958-6.

imanentní pojetí božství.⁵⁰⁰ Výše představovaná argumentace Barbary Davyové se posunuje k tvrzení:

„Snad nejvíce jednotícím prvkem pohanských věr týkajících se struktury univerza je imanence, víra, že božství je ztělesněno v tomto světě. Pohané věří, že posvátné je v přírodním světě inherentní, což znamená, že božství přebývá v tomto fyzickém světě. To je v kontrastu k transcendentní kosmologii, ve které je božství mimo či za tímto fyzickým světem, tak že Bůh je nadpřirozenou entitou. V pohanství není posvátné opozicí k profánnímu. V pohanském světovém názoru není do velké míry nic profánní a vše je posvátné“ (moje zvýraznění).⁵⁰¹

Nejsou právě mnou zvýrazněné charakteristiky novopohanství v příspěvku od Davyové jeho neexistující doktrínou? Přesvědčení o imanentní povaze božství, které prostupuje celý svět a činí jej (přírodu, lidi, zvířata, atd.) posvátným minimálně působí jako vymezení nějakého náboženského přesvědčení. Ještě se k tomuto tématu vrátím níže. Badatel Michael York se domnívá, že není možné ustanovit nějaký konečný seznam charakteristických rysů pohanství, nicméně i přesto se o to pokouší. Tvrdí, že v nejlepší případě se alespoň můžeme do nějaké míry snažit určit charakteristické rysy pohanství. Podle něj to jsou, stručně řečeno:

„polyteismus, animismus, idolatrie, přesvědčení o spirituální povaze těla a hmoty, důraz na lokálnost [a lokální božstva či bytosti], uznání existence posvátných míst, vnímání existence duality duše, a buď [přímo] uctívání přírody nebo [vnímání] přírody jakožto reprezentace božského, [...] oslava cyklu zrození a smrti [...] Rodící se a umírající božstva (Ninuil, Osiris, Dionýsus) jsou jednou metaforou pro toto rozumění cyklické kosmické dynamiky, falicismus jako druhá [metafora]. [...] Srovnáváním klasických a souvisejících předkřesťanských pohanství shledáváme, že pohanství zahrnuje (1) množství mužských a ženských bohů, (2) magickou praxi, (3) důraz na efektivitu rituálu, (4) oduševnělost hmoty a těla, a (5) porozumění tomu, že bohové a lidé jsou na sobě navzájem závislí a spolu spojení.“⁵⁰²

Yorkův seznam obsahuje v podstatě většinu myšlenkových a názorových pozic ohledně domény náboženství: polyteismus, spojení s bohy, uctívání přírody, přesvědčení o její posvátnosti a další. Opět to nápadně připomíná charakterizování pohanské doktríny. Kromě toho, že by to mohlo být formulací novopohanské doktríny, uvedené znaky odráží argumentaci církevních otců, osvícenců a romantiků. Nicméně zpět k možné novopohanské doktríně. Ta sice není výlučná a pro různé lidi může mít různé prvky, nicméně i přesto se domnívám, že právě tímto postupem badatelé identifikují a vlastně i s novopohany spoluvytváří esenciální rysy novopohanství, které jsou, nota bene, většinou na úrovni teoretických vysvětlení povahy světa,

⁵⁰⁰ PEARSON, Joanne. Introduction. In: Joanne PEARSON, ed. *Belief Beyond Boundaries*. Aldershot, Hants, England ; Burlington, VT: Ashgate Publishing Limited, 2002, s. 1–14. ISBN 978-0-7546-0820-2.

⁵⁰¹ DAVY, Barbara Jane. *Introduction to Pagan Studies*. Lanham: Altamira Press, 2006, s. 24. ISBN 978-0-7591-0818-9.

⁵⁰² Tamtéž, s. 13-14.

vesmíru a božství (srov. kap. 1.2.2.). Na druhou stranu je třeba říci, že badatelé takovýto názor odmítají. Jaké pro to mají důvody?

Čtvrtá linie ve srovnání s předchozími třemi je jak jejich vyústěním, tak ale i velkým samostatným tématem. V konečném důsledku badatelé totiž tvrdí, že v novopohanství o žádnou doktrínu, systém víry, dogma a náboženská přesvědčení nejde, protože nejdůležitější má být praxe vykonávání novopohanství. V tomto ohledu je to pokračování předchozí argumentace badatelů, kdy se tvrdí, že v novopohanství není žádná doktrína, poté říkají, že tam existují nějaké obecné rysy, poté se ty rysy snaží určit a v tomto posledním bodě pak řeknou, že tam nakonec stejně o žádné teoreticky vymezitelné rysy nejde, a že naopak nejdůležitější je praxe. Samostatné téma je s ohledem na problematiku praxe vykonávání rituálů. Zdá se, že je to stejná argumentace, jako charakteristika starořímského religio (srov. kap. 1.1.1.). To si uvědomuje Michael York. Ten tvrdí, že „starověká pohanství [v plurálu] byly živoucími praktikami, spíše než [že by byly] definovány dogmaty a doktrínami“.⁵⁰³ Jak je to tedy se současným novopohanstvím s ohledem na tyto skutečnosti podle badatelů v pohanských studiích? Pokusím se tu situaci stručně načrtnout. Tak například jedna z prvních výzkumnic amerického novopohanství, novinářka a badatelka Margot Adlerová tvrdí o moderním novopohanství ve 20. století to samé: pro novopohany je zásadnější to, co se dělá, než to v co se věří.⁵⁰⁴ Jiná badatelka, Sabina Magliocová tvrdí, že

„[t]radice [jako wicca nebo druidství] jsou styly praxe, které se vyjadřují skrze rituál. Pro ně je to spíše praxe než víra, jež je centrálním tématem, které sjednocuje novopohanská náboženství. Jak mi jednou řekl [pohanský] kněz z Minesoty Steven Posch: ‚Pohanství není o víře. Je to o bytí.‘“⁵⁰⁵

A dále dodává, že

„Zatímco různé tradice se mohou ztotožňovat s lehce odlišnými systémy víry, víra není tím nejdůležitějším rozlišujícím prvkem mezi nimi, jelikož není považována za nutnou pro praktikování nebo členství [v dané tradici]. Každá tradice má nějaký posvátný text nebo skupinu textů.“⁵⁰⁶

A kupodivu ke stejnému pozorování dochází k Barbara Davyová: „Mnoho těch kdo praktikují pohanství cítí, že to, v co věří, není tak důležité jako to, co jako pohané dělají.“⁵⁰⁷ Jenže jak si

⁵⁰³ YORK, Michael. *Pagan Theology: Paganism as a World Religion*. New York: New York University Press, 2003, s. 11, srov. s. 12. ISBN 0-8147-9702-4. .

⁵⁰⁴ ADLER, Margot. *Drawing Down the Moon: Witches, Druids, Goddess-Worshippers, and Other Pagans in America*. Revised & Updated edition. New York: Penguin Books, 2006. ISBN 978-0-14-303819-1.

⁵⁰⁵ MAGLIOCCO, Sabina. *Witching culture: folklore and neo-paganism in America*. Philadelphia, Pa: University of Pennsylvania Press, 2004, s. 69. Contemporary ethnography. ISBN 0-8122-3803-6.

⁵⁰⁶ Tamtéž, s. 69-70.

⁵⁰⁷ DAVY, Barbara Jane. *Introduction to Pagan Studies*. Lanham: Altamira Press, 2006, s. 13. ISBN 978-0-7591-0818-9.

vysvětlit tyto tendence v kontextu předchozího bodu, kdy badatelé určili, že téměř všechny jimi identifikované esenciální znaky novopohanství jsou explicitně formulované jako nějaké myšlenkové postoje či přesvědčení – tedy *ne jako* praktiky, i když tvrdí, že tyto znaky nejsou v rámci novopohanství to nejzásadnější?

Stručně shrnu výše uvedené čtyři body. Badatelé tvrdí, že novopohanství je náboženstvím bez doktríny, dogmatu, systému víry či kréda. Nicméně přiznávají, že v rámci novopohanství existují určité tendence, jeho charakteristické rysy, které jsou většinou směřů označovaných za novopohanství společné. Za charakteristické rysy novopohanství označují například imanentní pojetí božství, polyteismus nebo přesvědčení o posvátnosti přírody. Tím však mohou spíše přispívat k formování základních obrysů něčeho jako novopohanská teologie, přesto však badatelé tvrdí, že v novopohanství jsou důležitější praktiky, než doktríny nebo víra. Z argumentace badatelů z pohanských studií vyplývá, že novopohanství je náboženství, které má určitý počet esenciálních rysů, které jej více či méně odlišují od jiných náboženství. Dané rysy jsou badateli definovány nejčastěji jako teoretické postuláty nebo přesvědčení. To potom umožňuje srovnat novopohanství s jinými náboženstvími a poukazovat na rozdílnost jejich učení a doktrín. I přesto všechno však badatelé vyvozují, že víra či systém přesvědčení nehraje v novopohanství zásadní roli, a má to být naopak praxe, která je pro novopohanství ústřední.

Může být novopohanství náboženstvím, i když nemá na první pohled jasně zformulované učení, články víry, doktrínu či systém věr? Toto je podle mého názoru zcela zásadní otázka, která si však vyžaduje další výzkum. V následujících odstavcích a příští kapitole (6) se budu snažit předložit alespoň části možných odpovědí na tuto otázku. Nechci však ve své práci řešit problematiku teorie náboženství jako takovou.

Nyní se chci ještě chvíli zastavit u problematiky charakteristických rysů či znaků novopohanství a způsobu jejich identifikace. Tuto problematiku představím na třech již avizovaných tématech: imanentním pojetí božství, uctívání přírody a polyteismu.

Jakým způsobem badatelé dospěli k tomu, že esenciální rysy novopohanství jsou například imanentní pojetí božství, uctívání a posvátnost přírody a polyteismus? Domnívám se, že to bylo buď na základě jejich intuice nebo prostého pozorování a popisu toho, co o sobě říkají samotní novopohané. Jak se novopohané dostali například právě k těmto rysům? Moje hypotéza je, že je převzali z toho, jak je a bylo obecně charakterizováno *pohanství* (tzn. naše představa o předkřesťanských tradicích) během staletí křesťanského myšlení. Charakteristika pohanství byla je v naší kultuře založená na argumentaci církevních otců a na následné

sekularizaci jejich přesvědčení a argumentace v době osvícenství a pozdějšímu formování „sekulární“, nenáboženské představy naší pohanské minulosti v době romantismu (srov. kap. 3 a 4).

Imanentní pojetí božství je opakem k transcendentnímu pojetí božství, které je vlastní křesťanství, judaismu a islámu. Jedná se tedy o negaci stávajícího a v naší kultuře převažujícího vnímání božství. Domnívám se, že tato potřeba mohla vyvstat již na samotném počátku formování novopohanství ve 20. století jako způsob vymezení se vůči stávajícímu statutu quo v náboženských otázkách. Americký badatel Michael York na tom vystavěl jádro své argumentace. Tvrdí, že rozdíl mezi pohanstvím a křesťanstvím není podle něj v počtu bohů, tedy ve sporu mezi monoteismem a polyteismem, ale v pojetí božství: „Zatímco křesťanský Bůh je transcendentní, pohanští bohové jsou imanentní,“ říká York.⁵⁰⁸ Uctívání přírody je přímá argumentace církevních otců a jejich pohledu na tzv. pohanství. Pohané měli uctívat stvořené (přírodu, planety, hvězdy, prvky, atd.), namísto Boha Stvořitele. Posvátnost přírody a její uctívání pak bylo podpořeno vznikem ekologicky orientovaných témat v 60. letech 20. století, které do novopohanství přešly. Polyteistický charakter božství a jeho uctívání je taktéž produktem církevních otců a sekularizace jejich argumentace v době osvícenství. Moje hypotéza tedy je, že právě tyto tři ústřední rysy v pokusu o charakterizování novopohanství jsou produktem argumentace církevních otců a pozdějšího procesu sekularizace.

Předpokládám, že někdo může napadnout moje tvrzení s tím, že právě tyto tři rysy novopohanství jsou *totožné* s rysy předkřesťanských tradic. Pokusím se ukázat mylnost tohoto tvrzení. Budu naopak argumentovat, že tyto tři rysy jsou charakteristickým produktem křesťanského myšlenkového rámce, které redukuje jakoukoli jinakost na stejnost, tradici na náboženství, a ve kterém dává smysl mluvit o určitých tématech.

1) Imanentní pojetí božství dává smysl zároveň s konceptem transcendentního pojetí božství. V antickém světě existovalo mnoho různých pohledů na existenci božství, včetně té možnosti, že žádní bohové možná ani existovat nemusí. V novoplatónském pojetí existoval například demiurg - Bůh Stvořitel, který vytvořil tento svět a dále do něj nezasahoval, a který stál mimo něj. Nicméně kontext novoplatonismu byl částečně odlišný od toho křesťanského. Bylo by zjednodušující tvrdit, že antičtí pohané vnímali božství imanentně. To zcela jistě ne, protože neexistovala žádná jednotící povaha božství u tzv. pohanů. Jediné přesvědčení o tom, že veškeré pojetí božství pohanů má jednotnou formu přinášejí až raní církevní otcové, kteří

⁵⁰⁸ YORK, Michael. *Pagan Theology: Paganism as a World Religion*. New York: New York University Press, 2003, s. 13. ISBN 0-8147-9702-4.

z mnoha velmi různých a navzájem od sebe odlišných tradic vytváří představu o jednotném pohanství. Ve skutečnosti nic jako „jednotné pohanství“ neexistovalo. Jediné, co existovalo, byla spousta různých tradic, praktik a způsobů vysvětlení božství ve světě či mimo něj. Některé si mezi sebou byly v určitých rysech sice trochu podobné, ale jiné byly zase zcela odlišné a nic je mezi sebou nespojovalo v jeden homogenní celek. Existovala tudíž obrovská pluralita v těchto otázkách včetně toho, že tyto otázky je zbytečné řešit, protože člověk je konečný a nemá na to, aby tyto věci mohl objektivně poznat.⁵⁰⁹ To znamená, že i kdybychom došli k tomu, že imanentní způsob charakterizování božství byl ve světě předkřesťanské antiky nějak rozšířen, nebyl by to jediný způsob chápání božství. Větší problém však vidím ve spojení imanence s transcencí. Jedno bez druhého nedává smysl, a proto se nedomnívám, že by antičtí pohané chápali božství imanentně. Novopohané mi během mých výzkumů říkali, že imanentní pojetí božství znamená to, že bohové jsou v tomto světě, a ne mimo něj, jako je křesťanské chápání Boha (pokud se ve světě nějak nezjevuje). Já se však domnívám, že různé předkřesťanské tradice chápaly ontologický statut svých bohů různě a to, co bychom my nazvali jako imanence, bylo pro ně ještě něco trochu jiného. Tudíž to nebylo stejné.

2) Uctívání přírody jako charakteristický rys pohanství je produktem argumentace církevních otců. Je zcela bez pochyb, že v antice existovalo mnoho praktik, jejichž ústředním bodem byla božstva spojená s prvky (Neptun - voda) nebo planetami (Áres – Mars). Některá místa v přírodě byla vnímána jako místa kultu v původním slova smyslu - to znamená, jako speciální místa určená pro obětování bohům. Proč by ale příroda měla být vnímána jako posvátná? Jak přistupují k přírodě jiné kultury? Jednoduchá odpověď zní: různě. Předpokládám totiž, že jednotlivé kultury nejsou jen upadlými variantami naší kultury, ale že jsou opravdu velmi *jiné*. Složitější odpověď by byla, že každá kultura svým specifickým způsobem. Uvedu příklad našich keltských předků. Podle posledních výsledků archeologického výzkumu zabývajícího se Kelti na území Čech se zdá, že pád Keltů na našem území měl být z velké míry způsoben jejich vlastním nehospodárným zacházením s přírodními zdroji. To mělo zapříčinit hospodářský a společenský pád Keltů a jejich oppid.⁵¹⁰ Představa našich keltských předků jako mírumilovných uctívačů přírody (druidové v kamenných kruzích) je podle mého názoru lichá. Z tohoto příkladu by se dalo spíše vyvodit, že naši předkové přírodu a zdroje, které poskytovala, využívali, jak jen mohli. Nerozporuji skutečnost, že jiné kultury k přírodě přistupovaly zcela

⁵⁰⁹ Srov. tento argument se řečí Symmachu na konci kapitoly 1.3.2. a s představami Římana Ceacilia uvedených na začátku kapitoly 1.1.

⁵¹⁰ DRDA, Petr a Alena RYBOVÁ. *Keltové a Čechy*. 2. rozš. vyd., v Academii vyd. 1. Praha: Academia, 1998. ISBN 978-80-200-0732-2.

jinak a jsem si vědom toho, že uvedený příklade je příkladem jen jedné kultury. Přesto mezi novopohany panuje přesvědčení, že naši předkové uctívali přírodu. Badatelé v pohanských studiích toto přesvědčení svou argumentací dokonce ještě podporují. Zásadní otázka tedy zní: Odkud se bere představa našich „pohanských“ předků coby uctívačů přírody? Pokusím se naznačit odpověď na tuto otázku příkladem argumentace jednoho z otců sociální/kulturní antropologie Jamese G. Frazera.

Frazer ve stejnojmenné knize popisuje, jak podle něj vzniklo uctívání přírody.⁵¹¹ Říká, že v počátečních, primitivních stádiích zastávalo lidstvo animistický pohled na svět, kdy všechno, včetně neživých předmětů, mělo duši.⁵¹² Podle Frazera mělo nejprimitivnější náboženství divochů dvě formy: uctívání předků a uctívání přírody.⁵¹³ Uctívání přírody chápe tak, že lidé „uctívali přírodní fenomény považované za oduševnělé, vědomé a obdařené jak mocí, tak i vůlí člověku pomoci nebo uškodit“.⁵¹⁴ Lidé byli podle Frazera primitivní, protože jejich úroveň kulturního vývoje nedosáhla úrovně „vzdělaných lidí v moderní, civilizované společnosti“.⁵¹⁵ Primitivní byli podle Frazera jak lidé dávné minulosti, tak i lidé jeho doby – kmeny v Africe, Oceánii, Asii a jinde. Frazer mluví o primitivech, církevní otcové o pohanech, ale evidentně mají na mysli ty stejné lidi, ať už minulé, nebo soudobé; ty, kteří nezastávali pravé (rozuměj pokročilé) náboženství uctívající jediného Boha. Schéma pravé versus falešná náboženství se nikam nevytrácí, ale je stále přítomno na pozadí Frazerova myšlení. Touto odbočkou k Frazerovi jsem chtěl ukázat, jak raná antropologie skrze své otce zakladatele v podstatě posvěcuje křesťanská teologická východiska a argumenty. Což je jen další důkaz toho, že rámec, ve kterém dávají smysl určitá témata, otázky a problémy, během procesu sekularizace nezmizel, ale zůstal v naší kultuře silně zakořeněn.

⁵¹¹ FRAZER, James George. *The Worship of Nature*. London, St. Martin's Street: Macmillan and Co., 1926.

⁵¹² Frazer dále argumentuje, že postupně docházelo k „despiritualizaci universa“, což znamená, že lidé přestali vnímat jednotlivé duchy konkrétních stromů, lesa, apod., ale začali mít "představu o bohu [všech] lesů obecně" (Tamtéž, s. 9). A dostává se k závěru, že „nespočetná mnohost duchů nebo démonů byla zobecněna a redukována na srovnatelně malé množství božstev; animismus byl nahrazen polyteismem. Věřilo se, že svět měl být řízen pantheonem bohů a bohyň, [kdy] každý z nich měl svůj individuální charakter, síly a funkce, za pomoci kterých byly zplnomocněni ke kontrole konkrétních sekcí přírody a nebo lidského života“ (Tamtéž, s. 9). Podle Frazera to však lidem nestačilo a časem měli někteří z nich (jako např. židé) přijít na to, že za vším má ve skutečnosti být jen jeden jediný Bůh (Tamtéž, s. 9-10). Z polyteismu se měl zrodit monoteismus. Frazer, společně s dalšími jeho současníky navazovali ve svých představách na Davida Huma a osvícenskou debatu o povaze prvotního náboženství. Nevypráví příběh o degeneraci původního monoteismu, ale naopak o tom, jak se k tomu nejlepšímu náboženství - monoteismu, máme jako lidstvo dostat, protože to má být dle Frazera přirozený proces vývoje člověka. Ti, kteří se do tohoto stádia "ještě" nedostali, nejsou dle Frazera nic než divoši.

⁵¹³ Tamtéž, s. 17.

⁵¹⁴ Tamtéž, s. 17.

⁵¹⁵ Tamtéž, s. 17.

Proti uctívání přírody mám ještě jeden argument. Mluvit o přírodě jako božské či posvátné (tzn. vztahující se k Bohu, manifestace jeho transcendentní podstaty zde na Zemi) dává smysl jen a pouze za předpokladu, že existuje Bůh či jiná forma božství mimo tento svět, kdy svět manifestací jeho vůle. Bez biblického vysvětlení přírody jako božího stvoření, skrze které se dá božství ve světě poznat (téma osvícenské vědy) není možné tvrdit, že je příroda posvátná. Jinými slovy, tato argumentace dává smysl jen v rámci křesťanské teologie a její sekularizované verze osvícenci a romantiky. Připomínám, že uctívání přírody znamenalo v tomto ohledu nedokonalý způsob uctívání pravého Boha. Osvícenci předpokládali, že pohané přijdou na to, že za světem existuje ještě jeho Stvořitel, který by se měl uctívat namísto přírody. S těmito předpoklady operovaly generace teologů a misionářů při jejich interpretacích různých domorodých kmenů a původních obyvatel různých koutů světa, ale i naší vlastní evropské minulosti.

3) Problematika polyteismu je neméně zajímavá. Ukázal jsem, že křesťanství převzalo a redefinovalo původní antické koncepty jako bylo *religio* nebo *superstitio*. Stejně tak tomu bylo i s termínem *theos*. *Theos* v novém křesťanském pojetí odkazuje k všemohoucímu Bohu, Stvořiteli světa, který je všemocný a všudypřítomný.⁵¹⁶ Takovéto vlastnosti nikdy nebyly vlastní antickým bohům. Koncepte božství byla odlišná. Poprvé se termín polyteismus objevuje v 5. stol. př. n. l. v Aeschylově tragédii *Prosebnice* a znamenal doslova „náležející mnoha bohům“.⁵¹⁷ Z formálního, logického hlediska je však koncept polyteismu nesmyslný, protože sám sobě odporuje. Je zcela jistě pravda, že se předkřesťanské kultury a tradice obracely ústy svých následovníků k různému počtu bohů. Není možné, aby existovalo mnohobožství a všichni bohové měli takové vlastnosti, jako křesťanský Bůh, protože podle křesťanské teologie může mít tyto vlastnosti právě jen jeden pravý Bůh.⁵¹⁸ Samozřejmě je evidentní, že novopohané dnes používají termín polyteismus pro pouhé označení skutečnosti, že existuje mnoho bohů různých vlastností a nepřemýšlí ani o jeho přesném významu. Nicméně i přesto jsou naše současné myšlenky o polyteismu formovány křesťanstvím, protože se tento termín začal znovu používat jako nástroj boje o pravdu mezi katolíky a protestanty. Tento pohled jsme převzali a na základě něj už automaticky interpretujeme naše představy božství všech původních obyvatel (kteří byli ještě nedávno, viz Frazer výše, označováni za pohany) jako polyteistické. Například

⁵¹⁶ Pro další charakteristiky křesťanského pojetí Boha srov. např. SWINBURNE, Richard. *The coherence of Theism*. Rev. ed. Oxford - New York: Oxford University Press, 1993, s. 99–240. Clarendon library of logic and philosophy. ISBN 978-0-19-824069-3.

⁵¹⁷ DUBOIS, Page. *A Million and One Gods The Persistence of Polytheism*. s.l.: Harvard University Press, 2014, s. 17. ISBN 978-0-674-36912-2.

⁵¹⁸ DE ROOVER, Jakob. Unpublished Notes on Polytheism“, 2016. Parafrázováno se svolením autora.

tradice Sámů budou považovány za pohanství, resp. pokusy o jejich dnešní obnovu za novopohanství, protože se jedná o „polyteistické kultury“ založené na „uctívání přírody“.⁵¹⁹ Aplikování koncepce polyteismu na všechny různé tradice původních obyvatel Evropy i mimo ni jen způsobuje zkreslení či pokřivení jejich vlastního skutečného pojetí božství podle vzoru předurčeného křesťanstvím.

Stručně shrnu postup mé dosavadní argumentace. Na počátku této podkapitoly jsem představil čtyři body, jak se vyvíjela argumentace badatelů v pohanských studiích při snahách o identifikování esenciálních rysů novopohanství. Celá jejich argumentace se dá, s jistou mírou zkreslení, shrnout do otázky: Může být novopohanství náboženstvím, i když nemá na první pohled jasně zformulované učení, články víry, doktrínu či systém věr? Dále jsem ukázal, že tři esenciální znaky novopohanství (imanentní pojetí božství, polyteismus a uctívání a posvátnost přírody), které formulovali badatelé v pohanských studiích, jsou ty samé znaky (až na imanentní pojetí božství), které přisuzovali pohanům církevní otcové, osvícenci i romantici. Poté jsem zkusil předložit argumenty ve prospěch tvrzení, že staří pohané opravdu viděli božství jako imanentní, uctívali přírodu a chápali bohy polyteisticky. Moje argumenty však vždy narazily na křesťanský myšlenkový rámeček, ve kterém jsou tyto tři rysy ukotveny.

Na samém počátku této kapitoly jsem si vytyčil za cíl mého zájmu to, jaké otázky a problémy pohanská studia řeší a zda mohou být nějak spojené či odvozené od těch, které řešila křesťanská teologie a později její sekularizovaná verze v minulých staletích. Jde mi tedy o srovnání teoretizování konstruktů pohanství církevních otců s konstruktem novopohanství současných novopohanů a badatelů v pohanských studiích, abych zjistil, jestli se tyto přístupy mezi sebou liší či nikoli. Jinými slovy, srovnal jsem konceptualizaci pohanství církevních otců a jejich následovníků s konceptualizací novopohanství badatelů z pohanských studií. Docházím k závěru, že konceptualizace novopohanství v pohanských studiích v mnoha ohledech koresponduje s konceptualizací pohanství ranými církevními otci a je na ní závislá. Příkladem budiž tvrzení badatelky Barbary Davyové:

„Akademická komunita začíná uznávat současné pohanství jakožto plnohodnotné náboženství mezi světovými náboženstvími. Po šedesáti letech není současné

⁵¹⁹ KRAFT, Siv Ellen. Sami Neo-shamanism in Norway: Colonial Grounds, Ethnic Revival and Pagan Pathways. In: Kathryn ROUNTREE, ed. *Contemporary Pagan and Native Faith Movements in Europe Colonialist and Nationalist Impulses*. New York - Oxford: Berghahn Books, 2015, EASA Series, Volume 26, s. 25–42. ISBN 978-1-78238-646-9.

pohanství jen pouhým novým náboženským hnutím, ale světovým náboženstvím.⁵²⁰

Toto tvrzení je příkladem předpokladu existence pohanství jako svébytného typu náboženství, který spolu sdílí badatelé v pohanských studiích, současní novopohané a církevní otcové. Tento předpoklad v sobě ukrývá koncept polyteismu a uctívání přírody. Jakákoli „polyteistická“ tradice je stále vnímána jako pohanství (srov. definice Michaela Yorka nebo Grahama Harveyho, část 5.1.1. a též výše 5.2.2.). Uctívání přírody jako esenciální rys pohanství mu přisuzují nejdříve církevní otcové, i když se lze domnívat, že tzv. pohané přírodu rozhodně neuctívali v tom smyslu, v jakém jim to církevní otcové přisuzovali.

5.2.3. Kritika pohanských studií v jiném světle a závěrečné poznámky

V této části se chci jen stručně vyjádřit ke kritice, kterou před několika lety na adresu pohanských studií sepsal dánský religionista Marcus Davidsen. Stručně zde jeho hlavní kritické výtky zopakují. Davidsen badatelům v pohanských studiích vyčítá, že 1) jejich osobní angažovanost v novopohanství ovlivňuje jejich vědeckou práci a namísto vědy mají přispívat k etablování novopohanské teologie. Dále je kritizuje za to, že 2) předmět jejich studia není vůbec jasný. Tento fakt přijímají i někteří badatelé v pohanských studiích. 3) Posledním bodem je Davidsenovo obvinění badatelů z pohanských studií z esencialistického a na supernaturalismu založenému vysvětlování novopohanství a některých jeho prvků.

Vezměme do úvahy Davidsenovu kritiku a mou argumentaci z předcházející podkapitoly. Argumentoval jsem, že vysvětlení pohanství církevními otci se v některých ohledech od vysvětlení novopohanství badateli z pohanských studií vůbec neliší. Právě tato skutečnost je podle mého názoru *příčinou* teoretických problémů pohanských studií, na které Davidsen upozorňoval. Příčiny se dají shrnout do několika bodů:

- 1) Sekularizovaný křesťanský myšlenkový rámec slouží jako vágní „teorie“ na pozadí pohanských studií.
- 2) Z toho vyplývá i přejímání jejich vlastních předpokladů, které jsou často intuitivně založené: vnímání předkřesťanských tradic jako polyteistických náboženství (pohanství), která mají být založena mimo jiné na uctívání přírody.

⁵²⁰ DAVY, Barbara Jane. *Introduction to Pagan Studies*. Lanham: Altamira Press, 2006, s. 217. ISBN 978-0-7591-0818-9.

- 3) Z dědictví sekularizované křesťanské myšlenkové struktury vyplývá pokládání si i ve své podstatě teologických otázek a řešení teologických témat: například které směry patří do novopohanství, či jak revidovat téma idolatrie.⁵²¹
- 4) Téma klasifikace a reference: domnívám se, že kromě výše uvedených předpokladů existuje ještě jedna věc, která badatele nabádá ke klasifikaci určitých fenoménů jako novopohanství. Podle mě je to intuice. Na základě jejich předchozích znalostí a zkušeností, které jsou však modelovány podle výše uváděných východisek, pak *intuitivně chápou* ten který fenomén, že *by mohl být* považován za novopohanství. Nechci se tu však dále zabývat rolí intuice při výzkumu a ponechám toto téma pro další bádání. Opominu-li všech pět východisek – předpoklad existence pohanství jako svěbytného typu náboženství, polyteismus, uctívání přírody, vnímání předkřesťanských tradic jako pohanských náboženství a intuici – dostávám se k závěru, že není vůbec zřejmé, *na základě čeho* badatelé v rámci pohanských studií klasifikují dané směry za součást novopohanství, pokud ne na základě pěti uváděných východisek.

Na obranu pohanských studií se mimo jiné postavil i australský badatel Douglas Ezzy. Ten se snaží bránit pohanská studia od toho, že jediný vědecký způsob výzkumu je ten, založený na kriticko-naturalistickém přístupu. Ezzy argumentuje, že pohanská studia by měla 1) přijmout jak náboženský (angl. *religionist*), tak i vědecký přístup, 2) protože právě náboženský způsob zkoumání náboženství může podle Ezzyho obohatit religionistiku jako celek a/nebo pohanská studia konkrétně díky novým úhlům pohledu a způsobům porozumění. 3) Podle Ezzyho by pohanská studia měla být angažována v mezináboženském dialogu mezi novopohany a ostatními náboženstvími jako jeho prostředník anebo moderátor. 4) Nakonec Ezzy odsuzuje celkový kriticko-naturalistický (zřejmě má na mysli striktní ontologický naturalismus) přístup s tím, že stejně nemůže být objektivní, protože i filozofie vědy dokázala, že tomu tak je. Z jeho argumentace vyplývá, že když nemáme žádnou teorii, tak musíme přijmout sebe popis a náboženský jazyk aktérů našeho výzkumu, abychom o nich mohli alespoň nějak mluvit.⁵²²

Odhlédněme od skutečnosti, že tím, co Ezzy navrhuje si religionistika už prošla a ukázalo se, že to není zcela funkční a objektivní přístup. Z tohoto postupu není jasné, co je ještě

⁵²¹ Tomuto tématu bylo věnováno i jedno speciální číslo časopisu Pomegranate: CLIFTON, Chas S. Re-examining "Idolatry" in Pagan Studies. *Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies*. 2011, 12(1), ISSN 17431735, 15280268. Dostupné z: doi:10.1558/pome.v12i1.71.

⁵²² EZZY, Douglas. Pagan Studies: In Defense of Pluralism. *Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies*. 2015, 16(2), 135–149. ISSN 1528-0268, 1743-1735. Dostupné z: doi:10.1558/pome.v16i2.27312.

vědeckou reflexí novopohanství, a co by už bylo jen prostým naplňováním náboženské, novopohanské agendy vědou. Ezzy říká, že by pohanská studia měla přijmout náboženský jazyk, sebe popis a zejména celý náboženský, novopohanský přístup k výzkumu náboženství a novopohanství. Já se však na základě mé předchozí argumentace domnívám, že pohanská studia stále zůstávají do velké míry ponořena v náboženském přístupu, jež má své kořeny v křesťanské teologii, jejíž předpoklady, východiska a některé způsoby řešení problémů (např. problematika uctívání přírody) religionistika obecně a pohanská studia konkrétně prostě nevědomě převzala.

5.3. Jak dál?

„Potřeba sofistikovaného rozumění současné spiritualitě je snad jedno z nejpálčivějších témat naší doby.“⁵²³

Jenny Blain, Douglas Ezzy, Graham Harvey, *Zkoumání pohanství*, 2004.

Autoři tohoto citátu, kteří jsou zároveň i badateli v pohanských studiích, tímto tvrzením uhodili hřebíček na hlavičku. Existují různá porozumění a způsoby vysvětlování novopohanství, nebo současné spirituality jako celku. Jedna z rovin bude vnitřní vysvětlení novopohanství samotnými novopohany a druhou rovinou je akademická snaha o vysvětlení novopohanství. Problém nastane, když je akademický pohled na novopohanství buď totožný s vysvětlením novopohanství novopohany, nebo když je založen na jiném náboženském (křesťanském) vysvětlení. Pokud tomu tak je, existuje zde nutnost vytvoření vědecké reflexe novopohanství, která nebude konfesně založená, a která zároveň nebude založená na křesťanském rámci myšlení. Jinými slovy řečeno, je potřeba přijít s nenáboženským, neteologickým (nekřesťanským) vysvětlením fenoménu novopohanství. K tomuto cíli chci navrhnout patřičné kroky. To nám pak může pomoci ve formulování teorie vysvětlující fenomén novopohanství. Jinak řečeno, nejprve musíme určit a následně se zbavit křesťanských východisek, otázek a problémů v našem výzkumu. Teprve poté můžeme začít řešit, jak vysvětlit fenomén novopohanství. Opačným způsobem to nelze, protože bychom velmi pravděpodobně opět sklouznuli do křesťanského rámce myšlení a tudíž pokračovali v křesťanské, teologické interpretaci pohanství a novopohanství.

Ve stávající fázi výzkumu navrhuji následující postup, který se dá shrnout do třech otázek: Jelikož badatelé v rámci pohanských studií argumentují, že novopohanství je

⁵²³ EZZY, Douglas a Jenny BLAIN. *Researching Paganisms*. Walnut Creek, CA: Altamira Press, 2004, s. 1. ISBN 978-0-7591-0523-2.

náboženství, které však nemá žádné zcela typické znaky náboženství (organizační strukturu, kněží, autoritativní texty, oficiální nauku, atd.), bude zásadní zjistit, jak tomu je ve skutečnosti. Jedním z takových typických znaků je doktrína. Připomínám, že badatelé v pohanských studiích tvrdí, že v novopohanství není role doktríny či jiného teoretického vymezení novopohanství důležitá, přesto však něco jako doktrínu identifikovali. Já navrhuji, že by právě z tohoto důvodu bylo nejlepší vést výzkum tímto směrem a zodpovědět následující otázku: 1) Jaký je vztah novopohanů k doktríně? V první kapitole jsem ukázal, jak staří Římané vykonávali své tradiční praktiky *religio* bez ohledu na to, co si o nich mysleli, bez ohledu na nějakou doktrínu. Ukázal jsem dále, že křesťané pojem *religio* naplnili novým obsahem a posunuli jeho význam jinde. Religio bylo pro křesťany označení jejich náboženství: praktik, které se *zakládaly* na kředu a doktríně. Křesťané tak přišli s propojením mezi doktrínou a praktikami, které starým Římanům nedávalo smysl. V mém výzkumu mě bude dále zajímat, jaký smysl by toto propojení dávalo současným novopohanům. Další otázka, která mě bude zajímat, by se dala formulovat takto: 2) Pokud je novopohanství založené na nějaké doktríně, implikuje tato doktrína i vykonávání určité praxe? (Například praxe vykonávání určitých rituálů apod.) Navrhuji tedy takový výzkumný postup, který zkoumá možné myšlenkové dědictví křesťanství v současném novopohanství. V druhé části této kapitoly jsem ukázal, že křesťanský myšlenkový rámec formuje některé otázky, problémy, ale i řešení, které předkládají pohanská studia. Dá se tudíž předpokládat, že tento rámec může ovlivňovat i přemýšlení novopohanů o novopohanství. Ukázal jsem, že jedním z podstatných rysů tohoto rámce je vidění pohanství jako falešného náboženství, které stojí v opozici vůči náboženství pravému, to jest křesťanství. To mě vede k otázce: 3) Jak moc je schéma pravé versus falešné náboženství přítomno v myšlení současných novopohanů?

Chci se ještě krátce zastavit u polytetické definice a prototypického příkladu, o kterých jsem psal výše (kapitola 5.2.1.). Může být řešením nalezení prototypického příkladu? V předchozí jsem argumentoval, že formulace polytetické definice, o jejíž formulaci se někteří badatelé z pohanských studií snaží, nepovede k lepšímu porozumění novopohanství. Částečné řešení vidím naopak v prototypickém přístupu. To znamená identifikování vhodného prototypického příkladu fenoménu novopohanství. Problém však je s určením vhodného prototypu, protože je problematické nalézt takový příklad, který bude dostatečně široký tak, aby nevyčlenil některé z hlavních směrů, které se samy považují za novopohanské (wicca, druidství, ásatrú, eklektické pohanství a na etnicitě založený rekonstrukcionismus keltského, germánského slovanského či jiného původu). Domnívám se, že jednou z možností by bylo

zvolit eklektické pohanství jako prototyp novopohanství, nicméně i s tím se pojí určité problémy.⁵²⁴ Ponechám zatím tento postup stranou. Namísto toho navrhuji výše uvedený postup – zkoumat vztah novopohanů k doktríně, zda může případná doktrína zakládat i praktikování nějakých rituálů a jak moc je myšlení současných novopohanů definované rámcem pravé versus falešné náboženství.

Chci ještě vyjasnit rozdíly mezi mnou navrhovaným výzkumem a dosavadním výzkumem v pohanských studiích, protože mezi mým a doposud převažujícím přístupem je zásadní rozdíl. Ten začíná už ve východisku, že je třeba zkoumat náboženství tak, abychom se nedostali do rámce jeho vlastního sebe popisování, jinými slovy nezkoumat náboženství nábožensky, jak to navrhuje například zmiňovaný australský badatel Douglas Ezzy (srov. kap. 5.2.3.). To znamená, že by věda neměla přejímat sebe vysvětlení náboženství k jeho vědeckému charakterizování a vysvětlení, ale měla by přijít s jiným postupem. Dalším rozdílem je můj důraz na budoucí formulování teorie fenoménu novopohanství. Nepřebírám interní otázky novopohanů jako své výzkumné otázky, jak to činí badatelé v pohanských studiích. Formuji hypotézy a uvažuji nad jejich falsifikacemi, přiznávám mé výzkumné předpoklady a otázky, což, obecně řečeno, výzkum většiny badatelů z pohanských studií nemá. Namísto zkoumání partikulárních fenoménů v novopohanství (jako wiccy nebo třeba druidství) jsem se rozhodl zkoumat tento fenomén jinak, mnohem šířeji – s ohledem na interkulturní perspektivu. Ve svém výzkumu aplikuji východiska výzkumného programu komparativních studií kultur na fenomén novopohanství a také na to, jak je zkoumán. To mi později umožní ukázat novopohanství v úplně nové perspektivě a klást zcela nový typ otázek (např. Je novopohanství jen variantou náboženství/křesťanství? Pokud ano, co z toho vyplývá?) a řešit jiný typ problémů (např. dědictví křesťanského myšlenkového rámce ve výzkumu novopohanství).

⁵²⁴ Problém vidím v nalezení typického příkladu eklektického pohana, který by byl takový, že by reprezentoval eklektické pohanství v celé jeho šíři. Druhým problémem je to, že praktiky eklektických pohanů jsou dost často založeny na rituální struktuře, která je převzata z wiccy, což v důsledku může zkreslovat eklektické pohanství do pouhé varianty wiccy, která vidí svět jako vyjádření duality mužského a ženského principu. To by pak zase kolidovalo s představami některých rekonstrukcionisticky laděných novopohanů, kteří se na svět prizmatem wiccy nedívají.

6. VÝZKUM NOVOPOHANSTVÍ NAPŘÍČ EVROPOU

Co je novopohanství? Abych mohl odpovědět na tuto otázku, logicky musím nejprve znát odpověď na to, co je to pohanství. Stručně zopakuji hlavní teze mé dosavadní argumentace. Pohanství je křesťanský teologický koncept pro falešné náboženství. Pohané byli podle křesťanů všichni ti, kteří neuctívali jednoho Boha. Naopak měli uctívat boží stvoření: planety, hvězdy, slunce, měsíc, přírodu, přírodní živly, atd. Křesťanští teologové, ale i osvícenští nebo romantičtí učenci vysvětlovali pomýlení pohanů tím, že oni vlastně uctívat nejvyššího Boha Stvořitele chtěli, protože každý člověk má k tomuto směřovat, jen se na jejich cestě k němu dostali na scestí. V různých dobách se příčiny ocitnutí se na pomyslném scestí vysvětlovaly různě. Církevní otcové v tom viděli vliv Dávla a jeho démonických přísluhovačů, kteří měli ovládat pohanské modly. Angličtí osvícenci zase kněží a jejich podvodné a zákeřné jednání, kterým oklamali běžný lid a namísto uctívání jednoho Boha navedli lid na uctívání mnoha různých bohů. Pohanství je tudíž umělý koncept, který křesťané používali pro vysvětlení a zároveň i kritiku tradic druhých. Zároveň tento koncept redukoval tradice a praktiky těch druhých do upadlé varianty křesťanství – proto měli všichni pohané falešné náboženství. Pohanství celé generace evropských učenců chápali jako svébytné náboženství, které bylo rozšířeno po celém světě.

V předchozí kapitole jsem představil současnou vědeckou reflexi fenoménu novopohanství. Novopohané si skrze své praktiky nárokují kontinuitu anebo návaznost na předkřesťanské tradice Evropy, potažmo i z různých jiných částí světa. Ukázal jsem, jak akademická komunita považuje fenomén novopohanství za náboženství, který se vyznačuje zejména polyteistickým charakterem božství, které je imanentní. Jádro novopohanství dále tvoří uctívání přírody a snaha naladit se na její cykly. V minulé kapitole jsem ukázal, jak byly křesťanská, teologická témata a otázky charakterizující *pohanství* převzaty badateli v pohanských studiích pro konceptualizaci *novopohanství* ve 20. a 21. století. Domnívám se, že tato skutečnost může být způsobena stálou přítomností křesťanského rámce myšlení. Na základě argumentace indo-belgického badatele S. N. Bálagangádhary a jeho výzkumného týmu předpokládám, že křesťanství během procesu sekularizace sekularizovalo samo sebe. Křesťanství od samého svého počátku tvořilo specifický myšlenkový rámec, který určoval, která témata, otázky a problémy jsou hodny řešení. Jedním z nich byla například otázka, jak vypadalo prvotní náboženství lidstva. Taková otázka dává smysl jen v rámci, který předpokládá, že všichni lidé mají náboženství, protože byli stvořeni Bohem se schopností mít

náboženství. Vznik protestantismu toto téma ještě více zdůraznil. Člověk a jeho nedokonalý rozum mohl zapříčinit to, že Boží zpráva nebyla správně pochopena a lid upadl do modloslužby – pohanství. Vysvětlit příčiny takového pádu bylo několik set let velkým tématem. Toto je jen jedno z mnoha příkladů toho, jaká témata a otázky křesťanský myšlenkový rámec určuje. Koncepty, otázky a problémy jsou v tomto rámci mezi sebou propojeny vazbami. Uvedu příklad. Koncept modloslužby dává smysl jen společně s dalšími koncepty jako je uctívání, víra, náboženství, monoteismus, atd. se kterými tvoří specifickou strukturu. Jinými slovy, jednotlivé koncepty jsou na sobě *navzájem závislé*. Bálagangádharma argumentuje, že od osvícenství dále se křesťanský myšlenkový rámec sekularizoval, ale nezmezil. Původně teologické koncepty se staly vědeckými koncepty (srov. kap. 3.5.). Vazby mezi některými koncepty a tématy se mohly v průběhu staletí, zejména od sekularizace dál, rozvolnit, jenže celkový rámec myšlení přetrval. Evropané podle této hypotézy mají stále myslet v intencích a rámci určovaném křesťanstvím, třebaže mnozí z nich nejsou ani věřící.

Představme si, že tento rámec myšlení může ovlivňovat i současné novopohany. Co by to znamenalo? Domnívám se, že hypotetická odpověď by mohla být tato: Současné novopohanství se bude mnohem více podobat křesťanství, než nějakým předkřesťanským tradicím starých Keltů, Řeků, Germánů a dalších. Tato hypotéza je založená na předpokladu, že fenomén novopohanství je variantou fenoménu náboženství. Ten je v naší kultuře ztělesněn nejlépe křesťanstvím. Jen stručně zopakuji, že badatelé z pohanských studií dospěli k závěru, že novopohanství má být náboženstvím. Jenže podle nich novopohanství nemá téměř žádné rysy typické pro náboženství. Nabízí se tedy otázka: Co je novopohanství? Připomínám, jak formuluji základní otázky mé práce v jejím úvodu: Co se stane, když se lidé euro-amerického světa 20. a 21. století rozhodnou obnovovat a rekonstruovat tradice svých předkřesťanských předků? Přesněji řečeno: Na základě čeho rekonstruují dnešní novopohané ony předkřesťanské tradice? Co vzniká? V této kapitole chci nabídnout analýzu toho, co vznikne, když se lidé rozhodnou rekonstruovat či jiným způsobem navazovat na své předkřesťanské tradice.

Budu postupovat následovně: Abych mohl zodpovědět výše uvedené otázky, potřebuji několik mnohem konkrétnějších otázek, které mě v mém výzkumu povedou. Na základě analýzy pohanských studií, ale i konceptualizace pohanství od antiky až po současnost jsem v kapitole 5.3. došel k návrhům několika takových otázek. Zopakuji je zde: 1) Jaký je vztah novopohanů k doktríně? 2) Pokud je novopohanství založené na nějaké doktríně, implikuje tato doktrína i vykonávání určité praxe? 3) Jak moc je schéma pravé versus falešné náboženství přítomno v myšlení současných novopohanů?

Chtěl bych stručně objasnit, proč se chci věnovat právě výzkumu doktríny v současném novopohanství. V první kapitole jsem argumentoval, že křesťané považovali tradice všech ostatních za falešné náboženství. Jenže se ukazuje, že tradice starých Římanů žádným náboženstvím nebyly. Jednalo se o praktikování různých rituálů, které člověk zdědil po svých předcích a tyto praktiky se vykonávaly, protože to byla tradice. Měly čistě praktický charakter, který nebyl založen v žádné víře či doktríně. Jejich praktikování bylo zcela *nezávislé* na jakékoli doktríně či souboru přesvědčení o světě. Křesťané se však domnívali, že pohané mají nějaké doktríny či soubor přesvědčení, který zakládá jejich praktiky, i když realita taková nebyla. Pro křesťany byla naopak doktrína, víra na ní založená a následné praktiky, které doktrína zakládá, na prvním místě a křesťanství by bez ní nebylo křesťanstvím. Role doktríny je tudíž v křesťanství ústřední. Jelikož je absence doktríny zakládající nějakou praxi u starých Římanů (pohanů) evidentní, a protože se současní novopohané snaží navázat na tradice našich „pohanských“ předků, které nota bene považují za náboženství, bude zásadní zjistit, jak se novopohané k doktríně a její případné roli v novopohanství staví. Doktrína je nějaké učení, které je formulované jako soubor různých přesvědčení o světě, člověku, božství, životě. Tyto přesvědčení o světě jsou pak rozpracovány teology a vzniká teologie, která je jak reflexí náboženství, tak jeho vysvětlením. Existuje i v novopohanství nějaká teologie? Pokud ano, musela by v něm existovat i nějaká doktrína či doktríny, které jakoukoli případnou teologii musí nutně zakládat. Podle toho, jaká bude odpověď na tři výše uvedené otázky, bude vypadat i odpověď na to, co je to novopohanství. Jsou dva možné scénáře: Jeden závěr může být, že doktrína má v novopohanství důležitou roli a bude základem a východiskem pro praktikování rituálů, bude formovat člověku názor na to jak svět funguje a je uspořádán atd. To by znamenalo, že novopohanství je náboženstvím po vzoru křesťanství. Tato možnost je pravděpodobnější než možnost opačná, pokud budeme předpokládat, že platí Bálagangádharaova hypotéza, že křesťanský myšlenkový rámec stále určuje naše myšlení. V případě opačného výsledku, tedy druhé možnosti, jak výzkum může dopadnout, by se ukázalo, že novopohanství bude soubor praktik, které budou svou emfází na praxi korespondovat s tradicemi starých Římanů, k jejichž praktikování nebylo nutné zastávat nějaké konkrétní přesvědčení o světě. Člověk mohl mít jakékoli přesvědčení o světě, nebo klidně i žádné přesvědčení. Nebyly totiž nutné k praktikování rituálů. Pokud by se prokázala tato možnost, novopohanství nebude náboženstvím.

Než představím strukturu mé argumentace v této kapitole, stručně zde ukážu metodiku a průběh mého terénního výzkumu. Jak jsem již avizoval, terénní výzkum mezi novopohany

jsem prováděl ve čtyřech státech: Belgickém království, České republice, Irské republice a republice Slovinsko mezi lety 2013-2015. Chtěl jsem využít možnosti srovnání „ateistického“ Česka s katolickým Irskem a zároveň jsem do výzkumu zařadit typický západoevropský stát jako je Belgie a k němu do protivažy jsem zvolil nakonec Slovinsko, protože mě zajímalo tamní, etnicky laděné novopohanství. Výběr států jsem volil tak, aby byl co nejpestřejší a abych měl stoupence ze států, kde novopohanství existuje už desítky let (Belgie, Irsko), tak i krátce od doby pádu železné opony (Česko, Slovinsko). Výzkum probíhal formou zúčastněného pozorování na novopohanských akcích, setkáních a oslavách svátků. V rámci terénního výzkumu jsem celkem realizoval 31 polo strukturovaných rozhovorů s novopohany různých směrů. Identitu všech citovaných respondentů jsem anonymizoval. Uvádím vždy pouze zemi původu. Při citacích zejména českých respondentů používám v některých případech i záměnu pohlaví tak, aby nebylo na první pohled zřejmé, kdo z české novopohanské scény byl mým respondentem nebo respondentkou. Ze stejného důvodu neuvádím ani místo realizace rozhovoru či příslušnost ke konkrétní skupině či organizaci. Uvádím pouze to, kterého směru je daný novopohan stoupencem (wicca, druidství, eklektické pohanství atd.). Během výzkumu jsem mluvil s novopohany všech věkových skupin. Nejmladším respondentům bylo 18 let a nejstarším 70 let. Podobně různorodá byla i doba praktikování novopohanství. Někteří mí respondenti byli úplnými nováčky, jiní, zejména ti zahraniční, praktikovali novopohanství už desítky let. Má snaha byla mít co nejplastičtější a nejrozmanitější vzorek. Kontakty na aktéry výzkumu jsem získával buď osobně při setkáních na různých novopohanských akcích, anebo mi byl někdo doporučen.

Kapitola má tři části. V první části (6.1.) představuji výsledky mého terénního výzkumu s ohledem na problematiku doktríny. V druhé části (6.2.) se zabývám institucionalizačními tendencemi v novopohanství, které ukážu na příkladech ze Spojených států amerických a z České republiky. Ve třetí (6.3.) části shrnu výsledky mého výzkumu a srovnám je s tvrzeními badatelů z pohanských studií.

6.1. Má doktrína určitou roli a místo v současném novopohanství?

Koncem ledna 2018 vyšel v britském deníku *The Telegraph* článek nesoucí titul *Cambridgeský májový ples obviněn pohanskou studentkou ze zesměšňování jejího*

náboženství.⁵²⁵ Organizátoři studentského plesu v Trinnity hall v anglickém Cambridge se letos rozhodli, že chtějí posunout datum každoročního plesu z konce května na předvečer letního slunovratu. To se však nelíbilo studentce, která praktikuje wiccu. Ta se rozhodla, že obviní pořadatele plesu z „bastardizace víry současných druidů“. Dále argumentovala, že „pořádat ples v tuto dobu je svatokrádež“.⁵²⁶ Podle Georgie Humphreyové, která si pořadatelům stěžovala, je pořádání plesu v době pohanského svátku „urážlivé a sprosté“. Podle názoru Humphreyové měli organizátoři plesu „využít její víru pro pouhé ‚pobavení ostatních‘ [účastníků plesu]“ a dodává:

„[B]yla jsem otrávená, když jsem se to dověděla. [...] Kdybych se měla zabývat každým případem něčí dezinterpretace *pohanských náboženství* nebo výsměchu *kvůli mé víře*, tak bych nikdy nic neudělala. Rozčiluje mě však, že jsem vystavena tomuhle typu hořkosti jen kvůli mé *víře*, a pak objevím něco jako je toto – událost využívající svátku, který já *se vši vážností a s náboženským přesvědčením slavím*, jako pouhého téma pro párty“ (moje zvýraznění).⁵²⁷

Pořadatelé datum plesu i přes protesty Humphreyové nezměnili. Humphreyová však doufá, že vezmou téma i dobu plesu alespoň trošku vážně a budou nad tím přemýšlet.⁵²⁸

Co chci tímto příkladem ukázat? Humphreyová svůj argument v konečném důsledku staví na vzájemném náboženském respektu a úctě. Jakékoli projevy náboženství by neměly být zesměšňovány, ale naopak tolerovány a uznány jako legitimní způsob vyjádření lidských tužeb. Pořádání párty v době, kdy slaví novopohanský svátek sice koliduje s její praxí, nicméně se obhájí pomocí urážky její víry a přesvědčení. Tím nepřímou poukazuje na to, že novopohanství, stejně jako jiné náboženství, má určitý soubor přesvědčení, systém víry, učení, zkrátka toho, co já v této práci stručně nazývám jako doktrína. V této podkapitole budu argumentovat ve prospěch tohoto tvrzení a budu se snažit ukázat, že novopohanství rozhodně není náboženstvím bez doktríny, jak se široce tvrdí jak mezi akademiky, tak i mezi novopohany.

Začnu pohledem zpět do daleké antiky a disputací mezi církevními otci a starými Římany. Ze dříve uvedené argumentace (srov. kap. 1.1.1. a 1.2.2.) vyplývá, že v antickém předkřesťanském světě existovaly vedle sebe dvě diskuse. Jedna se zabývala povahou božstev a druhá, na té první nezávislá, se potýkala s tím, jak bohy ctít. Bálagangádharma argumentoval, že křesťanství, coby prototyp náboženství, propojilo víru a praktiky a přišlo tak s unikátní

⁵²⁵ YORKE, Harry. Cambridge May Ball accused by pagan student of belittling her religion. *The Telegraph* [online]. 2018 [vid. 2018-02-01]. ISSN 0307-1235. Dostupné z: <http://www.telegraph.co.uk/education/2018/01/25/cambridge-may-ball-accused-pagan-student-belittling-religion/>.

⁵²⁶ Tamtéž.

⁵²⁷ Tamtéž.

⁵²⁸ Tamtéž.

vazbou mezi těmito dvěma, do té doby na sobě vzájemně nezávislými, prvky. Vše, co v náboženské oblasti dělal, bylo výrazem a ztělesněním jeho víry a přesvědčení. Jakékoli náboženské praktiky byly vždy ukotvené v nějaké doktríně. Z tohoto důvodu mě v mém výzkumu zajímalo, jak se na tato témata dívají současní novopohané. Uvedu několik příkladů z mého výzkumu.

Wiccanský velekněz z Irska, praktikující novopohanství desítky let, mi na mou otázku *Kdo je to pohan?* řekl:

„Někdo, kdo slaví [pohanskou] spiritualitu, kdo ji oslavuje skrze jeho spojení se Zemí, s božským. Použiji analogii domorodých Američanů [...] božství existuje ve všem, existuje ve stromech, kamenech, řekách... Vody Země jsou embrionické fluidum Matky Bohyně. Řeky jsou jejím cévním systémem [...]. *Jsou to lidé, kteří poznávají a oslavují božské v přírodě. Proto slavím sabaty.* Je to otáčení, otáčení kola. Cyklů [přírody]. Příroda se proměňuje“ (moje zvýraznění).

Na mou pozdější otázku, *co z něj osobně dělá pohana*, mi pak odpověděl:

„No tak evidentně *máme nějakou spirituální praxi* a ta praxe je být wiccanem, což je součást pohanství a *máme nějakou teologii, ke které se hlásíme*. Máme rámec, rituální rámec pro oslavy roku. Různé ceremonie v různých částech roku. A taky pro to svědčí skutečnost, že my jako pohané pracujeme s božským v přírodě. Pracujeme s bohy a bohyněmi, kteří jsou různými aspekty přírody. *Ale jsou i tací pohané, kteří se hlásí ke svému spojení s krajinou a nepracují nutně skrze nějaké rituály.* Znovu... *co mě definuje jako pohana? Moje filozofie*“ (moje zvýraznění).

Z jeho odpovědi je patrné, že jeho přesvědčení o božském rozměru v přírodě a uznání možnosti spojení se s tímto principem je základním, *ideovým* kamenem k vykonávání jeho novopohanské praxe. Jak respondent uvedl, jsou i tací pohané, kteří neprovozují rituály, ale hlásí se k propojení s krajinou. Otázkou zůstává, co tedy dělají, pokud nepraktikují žádné rituály. Jak se hlásí ke svému propojení s krajinou? Na základě vnitřního pocitu, nebo na základě jejich názoru či přesvědčení?

Ve Slovinsku jsem se setkal s novopohany, kteří si ve slovinštině říkají *starověrci*. Ptal jsem se jedné stoupenkyně, praktikující deset let, co z ní dělá následovnici *starověrstva* (novopohanství). Položením takové otázky jsem sledoval to, zda nějak vyzdvihne existenci nauky a z ní vyplývající praxe. Začala mi říkat, že to, co ji „definuje jako věřící rodné víry či udržovatelku staré víry je provádění rituálů, práce s elementy v průběhu rituálu po vzoru našich předků a přenášení této tradice do současného světa“. Poté mluvila o tom, že je vhodné nejíst v určité dny maso, že na rituály nosí tradiční slovinské oblečení ze starých dob a tak podobně. Odpověděl jsem jí na to:

PH: „A ta tvoje víra nebo přesvědčení, to tvoje starověrstvo, ... vyplývá z něj to, že by jsi měla dělat jisté rituály nebo praktiky? Ptám se na to proto, protože mi jedna

dívka v Česku řekla, že nemůžeš být pohanem, když máš pouze nějaké pohanské názory či víru, nebo když jen děláš rituály, ale nemáš tu víru zase... řekla mi, že za takových podmínek jsi jen poloviční pohan, nebo že nejsi pravým pohanem a řekla mi, že je třeba mít oboje. Přesvědčení i praktiky...

Respondentka: „*Praxe bez víry je ničím. Je to vlastně prázdné...*“

PH: „Ano, na toto téma se tě snažím zeptat...“

Respondentka: „Možná se můžeš nazývat jako starověrec a zastávat jen ty názory a nedělat žádné rituály, ale *rozhodně nemůžeš dělat ty rituály bez víry*“ (moje zvýraznění).

Stejně jako v předchozím případě si i tato stoupenkyně novopohanství nedokáže představit, že by měla vykonávat nějaké rituály, které nejsou založeny na nějaké víře.

Při svých cestách v rámci terénního výzkumu v České republice jsem se setkal se dvěma wiccany, kterým jsem položil podobnou otázku. Zajímala mě role názorů, přesvědčení, víry a podobně v praktikování novopohanství.

PH: „Mě zajímá, jestli v tom vašem způsobu nebo pojetí je jakoby oboje. Jestli to tam máte, jestli to je pro vás důležité, mít ty názory a tu praxi...?“

A: „No tak já si myslím, že ty názory jsou ty názory. Praxe, jako máme ji, děláme ji a asi to k tomu patří, Ale umím si naprosto představit...“

B: „...no a co si zase představit pod tou praxí...?“

PH: „No já to chápu jako ty rituály, denní, ranní, nějaký meditace, třeba, prostě praktický věci, že někam jdeš a něco děláš. Ať to jsou různé úlitby, rituály, malý, velký...“

A: „No to děláš nějak automaticky...“

B: „No to je s tím spojený. Ale umím si představit, že někdo toho má víc, někdo míň, někdo to skoro nemá. *Je to prostě o těch názorech. Jak je projevuješ. Ty rituály jsou prakticky ty projevy těch názorů.* A prostě jako je to pak hodně o tvém osobním vztahu k bohům. Jak to máš. Někomu stačí tichá myšlenka, modlitbička za nějakou delší dobu. Jsou lidi co opravdu třikrát denně cvičí wydu. Asi jako nemůžu říct, že je něco dobře nebo špatně. My to máme tak, že slavíme svátky, mmm... občas i úplňky, ale je to taky o tom, že vobčas sedíš u ohně, vodleješ tam drink...“ (moje zvýraznění).

Myšlenka, že rituály (praktiky) jsou projevem nějakých názorů, je potvrzením existence vazby mezi přesvědčením (doktrínou) a praktikách, která vykonávání určitých praktik zakládá.

Ve Slovinsku jsem mluvil mimo jiné se dvěma eklektickými čarodějnicemi a zároveň i wiccankami. Zajímala mě opět role víry či přesvědčení v praktikování novopohanství.

PH: „Mou první otázkou je: Co je to podle tebe wicca nebo čarodějnictví? Řekli jste mi [před rozhovorem], že mezi wiccou a čarodějnictvím je rozdíl. Můžete to zopakovat, prosím?“

A: „Ok, pro mě je čarodějnictví cesta. *Wicca je náboženství.*“

B: „Ano, ano.“

PH: „A co to znamená, že to je cesta?“

B: „Je to část wiccy. Můžeš si zvolit, jestli budeš čarodějnici nebo ne. Myslím tím [...] čarodějnictví je většinou spojované s vytvářením kouzel, rituály, magií [...] zatímco *wicca je prostě uctívání přírody, bohů, toho, co tě obklopuje* [...]. Ten tvůj *úhel pohledu je vlastně více tím základem čarodějnictví a jeho [následné] praxe.* Můžeš však najít čarodějnice v různých náboženstvích, takže čarodějnictví je jen nějaký směr [kterým můžeš jít v rámci něčeho].“

A: „Pokud se rozhodne člověk být čarodějnici, tak *zřejmě už nějaká ta přesvědčení má. Nemůže to však být odděleno od sebe, nehledě na to, jaké ty přesvědčení jsou.* To je můj názor a musí to člověk v jistém bodu života začít zajímat. *Není možné nemít žádná přesvědčení.*“

Nejen, že jedna z respondentek uvedla, že určitý úhel pohledu je základem pro vykonávání rituální praxe, navíc ještě ztotožňuje wiccou s uctíváním přírody a božství. Připomínám, že uctívání přírody je jedním ze základních rysů, jak církevní otcové, ale zejména pak osvícenští a romantičtí učenci konceptualizovali pohanství. Názor respondentky je totožný s pohledem minulých staletí na pohanství. Ptám se však dál na to, zda víra či přesvědčení zakládá praktiky:

PH: „No, mě jenom zajímalo, jestli je možné jen dělat nějaké rituály bez nutnosti mít jakékoli přesvědčení [o nich nebo obecně].“

A: „Jaké druhy věr?“

B: „A jaké rituály?!“ (smích)

PH: (smích) „No...“

A: „Jako Zlatý úsvit, zednářství, Thelema, wicca... existuje mnoho rituálů!“

PH: „Myslel jsem to spíše jako obecnou otázku... Víte, člověk může tvrdit, že je čarodějnice. Co z něj ale dělá čarodějnici, kromě toho tvrzení „jsem čarodějnice“? Odmysleme si ten nárok na to... co nám pak zbyde...?“

A: „*No a ty si nemyslíš, že lidé mají nějaká přesvědčení/víru za tím [vším co dělají]?*“

PH: „No...“

A: „Protože *já si myslím, že mají!* Myslím... Nemůžeš být prostě přitahován k děláni různých rituálů, pokud není, alespoň v tvém podvědomí, něco co tě k tomu přitahuje.“

Takže v podstatě musíš mít nějaké přesvědčení/věry, ať už jsou jakékoli.“ (moje zvýraznění)

Z jejich výpovědí vyplývá, že určitý soubor přesvědčení anebo věr je podmínkou pro praktikování rituálů. Stejně jako v dalších uvedených příkladech, i tento příklad ilustruje, že v novopohanství existuje nějaká doktrína (příroda by se měla uctívat), a že nelze vykonávat rituály bez toho, aniž by člověk nějakou doktrínu nezastával. Dokonce to podle jedné z respondentek není ani možné.

Dále chci uvést postřehy mladého muže z Moravy, který se k novopohanství dostal teprve nedávno skrze své kamarády. Bude zajímavé zjistit, jaký je názor člověka, který je v novopohanství teprve krátce a spíše se teprve učí věcem rozumět. Na začátku rozhovoru jsem se jej ptal, co je podle něj novopohanství. Odpověděl mi, že: „Pohanství je životní styl a vlastní uvědomění si. Já jsem z katolické rodiny, takže to mám s čím srovnat.“ Když jsem se ho zeptal, jestli je podle něj novopohanství náboženstvím, tak mi řekl:

A: „Já si myslím, že to je náboženství, protože to je něco, v co věříš. Náboženství je víra. [...] Ono je to obojí... Když máš třeba židy, tak oni mají a žijí určité tradice, jsou určitým způsobem vychovaní, je to styl života... Náboženství, styl života a víra je to samé v bledě modrém.“

Ptám se jej dál:

PH: „Co z tebe dělá pohana?“

A: „Ten styl života.“

PH: „Jako ty rituály?“

A: „No, já toho právě zase tolik nedělám. Prostě jenom žiju tak smířlivě se všema...“

PH: „Takže máš nějaký názory?“

A: „Jo, já myslím, že to je spíše to, než to že něco dělám, protože já se jako... Ne každý chce něco dělat, ne každý si troufne něco dělat, a ne každému připadá dobré něco dělat.“

Ptám se, v čem byl podle něj problém s těmi jeho rituály a také na to, jak to souvisí s těmi jeho názory o pohanství. Říká:

A: „Jako vyloženě se tím [pohanstvím] se snažím spíš řídit a žít, než abych to nějak ukazoval nebo dělal. S těma rituálama je to práce, takže mě to zatím nějak neuspokojilo. Když jsem něco dělal, tak mě výsledek neuspokojil.“

A pak vysvětluje, že možná podcenil přípravu, nebo udělal něco špatně v průběhu. Čím se může snažit řídit, když ne praktikováním různých rituálů, které nedělá? Jedině nějakými názory a pohledem na svět, které mu novopohanství konfiguruje. I z tohoto příkladu je zcela evidentní,

že v novopohanství existuje určitý soubor přesvědčení a věr o světě, bozích, lidském životě, přírodě, atd., který *konstituuje novopohanský pohled na svět*. V jeho dalších odpovědích se uvedená argumentace ještě více ukáže. Respondent se mě zeptal, o čem, že má být můj výzkum. Říkám mu:

PH: „Já ve svém výzkumu zkoumám, zda a jak moc jsou novopohané ovlivněni křesťanským způsobem myšlení.“

A „V Česku strašně moc, strašně moc.“

PH: „Proč?“, ptám se.

A: „No tak ono to je taková prvotní víra... Seš malej, rodiče chodí do kostela, pak chodíš kostela [taky], protože ostatní chodí do kostela... *A potom tam prostě na truc přestaneš chodit a ideálně si vybereš něco, co je proti. Jako na truc. Což byl asi i jeden z důvodů, proč mě to začlo bavit*. Proč je to tak ovlivněné? No, protože tady nic jiného nebylo... Kdyby tady byl hinduismus, tak se chováme úplně jinak. No a křesťanství má určitou strukturu. Máš kněze, svátosti, svátky atd. A to samé chceme zrobit aji my. Máme druidy - kněze, svátky - svátosti - jako nějaký rituály k tomu.“ (moje zvýraznění)

Schéma pravé versus falešné je v jeho odpovědi zřejmé. Křesťanství přestalo být tím náboženstvím, které respondentovi vyhovovalo, protože to bylo náboženství jeho rodiny i okolí, se kterým měl časem zřejmě problém se ztotožnit a tak hledal a našel jeho doslovný opak. Pohanství, které církevní otcové a další generace evropských učenců považovali za falešné náboženství, se stalo pro mého respondenta tím pravým náboženstvím. Nejde o to, zda je v teologické optice křesťanství tím pravým náboženstvím a novopohanstvím jedním z těch falešných anebo jestli to je naopak. Pointa je v tom, že křesťanský rámec myšlení člověku *umožňuje* nad náboženstvími takto přemýšlet. Ptám se jej dál, jestli ty jeho pohanské názory nějak ovlivňují jeho život. Říká:

A: „*Jo pohanství formuje moje názory i chování v životě*. Určitě. Tak třeba vidím člověka, co vyhodí bordel do lesa. Tak samozřejmě si na něj zanádvám. Ale teď just ještě víc... *Ale to, jak se dívám na svět, tak to ještě víc*. Víím, že to nějak tak *funguje*, že když bude člověk pořád otravný na lidi a tak, tak že se mu asi ani nic jiného nevrátí. Takže určitě *náhled na svět stoprocentně ano*.“ (moje zvýraznění)

Z výpovědi respondenta je patrné, že člověk nemusí praktikovat nějaké rituály k tomu, aby se mohl považovat za novopohana. Naopak, kromě samotného prohlášení „jsem pohan“ jsou to právě názory, které člověku konstituují určitý „pohanský“ pohled na svět. Pro starého Římana by to byly právě praktiky, které by určovaly, kam člověk patří. A byly by to praktiky *zdeděné od předků*, od rodiny. Ten, kdo by zradil praktiky svých rodičů, by v této logice nemohl být pravým pohanem, jakkoli toto tvrzení zní jako naprostý nesmysl, protože pohana by z něj dělalo právě to, že vykonává tradiční praktiky své rodiny a své komunity. To je jen důkaz toho, že

člověk vykonával zděděné praktiky, myslet si o nich mohl co chtěl, nebo si dokonce nemusel myslet vůbec nic. Názory nebyly pro praktikování jakýchkoli rituálů nutné (srov. kap. 1).

Jiný novopohan z Moravy, kterému je blízké ásatrú (germánské novopohanství), a který zároveň není členem žádné novopohanské skupiny, mi na otázku, co je to novopohanství, řekl:

A: „No, je to tak trochu jako umělé označení. Na rozdíl od těch jiných věr, těch monoteistických náboženství, [se] pohanství samo sebe pohanstvím nikdy nenazvalo. To až v současné době se k tomu lidi hlásí pod tímhle názvem, který na to byl přilepený v průběhu historie zvenčí. Jako nevdá mi to, že se tomu tak říká, ale myslím si, že zásadní věc mi přijde, že to pohanství samo sebe nikdy nějak, možná dokonce nijak nenazývalo, já nevím. Ale, je to takový, jako ne úplně přesně ohraničený oblak nějakých představ, které máme o náboženství našich předků před příchodem monoteismu. Dost jako s velkým důrazem na takovéty nejbazálnější hodnoty jako je postavení člověka v přírodě, nebo postavení člověka v horizontále a vertikále. Vztah ke krajině, vztah k sobě samému, který ale vychází z takových jako primitivnějších předpokladů. A to primitivní, myslím naprosto nepejorativně. Myslím, že hlavně lidem, kteří se nějak za pohany dneska považují, tak to, co jim nejvíce chybí a co nejvíc hledají, je vztah ke kořenům, k přírodě a vůbec k sobě samým, s tím, že mají často potřebu se vyhraňovat proti tomu co je v současnosti. A teď nemyslím jenom křesťanství, ale všechno, celá společnost. Třeba česká společnost třeba už taky není zase tolik křesťanská. Aspoň [ne] otevřeně. *Ten systém [křesťanského] myšlení bude jako v tom, systém morálních hodnot, z toho budou vyplývat jako určitě hodně. A právě ta potřeba vyhraňovat se... mě jako přešla. Měl jsem to. Dost. Ale postupně jsem zjistil, že to vůbec nepotřebuju. Aspoň ne v otázkách nějaké víry.* Proto si právě myslím, že spoustu lidí, co se považují za pohany, žijou tím, praktikují to nějak atd., že bych si s nima asi moc nerozuměl.“ (moje zvýraznění)

Potřeba některých novopohanů vyhraňovat se vůči křesťanství, nebo vůči jinému náboženství, je možná jen za předpokladu, že obě strany (novopohané i křesťané) mají nějaké doktríny, které zakládají nějakou další argumentaci. Potřeba vyhraňovat se „v otázkách víry“, jak řekl můj respondent, je příkladem křesťanstvím ustanoveného rámce pravé versus falešné náboženství. Můj respondent evidentně postupem času tuto binaritu překonal. Z jeho odpovědi však vyplývá, že rámec pravé versus falešné *může* do značné míry ovlivňovat myšlení současných novopohanů. To můj respondent samozřejmě s ohledem na jeho zkušenosti nemohl potvrdit. Pointa je však v tom, že má pocit, že novopohanství je tímto způsobem ovlivněné. Rozhovor dále pokračoval mou otázkou:

PH: „Myslím, že rozumím, co chceš říct. No, takže chápu to správně, když jsi v podstatě řekl, že to je náboženství...?“

A: „Nebo spíš takový světonázor, ale dost jako z náboženství vycházející. *Jako myslím si, že to jako lidi, kteří se rozhodnou žít pohansky, tak že to berou jako*

světonázor. A naprosto tomu podřizují spoustu aspektů jejich života.“ (moje zvýraznění)

Podobně jako v předchozím příkladu mladého muže, který se k novopohanství teprve nedávno přiklonil, i tento muž říká, že novopohanství určuje člověku pohled na svět. Stává se pro něj doslova světonázorem a jak dodává, lidé tomu „podřizují spoustu aspektů života“. Což znamená, že bytí novopohanem je o zastávání určité doktríny, určitého pohledu na svět. Z něj *teprve vyplývá* potřeba vykonávání nějakých praktik a naopak nevykonávání praktik jiných (například chození do kostela, což nebyl případ tohoto respondenta, ale ostatních, jak ještě ukáží níže). Tato výpověď je dalším příkladem existence vazby mezi doktrínou a praktikami v současném novopohanství.

Jako další příklad uvedu wiccanu, kterou jsem potkal v Irsku během terénního výzkumu. Je zasvěcená v jedné konkrétní tradici wiccy, má však i blízko ke gnózi a také k tradičnímu čarodějnictví. Stěžovala si mi, že je občas hodně těžké mluvit s jinými novopohany o novopohanství. Ptal jsem se jí, co ji k takovému závěru vede. Řekla mi:

„Někdy je dost těžký o některých věcech mluvit, protože lidi jsou jako v krabici. Hodně uzavření ve svém myšlení. Hodně uzavření. Hodně černobílí. A já si myslím, že čarodějnictví není černobílé ani náhodou, ale spíše šedé. Pohybuješ se někde mezi. A to je velký rozdíl [...] Naše skupina se snaží překračovat ty různé hranice. Strhnout je. A o tom je řemeslo [myslí čarodějnictví – wiccu]. Ale lidé žijící v pohanství jsou úplně zaseknutí. Pořád si v sobě nesou to černobílé vidění.“

Černobílost myšlení, o kterém respondentka mluví, je příkladem rámce pravé versus falešné náboženství. A jak bude patrné z jejích dalších odpovědí, tento rámec se týká zejména domény náboženství. V rozhovoru respondentka dále vysvětluje, jaký je podle ní rozdíl mezi vírou a přesvědčeními (anglicky faith a beliefs). Říká, že:

„Víra je empiricky ověřitelná, protože to člověk zažil, je to osobní, je to uvnitř tebe, více než následování určitého setu přesvědčení nebo systému víry. Věřím, že toto je ten rozdíl. V novopohanství jsou lidé náboženští. Jdou zase do těch svých krabiček, když říkají ‚Jsem ásatruár, nebo cokoli jiného.‘ Víš, nazývají to tak, jako náboženství.“

Vysvětluji jí, že většina lidí, se kterými jsem mluvil, byla přesvědčena o tom, že novopohanství je náboženství. Ona na to reagovala:

„No ta tradice, ve které já pracuji, je pro mě praxe. Ortopraxe. To znamená, že ty následuješ nějakou praxi. Víš, jak jsme se bavili o tom, že lidé si vybírají jisté prostředky? Pro někoho to je křesťanství, pro jiného islám, pro jiného buddhismus. Je to ale [jen] prostředek, jak se spojit s božským nebo s čímkoli, na co se zaměřuješ. Je to jen lidský prostředek, jak se k něčemu dostat. ... Víš, to, co tě někam vede [to náboženství], není důležité, důležitý je ten cíl, kam tě to má dostat. Myslím si, že spousta lidí je ale posedlá tím náboženstvím. Nechci být kritická, ale nemůžu si pomoci. Lidé v novopohanství jsou posednutí vším tím materiálním. To je však jen

pozlátka, iluze, ale oni jsou do té iluze lapeni. Vypadám jako čarodějnice, chovám se jako čarodějnice. Jsem v té krabičce. A přitom řemeslo má být přesně o tom dostat se z té krabičky.“

Ptám se jí dále, zda existuje nějaká teologie v novopohanství, nebo zda současní novopohané nějakou teologii vytváří?

A: „Ó ano. Hodně věcí je totálně vymyšlených. Například bohyně Ostara a ty další božstva, jsou totálně vymyšlené. Nikdy neexistovaly. Tím myslím, že existuje spousta věcí, které jsou úplně vymyšlené, protože se [lidé] snažili zase vytvořit nějaký [pohanský ekvivalent třeba těch] Velikonočních svátků. S tím mám velký problém. Velký problém. [smích] Kam až to povede?!“

PH: „Proč by novopohané vytvářeli různé teologie? Co je tím důvodem?“

A: „No asi byly v padesátkách takový různý směry a skupiny, co se potřebovaly nějak vyjádřit... [pak to téma přejde a začne mluvit o Gerald Gardnerovi – pozn. P.H.] Myslím si, že Gardner udělal dobrou práci, co se týká uznání čarodějnictví. Udělal jej více přijatelným [pro veřejnost]. Víš, já pracuji s Dáblem, ale moje definice Dávla není taková, jaká je definice mých pohanských kolegů. Dost často se mi stává, že když se lidé [pohané] začnou se mnou bavit o tom, co dělám a řeknu jim, že pracuji s Dáblem, tak sleduju, jak jim úplně vypadnou oči. *A to proto, že oni pořád na Dávla nahlíží tím křesťanským způsobem. Nesou si s sebou tu zátěž [z křesťanství] a já se snažím tu jejich zátěž rozbít.* Říkají, že existují dvě velmi odlišná jména, pro dvě velmi odlišné věci. Cernunos je ale, sorry, pro mě Dábel [což je mezi některými novopohanskými kruhy docela běžný názor - pozn. P.H.]. *Ale pak běž a mluv takhle na pohanském srazu! Lidí na tebe za to začnou házet kameny skoro.* A já si říkám ‚Co to k sakru je?! Já tu přeci mám být mezi *velmi otevřenými lidmi!*‘ Čaroděj/nice pracuje přeci i s temnými aspekty...“

PH: „Jaký je podle tebe vztah mezi čarodějnictvím/pohanstvím a křesťanstvím?“

A: „Mám problém s tím církevním establishmentem. S církví jako organizací. Ale myslím si, že ten mýtus, příběh Ježíše i Starý Zákon je plný moudrosti, protože to bylo sebráno ze všech těch tradic. [...] *Chodím [i] do kostela občas, nemám s tím problém, ale lidi zase řvou ‚nééé, nééé‘ to není pohanství.* Já však vidím problém jen v církvi jako organizaci.“ (moje zvýraznění)

V její výpovědi se ukazuje opět schéma pravé versus falešné, na které občas naráží při různých setkáních s jinými novopohany. Ti jí tvrdí, jaké by novopohanství mělo a nemělo být a co by respondentka měla a neměla uctívat, případně, jaké názory by měla zastávat. Stejně jako v případě stoupenice ásatrů z Moravy, i této wiccance je schéma pravé versus falešné nepříjemné a podle ní dokonce odporuje tomu, jaké by novopohanství mělo být. Přesto však na ni naráží při různých diskusích s jinými novopohany. Z jejich odpovědí se také může zdát, že praktikování čarodějnictví a wiccy pro ni není náboženstvím, ale pouhou praxí, jak sama tvrdí. Jenže pak jsem se jí ptal dál:

PH: „Pomáhá ti pohanství/čarodějnictví rozumět lépe světu a životu kolem?“

A: „Čarodějnictví. No Evidentně. Cyklu smrti a znovuzrození. Já jsem pohan, ale jsem i heretik zároveň [její afiliace ke gnózi – pozn. P.H.], v tom smyslu, že to vše zažívám skrze můj život, skrze svou víru, skrze Něj, Boha, vládce tohoto světa. Takže ano. To spojení sama se sebou, transmigrace tvé duše... Všechno je o duši. Takže [je jasné, že] musíš prožívat život a být s ním v kontaktu.“

PH: „Takže je možné, že si vysvětluješ svět a vesmír skrze čarodějnictví?“

A: „Každý den, neustále. [...] Čarodějnictví ti umožňuje vidět svět, realitu, velmi odlišným pohledem [než předtím] a ty vidíš všechny své vztahy, vztahy mezi lidmi, vše co se děje, jako součástí toho všeho...“

Toto je velmi zajímavý moment. Čarodějnictví, což je pro ní zejména vykonávání rituálů, jí pomáhá lépe rozumět jejímu životu. Pro tuto respondentku sice nejsou závazné žádná přesvědčení, jak řekla v první části rozhovoru, na druhou stranu později přiznává, že vnímá svůj život a vše co se jí v životě děje, skrze svou víru a skrze Boha. Za světem tedy existuje Bůh Stvořitel, který svět i nějakým způsobem může řídit a respondentka předpokládá, že to tak bude. Domnívám se, že pro ni právě tento předpoklad doktrínou, která jí pak umožňuje interpretovat různé události v životě, jako možné vyjádření Boží vůle apod. Na druhou stranu je zde ještě jeden důležitý moment: Respondentce pomáhá interpretovat svět a život i to, co *zažije* skrze rituály, které praktikuje. Jak to funguje? Zážitky z rituálů jí mohou jako člověka změnit, což se dá předpokládat, vzhledem k tomu, že právě zážitek je jedním z důvodů, proč současní novopohané různé rituály vykonávají. To pak může vést k tomu, že její prožívání života se změní, protože ona jako člověk se změnila, skrze zážitky z rituálů. Což je něco jiného, než nějaká doktrína, která člověku určuje, jak se na svět dívat a události interpretovat. Domnívám se tedy, že v tomto konkrétním případě tu jde o dvě věci, které *mohou být* na sobě částečně nezávislé. Je vazba mezi doktrínou a praktikami v případě této respondentky nějak rozvolněná? Může se jednat o falzifikace mých hypotéz? Uvidíme. Uvedu ještě tři další podobné případy, se kterými jsem se během výzkumu setkal, a poté se ke všem vyjádřím.

Ve Slovinsku a Irsku jsem se setkal s respondenty, kteří se vymykali mým hypotézám. Jejich odpovědi *by mohly být* falsifikacemi než potvrzením mých hypotéz. Celkem jsem narazil na čtyři takové případy. Tři v Irsku a jeden ve Slovinsku. Jeden z Irska jsem uvedl výše a nyní budu pokračovat tím slovinským. Žena, praktikující desítky let nějakou formu vlastního novopohanství vypověděla:

PH „...ale jestli ty považuješ starověrstvo za náboženství? Jestli to je náboženství..“

„Ok. (přemýšlí) Ne. Ne. Ne. Je to jako buddhismus.“

PH: „Proč ne?“

„Protože je to způsob života.“

PH: „A ty jsi starověrka?“

„Jo!“

PH: „A co z tebe dělá starověrku?“

„Ljubezeň do narave. – Lásky k přírodě. Uctívání a následování cyklů přírody. Prvky, které se v našem těle odrážejí na různých rovinách. Co ještě... Prostě jsem!“

PH: „Dobře. Takže tam nejsou žádná dogmata nebo víra?“

„Největší slova v sanskrtu jsou ‚So Ham‘ – ‚Já jsem‘. Ne, ‚tam je‘, ale ‚já jsem‘. To znamená, že ‚Já jsem s přírodou.‘ Není důležité, jak pojmenováváme nějaké bohy. Opravdu to není důležité. Starověrstvo je něco v naší krvi. Pokud nasloucháš.“

PH: „Takže je to naravověrstvo?“ [narava = slovinsky příroda; víra v přírodu]

„Jo, naravověrstvo!“

Rozhovor pokračoval později mou otázkou, zda je pro ni její starověrstvo (novopohanství) světonázorem, zda si svět vysvětluje pomocí novopohanství a zda se na něj skrze to dívá. Řekla mi, že starověrstvo je pro ni pohledem na svět. Ptal jsem se jí dále na to, zda z toho jejího pohledu na svět pro ni vyplývá nutnost či potřeba vykonávat určité rituály. Odpověděla mi:

„Ok. Chápu. To, co si myslím, není důležité. Používám své srdce, to co cítím. Jsme zvyklí používat naši mysl. Ale tvoje tělo ti řekne všechno, co víš. Takže pokud máš otevřené srdce... Takže já nenaslouchám svým myšlenkám. Opravdu ne. Někdy. Možná někdy moc myslím, ale snažím se používat mé srdce, i když je to někdy hodně těžké. Lidé [kteří jsou s ní v kontaktu] očekávají, že mám nějaké rituály... [což sama pro sebe nemá – pozn. PH.] no tak jim nějaké [ty rituály] poskytnu (smích).“

Z výpovědi respondentky je evidentní, že láska k přírodě a její „uctívání“ je klíčovým prvkem, pomocí kterého sama sebe chápe jako starověrku (novopohanku). Na druhou stranu respondentka nepraktikuje žádné systematické rituály. Dalo by se vyvodit, že jakékoli *případné* praktiky budou spíše vedeny citem, jak tvrdí, potažmo intuicí.

Uvedu ještě dva další příklady z Irsku. První příklad je výpověď asi padesátileté wiccanky, zasvěcené v jedné konkrétní wiccanské tradici. Ke konci rozhovoru jsme narazili na spojení mezi doktrínou a praxí otázkou, zda je člověk novopohanem tehdy, když dělá pouze rituály, nebo tehdy, když zastává nějaké názory a přesvědčení, které považuje za pohanské. Odpověděla:

Wiccanka: „Příčina a následek nejsou vždy takové, jaké se nám [na první pohled] zdají. Pokud jsi pohan, tak pravděpodobně začneš dělat ty rituály a praktiky a ony jsou velmi krásné... A ten způsob jak poznáváš svou psýché, vývoj tvého spojení s mocnými věcmi, které nazýváme jako příroda, planety, jiní lidé... takže děláš tyto praktiky, ale když je přestaneš dělat, tak to neznámá, že by jsi už nebyl pohanem. Co z tebe dělá pohana je tvoje propojení se všemi těmito věcmi. Takže, když by jsi měl příští týden strašnou autonehodu a mohl by jsi hýbat pouze s krkem, budeš stále pohanem. To neznámá, že jen kvůli tomu, že nejsi schopen vytyčit [rituální] kruh, zavolat strany [že bys přestals být pohanem] ... dokonce *stále ve své hlavě jsi pohan*,

protože jsi propojen s tímto světem. Jsi si vědom toho spojení a tvoje praxe je potvrzením toho uvědomění.“ (moje zvýraznění)

PH: „Ano, chápu, ... takže to není založeno na nějakých přesvědčeních [beliefs – pozn. PH] pro tebe?“

Wiccanka: „Hmmm.... Ne, nemyslím si. Myslím si, že se děje něco hodně podobného, jako když medituješ. Taky ti to posiluje myšlení. *Myslím si, že ta praxe posiluje zpochybňování světonázoru a víš, já si nemyslím, že můžeš slavit rituály jara a ignorovat fakt, že během toho co ty děláš rituál, lidé v Somálsku umírají hladu... čím více je děláš, tím více to musíš neustále podrobovat kritice.* Co jinak jsi? Nemůžeš se dívat na západ při zimním slunovratu a vyhlášovat návrat světla a tím stejným dechem ignorovat fakt, že se děje tahleto genocida [v Somálsku]. *Myslím si, že to formuje světonázor...* Hodně lidí se zajímá o spravedlnost.. Myslím si, že ty tvoje praktiky tě prostě vedou k tomu, že tě více zajímá lidstvo jako celek... a *zcela jistě to formuje to, jak by jsi měl na věci reagovat.* Pokud ne, nevím co s tím udělat...“ (moje zvýraznění).

Zdá se, že z její výpovědi vyplývá, že až praxe jí utvrzuje a zároveň zpochybňuje její názory, nicméně sama říká, že je to stav či pocit uvědomění si spojení se vším okolo, který z ní v konečném důsledku dělá pohanku. Nakonec ale uvádí, že myšlenka, pokud tomu dobře rozumím, tak i sama tělesná přítomnost zde na světě, je potvrzením pohanství daného člověka. Samozřejmě, že i někteří jiní respondenti zdůrazňovali, že pocit spojení s celkem, přírodou, univerzem, a tak podobně je důležitou částí jejich novopohanské praxe. Všichni však též zdůrazňovali zastávání nějakých názorů a přesvědčení. Například, že existuje mnoho bohů.

Druhým příkladem je výpověď asi 70 letého druida původem z Walesu, který však téměř celý svůj život žije v Irsku. Uvedu kousek rozhovoru:

PH: „Kdo je podle tebe pohan?“

A: „Pohan?“

PH: „Nebo druid.“

A: „Pohan nebo druid je podle mě ten, kdo žije v souladu se veškerenstvím. S počasím, nebem, planetami, Zemí a využívá tyto věci, ale nevykořisťuje je....“

PH: „Myslíš si, že je pohanství polyteistické?“

A: (přemýšlí) „Co tím myslíš?“

PH: „Více než jeden bůh...“

A: „Ach ano. Ovšem. Když k nám přišli Svědkové Jehovovi a zakleпали na dveře a chtěli mluvit o bohu, tak jsem se jich zeptal ‚A kterého chcete? Máme tu 250 bohů a bohyní!‘“

PH: „Myslíš si, že existuje nějaká pohanská teologie?“

A: „Víš, je tolik teologií, kolik je pohanů na světě.“

Tady bych chtěl upozornit na důležitý moment. Respondent tvrdí, že existuje tolik novopohanských teologií, kolik je pohanů na světě. Z tohoto tvrzení vyplývá, že existuje i

nějaká teologie v jednotném čísle – každý člověk má svou vlastní. Dá se předpokládat, že podle té se člověk může nebo nemusí řídit. Každopádně, takto definovaná teologie je určitým výkladem světa, stejně jak druid dále uvedl, když mluví o energii.

PH: „A proč si myslíš, že tyhle teologie existují? I když nejsou stejné. Jestli je nutné vůbec nějakou teologii mít...?“

A: „Toto je věda o teorii, že?! Hmmm... Předpokládám, že všichni máme nějakou svou vlastní, individuální teologii... Jsou lidé, kteří to tak mají, kteří mají všechny ty bohy položený ještě trochu jinak... Ale já se můžu v klidu nazvat jako ateistický druid taky.“

PH: „A co z toho tě teda dělá druidem?“

A: (přemýšlí) „Protože chápu druidy jako vynálezce, moudré lidi, nemůžu tomu rozumět. Tvrdím, že druidové vynalezli kolo, protože věřím, že ano a myslím si, že druidové měli takové znalosti, jaké běžní lidé normálně neměli. [...] Takže to je o dosažení nějaké úrovně porozumění. Úrovně našich znalostí k rozumnění. Jen když řekneš ‚Co je život?‘ můžu já říct ‚Život je energie‘ a myslet si, že máme různé druhy energie, ale všechny jsou v podstatě elektrické ve svém jádru. Život je energie. [...] Takže toto je pak moje teologie.“

PH: „Je pro tebe druidská cesta i světonázorem? Světonázorem... zda ti vysvětluje svět, zda světu a kosmu skrze druidství rozumíš, stejně jako tomu všemu tady kolem tebe. Jestli si vysvětluješ život skrze druidství. Rozumíš mi?“

A: „Bytí druidem není mít nějaké náboženství. Všechno náboženství je založeno na strachu, každý náboženství na který se podíváš má v sobě strach. Protože [náboženství] mají taková pravidla, která zabraňují lidem děláni určitých věcí. Druidové nemají ve skutečnosti žádná pravidla. Můžeme mít pravidla jako ‚nikomu neublížuj‘ [- narážka na wiccanskou etickou poučku Rede, pozn. PH.], ale já v to nevěřím. Jsou časy, kdy musíš někomu ublížit a byly časy, kdy jsi nemusel. Pokud jsi v nebezpečí, musíš ublížit. Takže proto je druidství tak otevřené a proto můžeš potkat hodně lidí označujících se za druidy. To jak se to má tady v Irsku je [skutečnost], že každé je tady převážně katolické... a mezi katolíky a protestanty... jsou katolíci lepší pohani než protestanti. Protože katolíci už z půlky už pohani jsou. Mají ty svatý, třeba ten jeden svatej Karel... římská postava, je to socha a léčí, když má ta socha puklou hlavu... a pak...jsou tu lidi, co vážou mašle na stromy [irská lidová tradice – pozn. PH.]... a ty stromy je [za to] léčí... což je opravdu pohanské!“

PH: „Jaký je teda rozdíl mezi druidstvím a náboženstvím?“

A: „Nemáme žádné strachy.“

PH: „A kromě toho?“

A: „Nemáme žádné chvalozpěvy, nemodlíme se, nevyznáváme své hříchy (smích), protože v to nevěříme!“ (moje zvýraznění)

Problém je, že respondent svou odpovědí pak odběhl od tématu náboženství a světonázoru, takže není úplně možné vyvodit, jak přesně se k těmto věcem staví. Jeho výpovědi byly ve spoustě ohledů zajímavé. Asi na první pohled nejvíce zarážející skutečností je to, že nepovažuje druidství nebo novopohanství za náboženství. Je to tak však spíše z toho důvodu, že v Irsku je za náboženství považováno katolictví a vše ostatní náboženstvím není, i kdyby to byl protestantismus, natož novopohanství. Což samozřejmě neznamená, že struktura toho

fenoménu náboženská být nemusí, i přes jiné označení. Uvedl jsem delší kus rozhovoru, aby bylo zřejmé, v jakém duchu se celý rozhovor nesl.

Jak interpretovat čtyři uvedené příklady? Je možné, že právě u těchto respondentů se vazba mezi doktrínou a praktikami *mohla* rozvolnit. Možná se může jednat o nějakou novou formaci: doktrína bude dále existovat a udávat člověku různé přesvědčení o světě, ale zároveň by *mohla* sloužit i jako kritika pro praktiky, jak to uvedla respondentka z Irska. Nejsem si však jistý, jak by to mělo vypadat. Tyto výpovědi však *neznamenají*, že by hypotéza o propojení mezi vírou (doktrínou) a praktikami musela být odmítnuta jako celek. Tito tři *mohou* být pouze důkazem, že po letech praktikování *může* v některých případech *docházet* k rozvolnění vazby praktik na víru či doktrínu. Toto tvrzení zde ponechám jako hypotézu na nějaký budoucí výzkum, bez kterého se k tomuto tématu v současné situaci nedá říct nic víc. Jediné co se dá říci s jistotou je to, že všichni čtyři respondenti praktikují novopohanství desítky let a jsou mezi 40 a 70 lety věku, tudíž některé záležitosti možná budou dělat čistě ze setrvačnosti, zvyku anebo jim už jednoduše nepřisuzují takovou důležitost, jakou mohli mít na začátku jejich praktikování. Očekávám, že může být vznesena námitka, že například spousta katolíků chodí v neděli do kostela také spíše ze zvyku a tudíž může být i u nich vazba mezi doktrínou a praktikami rozvolněná. Nedomnívám se však, že by to byl případ toho, o čem mluvím já. Skutečnost, že někteří katolíci mohou chodit na mši spíše ze zvyku, neznamená, že by odmítali či přestali věřit například v to, že Bůh stvořil svět, že svět je ztělesněním jeho vůle, či že po smrti půjde člověk do nebe, nebo že Ježíš je pravým Bohem a zároveň i pravým člověkem. Nedomnívám se, že by v takovém případě došlo k odmítnutí základních fundamentů víry.

Jaký je vztah novopohanů k doktríně? Ze 31 novopohanů, se kterými jsem mluvil, považují praktiky za vyjádření své víry (doktríny) všichni, kromě těchto tří uvedených příkladů. Nejen, že se ukazuje, že doktrína hraje v novopohanské důležité roli, ale zároveň i zakládá praktiky novopohanů. Jak vypovědělo mnoho respondentů, praktiky a víru od sebe nelze oddělit.

Těchto 31 rozhovorů samozřejmě ani zdaleka nestačí na to, aby se z nich dal vyvodit závěr platný pro celé současné novopohanské obecně. Velmi nízká míra zdánlivých protipříkladů (4 rozhovory ze 31) však spíše ukazuje na to, že tyto protipříklady jsou spíše výjimkami, než pravidlem. Z toho lze dedukovat širší *hypotetické* závěry, že vazba mezi vírou a praxí je pro praktikování a zároveň i bytí novopohanem zcela zásadní. Jak se ukázalo na mnoha případech, být novopohanem znamená, že člověk kromě praktikování různých rituálů zastává i určité názory a přesvědčení, které z něj novopohana dělají, a skrze které si vykládá

svět. Skutečnost, že si v dnešní euro-americké civilizaci nedokážeme představit vykonávání nějakých praktik jen proto, aby byly vykonány (srov. kap. 1.1.1.) může svědčit o tom, že křesťanstvím formovaný myšlenkový rámec přetrval a stal se základním východiskem pro myšlení evropské kultury a civilizace. Vnímání jiných kultur jako pohanských je toho dobrým příkladem (srov. kap. 2).

V dalších odstavcích se budu snažit posunout výzkum role doktríny v novopohanství ještě dál. Pro drtivou většinu všech mých respondentů je jejich novopohanství založeno na nějaké doktríně, to znamená na nějakém přesvědčení, víře, nauce, a podobně, která často může implikovat vykonávání určité praxe. Jaký je však charakter té doktríny? Doposud jsem zatím ukázal, že praktikování novopohanství je pro většinu novopohanů ztělesněním jejich přesvědčení. Nyní se chci zaměřit na jeho samotný charakter. Představím několik příkladů zúčastněného pozorování z mého terénního výzkumu a poté je doplním je články ze současných novopohanských internetových serverů a analýzou několika rozhovorů z mého terénního výzkumu.

Začnu příkladem novopohanského setkání v Praze v únoru 2015, které zaštiťovala česká pobočka mezinárodní Pohanské federace. Tématem bylo vymezení novopohanství pomocí definice a vztah novopohanství s příbuznými fenomény jako je voodoo nebo šamanismus. Téma bylo zvoleno takto, protože se v debatách na Facebooku začaly toho času množit dotazy po tom, co je to novopohanství a jaké jsou jeho vztahy s výše uváděnými fenomény. Tyto dotazy byly pokládány zejména novými členy těchto diskusních skupin, kteří se o fenomén novopohanství zajímali, ale nebylo jim dost dobře jasné, jaké jsou jeho hranice. V anotaci k této události stálo:

„První diskusní pubmoot odstartujeme tématem samotné definice pohanství. Co je pohanství? Kde má hranice? Je šamanismus a animismus pohanstvím? Jaký je rozdíl mezi šamanismem a animismem? A co haitské vúdú? Patří více k animismu, šamanismu, pohanství nebo křesťanství? Jaké jsou mezi jednotlivými směry hranice a je možné je překračovat?“ (Terénní deník, 17. února 2015).

Do terénního deníku jsem si dále zapsal následující pozorování, jedná se o kombinaci mých interpretací a citací jednotlivých aktérů. Konkrétní výpovědi jednotlivých aktérů jsem označil uvozovkami, zbytek jsou mé neupravované poznámky a interpretace z mého terénního deníku.

Začínají definicemi. Definice voodoo je podle ***** „henoteismus, synkretismus mezi původním africkým náboženstvím a křesťanstvím“.

Definice šamanismu: šamanská nemoc - ta je interkulturní, kněžská role v animistickém světě, ústně předávaná tradice, iniciační učení, má sociální a výchovné aspekty. Animismus je část pohanství, náboženský koncept, před náboženský pohled na svět.

Wiccan říká, že wicca je „platforma pro něj, nemá žádné pevné hranice, ale musíme to nějak zarámovat, abychom o tom mohli přemýšlet. Takže když už třeba o tom musíme přemýšlet, tak to má společné všechno nějaké indo-evropské kořeny a náboženské praktiky“.

Pohanství je podle nich náboženství. Řeší, zda je polyteistické nebo ne. A pak taky kdo je to pohan a např. to, zda neonacisté hlásící se ke germánské tradici jsou též pohané. „Pohanství jako idea ve 21. století? – A co ty vibrábáby (ženy okolo 40, s bubny dělají šamanské rituály v čajovnách) - mají právo na to nazývat se šamany? My to nemůžeme rozhodnout, jedině to můžou udělat ti Indiáni, jejichž tradice oni používají.“

„Může být [člověk] pohan a zároveň i voodooista?“ „Ano.“ „A wiccan nebo ásatrú a zároveň voodooista?“ „No, spíše ne, jde o to jaká božstva vzývá.“

A: „Myslíš si, že animismus/šamanismus je pohanství? A jestli pohan může praktikovat animismus?“

B: „Animismus může být pohanský, neznamená to, že cokoli co je animismus, musí být pohanství.“

A: „Dobře, já to zpřesním. Je každý animista pohanem?“

B: „Každý animista pohanem? Ne, musel by se pohanem nazvat.“

A: „A myslíš si, že každý pohan je animistou?“

B: „Ne, spousta pohanů neuznává tu myšlenku, že vše co nás obklopuje má duši.“

***** se ptá, jestli je animismus náboženství? Ne, je to před náboženská praktika.

***** říká, že animismus je součástí pohanství.

Náboženství je tvořeno podle nich smysluplným prožitkem a ne dogmaty. Na to konto z publika: „Co je to náboženství?“ *****: „Souhrn rituálních praktik, které tě vyčleňují z profánního prostoru.“ *****: „Nemáme přesnou definici“... ale zdá se mi, že říká tu Štampachovu.

Pak to pokračuje a dávají si další otázky typu: Je pohanství žité náboženství, tím že se adaptuje na současnou společnost? Je to forma žité spirituality? Co je to žitá praxe? Pak taky co je to posvátnost? (Terénní deník, 17. února 2015)

Diskuse se dále nesla v podobném duchu. Co chci tímto příkladem ukázat? V této diskusi se spolu proplétá hned několik rovin. Hlavní snahou bylo vyřešit problém demarkace – co je ještě novopohanství a co už ne. Proto otázky typu zda může být voodooista i pohanem, nebo zda je každý pohan animistou atd. Může se zdát, že se diskutující snažili vyřešit problém klasifikační (kap. 5.1.1.), protože v anotaci diskuze stojí otázka: „Je šamanismus a animismus pohanstvím?“ Nedomnívám se však, že k tomuto nakonec došlo. Namísto toho se řešil problém demarkace. Existuje však hypotetická situace, za které by celá debata byla motivována řešením klasifikačního problému. To by nastalo tehdy, když by aktéři diskuse *předpokládali*, že některé z fenoménů (anebo konceptů) jako je animismus, šamanismus, voodoo, nebo wicca *mohou být variantami* nebo *druhy* pohanství. Domnívám se, že klasifikačně orientovaná diskuse by se ve starém Římě, Řecku, nebo mezi jinými „pohany“ vůbec nevedla. Nebyla by relevantní a

nedávala by smysl. Demarkační diskuse se však mezi starými pohany vedly – určením toho, jaké člověk dělal praktiky znamenalo i to, ke které tradici člověk patřil.

V další rovině diskuse se aktéři snažili najít charakteristické rysy novopohanství, respektive způsob, jak jej takto vymezit. Tak či tak, k obojímu používali teoretické koncepty převzaté z antropologie (animismus), religionistiky (henoteismus) anebo teologie (posvátno). Nedebatovalo se ani tak o povaze a typech praktik, jako spíše o tom, jak teoreticky vymezit novopohanství. K takovému vymezení však aktéři používali pouze další koncepty, které však definují určitý pohled na svět (animismus, henoteismus), mnohem spíše než to, jaké rituály a praktiky člověk dělá. Domnívám se, že i přes tvrzení badatelů i mnohých novopohanů, že v novopohanství neexistuje žádná doktrína, byla tato diskuse částečně i příkladem debaty o doktríně a jejím vymezení.

Jako další příklad doktrínálně vedené diskuse v novopohanství jsem vybral několik let starý článek na známém internetovém diskusním serveru *Patheos*, který hostí sekce pro různá náboženství, včetně současného novopohanství. Článek nese název *Proč nemůžeš uctívat Ježíše Krista a být pohanem*.⁵²⁹ Autor článku argumentuje, že skutečný novopohan nemůže uctívat Ježíše Krista a být zároveň stále novopohanem, protože Ježíš je Bůh konkurenčního náboženství, které má za cíl zničit pohanství v jakékoli formě:

„Proto můžu pouze shrnout, že ti z vás, kteří stále zahrnujete křesťanství v jakékoli formě do vašeho pohanství, jste buď křesťané [...] Nebo jste snad pohané, kteří se doposud plně neodдали svému náboženství tak dostatečně, aby se zbavili Boha, který si jej přeje zničit. [...] Budu přímý: potřebujete se stát vědomými a učinit volbu. Já učinil. Jsem pohan.“⁵³⁰

Autor článku, Sam Webster, svou argumentaci staví na pojetí uctívání. Píše:

„Zaměřuji se v této diskusi na uctívání, protože uctívání je žijící akt náboženství. Přesvědčení [víra] je pouhým přemýšlením o náboženství a u zdravých jedinců se přesvědčení mění s jejich [osobním] vývojem. Víra je centrálním pouze v křesťanství. (Islám, například, může být založen na krédu, ale není založen na přesvědčení; ale na podvolení se...). *Pokud jste zaměřeni na to v co věříte, ne na to co děláte, myslíte jako nějaký křesťan. Pokud chcete být lepšími pohany, přestaňte se starat o to, v co vy nebo někdo jiný věří, ale dejte se do práce a praktikujte svou variantu pohanství. Většinou budete potřebovat invokovat a poznávat vaše božstva. Pak budete vědět, a nebude potřeba věřit.*“⁵³¹ (moje zvýraznění a zvýraznění v textu)

Ve Websterově argumentaci se zcela evidentně odráží schéma pravé versus falešné náboženství. Novopohanství se stává pravým náboženstvím a jakýkoli křesťanský prvek tím,

⁵²⁹ WEBSTER, Sam. Why You Can't Worship Jesus Christ and Be Pagan. *Patheos.com* [online]. 19. březen 2013 [vid. 2018-02-03]. Dostupné z: <http://www.patheos.com/pagan/why-you-cant-worship-sam-webster-03-20-2013>.

⁵³⁰ Tamtéž.

⁵³¹ Tamtéž.

čemu bychom se jako novopohané měli podle Webstera vyvarovat. Připomínám, že pohanství bylo křesťany chápáno jako falešné náboženství. Koncept pohanství však vznikl jako stínové dvojče křesťanství – jako jeho nedokonalá, upadlá verze. Novopohané dnešní doby nepovažují křesťanství za upadlou verzi novopohanství, alespoň pokud je mi známo. Schéma pravé versus falešné, které je generováno křesťanským rámcem myšlení však nezmizelo a je stále přítomná.

Existuje propastný rozdíl mezi novopohany, kteří moc nepraktikují a mezi těmi, kteří praktikují? Skoro to tak podle Websterovy argumentace vypadá. Webster argumentuje ve prospěch většího praktikování nějaké varianty novopohanství, namísto jeho teoretického rozebírání a řešení, zda je novopohanství více animistické nebo například více šamanistické apod. Domnívám se však, že mezi řádky je v jeho argumentaci skryt předpoklad, že nejprve má člověk nějakou víru anebo přesvědčení o božstev či silách v přírodě a podobně, a až poté co se s těmito silami začne nějak seznamovat skrze jeho praxi, může přejít od přesvědčení k víře. Tento motiv je častým popisem charakteru novopohanství od praktikujících novopohanů, se kterými jsem se sešel během mých terénních výzkumů.

Na Websterův článek se v komentářích snesla vlna kritiku i podpory. Vybral jsem pár komentářů pro ilustraci. Jeden člověk v komentáři napsal: „Podívejme se na tvoje myšlenky o islámu, jo? Křesťané jsou nepřátelé, tak co pak teda Mohamedáni? A jo, a židé, ti co začali tu věc s YHWH, ti jsou taky naši nepřátelé, jo?“ Jiný naopak adresoval autorovi článek pochvalná slova:

„Ne, on má pravdu. Sam [Webster] a mnoho dalších si zvolilo svou životní cestu. Lidé, co označují tento článek za bigotní, musí ještě trochu vyrůst. [...] Někteří z nás jsou už unavení z té řvoucí masy lidí na okraji, kteří trvají na tom, že pohanství může být cokoli, co člověk chce, dokud je to zhruba založené na tom ‚Já jsem ok, ty jsi ok.‘ *To není pohanství, chce to více než jen soucitný světonázor, aby byl člověk pohanem.* Pokud jsou pro vás *základní fundamenty* příliš, *pokud pro vás není oddanost bohům v pohanství ok s vašimi přesvědčeními*, je čas na to, aby jste udělali krok zpět, přišli na to, kdo doopravdy ‚jste‘ a přestali si nárokovat tu nálepku [pohanství] jako vaši vlastní a směřovat tak *tuto víru* do jakékoli destinace, kterou vám může nekonečný bufet světových náboženství nabídnout“ (moje zvýraznění).⁵³²

Schéma pravé versus falešné se dá aplikovat ve dvou rovinách: dovnitř a ven daného náboženství. Aplikaci směrem ven jsem už představil: křesťanský pohled na římské tradice jako na formu pohanství. Z radikální jinakosti se stává varianta toho samého (srov. kap. 1.3.2.). Aplikace směrem dovnitř vede k obviněním „souvěrců“ z toho, že člověk nezastává tu pravou (správnou) podobu víry či přesvědčení v rámci jeho náboženství. To učinili například protestanté v bojích s katolíky, když je obvinili z pohanství (srov. kap. 2.). Toto schéma

⁵³² Tamtéž.

v křesťanství umožňovalo pouze dvě roviny: buď se jednalo o pohany, jak označovali protestanté katolíky, anebo se jednalo o herezi (viz např. boje v rané církvi o ariánství a jiné hereze). Tato rovina je patrná i v uváděné odpovědi na Websterův článek. Diskutující píše: „Pokud jsou pro vás základní fundamenty příliš... je čas na to, abyste si přestali nárokovat tu nálepku [pohanství]“. Působí to tak, že by si člověk měl ujasnit, co jsou ty *pravé, základní fundamenty novopohanství* a ty by měl zastávat. Interpretace v kategoriích pravé versus falešné vede k doktrinálnímu sporu mezi jednotlivými náboženstvími, ale i ke sporům uvnitř jich samotných. I když Webster klade důraz na praktikování (*Pokud chcete být lepšími pohany [...] praktikujte svou variantu pohanství*) zdá se, že není možné charakterizovat současné novopohanství tak, že by bylo založeno pouze na praktikování. Důkazem toho budiž autor komentáře, který říká, že je třeba zastávat ty (správně) základní fundamenty novopohanství. Tvrzení typu „Zastávat fundamentální rituály“ nedává žádný smysl. Naopak zastávat nějaké fundamenty může člověk jen tehdy, pokud se jedná o nějaký soubor přesvědčení o světě. Připomínám, že jakýkoli takový „spor o pravdu“ by starým Římanům rovněž smysl nedával. Tradiční rituály religio si žádnou pravdivost nijak nenárokovaly, nebo jim nebyla připisována (snad jen s ohledem na to, zda byl daný rituál správně vykonán). Filozofické debaty o světě, povaze bohů a dalších tématech si též pravdivost nenárokovaly, protože všichni věděli, že se jednalo jen o *lidské* pokusy, jak dojít k pravdě a proto mohly být omylné. Křesťanství si pravdivost nárokuje, protože je Božím darem lidstvu a naopak není žádným lidským výmyslem, jak bylo vysvětlováno pohanům už od jeho počátku (srov. kap. 1.1. a 1.3.2.).⁵³³ Navzdory tvrzení, že není důležité, co si člověk myslí, ale co člověk dělá, (viz Webster výše) se domnívám, že ve skutečnosti jsou přesvědčení, víra či jiné teoretické vysvětlení od praktik pro většinu novopohanů naprosto *neoddělitelné*. Nežijeme v kultuře, kde by to bylo možné. Nakonec téměř všichni mí respondenti potvrdili, že „praktiky bez víry nejsou ničím“, jak uvedla jedna respondentka. Všichni mi také definovali novopohanství jako nějakou formu náboženství nebo spirituality.⁵³⁴ Na moje otázky, zda je novopohanství náboženství, či zda je třeba, aby existovala nějaká novopohanská teologie, jsem dostal následující odpovědi:

Třicetiletý wiccan z Irska mi řekl, že novopohanství, wicca, je pro něj vírou v božstva, oduševnělost přírody, propojenost věcí, spojení s přírodou a božstvy. Teologie prý neexistuje, kdysi však asi existovala. Dnes je novopohanství velmi individuální, existuje v něm však určitá

⁵³³ BALAGANGADHARA, S. N. „*The Heathen in His Blindness...*“: *Asia, the West and the Dynamic of Religion*. New Delhi: Manohar, 2005, s. 433–445. ISBN 978-90-04-09943-2.

⁵³⁴ Spiritualitu však chápali stejně jako náboženství, jen s tím rozdílem, že spiritualita není nijak institucionálně zakotvená, zatímco náboženství ano.

nauka, která ale není fixní. O deset mladší wiccan z jiné části Irska, jiného směru wiccy, mi řekl, že novopohanství je založeno na „vztahu s elementy a božstvy“. Podle něj určitá „*teologie je nutná. Existuje systém víry či přesvědčení*, ale není jednotný. Jsou však určité společné prvky za tím vším, a je tam i ta sdílená identita [– pohanská, pozn. P.H.]“. Představím ještě případ asi 50 letého stoupence rodnověří ze slovinské Lublaně. Respondent mluvil částečně česky, takže ponechávám rozhovor bez dalších úprav:

PH: „Rád bych se Tě zeptal, co je to rodnověřstvo/starověřstvo podle tebe?“

A: „Rodnověřstvo/starověřstvo/naravověřstvo, to je *víra, která není religie a je to víra našich předků*, která byla a znova je.“

PH: „A proč to není religie - náboženství?“

A: „Náboženství... náboženství by to mohlo být. Ale není to religie. My jsme to slovo religii nějak používali pro instituce abrahámovských věr, kde je základ úplně jiný než u nás (rodnověrců).“ PH: „A v čem je teda ten základ tak jiný?“

A: „*No, my se díváme na boha úplně jinak než oni*. Pro nás je bůh všechno co je okolo nás a pro ně bůh něco jako člověk tam na nebi s kterým mluvíš, s kterým se hádáš, kterého prosíš - on ti dá, on tě štrafuje atd. A u nás toto není. Všechno co je v rodnověří, je tak, jak musí být - musí být dobře a musí být taky špatně. A s Bohem nemůžeš mluvit, protože on není člověk. On prostě je, jestli to můžu takhle říkat, von je prostě energie a ta energie je všude okolo nás a my jsme taky ta energie, tak jsme my taky jedna část toho Boha.“

PH: „A co z toho dělá to, že to je víra? Proč to není třeba filosofie, nebo ... nevím to mě teď napadlo...“

A: „*Víra, když by jsme nějak zkusili nějak etymologicky zjistit, co znamenají některá naše slova slovanská, která jsou nám společná, všem Slovanům, tak jsme přišli na to, že víra bylo něco co jsou věřili - a věřit znamená něco, že to tady je, že to cítíš, a koneckonců nechceš ani vědět co stojí za tím. Nepotřebujeme vědět jaký je ten bůh. Von prostě existuje. Je tady, můžeme ho cítit každou chvíli a religie už je taková, že nahlíží na tu vše úplně jinak - tam už je ten pán Bůh, ten vše ví a říká, a říká: “Ty člověk, ty můžeš tohle to dělat tak, tak, tak...”* My říkáme, že Bůh je člověk u Abrahámů.“

PH: „No a má starověřstvo nějaký oficiální učení nebo nějakou teologii? Říkáš, že to není religia jako jsou ty abrahámovské, ale jestli tam je nějaké učení, že toto je starověřské?“

A: „*My to chápeme tak, že to, co je pro Abrahámce Bible, je pro nás Rgvéda.*“ (moje zvýraznění)

Poté se debata chvíli stočila na roli Rgvédy, kterou respondent překládal z ruského překladu do slovinštiny a používal poté některé hymny při svých obřadech, a dále na to, zda mají i ostatní slovinští rodnověrci takový vztah k Rgvédě a posléze i k Velesově knize⁵³⁵ jako on. Z jeho výpovědi to tak vyznívalo, nicméně realita, se kterou jsem se tam setkal, se s jeho výpovědí ani zdaleka tak neshodovala. Jinými slovy, během terénního výzkumu jsem se nedoslechl o nějaké

⁵³⁵ Text novodobého původu, který je některými novopohany a stoupenci esoterismu mylně považován za tzv. slovanské vědy (původní vědy, ze kterých měly vzniknout odvozením od véd indických).

další novopohanské skupině ve Slovinsku, která by pracovala s Rgvédou nebo její hymny nějak zakomponovala do svých obřadů. Ostatní novopohané mě potvrdili právě spíše opak, že pouze skupina představovaného respondenta Rgvédu občas používá. Každopádně na jeho výpovědi můžeme vidět přesně vymezené přesvědčení o tom, jak svět funguje a jak je postaven, jaký je rozdíl mezi křesťanstvím a novopohanstvím – což je v jiných rituálech, ale, nota bene, hlavně v jiném *přesvědčení* o světě a v *jiném pojetí božství*. Jinými slovy, respondent svou výpověď definoval vlastní, doktrinálně vymezené, chápání novopohanství, v jeho případě slovanského rodnověří. Chci zmínit ještě stručnou poznámku k jeho používání předkladů z Rgvédy. Za předpokladu, že budeme považovat Rgvédu za soubor „pohanských hymnů“, dává smysl je používat v novopohanských rituálech, protože by se mělo jednat o výraz toho samého pohanství, což dává smysl jen v křesťanském rámci. Pokud je budeme považovat za cokoli jiného, jen ne nic pohanského, jaký smysl by dávalo užívat védské hymny (a ještě předklady, ne dokonce ani původní texty) v novopohanských rituálech? Nechci tu zabíhat do dalších podrobností, protože je to velké téma samo o sobě. Chtěl jsem jen upozornit na skutečnost, že člověk musí *předpokládat*, že novopohanství a Rgvéda musí mít *něco* společného, aby bylo vůbec možné mluvit právě o roli Rgvédy v novopohanských rituálech, a ne například Knihy Mormonovy.

V další podkapitole představím roli doktríny při pokusech o institucionalizační ukotvení novopohanství a na konci kapitoly mou argumentaci shrnu.

6.2. Role doktríny v pokusech o institucionalizaci novopohanství

Zajímavá situace nastává, když novopohané podnikají oficiální kroky k institucionalizaci novopohanství. Jinými slovy, když vytváří nějaké oficiální náboženské organizace nebo struktury, které jim mají dopomoci k naplnění jejich cílů. Připomínám, že hlavní otázka této práce je: Co se stane, když lidé ve 20. a 21. století konstruují novopohanství? Institucionalizace novopohanství je nejčastěji podmíněna jedním nebo oběma, ze dvou následujících důvodů: 1) na základě tlaku majoritní společnosti či jiných odpůrců anebo 2) na základě vlastních přání a důvodů. V mé analýze mě bude zajímat to, jakou roli může hrát doktrína při institucionalizaci novopohanství. Uvedu dva příklady. První příklad bude ze 70. a 80. let ze Spojených států a druhý příklad bude z České republiky z nedávné doby.

Novopohanství, konkrétně wicca, se do Spojených států amerických dostalo během 60. let přes manžele Bucklandovy, kteří byli žáky Geralda Gardnera, zakladatele britské tradiční

wiccy.⁵³⁶ Kromě novopohanství se však během 60. let objevilo na náboženské scéně Spojených států i mnoho dalších nových náboženských hnutí. Ruku v ruce s tím pak později rostly i skupiny antikultovních hnutí, které se buď ze sekulárních nebo z křesťanských pozic snažily bojovat s těmito novými náboženstvími. Výjimkou nebylo ani novopohanství. Na novopohany majoritní společnost pohlížela s opovržením a někteří je považovali za uctívače Satana.⁵³⁷ Američtí wiccané se samozřejmě snažili čelit těmto nařčením a přišli s tvrzením, že novopohanství má být ve skutečnosti mnohem starším náboženstvím, než je křesťanství, protože je náboženstvím přírodním a pro danou oblast i přirozenějším, a jako takové existovalo na území Spojených států dávno před příchodem prvních křesťanů.⁵³⁸ Tlak ze strany antikultovních hnutí však pokračoval a představitelé wiccanských skupin se rozhodli, že jim v jejich boji za *svobodu náboženského vyznání* pomůže formování zastřešující organizace, která bude wiccu jako celek zastupovat. Druhým důvodem pro založení nějaké zastřešující organizace bylo přání některých wiccanů o těsnější spolupráci mezi jednotlivými wiccanskými skupinami. Zastřešující organizace by logicky mohla takovýmto aktivitám napomoci. A tak se roku 1974 zrodila organizace nesoucí název *Rada amerických čarodějnic* (The Council of American Witches). Představitelé organizace posléze formovali *Principy wiccanské víry*, které měly podobu 13 bodového kréda. Jednotlivé principy vysvětlují, co je to wicca, jak wiccané chápou božství, jak funguje hierarchie ve skupinách atd. Uvedu z nich první tři:

„1. Praktikujeme rituály, abychom se sladili s přirozeným rytmem životních sil, které jsou ohraničeny fázemi měsíce a čtvrtěovými dny a čtyřmi ročními obdobími.

2. Uznáváme hloubku síly mnohem větší, než je zjevná pro jakéhokoli běžného člověka. Protože je to mnohem větší než běžné, je to někdy nazýváno jako 'nadpřirozeno', ale my to chápeme tak, že to prostupuje vším, co je přirozeným potenciálem všeho.

3. Představujeme si, že Kreativní síla ve vesmíru se manifestuje skrze polaritu – jako mužská a ženská – a že se tato kreativní síla nachází ve všech lidech a funguje skrze interakce mezi mužským a ženským...“⁵³⁹

Rada amerických čarodějnic tak formulovala wiccanské vyznání víry, jehož jednotlivé body mají podobu vysvětlení povahy a charakteru vesmíru a božství v něm. Jinými slovy plní roli

⁵³⁶ CLIFTON, Chas. *Her hidden children: the rise of Wicca and paganism in America*. Lanham, MD: AltaMira Press, 2006, s. 15–16. The Pagan studies series. ISBN 0-7591-0201-5.

⁵³⁷ HUTTON, Ronald. *The Triumph of the Moon: A History of Modern Pagan Witchcraft*. Oxford ; New York: Oxford University Press, 1999, s. 407–408. ISBN 0-19-820744-1.

⁵³⁸ CLIFTON, Chas. *Her hidden children: the rise of Wicca and paganism in America*. Lanham, MD: AltaMira Press, 2006, s. 6nn. The Pagan studies series. ISBN 0-7591-0201-5.

⁵³⁹ ADLER, Margot. *Drawing Down the Moon: Witches, Druids, Goddess-Worshippers, and Other Pagans in America*. Revised & Updated edition. New York: Penguin Books, 2006, s. 97nn. ISBN 978-0-14-303819-1.

doktríny. Principy wiccanské víry měly přesvědčit veřejnost, že se nejedná o žádný „nebezpečný kult“, ale pouze o jiné náboženství. (Předchozí argument wiccanů, že wicca jako varianta přírodního náboženství existující v Americe ještě před příchodem křesťanů se nesetkal s úspěchem a tak museli wiccané přijít s něčím silnějším a věrohodnějším.) Existence Rady však neměla dlouhého trvání a zhruba po roce se rozpadla. Byla však nahrazena jinou, mnohem větší a úspěšnější organizací nesoucí název *Smlouva Bohyně* (Covenant of the Goddess), která byla založena v roce 1975 a má stejný účel jako její předchůdkyně.⁵⁴⁰ Wiccané se skrze oficiální organizaci, která své členské coveny zastupuje, domáhali možnosti vykonávání náboženských aktů jako jsou svatby, pohřby, služba ve věznicích a podobně. Tato práva se jim získat povedlo. *Smlouva Bohyně* má sice mnohem propracovanější vnitřní předpisy a etický kodex, z webové prezentace však není zřejmé, že by povinností podmiňující členství bylo zastávání určitých věr nebo představ.⁵⁴¹ Nicméně z webových stránek některých členských skupin vyplývá, že pro členství platí kritéria jako „teologie a rituál zaměřený na uctívání Bohyně a starých bohů“; nebo: „Víra v etický kodex a jeho dodržování, který je kompatibilní s kodexem *Smlouvy*“.⁵⁴² Evidentní je, že *Smlouva Bohyně* neprezentuje sebe sama a wiccu pomocí systematického kréda, jako tomu bylo u předchozí organizace. I přesto se některá vymezení wiccy podle představitelů *Smlouvy* bez teologie (systematické reflexe náboženské víry a přesvědčení) neobejdou.

Druhý příklad je z České republiky z roku 2013, kdy proběhl čtvrtý neúspěšný pokus o registraci novopohanství jako státem uznávaného náboženství podle zákona č. 3/2002 Sb.⁵⁴³ Společnost měla nést název *Sdružení pohanských společenství*. Důvody pro registraci novopohanství byly velmi podobné jako ve Spojených státech. Jednak to byla snaha o rozvoj a zviditelnění novopohanství v České republice jako jednoho z legitimních náboženství. Druhým důvodem k registraci novopohanství byla snaha o získání práv k vykonávání novopohanských svateb, pohřbů či možnosti vzít si dovolenou z práce z důvodu vykonávání náboženského svátku. Pokus o registraci skončil neúspěšně, jelikož se organizátorům nakonec nepovedlo

⁵⁴⁰ Webová prezentace uskupení je dostupná na adrese www.cog.org.

⁵⁴¹ Na webové prezentaci *Smlouvy Bohyně* se píše: „Wicca, nebo čaridějnictví je zemských náboženstvím – znovu-spojuje (re-ligio) [člověka] se životními silami a cykly přírody, jak na této planetě tak ve vesmíru a hvězdách za ní. Skupiny mužů a žen z městských bytů, příměstských zahrad [a] venkova se setkávají na při úplnicích a v časech svátků, aby pozvedli [hladinu] energie a sladili se s těmito přírodními silami. Ctí staré bohyně a bohy, včetně trojné Bohyně [...] a rohatého Boha slunce a živočišného života, coby vizualizaci imanentní přírody. Naše náboženství není sérií zásad nebo věr, spíše věříme že každý z nás máme v sobě vnitřní kapacitu k dosažení a zakoušení mystéria – pocitu nepopsatelného sjednocení se vším životem.“ Basic Philosophy | Covenant of the Goddess [online]. [vid. 2018-02-04]. Dostupné z: <http://www.cog.org/about-cog/about-witchcraft/basic-philosophy>.

⁵⁴² Dogwood Local Council [online]. [vid. 2018-02-04]. Dostupné z: <http://home.dogwoodlocalcouncil.org/home>.

⁵⁴³ První dva pokusy byly v tomto směru učiněny během roku 2003, třetí pokus v roce 2012.

získat oněch 300 podpisů nutných k registraci, přestože by počet stoupců novopohanství měl být v České republice v tehdejší době přinejmenším dvou a půl násobný.⁵⁴⁴ V pracovní verzi základního dokumentu, který formuluje stanov y a ideová východiska společnosti, je řečeno toto:

1) Základní poslání Pohanských společenství sdružených v SPS je společné uctívání bohů, duchů a ostatních bytostí, které *jsou předmětem víry* a oslava pohanských svátků, výchovná a vzdělávací činnost.

2) *Pohanství je náboženství, víra, magická stezka i osobní životní filosofie, která čerpá z původních polyteistických etnických náboženství a tradic.* Na základě nich vzniká současná *víra*, která aktuálně reflektuje naši dobu, společnost a naše touhy i potřeby. Pohané se snaží opět *napojit na přirozené cykly přírody* a spiritualitu s nimi spojenou. *Pohanství uctívá duchy, přírodní bytosti a bohy ve všech jejich aspektech* (mužský, ženský, temný, chaotický, tvořivý, bojovník, ochránce, vládce, ničivý aspekt, aspekt plodnosti a mnoho dalších). Pohanství při uctívání bohů a duchů využívá obřady konané jak jednotlivci individuálně, tak ve skupině, součástí těchto obřadů je obvykle předkládání darů uctívaným bytostem a snaha o zpřítomnění těchto bytostí.

3) *Jsme vyznavači pohanství* dle výše uvedené definice.

4) *Uznáváme existenci více božstev, duchů a ostatních bytostí.* Bohové, duchové a ostatní bytosti pro nás nejsou jen prostými symboly, aspekty lidské povahy či prázdnými vágními pojmy, nýbrž bytostmi obdařenými vlastní vůlí.

5) *Věříme* v zásvětní život a v to, že smrt je jen přechodem do jiných světů či k jiným formám pokračování života.

6) *Věříme*, že každý má právo a svobodu činit cokoli podle své vůle, zároveň ovšem také každý nese za své činy plnou zodpovědnost a následky.

7) Jednotlivá Pohanská společenství si upřesňují *základní články víry* podle vlastní potřeby avšak *v souladu s výše uvedeným.*⁵⁴⁵ (moje zvýraznění)

V uvedených sedmi bodech je formulování doktríny zcela zřejmé. Zákon č. 3/2002 Sb. předkládající podmínky pro registrování církve nebo náboženské společnosti byl během procesu schvalování i po následném schválení velmi kritizován a diskutován.⁵⁴⁶ Pro mou argumentaci o novopohanství je relevantní zejména jedna skutečnost: zákon č. 3/2002 Sb. přebírá rysy křesťanství za rysy náboženství obecně. Tyto rysy pak musí splnit všechny organizace, které chtějí být registrovány jako církve nebo náboženské společnosti. Zákon například vyžaduje po společnosti toužící se registrovat formulaci vyznání víry a základních náboženských přesvědčení. Problém nastává, když se má registrovat náboženská společnost,

⁵⁴⁴ Podle výsledků Sčítání lidu, domů a bytů z roku 2011 byl počet novopohanů v České republice stanoven na 863.

⁵⁴⁵ „Základní dokument“ – Stanovy náboženské společnosti sdružení pohanských společenství. Neveřejný materiál.

⁵⁴⁶ Pro základní přehled debat viz např. ŠTAMPACH, Ivan O. *Na nových stezkách ducha: přehled a analýza současné religiozity*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2010, s. zejm. kap. 4.3. ISBN 978-80-7429-060-2. Nebo: PŘIBYL, Stanislav. *Konfesionálněprávní studie*. Brno: L. Marek, 2007. ISBN 978-80-86263-95-3.

kteřá minimálně na první pohled žádné takové rysy nemá, jako je například mnou diskutované novopohanství. To pak vede k tomu, že novopohané byli nuceni formulovat doktrinální základy novopohanství po vzoru křesťanských církví, protože to tak vyžaduje litera zákona. Problémy s požadavky zákona však měly i jiné skupiny, které nejsou typickými reprezentanty křesťanství ani jemu podobných náboženství, jako je Jóga v denním životě apod.⁵⁴⁷

Z obou příkladů je patrné, že buď na základě vnějšího tlaku majoritní společnosti jako tomu bylo ve Spojených státech, a nebo z vlastní touhy zevnitř novopohanství jsou novopohané ve vztahu ke státu nuceni formulovat základní články víry po vzoru křesťanských církví. Ačkoli v novopohanství není žádná oficiální doktrína (přestože tímto tvrzením si trochu protiřečím vůči mé předchozí argumentaci), toto jsou první kroky k jejímu formulování. Stejně tak je tomu i s problematikou vyznání víry (kréda), role kněží atd. Všechny tyto prvky nejsou pro novopohanství typické, přesto je však novopohané museli definovat, pokud chtěli dosáhnout institucionalizace novopohanství. Legislativa tedy nutí novopohanské skupiny, aby sami sebe definovaly jako varianty křesťanských církví. To vede minimálně k tomu, že novopohanství, či jiná nová náboženská hnutí jsou nuceny, minimálně formálně, měnit svůj charakter. Nelze například srovnávat pojetí církve a wiccanský coven, protože se jedná o dvě naprosto odlišné entity. Na druhou stranu je třeba říci, že v obou případech novopohané neměli problémy s definováním kréda a doktríny. Naopak, na základě výsledků z mého terénního výzkumu se ukazuje, že doktrína hraje v současném novopohanství velmi důležitou, skoro bych řekl až nezastupitelnou roli. Kloním se k závěru, že je jedním z klíčových rysů současného novopohanství a že je téměř nemožné pokládat se za novopohana a přitom nemít své novopohanství doktrinálně ukotvené.

6.3. Shrnutí dosavadní argumentace a srovnání s argumenty badatelů z pohanských studií

Výsledky mého výzkumu i další mnou předložené případy ukazují, že určité pojetí doktríny v novopohanství existuje. Srovnám mé výsledky s argumenty badatelů v pohanských studiích

⁵⁴⁷ K problematice rysů náboženství po vzoru křesťanství s ohledem na registraci nových náboženských hnutí viz VÁCHAL, Marek. Registrace podle zákona 3/2002 Sb. : problematika snah o zamezení registrace „destruktivních kultů“ a fenomén nových náboženských hnutí. *Sacra*. 2012, **10**(1), 48–60. ISSN 1214-5351 nebo PŘIBYL, Stanislav. Právní ochrana před novými náboženskými hnutími a destruktivními kulty podle zákona č. 3/2002 Sb. *Právník: Teoretický časopis pro otázky státu a práva*. 2004, **143**(5), 502–520.

(srov. kap. 5.2.2.). Ti k problematice ne/existence doktríny v novopohanství zastávají několik různých pozic, které se dají shrnout do dvou hlavních bodů:

- 1) V novopohanství neexistuje doktrína.
- 2) V novopohanství existuje nějaká doktrína,
 - a. ale její role není vůbec důležitá.
 - b. ale není pevně stanovená.
 - c. ale nemá žádný oficiální charakter.
 - d. ale není nijak výlučná.

K jednotlivým bodům se vyjádřím. Stručně řečeno, argumentuji *proti* všem uvedeným pozicím, s výjimkou tvrzení 2B.

Začnu od prvního tvrzení. V této kapitole jsem argumentoval, že existence *nějaké doktríny* je zcela *zásadní* pro existenci novopohanství. Existence novopohanství je *podmíněna* existencí určité novopohanské doktríny. Domnívám se, že není pravda, že v novopohanství neexistuje žádná doktrína. Můj výzkum toto tvrzení potvrzuje. Až na 4 výjimky ze 31 provedených rozhovorů v několika evropských zemích se ukázalo, že doktrína je naprosto zásadním prvkem v současném novopohanství. Nejen, že konstituuje určitý pohled na svět, člověk díky ní i rozumí, proč by měl vykonávat určité praktiky. V podstatě mi téměř všichni respondenti řekli, že není možné oddělit určité názory a pohled na svět od toho, co člověk vykonává. Což stojí v naprostém opaku k tomu, jak vypadaly tradice starých Římanů, které jsou ve křesťanském myšlenkovém rámci považovány za pohanské (srov. kap. 1.). Dále se ukázalo, že v současném novopohanství hraje velkou roli i křesťanské, teologické vymezení pohanství jakožto falešného náboženství. Schéma pravé versus falešné náboženství se v novopohanství objevuje. A to v obou směrech: dovnitř i ven. Směrem ven z novopohanství je toto schéma aplikováno vůči konkurenčním náboženstvím, zejména křesťanství, které mohou někteří novopohané považovat za nepřátelské nebo stojící vůči novopohanství v opozici. Tato logika je v některých případech však používána i v rámci novopohanství – směrem dovnitř. Jednotliví novopohané se mezi sebou obviňují, že právě názory či praktiky daného novopohana nejsou přesně to, jak by „pravé“ novopohanství mělo vypadat. Na překážku jsou v některých případech zejména jakékoli příklony ke křesťanství.⁵⁴⁸ Proto vzbudil článek: „Nemůžeš uctívat Ježíše

⁵⁴⁸ Zajímavou výjimkou jsou zjištění australské antropoložky Kathryn Rountreeové, která zkoumala novopohanství na silně katolické Maltě. Ta ve svém výzkumu došla k závěru, že maltští novopohané dost často nemají žádný problém s kombinací novopohanských rituálů a katolicismu. To může být důkazem, že schéma pravé versus falešné v některých kontextech přítomná není. Srov. ROUNTREE, Kathryn. *Crafting contemporary pagan*

Krista a zároveň být pohan“ takovou debatu. Jméno článku vyjadřuje jednu doktrinní pozici. Logicky se ale nabízí i opačná možnost: Aby mohl být člověk pravým pohanem (polyteistou), může uctívat bez problému mj. třeba Ježíše Krista. Spojení pravý pohan je s ohledem na moji argumentaci v první kapitole nesmysl, protože pohanské praktiky si nenárokovaly pravdivostní charakter, jelikož nebyly spojeny s žádnými doktrínami. Na druhou stranu je třeba říct, že většina z nás bude tomuto spojení *intuitivně* rozumět a nebude jej pokládat za nesmysl. To proto, že naše myšlení je stále definováno křesťanským rámcem myšlení. Jedním z jeho důležitých konstitutivních prvků je schéma pravé versus falešné náboženství. V tomto rámci spojení „pravý pohan“ smysl dává. Když se vrátím k příkladu s možným či nemožným uctíváním Ježíše Krista novopohany, ukazuje se, že ať novopohané argumentují pro jakoukoli, ze dvou možných pozic (uctívat ano – ne), pointa je v tom, že obě tvrzení jsou založena doktrinně. Na tématu institucionalizace se role doktríny ukazuje ještě více. Novopohané jsou nuceni formulovat vyznání víry, převzít funkční rámec církve pro formování “pohanských církví” nebo náboženských společností a etablovat třídu kněží a laiků, aby mohlo dojít k institucionalizaci daných novopohanských skupin.⁵⁴⁹ Bez formulace doktríny však není možné žádnou novopohanskou skupinu oficiálně institucionalizovat.

Druhá pozice v sobě ukrývá několik možných řešení, které badatelé formulovali. Začnu tvrzením (2A), které říká, že v novopohanství existuje nějaká doktrína, ale její role není vůbec důležitá. Argumentoval jsem, že role doktríny je naprosto zásadní pro konstrukci novopohanství, a že by to bez ní vůbec nebylo možné.

Neexistence nějaké obecně platné, oficiální doktríny (bod 2C) je podle mého názoru sporný argument. V případě, že se novopohané musí vymezit vůči jiným náboženstvím (viz dva příklady, které jsem uvedl), činí tak na úrovni doktríny, kterou svými tvrzeními formulují. Například představují jejich koncepci božství a vesmíru, ukazují, které praktiky vykonávají a proč je úcta či uctívání přírody a naladění se na její cykly důležité. Není samozřejmě možné mluvit o tom, že v novopohanství existuje nějaká systematická teologie, jako je tomu v křesťanství. Nicméně, první pokusy o takový výklad už existují.⁵⁵⁰ Což mě vede k bodu 2B.

Identities in a Catholic society. Farnham, Surrey, England ; Burlington, VT: Ashgate Pub. Ltd, 2010. Vitality of indigenous religions series.

⁵⁴⁹ To je například případ wiccy v Kanadě, ale i plán organizátorů českého pokusu, protože tomu tak vyžaduje zákon 3/2002 Sb.

⁵⁵⁰ Například: PAPER, Jordan D. *The deities are many: a polytheistic theology*. Albany: State University of New York Press, 2005. ISBN 978-0-7914-6387-1. KALDERA, Raven. *Dealing With Deities: Practical Polytheistic Theology*. 2012. ISBN 978-1-938197-02-4. GREER, John Michael. *A World Full of Gods: An Inquiry into Polytheism*. Tuscon, Ariz: ADF Pub, 2005. ISBN 978-0-9765681-0-0. BUTLER, Edward P. *Essays on a Polytheistic Philosophy of Religion*. New York: Phaidra Editions, 2012. ISBN 978-1-105-70917-3.

Jediné tvrzení, které je podle výsledků mého výzkumu *částečně* pravdivé, je bod 2B. Je pravda, že neexistuje jedna jediná oficiální doktrína, kterou by všichni novopohané vyznávali. Na druhou stranu chci připomenout, že badatelé z pohanských studií takovou „oficiální“ novopohanskou doktrínu identifikovali, i když to tak nenazvali. Tvrdí, že jádrem novopohanství má být polyteismus, uctívání přírody a imanentní pojetí božství (srov. kap. 5.2.2.). To samozřejmě neznamená, že by se s tímto názorem ztotožňovali všichni novopohané. Ukazuje to však na případnou nejčastější názorovou pozici, která se dá mezi většinou novopohanů identifikovat.

Na příkladu diskuse pod článkem, zda mohou novopohané uctívat Ježíše Krista, se ukazuje přesně téma zlomu mezi tím, co má být novopohanství a co už ne. Jakmile dojde na situace, kdy se novopohané musí vymezit buď proti jinému náboženství, nebo definovat sami sebe ve vztahu k majoritní společnosti, ukáže se *důležitá* role doktríny, která může být v některých případech až *vylučně* formulovaná (body 2 A,D). Výlučnost pramení z dynamiky pravé versus falešné, která umožňuje vymezovat se vůči jiným náboženstvím, ale i vůči jiným novopohanům.

ZÁVĚR

Na základě čeho rekonstruuji dnešní novopohané předkřesťanské tradice svých předků? Co ve skutečnosti vzniká? Z výsledků mého výzkumu vyplývá, že současné novopohanství je spíše náboženstvím po vzoru křesťanství, než že by se jednalo o fenomén připomínající svým charakterem předkřesťanské tradice našich předků. Křesťanství pojímalo tyto tradice jako falešná náboženství. Vytvořilo tak specifický obraz druhých, který je zkresloval a redukoval na upadlou variantu křesťanství – pohanství. Představy o naší pohanské minulosti však nejsou žádným objektivním pohledem na realitu našich předků před křesťanstvím. Tyto představy mají kořeny v rané církvi a obraz pohanskosti našich předků se předával a rozvíjel v naší kultuře celá následující staletí. Křesťanství totiž už od počátků své existence formovalo specifický myšlenkový rámec, díky kterému mohly určité představy o naší minulosti vůbec vzniknout. Tento rámec později poskytl koncept pro uchopení novopohanství jak akademikům, tak i novopohanům.

Na začátku mé práce jsem se ptal: Je možné navrátit se k našim předkřesťanským tradicím po staletích vlivu křesťanství na naši kulturu? Domnívám se, že to možné není. Současní novopohané *nenavazují na tradice* našich předků, ale *na křesťanstvím vytvořený obraz* těchto tradic. Hlavním důvodem, proč dnešní novopohané i badatelé z pohanských studií mohou pokračovat v rozvíjení konceptu pohanství, je ten, že křesťanský myšlenkový rámec z naší společnosti během procesu sekularizace nezmizel a stále velmi výrazně formuje naše myšlení. Výsledky mého výzkumu i analýza pohanských studií tuto skutečnost potvrzují. Novopohané tedy navazují *na* raně církevní, osvícenské a romantické *představy* o tradicích našich předků, ne však na tradice samotné. Kdybychom totiž odvrhli křesťanský myšlenkový rámec, realita našich předků bude zcela odlišná od toho, jak si ji představujeme. Ukazuje se tedy, že pro pochopení současného novopohanství je zcela zásadní porozumět křesťanskému konceptu pohanství a obrazu minulosti, který utváří.

Stručně shrnu výsledky mé argumentace z prvních čtyř kapitol, představující tematiku pohanství v průběhu staletí od antiky až k romantismu. Poté se přesunu k tématu novopohanství. Na konec se zamyslím nad důsledky mých zjištění a možnostmi poznání jiných kultur.

Konceptualizace pohanství v průběhu věků

V první kapitole jsem analyzoval dvě témata: předkřesťanské tradice a křesťanský koncept pohanství. Představil jsem argumentaci S. N. Bálagangádhary, který podle mého názoru přesvědčivě ukázal, že to, co považujeme za náboženství našich předků, nebyla ani zdaleka náboženství. Jednalo se o různé praktiky, které se vykonávaly proto, poněvadž to byla tradice. Starý Říman nepotřeboval věřit v bohy, aby jim mohl obětovat a uctívat je. Naopak, starý Říman jim obětoval, bez ohledu na to, zda v ně věřil nebo ne. Cicero měl například pochybnosti o existenci bohů, přesto však jistou část svého života vedl sbor věštců, kteří měli tlumočit poselství od bohů. Víra nebo jakékoli jiné přesvědčení o světě a bozích nebyly nutné k tomu, aby člověk participoval na tradičních obřadech. Staří Římané a Řekové vedli spoustu různých úvah o tom, jací bohové mohou být, zda vůbec existují, a někteří byli dokonce přesvědčeni, že žádní bohové nejsou. Aby člověk chodil do chrámu a dával bohům oběti, však nebylo závislé na tom, jestli věřil v existenci bohů, či nikoli. K vykonávání tradičních rituálů nebylo zapotřebí zastávat jakákoli přesvědčení o světě, snad kromě toho, že tradice se musí bezpodmínečně dodržovat. Neexistovala žádná vazba mezi tím, v co člověk věřil, a tím, co dělal. Jakákoli víra nebo doktrína nebyla základem pro tradiční praktiky. Taková vazba je naopak přítomná v křesťanství a je pro něj zcela zásadní.

Tradice našich předkřesťanských předků je možné vnímat jako (falešná) náboženství *jedině* za předpokladu, že přijmeme myšlenkový rámec vytvořený ranými církevními apologety, který tradice našich předků redukoval na pokleslé varianty náboženství. Pouze za tohoto předpokladu můžeme chápat naše předkřesťanské tradice jako pohanství. Důvod je zřejmý. Bálagangádhara ukázal, že co se týká přístupu k druhým, vytvořila křesťanská apologetika interpretační postup, který jakoukoli *odlišnost* vždy redukuje na (nedokonalou) *stejnost*. Z praktik *religio* se stalo falešné náboženství. Toto tvoří základ pro vnímání a charakterizování těch druhých, se kterými se Evropané setkávali v průběhu dalších staletí. V optice pravé versus falešné náboženství se všechna falešná náboženství stávají jen pokřiveným či zkresleným obrazem toho pravého. Bez ohledu na to, zda fenomény popisované jako falešná náboženství vůbec nějaké rysy charakteristické pro náboženství mají. Nejdůležitějšími jsou v tomto ohledu doktrína, vazba mezi doktrínou a praktikami a zastávání určitého pohledu na svět, který vychází z dané doktríny. Takže i když staří Římané (z křesťanského hlediska pohané) nezastávali žádné doktríny nutné k vykonávání jejich tradičních praktik, křesťané jim i přesto přisoudili zastávání nějaké doktríny. Pohané byli v očích křesťanů všichni ti, kteří neuctívali jediného Boha Stvořitele. Podle nich pohané namísto Boha uctívali

jeho stvoření – přírodu, planety, prvky, zvířata nebo i lidi. Pohanské uctívání bylo tudíž chápáno jako modloslužba. Pro křesťany byla pohanská božstva démony nebo v lepším případě jen zbožštělymi lidmi. Proto byli nutně falešnými bohy. Měli lidské vlastnosti a pohané jim měli mylně přisuzovat vlastnosti jediného pravého Boha Stvořitele. Raně křesťanská apologetika tak skrze kritiku, která byla zároveň i vysvětlením pohanů, určila několik zásadních témat: správné pojetí uctívání, pojetí božství, univerzalitu náboženství a z ní plynoucí předpoklad existence původního zjevení ve všech kulturách. Tato témata byla později pro Evropany zcela zásadní v jejich snahách o chápání jiných kultur.

Křesťanství využilo mnoho původně antických konceptů, které převzalo a dalo jim zcela nový význam a místo v křesťanském myšlenkovém rámci. Termín *religio*, který odkazoval k tradičním praktikám, byl transformován ranými apologety do označení pro náboženství, křesťanství. Křesťané vzali termín *religio*, naplnili jej úplně novým obsahem a získal místo v nové, naprosto odlišné myšlenkové struktuře. To, co byly před křesťanstvím pro Římany pouhé tradiční praktiky nezakládající se na žádné víře nebo doktríně, křesťané reinterpretovali jako zvrácené a falešné praktiky, které byly ztělesněním pohanské doktríny. Termín *religio* tak nově označoval náboženství, pro které bylo charakteristické propojení mezi doktrínou a praktikami. Význam termínu *superstitio*, který původně označoval extrémní formu *religio*, tedy přehnané praktikování, byl změněn na pohanství – pověru a modloslužbu, jež jsou falešným náboženstvím. *Religio* bylo postaveno do opozice k *superstitio*, jako pravé versus falešné. Pro staré Římany bylo jak *religio* tak i *superstitio* stejným typem činností lišící se od sebe navzájem jen intenzitou jejich praktikování. Pro křesťany bylo v nové konstelaci *religio* pravé náboženství na jedné straně a proti němu stálo v opozici *superstitio* – pohanství, falešné náboženství. Předkřesťanské koncepty křesťané převzali, naplnili je novým obsahem a zasadili je do nového myšlenkového rámce, který se tomu pohanskému ani zdaleka nepodobal. Jeden myšlenkový rámec tak vystřídal druhý. Nutno podotknout, že staří Římané křesťanům a jejich obviněním vůbec nerozuměli. Necháпали, jak je možné označit nějaké praktiky za falešné. Měli odpor ke křesťanskému nároku na pravdu. Nikdy totiž necháпали své tradice jako dar od Boha, jak to proklamovali o křesťanství jeho stoupenci. Naopak, staří Římané byli přesvědčeni, že všechny jejich tradice jsou jen lidskými pokusy ve hledání nejvyššího tajemství.

Křesťané vytvořili specifický myšlenkový rámec, skrze který interpretovali svět. Tento myšlenkový rámec je tvořen vzájemně propojenými koncepty. Například: náboženství, pohanství, pravé versus falešné, uctívání, Bůh, pojetí pohanských bohů, doktrína, víra, modlitba, stvoření, pověra, modloslužba. Všechny tyto koncepty jsou spolu specificky

propojené a jen spolu dávají smysl. Tvoří rámec, který umožňuje určitý pohled na sebe a jiné, interpretovat události minulé, přítomné i budoucí a hodnotit a srovnávat lidi i celé kultury.

V druhé kapitole jsem ukázal, jak se koncept pohanství stal základním východiskem pro vysvětlení jakékoli jinakosti jiných kultur, ale i vnitřních bojů v rámci křesťanství mezi katolíky a protestanty. Pro křesťany byl celý svět mimo Evropu plný pohanů. Byli všude – v Asii, Africe i obou Amerikách. Samozřejmě jen do té doby, dokud se je Evropanům nepodařilo přivést na pravou víru. Koncept pohanství však dobře posloužil i pro vysvětlení vnitřních sporů křesťanství v Evropě. Nově vzniklý protestantismus ústy jeho představitelů označil katolíky za pohany. Ti byli podle protestantů srovnatelní s pohany antického světa i ze zemí za oceánem. Praktikovali modloslužbu a uctívání svatých bylo ztotožňováno s polyteismem. Všichni pohané jsou v křesťanském myšlenkovém rámci totiž stejní modloslužebníci, a proto jsou i mezi sebou navzájem srovnatelní. Několik staletí tak vznikaly celé katalogy pohanských božstev z různých koutů světa, ve kterých se křesťané snažili ukázat, jak jsou všechna pohanská božstva, nezávisle na kultuře a místě, mezi sebou zcela srovnatelná a v konečném důsledku vlastně totožná. Byli to stále démoni, přísluhovači Dábla nebo zbožštělí lidé.

Třetí kapitola pojednává o tom, jak se koncept pohanství stal během osvícenství předmětem vědeckých diskusí, přestože jeho původ a povaha jsou čistě teologické. Teologická problematika pohanství se začala diskutovat s nebývalou vášní zejména po objevech nových kontinentů a jejich obyvatel, ale i kvůli novému vývoji uvnitř křesťanství samotného. Otec anglického deismu Edward Herbert z Cherbury je dnes některými badateli považován za prvního badatele, religionistu, zabývajícího se komparací náboženství. Herbert však byl jen dalším křesťanským myslitelem, který řešil teologií nastolená témata a otázky. Na příkladu anglického deismu ukazují, jak rodící se novodobá věda byla utvářena ve stejném myšlenkovém rámci, který během prvních staletí našeho letopočtu formovali církevní otcové. Osvícenci tak řešili ty stejné otázky jako církevní otcové, jen je ve svých úvahách posunuli ještě dál. Jak je možné, že došlo k úpadku prvotního monoteismu? To bylo jednou z hlavních otázek. Vysvětlení úpadku monoteismu bylo umožněno skrze koncept pohanství a kritiku role kněžích v katolicismu. Protestantské téma kritiky kněží bylo deisty rozpracováno takto: Všude na světě existoval původní monoteismus, po vzniku kněžských řádů ve všech kulturách mělo dojít skrze kněží, jejich proradnost a lstivost k úpadku prvotního čistého náboženství do polyteismu – pohanství. Nehledě na kulturu nebo století, podle deistů mohli bráhmani, druidové nebo například egyptští kněží za úpadek původního monoteismu a vznik pohanství. Specifický obraz pohanství vytvořený anglickým deismem a jeho pokračovateli, jako byl David Hume, tak

vzniká jako odpověď na řešení interních problémů křesťanství. Z deistické argumentace vyplývá, že pohanství bylo chápáno jako nutná vývojová fáze většiny náboženství, protože vzniklo degenerací původního monoteismu. David Hume přišel s opačným názorem, a tvrdil, že pohanství existovalo na počátku v primitivní fázi lidského vývoje a poté se z pohanství teprve rodí monoteismus. Tak či tak, pohanství bylo chápáno jako stádium ve vývoji náboženství a kultury. V 19. století tato kategorie přešla také do religionistiky. Friedrich Max Müller i další zakladatelé oboru s konceptem pohanství pracovali zcela samozřejmě.

Ve čtvrté kapitole analyzuji, jak romantičtí myslitelé ve Velké Británii a tehdejší Svaté říši římské národa německého přemýšleli o pohanství. Romantické obou zemí byli dalšími, kdo rozpracoval křesťanskou konceptualizaci pohanství. Jejich debaty o pohanství a nezkažené předkřesťanské minulosti doby našich předků byly stále formovány křesťanským myšlenkovým rámcem. Kromě toho byl romantický obraz pohanství částečně ovlivněn také politickými a společenskými události té doby. Nastal částečný posun od osvícenského vnímání kněží. V některých kruzích přestali být například druidové vnímáni jako příklad proradných kněží, ale jako moudří a ušlechtilí mudrcové, kteří žili v harmonii s přírodou a bohy, jak tvrdil například William Stukeley. Herder druidy rehabilitoval jako pouhé oběti přirozené degenerace náboženství a člověka. Romantická konstrukce pohanství v Británii a v tehdejší Svaté říši římské se sice v některých konkrétních důrazech lišila, ale ve své podstatě přicházela s dost podobnými tématy: podoba prvotního náboženství a jeho další vývoj nebo pojetí a podstata obětování a uctívání. Pro německé romantiky bylo podstatným zejména spojení mezi jazykem, mytologií a zemí (půdou) nebo rekonstrukce mytologie starých Germánů. Grimm se například domníval, že byl schopen zrekonstruovat „bílá místa“ germánské mytologie pomocí odvození z jiných pohanských mytologií, například z řecké. Práce Edwarda Daviese a mnoha dalších sběratelů starožitností, stejně jako Herdera nebo Grimma, jsou v zásadě rozpracováním křesťanských představ o pohanské minulosti. Některé z těchto romantických představ naší minulosti se nám dochovaly až do dnešní doby. Všechny takovéto představy jsou však stále jen přímým výsledkem debat formovaných křesťanským rámcem myšlení a tehdejším kontextem. Nejsou a ani v nemohly být nějakým náhledem do toho, jak to kdysi bylo, protože jsou *závislé* na křesťanském myšlenkovém rámci, který minulost a tradice našich pohanských předků přetvářel do formy falešného náboženství.

Všechny spekulace o pohanském náboženství našich předků, které jsem ukázal v prvních čtyřech kapitolách, jsou zcela závislé na určitých *předpokladech* formovaných v určitém myšlenkovém rámci, bez kterých by nemohly nikdy vzniknout. Jsou tři. 1)

Náboženství je fenomén přítomný ve všech kulturách, protože na počátku měl Bůh dát člověku náboženství. 2) Pohanství je jednou z nutných fází vývoje náboženství a kultury, protože prvotní náboženství ze své původně čisté formy zdegenerovalo do pohanství, anebo naopak: pohanství je prvotní náboženství ze kterého se vyvíjí monoteismus. 3) Různé pohanské kultury, jejich božstva, mytologie a další aspekty jsou ve své podstatě stejné, a proto je můžeme srovnávat mezi sebou. Ukázal jsem, že tyto předpoklady byly nutné pro vznik a promyšlení kategorie pohanství v průběhu staletí a jsou stále stejně nutné i pro přemýšlení o pohanství a novopohanství dnes.

Čím je novopohanství?

Předmětem páté kapitoly je analýza pohanských studií. Od 80. let 20. století je ve vědě koncept pohanství znovu oživen, když formující se pohanská studia začínají mluvit o moderním pohanství či novopohanství v Evropě a Spojených státech.

Zajímala mě tři témata. První byla role doktríny v novopohanství a druhým byla snaha zjistit, zda pohanská studia převzala předpoklady ohledně novopohanství z křesťanské teologie. Třetím tématem byla nedávná kritika pohanských studií. Začal jsem analýzou toho, jak badatelé charakterizují novopohanství a představil jsem problematiku klasifikačního a referenčního problému. Badatelé docházejí ke dvěma typům závěrů: 1) Novopohanství je náboženství, které však postrádá jakékoli doktrínu. 2) Novopohanství je náboženství, v němž doktrína sice existuje, ale není důležitá, výlučná ani jediná. Může být novopohanství náboženstvím, i když nemá na první pohled jasně zformulované učení, články víry, doktrínu či systém věr? Odpověď na tuto otázku jsem identifikoval jako zásadní pro pochopení současného novopohanství. Proto v kapitole dále navrhuji, že slibným výzkumným postupem by mohl být výzkum role případné doktríny v současném novopohanství. Předběžné výsledky tohoto výzkumu předkládám v šesté kapitole.

Druhé téma páté kapitoly byl možný vliv křesťanské teologie na pohanská studia. Abych mohl odpovědět, zda existuje nějaký vliv křesťanské teologie na současná pohanská studia, srovnal jsem konceptualizaci pohanství, kterou jsem představil v prvních čtyřech kapitolách, s konceptualizací novopohanství předkládanou badateli z pohanských studií. Ukázal jsem, že badatelé v pohanských studiích identifikovali tři charakteristické rysy novopohanství: imanentní pojetí božství, polyteismus a uctívání a posvátnost přírody. Kromě imanentního pojetí božství to jsou totožné charakteristiky, které přisuzovali pohanům církevní otcové,

osvícenci i romantici. Kromě specifických charakteristik pohanství však badatelé v pohanských studiích přebírají i *předpoklady* z křesťanské teologie: pohanství je náboženství, které bylo či stále je přítomné ve všech kulturách jako specifická vývojová daných kultur a náboženství a všechny projevy pohanství jsou mezi sebou vzájemně srovnatelné, protože esence pohanství je stejná, a proto je možné jednotlivé projevy pohanství (například mytologie) mezi sebou srovnávat. Docházím k závěru, že konceptualizace novopohanství v pohanských studiích se v mnoha ohledech shoduje s konceptualizací pohanství ranými církevními otci a je na ní závislá.

Třetím tématem byla kritika pohanských studií. Religionista Marcus Davidsen kritizoval badatele z pohanských studií za zastávání překonaných teoretických přístupů, apologetických tendencí projevujících se vědeckým obhajováním náboženství (novopohanství) a za celkově nevyjasněný předmět jejich studia. S Davidsenovou kritikou se dá do jisté míry souhlasit, já se však domnívám, že skutečné příčiny problémů pohanských studií jsou právě v převzetí předpokladů a otázek formovaných křesťanským myšlenkovým rámcem. Argumentoval jsem, že 1) sekularizovaný křesťanský myšlenkový rámec slouží jako vágní „teorie“ na pozadí pohanských studií. 2) Tento rámec formuje předpoklady (viz výše) a problémy, které badatelé přejímají pro svůj výzkum novopohanství: nejzásadnější je vidění tradic našich předků jako pohanství, pro které byl charakteristický polyteismus a uctívání přírody. 3) Dědictví sekularizovaného křesťanského myšlení vede badatele k formulaci a řešení křesťanských teologických otázek a témat: například které směry patří do novopohanství či jak revidovat téma idolatrie.

Ústředním tématem poslední kapitoly byl výzkum role doktríny v současném novopohanství. Snažil jsem se nalézt odpověď na tři otázky: 1) Jaký je vztah novopohanů k doktríně? 2) Pokud je novopohanství založené na nějaké doktríně, podmiňuje tato doktrína i vykonávání určité praxe? 3) Jak moc je schéma pravé versus falešné náboženství přítomno v myšlení současných novopohanů? Pro odpověď na tyto otázky jsem provedl terénní výzkum v několika evropských státech formou zúčastněného pozorování a realizoval 31 polo strukturovaných rozhovorů. Přihlédl jsem také k různým článkům z novopohanských internetových časopisů a serverů.

K první otázce: Z výsledků mého výzkumu vyplývá, že existence *nějaké doktríny* je zcela *zásadní* pro existenci novopohanství. Ukázal jsem, že novopohanství je náboženství. Jelikož je doktrína jedním z podstatných rysů náboženství, není možné, aby v novopohanství žádná doktrína neexistovala, jak tvrdí někteří badatelé z pohanských studií. Novopohanství by pak nemohlo být náboženstvím, pokud by v něm neexistovala žádná doktrína a v centru by stála

praxe rituálů. Pak by novopohanství svým charakterem pak spíše připomínalo předkřesťanské tradice. Tato domněnka se však ukázala jako lichá. Z výsledků mého výzkumu jednoznačně vyplývá, že existence novopohanství je *podmíněna* existencí určité novopohanské doktríny. Tvrzení některých badatelů, že novopohanství je náboženstvím bez doktríny se podle výsledků mého výzkumu naopak ukazuje jako nepravdivé.

Ke druhé otázce: Zjistil jsem, že doktrína nejen že konstituuje určitý pohled na svět, ale také nabízí důvody, proč by měl vykonávat určité praktiky. Téměř všichni respondenti, se kterými jsem mluvil, vypověděli, že není možné oddělit určité názory a pohled na svět od toho, co člověk vykonává. Tento výsledek je úplným opakem toho, jak vypadaly tradice starých Římanů, které jsou uvnitř křesťanského myšlenkového rámce považovány za pohanské. V první kapitole jsem ukázal tradice starých Římanů, jejichž praktikování nebylo založeno na žádné doktríně. Staré Římány a jejich tradice chápu jako prototyp toho, jak mohly tradice našich předkřesťanských předků vypadat. Proto jsem došel k závěru, že současné novopohanství je zcela odlišné od tradic našich předků.

Třetí otázka se ptá po možnosti existence schématu pravé versus falešné náboženství v novopohanství. Zjistil jsem, že toto schéma v novopohanství existuje, a to ve dvou směrech: dovnitř a ven. Směrem ven z novopohanství je toto schéma aplikováno vůči konkurenčním náboženstvím, zejména křesťanství, které mohou někteří novopohané považovat za nepřátelské nebo stojící vůči novopohanství v opozici. Faktem je, že křesťanství po celou dobu své existence potíralo falešná náboženství a snažilo se rozšiřovat sebe sama coby náboženství pravé. Schéma pravé versus falešné je však v některých případech užíváno i *v rámci* novopohanství (tedy směrem dovnitř). Někteří novopohané se mezi sebou obviňují, že právě názory či praktiky daného novopohana nejsou přesně to, jak by „pravé“ novopohanství mělo vypadat. Problematické jsou pro některé novopohany zejména jakékoli příklony ke křesťanství jinými novopohany.⁵⁵¹ Ukázal jsem toto schéma mimo jiné na příkladu debaty okolo článku „Nemůžeš uctívat Ježíše Krista a zároveň být pohan“. Na tomto tématu se ukazuje i výlučnost role doktríny. Člověk je novopohanem pouze tehdy, když zastává určité přesvědčení a pohled na svět.

⁵⁵¹ Zajímavou výjimkou jsou zjištění australské antropoložky Kathryn Rountreeové, která zkoumala novopohanství na silně katolické Maltě. Ta ve svém výzkumu došla k závěru, že maltští novopohané dost často nemají žádný problém s kombinací novopohanských rituálů a katolicismu. To může být důkazem, že schéma pravé versus falešné v některých kontextech přítomné není. Srov. ROUNTREE, Kathryn. *Crafting contemporary pagan identities in a Catholic society*. Farnham, Surrey, England ; Burlington, VT: Ashgate Pub. Ltd, 2010. Vitality of indigenous religions series.

V druhé části kapitoly se zabývám rolí doktríny v institucionalizačních tendencích současného novopohanství. I tam se důležitost existence doktríny ukazuje jako zásadní pro jakékoli institucionální ukotvení novopohanství. Došel jsem k závěru, že novopohané jsou nuceni formulovat vyznání víry, převzít funkční rámec církve pro formování “pohanských církví” nebo náboženských společností a etablovat skupiny kněží a laiků, aby mohlo dojít k institucionalizaci daných novopohanských skupin. Pokusím se výsledky mého výzkumu v následujících několika odstavcích ještě trochu rozvinout a promyslet, jaké důsledky mohou má zjištění mít.

Dostávám se k tomuto závěru: Novopohanství se svým charakterem podobá mnohem více křesťanství, než jakýmkoli předkřesťanským tradicím, které jsou označovány za pohanské. Je to tak zejména z důvodu existence doktríny, která zakládá jak praktiky novopohanů, tak i jejich sebe vymezení vůči ostatním. Prohlášení „jsem pohan“ v tomto kontextu znamená, že člověk zastává určitý názor na svět, ve kterém může vidět pluralitu božstev, posvátnost přírody atd. Existence doktríny a z ní vyplývající praxe však není jediným důkazem pro toto tvrzení. Celá konceptualizace novopohanství novopohany i akademiky je hluboce zasazena v křesťanském rámci myšlení a tento rámec ovlivňuje naše současné myšlení i ve 21. století.

K čemu může vést zjištění, že novopohanství je založené na doktríně? Nabízí se několik možností. Novopohanství existuje v západním světě už skoro 80 let a za tu dobu zatím nevznikl žádný velký, mezinárodní doktrinální konflikt mezi novopohanskými skupinami. Může to být dáno tím, že novopohanství během této doby zatím jen rostlo a hledalo se, nebo skutečností, že doktrinální spory pro novopohany nejsou tématem, i přesto, že není možné, aby novopohanství existovalo bez vazby na doktrínu. Nicméně výsledky mého výzkumu ukazují, že zárodky doktrinálních sporů už existují. Vznikají, nebo můžou vznikat novopohanské „hereze“ – skupiny novopohanů, kteří nebudou následovat a vyznávat oficiální verzi novopohanství uznávanou většinou. Zkráceně řečeno doktrinální spory. Zdokumentoval jsem například odpor, který mají někteří novopohané vůči jiným novopohanům, kteří spojují novopohanství jakýmkoli způsobem s křesťanstvím. Připomínám, že by starým Římanům nedávalo smysl takto postavit jednu tradici do opozice vůči. Takovýto postup je naopak možný v náboženství, skrze schéma pravé versus falešné. Je evidentní, že toto schéma je občas aplikováno i v současném novopohanství. Za předpokladu, že by se novopohanství rozšířilo výrazně více než dosud, je možné, že se v budoucnu objeví další, větší spory vedoucí ke štěpení novopohanství do různých frakcí. Co se ale už děje, je vznik určité novopohanské teologie.

Uvidíme, jakou roli bude tato teologie plnit za padesát nebo sto let a zda se naplní předpovědi o možných doktrínálních sporech v budoucnu.

Pro další výzkum novopohanství by bylo zajímavé pokračovat ve zkoumání role doktríny v novopohanství ve dvou dalších tématech. Těmi jsou mezináboženský dialog, který novopohané do určité míry vedou (například na Parlamentu světových náboženství) a problematika konverze. Někteří badatelé píší, že novopohanství je náboženstvím bez konvertitů. Z mého výzkumu vyplývá, že existence doktríny v novopohanství je jednou ze základních podmínek jeho existence. Pokud se člověk tedy stává novopohanem, musí přijmout určité přesvědčení o světě, tedy doktrínu. To, že obvykle nedochází k náhlým „obrácením“, není popřením toho, že doktrína v novopohanství neexistuje. Naopak by se mohlo ukázat, že tato možnost není možná jen proto, že doktrína v novopohanství není (dosud) oficiálně stanovená. Její oficiální ustanovení v budoucnu nastat může anebo nemusí. To však nemění nic na faktu, že i pomalá, postupná změna předchozích názorů a přesvědčení je stále konverzí, pokud konverzi chápeme jako odmítnutí starých a přijmutí nových názorů a víry s nimi spojené. Nehledě na to, zda tato změna probíhá náhle nebo postupně.

K možnostem poznání jiných kultur

Novopohané se snaží navazovat na tradice kultur našich předkřesťanských předků. Ukazuje se, že realita našich předkřesťanských předků byla však zcela odlišná od té naší, protože naše vnímání minulosti i jakékoli radikální jinakosti je stále založeno a zcela závislé na myšlenkovém rámci vytvořeném křesťanstvím, který naše poznání omezuje. Nabízí se tedy otázka: Co je potřeba udělat k tomu, abychom mohli lépe pochopit předkřesťanské tradice našich předků, případně tradice současných nezápadních kultur, jako jsou například tradice Indie, Číny nebo Japonska? S touto otázkou je spojena ještě jedna: Jak moc jsme vůbec schopni si představit jinakost jiných kultur, ať už antických nebo těch soudobých?

S. N. Bálagangádharma ukázal, že hledání a „nacházení“ náboženství ve všech různých světových kulturách euro-americkými badateli, misionáři, obchodníky a dalšími více odpovídalo jejich vlastní zkušenosti s jinakostí druhé kultury, než její vlastní realitě. Jinými slovy se ukazuje, že Evropané jinakost těch druhých nevědomě zkreslovali. Výsledkem bylo vidění náboženství tam, kde nebylo. Tradice Indů, Číňanů, ale i Laponců a dalších kultur byly chápány celá staletí jako falešná náboženství – pohanství. Bálagangádharma ukázal tuto problematiku především na „hinduismu“ a „buddhismu“. Jako náboženství je vnímali

Evropané, kteří indickou realitu tímto způsobem *prožívali*. Bálagangádharma předkládá hypotézu, že lidé při vzájemném setkávání systematicky deformují své vnímání reality jiné kultury na základě myšlení a zkušeností své vlastní kultury. Tudíž navrhuje zkoumat právě tyto specifické deformace a příčiny, ze kterých vyvstávají. Bálagangádharma argumentuje, že bychom měli odhalit, na jakých teoretických a před-teoretických předpokladech stojí naše bádání o jiných kulturách. Za hlavní faktory ovlivňující naše vnímání těch druhých označuje vliv křesťanství na západní vědu a kulturu a sekularizaci tohoto rámce myšlení. Na výše uvedené otázky se tak nabízí předběžná odpověď: jen pokud odhalíme limity našeho myšlení a skrze výzkum systematických deformací *naší* kultury ze strany obyvatel jiné kultury, můžeme se dovědět něco o charakteru jejich kultury. Takové pokusy právě probíhají.⁵⁵² Problém samozřejmě nastává s kulturami Keltů nebo Germánů, které jsou už nenávratně ztraceny. Tato skutečnost jakýkoli další výzkum velmi komplikuje, nebo jej činí téměř nemožným. Jediná možnost poznání těchto kultur může být skrze *velmi opatrně formulované* analogie se současnými kulturami, nebo kulturami, kde máme dostatek psaných zdrojů (jako v případě Řecka a Říma). Z výsledků Bálagangádharova výzkumu se ukazuje, že indická kultura může nést jisté podobnosti s kulturou starých Řeků a Římanů v tom smyslu, že indické tradice připomínají svým charakterem předkřesťanské *religio*. Podle Bálagangádhary ani ve starém Římě, ani v současné Indii člověk nemusí věřit v dévy, aby jim mohl obětovat. Tradice Indů a tradice starých Římanů mohou být velmi podobné v důrazu na praktické vykonávání rituálů, které jsou zcela nezávislé na jakékoli víře. Toto tvrzení však *neznamená*, že by indická kultura byla totožná s tou antickou. Existuje mezi nimi v určitých ohledech *pouze podobnost*.

Podobnou analogií se můžeme zabývat s ohledem na zmiňované Kelty, Germány nebo jiné kultury, na které dnešní novopohané navazují. V případech těchto kultur však vše závisí na dalších případných archeologických nálezech. Nicméně až doposud lze shrnout, že se nám nedochovala žádná sepsaná keltská či germánská teologie, články víry a podobně. Zato však máme mnoho různých mýtů, kterým doktrinální roli přisuzovali křesťané. Uvedu nedávný příklad promýšlení, zda byl fenomén náboženství přítomný v předkřesťanských kulturách Evropy. Německý religionista Walter Baetke popisuje „náboženství Germánů“ tak, že to, „co opisujeme slovem náboženství, by Germán neoznačil jinak, než jako mír, zákon a zvyk.“⁵⁵³

⁵⁵² V českém prostředí představil tuto problematiku nedávno: FÁREK, Martin. *Indie očima Evropanů: konceptualizace náboženství v teologii a orientalistice*. Vydání první. Praha: Univerzita Karlova v Praze: Nakladatelství Karolinum, 2014. Religionistika. ISBN 978-80-246-2494-5.

⁵⁵³ BAETKE, Walter. Religion und Politik beim Übergang der germanischen Stämme zum Christentum. In: *Kleine Schriften: Geschichte, Recht und Religion in germanis-chem Schrifttum*. Weimar: Hermann Böhlau, 1973, s. 351–

Odborník na staroseverské tradice Jiří Starý komentuje Baetkovy závěry slovy: „Baetke tu naráží na fakt, že staří Seveřané označovali náboženství (mj. i v právě citované pasáži) slovem *siðr*, jehož základní význam je ‚zvyk‘“. ⁵⁵⁴ Je možné, že staří Germáni zaujímalí k tradicím podobné stanovisko jako staří Římané? Je možné, že tradice starých Germánů byly obdobné jako římské *religio*? Pokud ano, radikálně by to změnilo naše chápání kultury starých Germánů. Odpověď na tyto otázky samozřejmě ze zmínky německého badatele Baetkeho a komentáře Jiřího Starého nelze vyvodit. Netvrdím však, že skrze lepší pochopení indické kultury automaticky dosáhneme lepšího porozumění starým Germánům. Chtěl jsem tímto příkladem ukázat, že kritické zhodnocení užití konceptu náboženství pro výzkum předkřesťanských kultur může otevřít obzory našeho poznání zcela novým směrem. Budoucnost takového počínání však závisí na tom, zda se badatelé odhodlají zkoumat křesťanský rámec myšlení, který dodnes formuje naše myšlení o jiných kulturách. Zatím jsou běžné spíše snahy o zachování statutu *quo* a považování tradic předkřesťanských a mimo křesťanských kultur za náboženství. ⁵⁵⁵

Chci zde zdůraznit, že Bálagangádharrův postup *není* žádnou dekonstrukcí, jak to vnímají někteří badatelé. Neodmítá koncept náboženství. Právě naopak. Bálagangádhara předkládá teorii, která se snaží vysvětlit fenomén náboženství. Ukazuje, proč tradice našich předkřesťanských předků i některých jiných kultur náboženstvími nejsou, ale *zároveň* jeho teorie *vysvětluje, proč je Evropané jako náboženství po celé generace vnímali*. Jeho teorie tedy do sebe pojímá i starší vysvětlení jinakosti druhých, jako součást vysvětlení nového. Bálagangádharaova výzva ke zkoumání vlastních před-teoretických předpokladů ve studiu náboženství se jeví jako zcela zásadní pro budoucnost religionistiky i antropologie.

369. Citováno podle: STARÝ, Jiří. Pohanské náboženství ve staroseverských krajevých zákonících: několik případových studií k době náboženského přechodu. *Religio*. 2015, 22(2), 179–210, s. 206. ISSN 1210-3640.

⁵⁵⁴ Tamtéž, s. 206.

⁵⁵⁵ Ve výše uvedeném kontextu se pak jeví jako nešťastná argumentace badatelky Lindbergové, která chce stůj co stůj udržet aplikovatelnost konceptu náboženství pro vysvětlení kultury starých Germánů. Srov. LINDBERG, Anette. The Concept of Religion in Current Studies of Scandinavian Pre-Christian Religion. *Temenos - Nordic Journal of Comparative Religion*. 2011, 45(1), 85–119. ISSN 0497-1817.

POUŽITÁ LITERATURA

I. Tištěné zdroje:

ACOSTA, José. *The Natural and Moral History of the Indies*. Přel. Edward GROMSTONE. London: [s.n.], 1880.

ADLER, Hans. Herder's Concept of Humanität. In: ADLER, Hans, KOEPKE, Wulf. eds. *A Companion to the Works of Johan Gottfried Herder*. New York: Camden House, 2009, s. 93-116. ISBN 978-1-57113-395-3.

ADLER, Margot. *Drawing Down the Moon: Witches, Druids, Goddess-Worshippers, and Other Pagans in America*. New York: Penguin Books, 2006. ISBN 978-0-14-303819-1.

AITAMURTO, Kaarina, SIMPSON, Scott. eds. *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe*. Durham: Acumen Publishing, 2013. ISBN 978-1-84465-662-2.

AITAMURTO, Kaarina, SIMPSON, Scott. Introduction. In: AITAMURTO, Kaarina, SIMPSON, Scott. eds. *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe*. Durham: Acumen Pub, 2013. ISBN 978-1-84465-662-2.

ANTALÍK, Dalibor. Kult božských soch a průvodiče mezilidské komunikace ve starosemitských civilizacích. In: *Lidé Města/Urban People*. 2012, roč. 14, č. 1, s. 3-16.

ARTHUR, Shawn. Response to the Panel, „What Is Wrong with Pagan Studies? Critiquing Methodologies“: Annual Meeting of the American Academy of Religion, Baltimore, Maryland, November 24, 2013. *Pomegranate*. 2013, roč. 15, č. 1/2, s. 164–177. ISSN 15280268.

ATHANASIUS. *Contra Gentes and De Incarnatione*. Přel. Robert W. THOMSON. Oxford: Clarendon Press, 1971.

BAETKE, Walter. Religion und Politik beim Übergang der germanischen Stämme zum Christentum. In: *Kleine Schriften: Geschichte, Recht und Religion in germanischem Schrifttum*. Weimar: Hermann Böhlau, 1973, s. 351-369.

BALAGANGADHARA, S. N. *“The Heathen in His Blindness...”: Asia, the West and the Dynamic of Religion*. New Delhi: Manohar, [1994] 2005. ISBN 978-90-04-09943-2.

BARTON, Carlin A., BOYARIN, Daniel. *Imagine No Religion: How Modern Abstractions Hide Ancient Realities*. New York: Fordham University Press, 2016. ISBN 978-0-8232-7119-1.

BEARD, Mary, NORTH, John A., PRICE, S. R. F. *Religions of Rome*. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 1998. ISBN 978-0-521-30401-6.

BELL, Catherine. Paradigms behind (And before) the Modern Concept of Religion. In: *History and Theory*. 2006, roč. 45, č. 4, s. 27-46. ISSN 00182656, 14682303.

BENKO, Stephen. *Pagan Rome and the Early Christians*. Bloomington: Indiana University Press, 1984. ISBN 978-0-253-34286-7.

BERGER, Helen A., LEACH, Evan A., SHAFFER, Leigh S. *Voices from the pagan census: a national survey of witches and neo-pagans in the United States*. Columbia, S.C: University of South Carolina Press, 2003. Studies in comparative religion. ISBN 1-57003-488-5.

BERNOFSKY, Susan. The Infinite Imagination: Early Romanticism in Germany. In: FERBER, Michael. ed. *A Companion to European Romanticism*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005, s. 86-100. Blackwell Companions to Literature and Culture. ISBN 978-1-4051-1039-6.

Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih): český ekumenický překlad. Praha: Česká biblická společnost, 2007. ISBN 978-80-85810-55-4.

BLOUNT, Charles. *Anima Mundi, Or, An Historical Narration of the Opinions of the Ancients Concerning Man's Soul After This Life: According to Unenlight[e]ned Nature*. London: Will. Cademan, 1679.

BLOUNT, Charles. *Great Is Diana of the Ephesians, Or, The Original of Idolatry: Together with the Politick Institution of the Gentiles Sacrifices*. London: Cosmopoli, 1700.

BLOUNT, Charles. *The Oracles of Reason*. London: [s.n.], 1693.

BRYANT, Jacob. *A New System: Or, An Analysis of Antient Mythology: Wherein an Attempt is Made to Divest Tradition of Fable; and to Reduce the Truth to its Original Purity*. London: Printed for J. Walker; W. J. and J. Richardson; R. Faulder ... [et al.], 1807.

BUTLER, Edward P. *Essays on a Polytheistic Philosophy of Religion*. New York: Phaidra Editions, 2012. ISBN 978-1-105-70917-3.

CALVIN, John. *Institutes of Christian Religion*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1994.

CAMERON, Alan. *The Last Pagans of Rome*. New York, N.Y: Oxford University Press, 2011. ISBN 978-0-19-974727-6.

CARDINI, Franco. *Evropa a islám*. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 2004. ISBN 978-80-7106-640-8.

CARMICHAEL, Alexander. *Carmina Gadelica: Hymns and Incantations with Illustrative Notes on Words, Rites, and Customs, Dying and Obsolete*. Edinburgh: Printed for the author by A. Constable, Printers to Her Majesty, and Sold by Norman MacLeod, 1900.

CARUS, Titus Lucretius. *On the Nature of Things (De Rerum Natura)*. Přel. W. H. D. ROUSE. Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1924. LCL 181.

CICERO, Marcus Tullius. *De Legibus / O zákonech*. Přel. Jan JANOUŠEK, Matěj NOVOTNÝ. Praha: OIKOYMENH, 2017. Knihovna antické tradice sv. 15. ISBN 978-80-7298-173-1.

CICERO, Marcus Tullius. *Hovory tuskulské: věnované M. Brutovi. Knihy patery*. Přel. Josef SEDLÁČEK. Praha: Nakladatelské družstvo Máje, 1921.

CICERO, Marcus Tullius. *O přirozenosti bohů: tři knihy rozprav věnované Marku Brutovi*. Praha: Jan Laichter, 1948. Laichterova filosofická knihovna 35.

- CICERO, Marcus Tullius. *On Invention. The Best Kind of Orator. Topics*. Přel. H. M. HUBBELL. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1949. LCL 386.
- CLIFTON, Chas S. Re-examining “Idolatry” in Pagan Studies. In: *Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies*. 2011, roč. 12, č. 1. ISSN 17431735, 15280268. DOI: 10.1558/pome.v12i1.71.
- CLIFTON, Chas. *Her hidden children: the rise of Wicca and paganism in America*. Lanham, MD: AltaMira Press, 2006. The Pagan studies series. ISBN 0-7591-0201-5.
- CONTRERAS, C. A. Christian Views of Paganism. In: *Principat. Religion: Vorkonstantinisches Christentum: Verhältnis zu römischem Staat und heidnischer Religion*. Berlin: Walter de Gruyter, 1980, zv. II, s. 974-1022. ANRW 23.2.
- COOKE, John Daniel. Euhemerism: A Mediaeval Interpretation of Classical Paganism. In: *Speculum*. 1927, roč. 2, č. 4, s. 396-410. ISSN 0038-7134, 2040-8072. DOI: 10.2307/2847516.
- COOKE, William. *An Enquiry into the Patriarchal and Druidical Religion, Tempels, etc..* London: Printed for Lockyer Davis at Lord Bacon’s Head near Salisbury court, 1755.
- Corpus hermeticum*. Přel. Radek CHLUP. Praha: Herrmann & synové, 2007. ISBN 978-80-87054-09-3.
- COXE, Cleveland. ed. *The Apostolic Fathers: Justin Martyr and Irenaeus*. New York: Charles Scribner’s Sons, 1913. The Ante-Nicene Fathers: Translations of the Writings of the Fathers down to A. D. 325., ED. .
- CUDWORTH, Ralph. *The True Intellectual System of the Universe: Wherein All Atheism is Confuted, and its Impossibility Demonstrated*. New York: Gould and Newman, 1678.
- CYPRIAN. *The Writings of Cyprian*. Přel. Robert Ernest WALLIS. Edinburgh: T. T. Clark, 38 George Street, 1868. ANChL: Translations of the Writings of the Fathers Vol. VIII.
- ČERVENKOVÁ, Denisa. *Jak se křesťanství stalo náboženstvím: recepce pojmu religio v Tertuliánově Apologetiku*. Praha: Karolinum, 2012. ISBN 978-80-246-1975-0.
- DAVENPORT, Frances G. *European treaties bearing on the history of the United States and its dependencies to 1648*. ED. Charles Oscar Paullin. Ed. Charles Oscar PAULLIN. Washington, D.C.: Carnegie Institution of Washington, 1917.
- DAVIES, Edward. *Celtic Researches, On the Origin, Traditions & Language, of the Ancient Britons: With Some Introductory Sketches, on Primitive Society*. London: Printed for the author, and sold by J. Booth, 1804.
- DAVIES, Edward. *The mythology and rites of the British druids, ascertained by national documents: and compared with the general traditions and customs of heathenism, as illustrated by the most eminent antiquaries of our age: with an appendix, containing ancient poems and extracts: with some remarks on ancient British coins...* London, Printed for J. Booth, 1809.
- DAVIDSEN, Markus Altena. What is Wrong with Pagan Studies? In: *Method & Theory in the Study of Religion*. 2012, roč. 24, č. 2, s. 183–199. ISSN 09433058, 15700682. Dostupné z: doi:10.1163/157006812X634881.

DAVY, Barbara Jane. *Introduction to Pagan Studies*. Lanham: Altamira Press, 2006. ISBN 978-0-7591-0818-9.

DE ROOVER, Jakob. Incurably Religious? Consensus Gentium and the Cultural Universality of Religion. In: *Numen: International Review for the History of Religions*. 2014, roč. 61, č. 1, s. 5-32. ISSN 00295973. DOI: 10.1163/15685276-12341301.

DE ROOVER, Jakob. Unpublished Notes on Polytheism. Emailová korespondence. 2016.

DODDS, E. R. *Pohané a křesťané ve věku úzkosti: přednášky přednesené na Queen's University v Belfastu v roce 1963*. Praha: Petr Rezek, 1997. ISBN 80-86027-08-2.

DRDA, Petr, RYBOVÁ, Alena. *Keltové a Čechy*. Praha: Academia, 1998. ISBN 978-80-200-0732-2.

DUBOIS, Page. *A Million and One Gods The Persistence of Polytheism*. [s.l.]: Harvard University Press, 2014. ISBN 978-0-674-36912-2.

EVANS, Evan. *Some Specimens of the Poetry of the Antient Welsh Bards*. London: Printed for J. Dodsley in Pall-Mall., 1764.

EZZY, Douglas, BLAIN, Jenny. *Researching Paganisms*. Walnut Creek, CA: Altamira Press, 2004. ISBN 978-0-7591-0523-2.

EZZY, Douglas. Pagan Studies: In Defense of Pluralism. In: *Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies*. 2015, roč. 16, č. 2, s. 135-149. ISSN 1528-0268, 1743-1735. DOI: 10.1558/pome.v16i2.27312.

FÁREK, Martin. *Indie očima Evropanů: konceptualizace náboženství v teologii a orientalistice*. Vydání první. Praha: Karolinum, 2014. Religionistika, sv. 1. ISBN 978-80-246-2494-5.

FELDMAN, Burton, RICHARDSON, Robert D. eds. *The rise of modern mythology, 1680-1860*. Bloomington, Ind: Indiana University Press, 2000. ISBN 978-0-253-35012-1.

FELIX, Marcus Minucius. *Oktavius*. Přel. Ferdinand STIEBITZ. Praha: Ladislav Kuncíř, 1940.

FERBER, Michael. ed. Introduction. In: FERBER, Michael. ed. *A companion to European romanticism*. Malden, Mass: Blackwell Pub, 2005, s. 1-9. Blackwell companions to literature and culture 38. ISBN 978-1-4051-1039-6.

FITZGERALD, Timothy. Religion, Philosophy and Family Resemblances. In: *Religion*. 1996, roč. 26, č. 3, s. 215-236. ISSN 0048-721X, 1096-1151. DOI: 10.1006/reli.1996.0017.

FRAZER, James George. *Balder the Beautiful: The Fire Festivals of Europe and the Doctrine of the External Soul*. London - Melbourne - Toronto: Macmillan, 1966.

FRAZER, James George. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. London: Palgrave Macmillan UK, 1922. ISBN 978-0-333-09629-1.

FRAZER, James George. *The Worship of Nature*. London, St. Martin's Street: Macmillan and Co., 1926.

- FROLÍKOVÁ, Alena. *Rané křesťanství očima pohanů: (svědectví řecky a latinsky píšících autorů 1. - 2. století)*. Jinočany: H & H, 1992. ISBN 978-80-85467-22-2.
- GAIER, Ulrich. Myth, Mythology, New Mythology. In: ADLER, Hans, KOEPKE, Wulf. eds. *A Companion to the Works of Johan Gottfried Herder*. New York: Camden House, 2009, s. 165-188. ISBN 978-1-57113-395-3.
- GLOVER, Terrot Reaveley. *The Conflict of Religions in the Early Roman Empire*. London: Methuen and Co, 1909.
- GRAVIL, Richard. *Wordsworth's Bardic vocation, 1787-1842*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire ; New York: Palgrave Macmillan, 2003. ISBN 978-0-333-56283-3.
- GREER, John Michael. *A World Full of Gods: An Inquiry into Polytheism*. Tuscon, Ariz: ADF Pub, 2005. ISBN 978-0-9765681-0-0.
- GRIMM, Jacob. *Deutsche Mythologie*. Wiesbaden: Marixverl, 2007. ISBN 978-3-86539-143-8.
- GRIMM, Jacob. *Teutonic Mythology*. Přel. James Steven STALLYBRASS. London: George Bell and Sons, 1882.
- HARRISON, Peter. "Religion" and the religions in the English Enlightenment. Cambridge - New York: Cambridge University Press, 1990. ISBN 978-0-521-38530-5.
- HARVEY, Graham. *Listening People, Speaking Earth: Contemporary Paganism*. London: Hurst & Co., 1997. ISBN 1-85065-271-6.
- HEELAS, Paul, WOODHEAD, Linda. *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Malden, MA: Blackwell Pub, 2005. Religion and spirituality in the modern world. ISBN 1-4051-1958-6.
- HENDRIX, Scott. Rerooting the Faith: The Reformation as Re-Christianization. In: *Church History*. 2000, roč. 69, č. 03, s. 558-577. ISSN 0009-6407, 1755-2613. DOI: 10.2307/3169397.
- HERBERT OF CHERBURY, Edward Herbert. *A dialogue between a tutor and his pupil*. Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann (Holzboog), 1971. ISBN 978-3-7728-0202-7.
- HERBERT OF CHERBURY, Edward Herbert. *On Truth, as it is Distinguished from Revelation, the Probable, the Possible, and the False*. London: [s.n.], 1633.
- HERBERT OF CHERBURY, Edward Herbert. *Pagan religion: a translation of De religione gentilium*. PŘEL. John A. BUTLER. Ottawa: Binghamton, N.Y: Dovehouse, 1996. Medieval & Renaissance Texts & Studies v. 153. ISBN 978-1-895537-21-5.
- HERBERT OF CHERBURY, Edward Herbert. *The Antient Religion of the Gentiles, and Causes of Their Errors Consider'd: The Mistakes and...* . Printed for John Nutt, 1705.
- HERDER, Johann Gottfried von. *Briefe zur Beförderung der Humanität*. Ed. Karl-Maria GUTH. 2013.

- HERDER, Johann Gottfried von. *Sämtliche Werke zur Philosophie und Geschichte*. ED. Johann von Müller. Wien: in der Franz Haasfchen Buchhandlung, 1784.
- HODGEN, Margaret T. *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 1971. ISBN 978-0-8122-1014-9.
- HORÁK, Pavel. The Image of Paganism in the Age of Reason: From Idolatry towards a Secular Concept of Polytheism. In: *Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies*. 2016, roč. 18, č. 2, s. 125-149. ISSN 1528-0268, 1743-1735. DOI: 10.1558/pome.v18i2.31664.
- HORÁK, Pavel. The Image of Paganism in the British Romanticism. In: *Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies*. 2017, roč. 19, č. 2, s. 141-165. ISSN 1528-0268, 1743-1735. DOI: 10.1558/pome.34524.
- HORÁK, Pavel. Být Pohanem bude brzy normální – rozhovor s profesorem Ronaldem Huttonem. *Dingir*. 2015, (1), 23–25.
- HORÁK, Pavel. Vliv novodobého hermetismu na novopohanství. In: *Theologická revue|Theological review*. 2014, roč. 85, č. 3, s. 384-400.
- HORSMAN, Reginald. Origins of Racial Anglo-Saxonism in Great Britain before 1850. In: *Journal of the History of Ideas*. 1976, roč. 37, č. 3, s. 387-410. ISSN 00225037. DOI: 10.2307/2708805.
- HORYNA, Břetislav. *Dějiny rané romantiky: Fichte, Schlegel, Novalis*. Praha: Vyšehrad, 2005. ISBN 978-80-7021-810-5.
- HOYT, Sarah F. The Etymology of Religion. In: *Journal of the American Oriental Society*. 1912, roč. 32, č. 2, s. 126-129. ISSN 00030279. DOI: 10.2307/3087765.
- HUME, David. The Natural History of Religion. In: *Four Dissertations*. London: Printed for A. Millar, 1757, s. 1-117.
- HUTTON, Ronald. *Blood and Mistletoe: the History of the Druids in Britain*. New Haven: Yale University Press, 2009. ISBN 978-0-300-14485-7.
- HUTTON, Ronald. *The Triumph of the Moon: A History of Modern Pagan Witchcraft*. Oxford ; New York: Oxford University Press, 1999. ISBN 0-19-820744-1.
- CHAMPION, Justin. *Republican learning: John Toland and the crisis of Christian culture, 1696-1722*. Manchester ; New York : New York: Manchester University Press, 2003. Politics, culture, and society in early modern Britain. ISBN 978-0-7190-5714-4.
- JENKINS, Geraint H. ed. *A Rattleskull Genius: the Many Faces of Iolo Morganwg*. Cardiff: Univ. of Wales Press, 2005. Iolo Morganwg and the Romantic tradition in Wales series. ISBN 978-0-7083-1971-0.
- JOHNSON, Roger A. Natural religion, Common Notions, and the Study of Religions: Lord Herbert of Cherbury (1583–1648). In: *Religion*. 1994, roč. 24, č. 3, s. 213-224. ISSN 0048-721X, 1096-1151. DOI: 10.1006/reli.1994.1019.

- JONES, Christopher P. *Between Pagan and Christian*. Cambridge - London: Harvard University Press, 2014. ISBN 978-0-674-72520-1.
- JONES, Prudence, PENNICK, Nigel. *A History of Pagan Europe*. London ; New York: Routledge, 1995. ISBN 0-415-09136-5.
- KALDERA, Raven. *Dealing With Deities: Practical Polytheistic Theology*. [s.l.]: [s.n.], 2012. ISBN 978-1-938197-02-4.
- KING, Edward. *Munimenta Antiqua*. London: Printed by W. Bulmer & co. for G. Nicol, 1799.
- KLÉMENS ALEXANDRIJSKÝ. *Pobídka Řekům*. Praha: Herrmann & synové, 2001.
- KLÉMENS Z ALEXANDREIE. *Stromata*. Ed. Miroslav Šedina, Přel. Jana PLÁTOVÁ. Praha: OIKOYMENH, 2004. ISBN 978-80-7298-103-8.
- KNOX, Robert. *The Races of Men a Philosophical Enquiry Into the Influence of Race Over the Destinies of Nations*. London: Henry Renshaw, 1850.
- KOEPKE, Wulf. Herder's Views on the Germans and their Future Literature. In: ADLER, Hans, KOEPKE, Wulf. eds. *A Companion to the Works of Johan Gottfried Herder*. New York: Camden House, 2009, s. 215-232. ISBN 978-1-57113-395-3.
- KOFSKY, Arieh. *Eusebius of Caesarea against paganism*. Boston: Brill Academic Publishers, 2002. ISBN 0-391-04130-4.
- KRAFT, Siv Ellen. Sami Neo-shamanism in Norway: Colonial Grounds, Ethnic Revival and Pagan Pathways. In: ROUNTREE, Kathryn. ed. *Contemporary Pagan and Native Faith Movements in Europe Colonialist and Nationalist Impulses*. New York - Oxford: Berghahn Books, 2015, s. 25-42. EASA Series Volume 26. ISBN 978-1-78238-646-9.
- LACTANTIUS. *The works of Lactantius*. Přel. William Fletcher. Edinburgh : T. & T. Clark, 1871. Ante-Nicene Christian Library vol. XXI.
- LE BOUYIER DE FONTENELLE, Bernard, VAN DALE, Anthonius. *The History of Oracles, and the Cheats of the Pagan Priests in two parts*. London: [s.n.], 1688.
- LEDWICH, Edward. XXXII. A Dissertation on the Religion of the Druids. Addressed to Governor Pownall. By Edward Ledwich, LL. B. Vicar of Aghaboe, Queen's County, Ireland; and Member of the Antiquary Societies of London, Dublin, and Edinburgh. In: *Archaeologia*. 1785, roč. 7, s. 303-322. ISSN 0261-3409. DOI: 10.1017/S0261340900022517.
- LINDBERG, Anette. The Concept of Religion in Current Studies of Scandinavian Pre-Christian Religion. *Temenos - Nordic Journal of Comparative Religion*. 2011, roč. 45, č. 1, s. 85-119. ISSN 0497-1817.
- MACMULLEN, Ramsay. *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*. New Haven, Conn: Yale University Press, 1997. ISBN 978-0-300-07148-1.
- MACMULLEN, Ramsay. *Christianizing the Roman Empire: (A.D. 100-400)*. New Haven: Yale University Press, 1984. ISBN 0-300-03216-1.

- MACPHERSON, James. *The works of Ossian, the son of Fingal, in two volumes, translated from the Galic Language*. London: Printed for T. Becket and P. A. Dehondt at Tully's Head, 1765.
- MAGLIOCCO, Sabina. *Witching culture: folklore and neo-paganism in America*. Philadelphia, Pa: University of Pennsylvania Press, 2004. Contemporary ethnography. ISBN 0-8122-3803-6.
- MANNHARDT, Wilhelm. *Wald- und Feldkulte: Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme mythologische Untersuchungen*. Berlin: Gebrüder Borntraeger, 1875.
- MANUEL, Frank E. *The Eighteenth Century Confronts the Gods*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1959.
- MASON, William. *Caractacus : a dramatic poem : written on the model of the ancient Greek tragedy*. London: Printed for J. Knapton, 1759.
- MCGUIRE, M. R. P. Pagan. In: *New Catholic Encyclopedia*. 2nd. vyd., vol. 10, s. 752.
- MCKUSICK, James C. Nature. In: FERBER, Michael. ed. *A Companion to European Romanticism*. Malden, Mass: Blackwell Pub, 2005, s. 413-432. Blackwell companions to literature and culture 38. ISBN 978-1-4051-1039-6.
- MEREDITH, Anthony. Porhypy and Julian Against the Christians. In: *Principat. Religion: Vorkonstantinisches Christentum: Verhältnis zu römischem Staat und heidnischer Religion*. Berlin: Walter de Gruyter, 1980, s. 910-973. ANRW 23.2.
- MIDDLETON, Conyers. *A letter from Rome, shewing an exact conformity between popery and paganism : or, The religion of the present Romans derived from that of their heathen ancestors*. London: Printed for William Innys and Richard Manby, 1733.
- MILLER, Peter N. Taking Paganism Seriously: Anthropology and Antiquarianism in Early Seventeenth-Century Histories of Religion. In: ASSMANN, Jan et al. eds. *Archiv für Religionsgeschichte*. München - Leipzig: K. G. Saur, 2001, Dritter Band, s. 183-209.
- MILTON, Anthony. *Catholic and Reformed: the Roman and Protestant churches in English Protestant thought, 1600-1640*. Cambridge [England]; New York, NY, USA: Cambridge University Press, 1995. Cambridge studies in early modern British history. ISBN 978-0-521-40141-8.
- NEVINS, Willis. ed. *The Arguments of the Emperor Julian Against the Christians to which are Added Extracts from the Other Works of Julian Relative to the Christians*. London - Edinburgh: Williams & Norgate, 1873.
- NOVOTNÝ, František, PRAŽÁK, Josef M., SEDLÁČEK, Josef. *Latinsko-český slovník*. Praha: nákladem České grafické unie, 1948.
- O'DONNELL, James J. *Pagans: The End of Traditional Religion and the Rise of Christianity*. New York: Ecco, 2015. ISBN 978-0-06-184535-2.

OGILVIE, John. *The Fane of the Druids: A Poem. Book the Second; Comprehending an Account of the Origin, Progress, and Establishment of Society in North Britain. By the Author of the First Book.* London: J. Murray, No 32, Fleet-Street, 1789.

ORIGEN. *Contra Celsum.* Přel. CHADWICK, Henry. Cambridge - New York: Cambridge University Press, 1980. ISBN 978-0-521-05866-7.

ÓRIGENÉS. *Proti Kelsovi: řecko-české vydání. I-II.* Přel. Miroslav ŠEDINA. Praha: OIKOYMENH, 2016. Knihovna raně křesťanské tradice XIX. ISBN 978-80-7298-219-6.

ORION, Loretta. *Never Again the Burning Times: Paganism Revived.* Prospect Heights: Waveland Press, 1995. ISBN 978-0-88133-835-5.

PAILIN, David A. The confused and confusing story of natural religion. In: *Religion.* 1994, roč. 24, č. 3, s. 199-212. ISSN 0048-721X, 1096-1151. DOI: 10.1006/reli.1994.1018.

PAPER, Jordan D. *The deities are many: a polytheistic theology.* Albany: State University of New York Press, 2005. ISBN 978-0-7914-6387-1.

PEARSON, Joanne. Introduction. In: PEARSON, Joanne. ed. *Belief Beyond Boundaries.* Aldershot, Hants, England; Burlington, VT: Ashgate Publishing Limited, 2002, s. 1-14. ISBN 978-0-7546-0820-2.

PELIKAN, Jaroslav. *Reformation of church and dogma (1300-1700).* Chicago: University of Chicago Press, 1983. The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine 4. ISBN 978-0-226-65376-1.

PINKERTON, John. *A dissertation on the origin and progress of the Scythians or Goths Being an introduction to the ancient and modern history of Europe.* London: Printed by J. Nichols for G. Nicol, 1787.

PIZZA, Murphy, LEWIS, James R. Introduction. In: PIZZA, Murphy, LEWIS, James R. eds. *Handbook of Contemporary Paganism.* Leiden - Boston: Brill, 2009, s. 1-12. Brill Handbooks on Contemporary Religion v. 2. ISBN 978-90-04-16373-7.

PLINIUS CAECILIUS SECUNDUS, Gaius. *Letters and panegyricus: in two volumes. 2: Letters, books VIII - X, Panegyricus.* PŘEL. Betty Radice. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997. The Loeb classical library 59. ISBN 978-0-674-99066-1.

PLINIUS STARŠÍ. *Kapitoly o přírodě.* Přel. František NĚMEČEK. Praha: Svoboda, 1974. Antická knihovna 19.

PLÚTARCHOS. *O strachu z bohů: řecko-české vydání.* Přel. Miroslav ŠEDINA. Praha: OIKOYMENH, 2013. Knihovna antické tradice sv. 11. ISBN 978-80-7298-503-6.

POPPER, Karl Raimund. *Logika vědeckého bádání.* Praha: OIKOYMENH, 1997. ISBN 80-86005-45-3.

PREUS, J. Samuel. *Explaining religion.* New Haven - London: Yale University Press, 1987. ISBN 978-0-300-05134-6.

PŘIBYL, Stanislav. *Konfesněprávní studie.* Brno: L. Marek, 2007. ISBN 978-80-86263-95-3.

PŘIBYL, Stanislav. Právní ochrana před novými náboženskými hnutími a destruktivními kultury podle zákona č. 3/2002 Sb. In: *Právník: Teoretický časopis pro otázky státu a práva*. 2004, roč. 143, č. 5, s. 502–520.

PURCHAS, Samuel. *Purchas, His Pilgrimage, OR Relations of the World and the Religions Observed in All Ages and Places Discovered, from the Creation unto this Present*. London: William Standby for Henrie Fetherstone, 1613.

RAWES, Alan, CARRUTHERS, Gerard. Introduction: romancing the Celt. In: *English Romanticism and the Celtic World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, s. 1-19.

REARDON, Bernard M. G. *Religion in the age of romanticism: studies in early nineteenth century thought*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1985. ISBN 0-521-30088-6.

ROUNTREE, Kathryn. *Crafting contemporary pagan identities in a Catholic society*. Farnham, Surrey, England ; Burlington, VT: Ashgate Pub. Ltd, 2010. Vitality of indigenous religions series.

ROUNTREE, Kathryn. ed. *Contemporary Pagan and Native Faith Movements in Europe Colonialist and Nationalist Impulses*. New York - Oxford: Berghahn Books, 2015. EASA Series Volume 26. ISBN 978-1-78238-646-9.

RÜPKE, Jörg. *Náboženství Římanů*. Přel. David SANETRŇÍK. Praha: Vyšehrad, 2007. Edice Světova náboženství. ISBN 978-80-7021-807-5.

RYAN, Michael T. Assimilating New Worlds in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. In: *Comparative Studies in Society and History*. 1981, roč. 23, č. 4, s. 519-538.

SALER, Benson. *Conceptualizing Religion: Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*. New York: Berghahn Books, 2000. ISBN 978-1-57181-219-3.

SALER, Benson. Family Resemblance and the Definition of Religion. In: *Historical Reflections / Réflexions Historiques*. 1999, roč. 25, č. 3, s. 391-404. ISSN 0315-7997.

SEZNEC, Jean. *The Survival of the Pagan Gods: The Mythological Tradition and Its Place in Renaissance Humanism and Art*. Přel. Barbara F. SESSIONS. Princeton, N.J: Princeton University Press, 1953. ISBN 978-0-691-02988-7.

SCHEID, John. *An Introduction to Roman religion*. Přel. Janet LLOYD. Bloomington: Indiana University Press, 2003. ISBN 978-0-253-34377-2.

SCHLEGEL, Friedrich. *Ästhetische und politische Schriften*. North Charleston: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2013. ISBN 978-1-4827-1269-8.

SCHMIDT, Francis. Polytheisms: Degeneration or progress? In: *History and Anthropology*. 1987, roč. 3, č. 1, s. 9-60. ISSN 0275-7206, 1477-2612. DOI: 10.1080/02757206.1987.9960779.

SCHNURBEIN, Stefanie von. *Norse Revival: Transformations of Germanic Neopaganism*. Leiden: Brill, 2016. ISBN 978-90-04-29435-6.

SMART, Ninian. *The Science of Religion and the Sociology of Knowledge: Some Methodological Questions*. Princeton: Princeton University Press, 1973.

SMILES, Sam. *The image of antiquity: ancient Britain and the romantic imagination*. New Haven [Conn.]: Published for the Paul Mellon Centre for Studies in British Art by Yale University Press, 1994. ISBN 978-0-300-05814-7.

SMITH, John. *Galic antiquities: consisting of a history of the Druids, particularly of those of Caledonia; a dissertation on the authenticity of the poems of Ossian; and a collection of ancient poems, translated from the Galic of Ullin, Ossian, Orran, &c.* Edinburgh: Printed [by Macfarquhar and Elliot] for T. Cadell, London; and C. Elliot, 1780.

SMITH, Wilfred Cantwell. *The Meaning and End of Religion*. New York: Mentor Books, 1964.

SNYDER, Edward Douglas. *The Celtic revival in English literature, 1760-1800*. Cambridge: Harvard University Press, 1923.

SOUŠEK, Zdeněk. ed. *Knihy tajemství a moudrosti: mimobiblické židovské spisy: pseudepigrafy*. Praha: Vyšehrad, 2013. ISBN 978-80-7429-332-0.

STARÝ, Jiří. Pohanské náboženství ve staroseverských krajových zákonících: několik případových studií k době náboženského přechodu. *Religio*. 2015, **22**(2), 179–210. ISSN 1210-3640.

STRMISKA, Michael. Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives. In: Michael STRMISKA, ed. *Modern paganism in world cultures: comparative perspectives*. Santa Barbara, Calif: ABC-CLIO, 2005, ABC-CLIO religion in contemporary cultures series, s. 1–54. ISBN 978-1-85109-608-4.

STRMISKA Michael. ed. *Modern paganism in world cultures: comparative perspectives*. Santa Barbara, Calif: ABC-CLIO, 2005, ABC-CLIO religion in contemporary cultures series, s. 1–54. ISBN 978-1-85109-608-4.

STUKELEY, William. *Abury, a Temple of the British Druids, with Some Others, Described*. London: [s.n.], 1743.

STUKELEY, William. *Stonehenge: A Temple Restor'd to the British Druids*. London: Printed for W. Innys and R. Manby, at West End of St. Paul's, 1740.

SUETONIUS. *Lives of the Caesars, Volume II: Claudius. Nero. Galba, Otho, and Vitellius. Vespasian. Titus, Domitian. Lives of Illustrious Men: Grammarians and Rhetoricians. Poets (Terence. Virgil. Horace. Tibullus. Persius. Lucan). Lives of Pliny the Elder and Passienus Crispus. PŘEL. J. C. Rolfe*. Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1914. LCL 38.

SUŠIL, František. *Spisy swatých otcůw*. Brno: Tisk wdowy Rudolfa Rohrera, 1849.

SWINBURNE, Richard. *The coherence of Theism*. Oxford - New York: Oxford University Press, 1993. Clarendon library of logic and philosophy. ISBN 978-0-19-824069-3.

SYMMACHUS. *Prefect and Emperor: Relationes*. Ed. Reginald Haynes BARROW. Oxford: Oxford University Press, 1973. ISBN 978-0-19-814443-4.

ŠTAMPACH, Ivan O. *Na nových stezkách ducha: přehled a analýza současné religiozity*. Praha: Vyšehrad, 2010. ISBN 978-80-7429-060-2.

TACITUS, Cornelius. *Tacitus: in five volumes. 3: The histories, books IV - V. The annals, books I - III. PŘEL. Clifford Herschel Moore*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 2005. The Loeb classical library 249. ISBN 978-0-674-99274-0.

TACITUS. *Annals: Books 13-16*. Přel. John JACKSON. Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1937. LCL 322.

TAMBIAH, Stanley Jeyaraja. *Magic, science, religion, and the scope of rationality*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1990. The Lewis Henry Morgan lectures 1984. ISBN 0-521-37486-3.

TATIAN. *Promluva k Řekům: řecko-české vydání*. Přel. Pavel DUDZIK. Praha: OIKOYMENH, 2016. Knihovna raně křesťanské tradice XX. ISBN 978-80-7298-210-3.

TERTULLIANUS, Quintus Septimius Florens, FELIX, Marcus Minucius. *Apology. De spectaculis. Minucius Felix: Octavius*. Přel. Terrot Reaveley GLOVER, Gerald H. RENDALL. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1998. The Loeb classical library 250. ISBN 978-0-674-99276-4.

The Apostolic Fathers, with an English Translation in Two Volumes: The Shepherd of Hermas, The Martyrdom of Polycarp, The Epistle to Diognetus. London - New York: William Heinemann - G. P. Putnam's Sons, 1913. LCL.

TOLAND, John. A Specimen of the Critical History of the Celtic Religion and Learning: Containing An Account of the Druids, or the Priests and Judges; of the Vuids, or the Diviners and Physicians; and of the Bards, or the Poets and Heralds of the ancient Gauls, Britons, Irish and Scots. With the History of Abaris the Hyperborean, Priest of the Sun. In *Three Letters to the Right Honourable the Lord Molesworth*. In: *Volume 1 of The Miscellaneous Works of Mr. John Toland, Now First Published from His Original Manuscripts ...: To the Whole is Prefixed a Copious Account of Mr. Toland's Life and Writings*. London: Printed for J. Whiston, S. Baker, and J. Robinson, 1747, s. 1-228. Vol. I.

TOLAND, John. *Letters to Serena*. London: Printed for Bernard Lindot, 1704.

TOMÁŠ, Akvinský. *Summa proti pohanům = [Summa contra gentiles]*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1993.

VÁCHAL, Marek. Registrace podle zákona 3/2002 Sb.: problematika snah o zamezení registrace "destruktivních kultů" a fenomén nových náboženských hnutí. In: *Sacra*. 2012, roč. 10, č. 1, s. 48-60. ISSN 1214-5351.

VOSSIUS, Gerardus Joannes. *Gerardi Joannis Vossii, de Theologia gentili et physiologia christiana, sive de origine ac progressu idololatriae....* [s.l.]: [s.n.], 1642.

WALSH, Joseph J. On Christian Atheism. In: *Vigiliae Christianae*. 1991, roč. 45, č. 3, s. 255-277. ISSN 00426032. DOI: 10.2307/1584452.

WEINBROT, Howard D. *Britannia's issue: the rise of British literature from Dryden to Ossian*. Cambridge [England] ; New York: Cambridge University Press, 1993. ISBN 978-0-521-32519-6.

WELLEK, René. *Concepts of Criticism*. New Haven: Yale University Press, 1963.

WELLEK, René. German and English Romanticism: A Confrontation. In: *Studies in Romanticism*. 1964, roč. 4, č. 1, s. 35-56. ISSN 00393762. DOI: 10.2307/25599632.

WHALE, John C., COPLEY, Stephen. eds. *Beyond romanticism: new approaches to texts and contexts, 1780-1832*. London ; New York: Routledge, 1992. ISBN 978-0-415-05200-9.

WHITE, Ethan Doyle. In Defense of Pagan Studies: A Response to Davidsen's Critique. *The Pomegranate*. 2012, roč. 14, č. 1, s. 5-21. ISSN 1528-0268, 1743-1735. DOI: 10.1558/pome.v14i1.5.

WHITE, Ethan Doyle. Theoretical, Terminological, and Taxonomic Trouble in the Academic Study of Contemporary Paganism: A Case for Reform. In: *Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies*. 2016, roč. 18, č. 1, s. 31-59. ISSN 1528-0268, 1743-1735. DOI: 10.1558/pome.v18i1.28457.

WILLIAMS, Edward. *Barddas, Or, A Collection of Original Documents Illustrative of the Theology, Wisdom and Usages of the Bardo-Druidic System of the Isle of Britain*. ED. James ab Ithel Williams. Llandovery - London: Published by D. J. Roderic, Longman & Co., 1862.

WILSON, Brian C. From the Lexical to the Polythetic: A Brief History of Religion. In: IDINOPULOS, Thomas A., WILSON, Brian C. eds. *What Is Religion?: Origins, Definitions, and Explanations*. Leiden - Boston: Brill Academic Pub, 1998, s. 141-162. ISBN 978-90-04-11022-9.

WITSEN, Nicolaus. *A Journal of an Embassy [Driejaarige Reize naar China]*. London: [s.n.], 1698.

YORK, Michael. An Intersubjective Critique of A Critique of Pagan Scholarship. In: *Pomegranate*. 2013, roč. 15, č. 1/2, s. 136-150. ISSN 15280268.

YORK, Michael. *Pagan Theology: Paganism as a World Religion*. New York: New York University Press, 2003. ISBN 0-8147-9702-4.

II. Elektronické zdroje:

BALAGANGADHARA, S. N. a Sarah CLAERHOUT. *Ancient Roman Culture and Early Christianity: A Pagan Perspective from India* [online]. Gent: Ghent University Research Centre Vergelijkende Cultuurwetenschap. 2009. Dostupné z: http://www.academia.edu/5497450/A_Pagan_Perspective_on_Early_Christianity_and_Ancient_Rome.

ČESKÁ POHANSKÁ SPOLEČNOST. Velké sčítání pohanů v ČR 2017. *Velké sčítání pohanů v ČR 2017* [online]. 28. duben 2017 [vid. 2018-02-18]. Dostupné

z: https://docs.google.com/forms/d/e/1FAIpQLSe4GS-WAvZt40V44hw4YMI_BrWTieHfGjcTz6rR4bYaPksGqg/viewform?usp=embed_facebook.
Dogwood Local Council. [cit. 04.02.2018]. Dostupné na: <http://home.dogwoodlocalcouncil.org/home>.

HERDER, Johann Gottfried von. Iduna, oder der Apfel der Verjüngung. In: *Die Hören: Ausgaben* [online]. 1796, č. Stück 1. Dostupné na: <http://www.friedrich-schiller-archiv.de/die-horen/die-horen-1796-stueck-1/i-iduna-oder-apfel-verjuengung>.

Neo-Paganism as a Romantic/Enlightenment religion. *Neo-Paganism.com* [online]. 20. březen 2014 [vid. 2017-08-03]. Dostupné z: <https://neo-paganism.com/history-of-neo-paganism/neo-paganism-as-a-romanticenlightenment-religion/>.

O'DONNELL, James J. Paganus. In: *Classical Folia* [online]. 1977, roč. 31, č. 2, s. 163-69. Dostupné na : <http://faculty.georgetown.edu/jod/paganus.html>.

Pagan Studies [online]. 2017. [vid. 2018-03-28]. Dostupné z: https://en.wikipedia.org/wiki/Pagan_studies.

Pagans demand greater respect as it is revealed they are the seventh largest religion in UK. *Chronicle* [online]. 12. květen 2013 [vid. 2018-03-28]. Dostupné z: <http://www.chroniclelive.co.uk/news/pagans-demand-greater-respect-3658870>.

PITZL-WATERS, Jason. Parsing the Pew Numbers. *The Wild Hunt* [online]. 26. únor 2008 [vid. 2018-03-29]. Dostupné z: <https://web.archive.org/web/20110716031247/http://www.patheos.com/blogs/wildhunt/2008/02/parsing-pew-numbers.html>.

SCHELLING, W. H. Friedrich. Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. In: *Bibliotheca Augustana* [online]. Dostupné na: http://www.hs-augsburg.de/~harsch/germanica/Chronologie/18Jh/Idealismus/ide_frag.html.

WARD, Terence P. Russian Orthodox priest seeks to outlaw “Neo-Pagans”. In: *The Wild Hunt* [online] [cit. 01.02.2018]. Dostupné na: <http://wildhunt.org/2014/12/russian-orthodox-priest-seeks-to-outlaw-neo-pagans.html>.

WEBSTER, Sam. Why You Can't Worship Jesus Christ and Be Pagan. In: *Patheos.com* [online] [cit. 03.02.2018]. Dostupné na: <http://www.patheos.com/pagan/why-you-cant-worship-sam-webster-03-20-2013>.

WOOLLEY, Jonathan. British Paganism is Dying. Why? *GODS & RADICALS* [online]. 19. duben 2017 [vid. 2018-02-01]. Dostupné z: <https://godsandrads.org/2017/04/19/british-paganism-is-dying-why/>.

YORKE, Harry. Cambridge May Ball accused by pagan student of belittling her religion. In: *The Telegraph* [online]. 2018 [cit. 01.02.2018]. ISSN 0307-1235. Dostupné na: <http://www.telegraph.co.uk/education/2018/01/25/cambridge-may-ball-accused-pagan-student-belittling-religion/>.

III. Přednášky na konferencích:

CROWLEY, Vivianne. What's in a Name? Pagan Responses to the 2011 UK Censuses. In: *EASR 2016: Relocating Religion* [online]. 2016. Dostupné z: https://blogs.helsinki.fi/easr-2016/files/2015/06/EASR_abstraktit.pdf.

IV: Akademické práce:

MAČUDA, Jiří. *Ideologie rodnověří v názorech a praxi jeho čelních představitelů (Obhájená dizertační práce: vedoucí doc. Martina Pavlicová, CSc.)*. Brno: Masarykova univerzita, 2012.

PŘÍLOHY

Příloha A - <i>Přepsaný rozhovor č. 1 (Irsko)</i>	211
---	-----

Příloha A - Přepsaný rozhovor č. 1 (Irsko)

Dublin, domácnost respondentů, 27. března 2015.

My first question is What is Paganism according to you. In Czech, I had many answers that Paganism is a religion for Czech people, but I don't know how it works in Ireland... question is the same..

A: I don't think it is a religion, it is more a philosophy of life, style of life.. By religion you mean worshipping which is part of us as well, but not only that. At least for me it is a more a way of life than a religion per se. Because it also has a lot of traditions. It is an umbrella name for a lot of traditions.... so...

B: Yes, I would go that it is a philosophy, it is an outlook...on life. Spiritual philosophy and as much say to said there are many different aspects. I mean the native American people could be described as being Pagan. I think any spirituality which recognized and venerates sacredness of nature and it is also very much for most people it is polytheistic because there are many gods, many aspects.

And you have said that it is more a spirituality... what is a spirituality according to you?

B: One's own personal connection to divine. To the mysteries of existence. The mysteries of life and death. And a...the big "why am I here" questions. I suppose it is a simplistic way to define spirituality.

Yes, I see. Who is a Pagan according to you?

B: A Pagan? Somebody who ...

A: ...is with the land, not in sense that he is part of the land, but he become one, belongs to land, as a land belongs to us to certain degree of coexistence, at best to put it up in scientific words to it. At least for me, there is a lot of interpretation of being Pagan.

Definitely, but I am not interested in some definitions from books, but only in your personal perspective.

A: For me it's a belonging to it, to be part of the land, to be part of the land, to the earth...to feel the energy, connect to it. That s for me being a Pagan.

B: A somebody celebrates their spirituality, somebody who celebrates that through their connection with the Earth, with the divine, I use the native American analogy quite a lot because a lot of people haven't understanding of what the native American outlook is. Divinity exists in everything, it exists in the trees, rocks, rivers, you know.... the waters of the Earth are embryonic fluid of the mother Goddess. You know the rivers are the vascular system, so you can droll on parallels. It is people who recognize and celebrate the divine in nature.

A: That is why I celebrate the sabats. It is a turning, turning of the wheel. The seasons... yes. The nature is changing.

My next question is whether Paganism is also a polytheism, but you have already said that it is.

A, B: yes...

B: It can be but for some people it might not be. They might just work with the concept of One. Duality... the male and female, well actually by virtue the Pagans must recognize the concept of anthropomorphising that energy into a form of male and female, God and Goddess. You know in different forms. It will be animalistic expressions in such as Egyptians with Sekhmet or ..???... just different aspects of the same.

And do you think that exists any Pagan theology, teaching about gods?

A: It wouldn't be able to do that. I don't think so because the way I see it is an umbrella name to so many traditions, every tradition has its own philosophy how to interpret as well. So that alone would not be able to create own...

B: Yeah,... it is certain that there is no unifying...

A: See, there are similarities between the ways. Or you probably see the similarity between every tradition. If you go to Christianity the philosophy is very similar to what we practice. It is just the way how we do practice what makes the difference. That is why you can be a zen-Buddhist and wiccan at the same time. There is no...

I also do some Buddhist meditations in my morning practice and it works perfectly. You know I apologize that some of those questions might be a bit weird...

A: (úsměvy) No, no it makes u think!

Well I would like to ask still... What is the relationship between contemporary Paganism and Christianity?

A, B: (laugh)

B: I think it is getting better! I think Christianity... I was brought up in a household where my parents were very religious but I had a broad view of many different religions because of my mother - was Catholic, father was Protestant and my grandparent... I had a Romanian Gypsy grandfather. He was very Pagan. And then on my father's side we had a Presbyterian woman married to the Jew. You know, so religion was something what my parents said "He is old to be able to decide what he likes." So am.. naturally enough. I think a lot of Christian people have a the wrong view of what Paganism is. A lot of people afraid of it. It is changing because it is much more religious tolerance in the Western world at the moment despite the thing what are going on. Let's say 20 years ago if I said somebody I am a Witch in Ireland, they would say: "Oh, you worship the devil, you are Satanist, you worship Satan..." But now if I say somebody ye I am a Pagan, I am Witch, they would probably say "isn't that something to do with worshipping the earth?". So it is changing. I think people are better informed, better educated now. There are far less problems being Pagan living in a Christian society than that would it be years ago. The recognition that Paganism is, well maybe people say it is something positive. They consider as to be eccentric to dance around the trees etc.

A: They do the same! Once they go out for search of "nuvina??" for example. What is a Nuvina? It is a mantra, it is a power of your repetition. That creates what you looking for so you are mastering to attain a goal. That what they do at the end, but I think it is a much better acceptance and understanding of what Paganism is in the western world. I had a chance to travel to Africa

to Mosambic...and there it is a very different reality. I can't wear a pentagram because people look that could be lynched ... and only a month ago, they killed in Angola wise women. If you go outside what the normality is there was actually man h was stoned to death they were accusing him of practice of witch craft and it was done by his family. When you are going to the country where the understanding is a bit different or when the country is run by religious powers as well it is dangerous.

B: I think it is a lot of fundamentalism in the world right now. You know and it doesn't matter whether it is Islamic, tribal, Christian... fundamentalism is a dangerous stance because it is ... extreme, every extreme is dangerous.

My next question is whether Paganism for u is a worldview? Whether u look on the world through Paganism? Through the Pagan perspective?

B: I think it is impossible to not to. In some respect you are very much aware of everything having a spiritual aspect. I wouldn't say I wouldn't define myself as Paganism is how I define myself as a person, but I think you can't help being affected by that... every time you look out you know. As I say I was walking down yesterday the O'Connell street and I see a blade of grass growing between the stones, you know, it brings a smile to my face. Yeah, nature, you can't hold the pack. And I think it makes you more compassionate person, more understanding because you see everything is more connected. You see yourself connected...

A: You are just a little particle in a big world. So you belong to it and see through it.

So is it possible to say that Paganism helps you to understand the world or your life better?

A: I think so. I was brought as a Catholic, not much Catholic, but yes, my parents were raised as Catholics since in Portugal are all the people Catholics. They have never much religious. My mum thought that all gods are one god and all goddess are one, so she saw the duality there. See, I also think that you should not go to the church to pray. You can create your own temple wherever you are. So that is not really Catholic. ... So I was brought up in the middle of that. So even though it was bit a shock for her when I was explaining her that I am a Pagan she had no problem with it, because she understands... yes, she could see my route going that way...for the compassion and what I try to see help the world. Obviously there is no need to be a Pagan to help the world. It does help to me ... for me it is a help to see it. To connect to that.

B: yes. Definitely.

A: It is the cycle of life, isn't it?! U see the cycle in life, u know.

What makes you into Pagan? Since in Czech the most common answer was that "I am a Pagan since I am doing rituals and have Pagan beliefs".

A: That is not good enough, is it?! You are missing something there....

I don't know...

B: Do not understand that much...

Just what are the things what makes u into a Pagan? Like being Pagan..

A: Well, obviously our spiritual practice and practice is being wiccan, which is a part of Paganism and we do have a theology which we subscribe. We have a framework, a ritual framework for celebrating the year. Various different ceremonies in a different time of the year. Also the fact, that us Pagans, we are working with nature based divinity. We work with goddesses and gods which are different aspects of nature. ... But they are Pagans who recognize their connection with the land and they wouldn't necessarily who work with rituals. Again, what defines me as a Pagan? My philosophy.

You have the same opinion “B”?

B: mmm. Yes.

Another question is: What are the foundations of your Pagan practices?

B: The origin of it?

A: not the origin...the basis.

Yes.. the basis.

A: Well, it is a difficult one to answer.

B: Ok. Well the foundation of my Pagan practice is my chosen Pagan tradition which is wicca and the very basis foundation of that, my outlook on that... something of which wiccans are very fond to say and that it is derived from Aleister Crowley's "If it harm non, do what you will". If I had to define my philosophy in one sentence, that would be it. Say if u are looking for the foundations of Christianity it is a desire of people to live a good life, but based on threat and guilt and fear u know. You must live this way or u won't enter the heaven. You must not act crazy, you must not do this... that... or God will be angry with you whereas my philosophy is if I am acting with a good intent, as long as I am not setting out a know to heart somebody or to cause great harm to the Earth, to cause great harm to living animals. That is mine definition of "If it harm non, do what you will".

A: I am not able to answer the question.. it is very difficult for me to define. It is a practice that I have to adore that lore. I have to belief in that lore. How to define foundations of it? I don't know...

No problem. I would like to talk with you about the issue of meaning of life. Whether is that topic important for you? Is it?

B: Yes, it is that big question "Why are we here?". My own personal view on that is that we are here... it is quite like a Buddhist outlook. Buddhism and Paganism quite often interlock with each other together. Is that... we are here to develop ourselves to be better people to increase our self-knowledge about ourselves to become more self-aware and to try and help each other. It is a bit zen in that respect to life.. and to become a better person.

A: ... that the important. The impact in the world. The impact you have on your friends, family and their lives that is what counts.

And does Paganism gives u or your life meaning? Or is Paganism the meaning of your life, or is it not, or... does Paganism helps you with finding the answers for the issues of meaning of life?

B: Yes, I think that the last question... You know I don't go and introduce to people "Hey, I am "B", I am a Pagan." But, it does a course, it is a framework through which we explore our spirituality. So yes, it does help you to understand the whole meaning of existence, the meaning of life. it gives u the framework within which to do that.

A: Well, I do not want to be known for being a Pagan but for what I have done and I do that through Paganism. Paganism is the way how I do the things but I am not the Pagan.

And do you think that Paganism is a result of your spiritual seeking?

B: definitely. When I was in my early teens, 13, 14.. I went to the Christian school but I saw what I could only describe as hypocrisy. We would had ... it was a Presbyterian school and the minister came to help you the poor and then he sat into his big car and went home and when a beggar came to his door, he said "go away, go away..." So I would say there is much hypocrisy in the established religions, like Judaism, even in Islam... none of this make sense. If this connects you so I saw a movie called "A man called horse". It is a western about an English lord going to America and he gets captured by Indians. And to basically to humiliate him, they treat him like a horse. They give him to an old woman, he becomes her property, like a slave but over the course of time he begins how the people live and how they venerate nature, their ceremonies, rites of passage. How everything is connected, everything is done for the good of the tribe. He saves a young boy of that tribe, he was attacked by a warrior from the other tribe and then he becomes a member of the tribe and their brother and goes through the whole initiation ceremony and I remember looking on it and say "that make sense!". The tribe is an organism...how they are connected with the land and how their ceremonies have the meaning. He does the Sundance and becomes a warrior and that all this bullshit from his Western life, his castle in Scotland... is bullshit, the real lessons of life is to look to the divine and connection with other people and that was my first experience what Paganism was. Then I have discovered that there is a Western equivalent and at that time it was called wicca and if u look in the history of Europe, every country had similar kind of archetypal connection to the land. Because to land was central, if you fucked up the land, you fucked up yourself. And this make perfect sense. This is what spirituality is all about. ... So yes my Paganism is definitely a result of my seeking.

A: For me it was more wanting than seeking. ... I was very heavy into going to the forest, hiking... thing like that... that was what I was looking for and especially the passion for Celtic ways for their veneration for nature itself and the community feeling that was what brought me to Ireland... and I found him.

I have a few bullshit questions... just... do you think that gods, the divinity, is immanent or transcendent? If you are familiar with these terms?

A: we transcend to be with them...

B: Well the interesting aspect of our practice ... during the rituals we invite the gods to descent... we become vessels for the gods... so transcendence.. yes... you have in Christianity that God created man in his own image, but I say man created god into his own image. To be able to understand, that supernatural thing which is beyond understanding. We need to create framework to put that into. So we give them forms, names, faces, ... as beautiful people, warriors, 6 armed elephants.. and that is why u can't find an elephant god in Scandinavia. :-D

Because nobody ever saw one. ... I think this the only way how we tiny little being be aware of this concept which goes beyond us. It is vast... so we have to create a form to be able to describe...

And why do you work with gods? or why do you refer to gods?

B: I think from the same reason. We give them form... so let's say that somebody needs healing, so who will work with? So let's work with Sekhmet. She is the patron goddess of physicians in ancient Egypt. ... a god which has an aspect of particular work to do... Christians have that too... they have saints... like demigods... so if you need money, u ask that saint... so they have their polytheism as well. But they don't call it like that :-)

A: I think that what help is to believe that is something above us. That about we call the god. So that why I think it could have another name. I think there is a reason for that. We give a name to everything, it is human.

And do you worship them?

B: We treat them like friends...

What do you think is worship?

B: For me is having respect for them.... venerating them, as much as making offerings to them....

Could you explain me what is the difference between veneration and worship?

B: To venerate is to acknowledge the importance of who they are. Worship is to adore, but also to supplicate yourself. You know we don't really have, or I don't see my connection to the gods through that way (through worship). I will make offerings... making those offerings is like "wanna have a cup of coffee?" It is an equal relationship in that sense.

Yes, I see... question is whether are Pagans in Europe who have it in a Christina way...

A: like religious way....since once you worship it is a religion....

B: My goddess does not want me to be on my knees. She wants me to respect her, not afraid of her, self-confident.

And do you think that a Pagan or Wiccan can work/venerate for example Ganesh or Jesus Christ?

A, B: Yes, why not?!

A: To certain degree why not. We work with Egyptians' gods. If you are able to bring Egyptian gods to our practice why not Indian gods. Can be also Christian gods. Gods are not the problem. Religion is the problem.

B: I think that when first Christian missionaries went to Africa, they went to tribal area and started telling about their god, Jesus God. About all the thing he did. And their reaction was "he is a cool god, we will have him too." But they said, not you can't do that...! And they: why?! And that's same when Christianity came to Celtic lands... one of the things early Celtic Church missionaries encountered was...that this new god didn't have a female counterpart. So he was a sterile god. didn't fit in their whole thing. With no fertility aspect how can a god exists, with

no partner, a balance, how he would create life? When virgin Marry was elevated to “goddess” status... she is standing on the globe with 7 stars which is basically Artemis. So they try to work her in. To people identify her with the female aspect. In Ireland, because there is still the subconscious goddess energy most people have... places like Ireland, Spain, Portugal,... Italy to some extent... she is venerated more so than Christ. A friend of us, ***** remembers when she was young, they had a ceremony around Imbolc time where they were carrying the statue of mother Marry around the fields! And then they wold have a pubescent girl, virgin girl... would be carried by 4 men, on a platform and she would be standing on the top of that platform like an offering to the gods... that is Irish Catholicism. If you scratch an Irish Catholic you would see a Pagan underneath...

And what do you think.. is it necessary to be in a specific mood for a veneration of divine?

A, B: Yes.

B: When you are in the temple, you have to leave all the shit of the day behind you. You must approach magical work in a specific way of mind.

You said it is a worldview for you... so does this. Your philosophy of life to imply to venerate the gods? Well, I am just wondering whether the way of thinking and the rituals are connected somehow?

A: yes, I think so.

B: It touches every aspect of your life. Because ultimately what you are doing is you was trying to attain that higher state of consciousness...and that says that at the end of the day you are the the god, the goddess, you should behave in a particular way. We approach the altar proud, confident, with love, not with the fear. So I think it does ... touch everything in your life.

Do you consider any features within Paganism as sacred? Like places, times, things...? Just whether is any sacred in Paganism?

B: The sacredness of our selves.

A: The tools are just the symbols used to create the “play”. To attune to divine. You have set pattern of walking, set pattern of steps... oration... all of that is really just to help you... they have a new word for that nowadays. They call it neurolinguistics programming. ... Rituals work on that level. Ceremony is almost something similar what works on the same level.... Rituals create the state of mind which is necessary to jump over consciousness...

What is sacred?

B: The all life, plant life, the land, ... the dignity of people and animals is sacred. And we have our sacred objects as well... I might be a very upset if I see somebody trying to cut a piece of wood with my ritual tools. And also the objects you use only in ceremonies is because that way they maintain the connection. When you walk across the threshold in a temple there are not thing you don't do... I don't drink my coffee from chalice for example.

That obvious!

B: Yes but it won't be obvious for some people... and that is specifically connected to the process of working magic. And you know that is ... sometimes we are having a party, enjoying

so I might bring the chalice to the table and pour a vine in it and people can share a sacred cup in brotherhood. ...

And do you think there is any connection between sacred and gods? Whether these topics are connected together...?

(nechápou to moc...)

A: I personally don't think so.

B: It can be but not always. We are the ones who put sacredness into things.... I don't put sacredness into gods. You can enter a church, a Christian church and it is built for the worship of god so it is sacred but also love could be sacred among two people but not necessarily to do something with god(s). So yes and no. Sacredness doesn't have to necessarily have a divine connection.

A: I think we are the ones who put sacredness into anything.