

významnější starší představitelé jsou C. G. Jung a K. Kerényi. Jejich cílem je průzkum religiozity jakožto základního projevu lidské psyché a jejich archetypických zážitků, skrytých do symbolů. Bádání o řeči symbolů se ovšem také osamostatnilo, a to pod vlivem strukturální lingvistiky, která mu dodala novou metodu analýzy. Nejvýznačnějším představitelem tohoto proudu je Paul Ricoeur.

4. Místo religionistiky na bohoslovecké fakultě

K této otázce se vyjádřil už Jan Milíč Lochman;⁶² vidí tu hlavně dva důvody: jeden je role staroorientálních náboženství jako spoluvůrců prostředí, v němž vznikala bible. Biblická zvěst s nimi polemizuje, zápasí, přeznačuje je a překonává. Druhý důvod je misijní: křesťané by měli znát víru těch, k nimž přicházejí s evangeliem. Obojí je nepochybně správné.

Nicméně není to vše. Vedle těchto dvou aspektů v podstatě praktických stojí ještě závažný aspekt teoretický: evangelium je určeno člověku, a to jak člověku náboženskému, tak i takovému, který se sám považuje za člověka nenáboženského. Je-li jím vskutku, je jiná otázka. Ale zásadně vzato, naším úkolem je nejen vyřídit, dosvědčit Slovo, nýbrž dosvědčit je těm, mezi které jsme byli postaveni. Je proto třeba, abychom jim rozuměli, abychom sice nepřizpůsobovali obsah zvěsti jejich tužbám, ale přizpůsobovali formu svého svědectví jejich možností porozumění. Do naší teologické práce patří tedy také zamyšlení nad adresátem svědectví a jeho nitrem, možnostmi, potřebami atp. A proto je třeba zamyslet se nad tím, co je to náboženství, kde se bere, v čem a jak může být překážkou Slovu a v čem a jak se naopak může stát jeho – třeba neuvědomělým a nedobrovolným – nástrojem. I naše troskotání může být – dá-li Duch – podnětem k novému hledání, zazní-li ovšem do něho v pravý čas pravé Slovo.⁶³

62/ In: Theologie a náboženství: theologický pohled do dějin náboženství, 1963, s. 17–25.

63/ Srov. podrobnější úvahy na toto téma in: Křesťanská revue 1972, s. 69–72 (Místo vědy o náboženství na bohoslovecké fakultě) a 1975, s. 66–69 (Homo religiosus?).

IV. TERMINOLOGIE RELIGIONISTIKY

Základní pojmy

Toto stať se poněkud překrývá s třetí částí celé práce, totiž s komparativní religionistikou, pokud jde o vysvětlení některých základních pojmů. Komparativní část však ukazuje, jak tyto pojmy či spíše jejich obsahy fungují, je tedy jakousi obdobou fyziologie, kdežto zde, v kapitole o terminologii, spokojíme se s jejich vymezením, tedy s tím, co by bylo obdobou anatomie. Rozdělení této kapitoly je samozřejmě jen jednou z mnoha možností, jak uvedené termíny třídit a uvádět do vzájemných vztahů; nečiní si tedy žádné nároky na normativnost.

a) Vztahy: *religio* a *pietas*

Tyto dva latinské termíny mají základní význam. O obsahu pojmu *religio* se mluvílo podrobně hned v první kapitole této práce. Výraz *pietas* je odvozen z latinského adjektiva *pius* (zbožný); označuje především někoho, kdo se vyznačuje svědomitým plněním povinností, a to jak náboženských, tak mravních. S tím souvisí sloveso *pio, piare* (očistovat, napravit, odvrátit, usmířit, zažehnat, ukonejšit), užívající se zvláště ve vztahu k trestajícímu božstvu. Proto je logický i další významový vývoj jeho odvozenin: *expiare* znamená také očistit, ale už ve specificky náboženském smyslu, totiž zbavit viny, upokojit božský hněv. Z toho pak výraz *expiatio* – usmíření, očistění od hříchu; obřad, který takové smíření způsobuje. V tom je sloveso *piare* i *expiare* blízké hebrejskému *kipper* a řeckému *hilaskesthai*, od toho pak *kapporet* – *hilastérion*: slitovnice, totiž víko truhly smlouvy, které bylo v Den smíření kropeno krví beránka (Ex 25, 17–20; Lv 16, 2.14).

Pietas je pak hypostazovaná vlastnost, tedy spravedlnost, poctivost, bezúhonnost, svědomitost, v dalším odstínění i citlivost k normě, a potom obecněji cit, soucit, a nakonec zbožnost, zvláště niterná, tedy zbožná mysl. Projevuje se jak vůči lidem jako oddanost, vděčnost a láska (zvláště dítěte vůči rodičům, tedy spojená s úctou), tak i oddanost vůči bohům, zvláště bohům rodného kraje či státu, která tak mohla nabýt i významu vlastenectví.

Z římských reálií víme, že *Pietas* byla římská bohyně, jakási hypostazovaná Zbožnost, jejímž emblémem, znakovým zvířetem byl čáp, římským úsllovím *pia avis* – zbožný pták. Není náhodou, že u nás čáp, pradávne posvátné zvíře, nejen nosí tam, kde se usadí, děti i štěstí, nýbrž je v obecném povědomí dodnes zvíře vzácné, přátelské a také chráněné – bez potřeby něco podobného teprve nařizovat. Tvrdívá se, že jeho klidný postoj na jedné noze je obrazem kontemplace, tedy zbožného soustředění – latinsky *pietas*.

b) Objekty: *deus, numen*

Slůvko *deus* (bůh) pochází patrně z původního *dievos*, které snad nejprve znamenalo jasný, pak i nebeský. Je obsaženo i v řeckém *Zeus* (gn. *Dia*). Ve staré latině označuje jakoukoli božskou bytost, v pozdějším helénismu vlivem filozofického monoteismu a zvláště stoicismu i nejvyššího či až jediného boha, božský princip. Sakrální království, které proniklo v době císařské do Říma a zplodilo neblahé zbožšťování císařů, přineslo s sebou i to, že se slůvko *deus* stalo titulem císaře a na sklonku starověku pak i takového mocnáře či velmože, který si osoboval jakési „nadlidství“. V řečtině je jeho ekvivalentem *theos*, v hebrejštině 'el či 'elóah; o jejich bližším užití v bibli poučuje biblická teologie.

Vedle výrazu *deus* má však stará latina ještě jedno označení, které hrálo v moderní religionistice závažnou roli. Je to *numen*, dnes výraz pro božstvo nižšího řádu než *deus*. Má zajímavou etymologii: *nuo, -ere* znamená kývnout, pokynout a *numen* je tedy původně kývnutí, přikývnutí, pokyn, a to takový, v němž se projevuje božská vůle. Jde tedy o termín z oblasti věštění. *Numen* potom může znamenat schválení či povolení pokynem shůry, božskou vůli vůbec, božský zásah, božský projev, božskou moc, až nakonec označuje božstvo samo, jakýsi hypostazovaný Pokyn, Vůli atd. Samozřejmě i tento výraz byl přenášen na císaře a mohlo se ho užít jako titulu, na rozdíl od termínu *deus* to však nebylo běžné. Od *numen* byl pak v novověku vytvořen novotvar *numinosus* – numinózní, jehož užil Rudolf Otto k popisu iracionální stránky, která podle něho charakterizuje to podstatné v náboženství: *mysterium tremendum et fascinans* – tajemství, které působí posvátný děs a přitom poutá, fascinuje, přitahuje.

V odborné religionistické terminologii se ustálil rozdíl: Termín *deus* označuje božstvo nebeské, samozřejmě jak v systémech monoteistických, tak polyteistických, kdežto *numen* označuje především místního bůžka, např. bůžka pramene, kopce, brodu, posvátného stromu atd., kterému kolemjdoucí obětují nebo jej prostě nějak uctí, aby jim na svém teritoriu neuškodil, nýbrž naopak požehnal a přál.

c) Akce: kult, ritus, liturgie; jejich opis: mýtus

Výrazy *kult, ritus, liturgie* se někdy zaměňují nebo alespoň dost zřetelně nerozlišují. Je to však nesprávné a ztěžuje to přesné vyjadřování.

Kult, latinsky *cultus*, je substantivum odvozené od běžného latinského slovesa *colo, colere, colui, cultum*. Znamená vzdělávám, pěstuji, ošetřuji, opatruji, chráním, pak i dbám o něco, sloužím něčemu, vzývám. Snad souvisí s českým slůvkem *kolo* a znamenalo nejpůvodněji otáčet se k něčemu, za něčím či někým. Pojem pěstování se časem rozšiřuje od zemědělství i na jiné oblasti;

jde o opatrování toho, co dodává život, životní sílu. A to je nejen země, nýbrž i Země – matka-bohyně, a potom bohové vůbec. Odtud znamená *colere* hledět si bohů, dbát na ně, sloužit jim. Podobně hebrejské '-*b-d* znamená také sloužit zemi, obdělávat ji, i sloužit bohům, uctívat je.

Odvozené substantivum *cultus* je také pěstování, vzdělávání, opatrování, ošetřování, a posléze či speciálně opatrování boha, úcta a služba bohům. V klasické latině mohl *cultus* v širším slova smyslu znamenat i způsob života, to, čemu říkáme životní sloh. Římané věděli nebo alespoň tušili, že životní sloh souvisí úzce s hodnotovou stupnicí, že žiji podle toho, nač dbám a čeho si cením, či co ctím a co ne.

V nové době se ovšem výrazivo rozrůžnilo, takže dnes rozlišujeme agrikulturu (zemědělství), kulturu (pěstnost či propěstnost) a konečně kult (omezený na náboženskou oblast). Kult – jsme-li výrazově přesní – bychom měli lišit od ritu. Slůvko kult (podle S. Daňka) označuje každou akci, kterou vzniká relace, tedy vztah, mezi bohem a člověkem. Každý počín s náboženským významem je tedy kult, ať jde o klatbu či žehnání, o oběť či observanci, o chvalozpěv či tabuizované (nebo tabuizující) odmlčení (srovnej Horatiovo *favete linguis: držte jazyk za zuby!*).

Slůvku kult je tedy třeba rozumět v co nejširším významu, a to jak v pozitivním, tak negativním. Důležité je vyvarovat se tu dvojího nedorozumění:

To první souvisí s tím, že se zaměňuje kult s ritem a chápe se jako obřad, přesněji jako soubor obřadných úkonů.

Druhé nedorozumění souvisí s prvním: **Kult se chápe jako prázdný obřad**, jako pouhý obřad, něco vnějšího a vlastně zbytečného. Toto nedorozumění roste zřejmě z lidské snahy formalizovat a magizovat jakýkoli kontakt s božskou sférou. Víme, že např. náboženský život starého Orientu a sousedů Izraele byl většinou dosti hluboce zmagizován. Biblická zvěst proti této magizaci a proti jakékoli magii vůbec intenzivně zápasí, bible sama je záznamem tohoto zápasu. Jen neporozumivé ulpění na povrchu může zaměnit zápas proti magii, a tím ovšem i proti zmagizovanému kultu, za zápas proti kultu vůbec. Tohoto omylu se dopustila řada starozákonníků starší doby, když prorocký zápas proti zmechanizování živého vztahu k Bohu, a tím i proti zmagizovanému kultu, interpretovala jako zápas proti kultu vůbec. Tím se pak krátkozrace inspirovali ti, kdo považovali kult za něco méněcenného a vlastně nekřesťanského, nebo alespoň v křesťanství zbytečného.

Pravdou je, že každý vztah k bohům nebo k Bohu se nějak projevuje a všechny tyto projevy, i když budou mylně zařazovány do „pouhé etiky“, všechny akce náboženského významu a dosahu, jsou kult. Řekneme-li tedy, že ten či onen objekt je kultický, že ta či ona akce je kultická, říkáme tím, že má ná-

boženský význam. A pokud se ho nedobereme, nepostihli jsme vlastní záměr a poselství vykládané statě, pojmu, akce či příběhu.

Výraz **ritus**, v klasické latině *ritus*, *ritūs*, m., znamená původně řád a etymologicky souvisí se sanskrtským výrazem *rita*: řád, pravda, právo; tedy řád jak přírodní, tak kosmický, božský. Je to běžný a závažný pojem védských textů. Blíží se tedy významem egyptské *maat*, sumerskému *me* a staročínškému *li*. Má samozřejmě zvláštní význam v karmanových systémech, kde živý Bůh či bozi jsou nahrazeni neosobním, nicméně božským a niterně aktivním Řádem, který je osou všeho dění a svorníkem všeho jsoucna. Starým Římanům byl *ritus* především řád svatý, božský, pak i obřad či náboženské ustanovení vůbec a ve vybledlém významu zvyk, obvyklý způsob, obyčej. To ukazuje ustrnulý ablativ *ritū*: na způsob, jako, a dále běžné adverbium *rite*: řádně, náležitě, právem, pak i vhodně, obyčejně.

V religionistice bychom mohli slůvko *ritus* přeložit jako obřad, pokud ovšem chápeme obřad nejen negativně, nýbrž i pozitivně. Mohli bychom říci: *ritus* je soubor kultických akcí s pevným pořadem. Vezmeme-li kupříkladu běžné evangelické bohoslužby, mohli bychom říci: čtení Písma je kult, zpěv je kult. Následují-li však za sebou v pevném pořadí, jde o *ritus*. Instrukce k ritu pak je rituál, zkráceno z latinského adjektiva *ritualis ordo*: bohoslužebný řád či pořad. Např. *Rituale Romanum* je oficiální liturgická kniha římskokatolické církve obsahující instrukce k ritům, tedy k pořadu a uzpůsobení bohoslužeb podle místa a času jejich konání.

Ritus ovšem ještě výrazněji nežli kult tíhne k tomu, aby byl zmagizován, to jest pojat tak, že působí samočinně, že už není výrazem vztahu, nýbrž umožňuje vztah obejít a nahradit formalizovaným úkonem. Právě s tím biblická zvěst zápasí. Že je k takové formalizaci v člověku sklon dodnes, že se to děje i v křesťanské církvi, není třeba připomínat. Je však třeba připomenout, že náprava nevzejde pouhou destrukcí ritu, nýbrž restrukturací, obnovením vztahu. Všecka liturgická hnutí na křesťanské půdě mají smysl jen jako výraz obnoveného vztahu, nebo alespoň jako hledání vnitřní obnovy. Jinak jsou regresí, úpadkem do magie.

Třetí výraz k označení náboženské akce, **liturgie**, se vžil zejména v křesťanské tradici. Etymologicky je vytvořen ze dvou složek: attické *leitōn* či *lētōn* a dórské *laitōn* označovalo věc či záležitost pospolitou, veřejnou, tedy to, co se týkalo obce a státu (*polis*). Adjektivum *lētōs*, *-on* (veřejný) je sice doloženo jen zřídka, ale jeho význam je zřetelný. Druhá část je vytvořena od kořene *erg-* (*čin-*), obsaženého např. v substantivu *ergon* (dílo) či slovesa *ergazomai* (konám, pracuji). *Leitúrgia*, podobně jako sloveso *leitúrgéo* a adjektivum či substantivum *leitúrgos* označovalo původně veřejnou činnost, úřední či státní službu. V Athénách specificky takovou službu, kterou byli povinni konat svobodní

občané vlastníci majetek v hodnotě alespoň tři talentů. Výraz tedy pochází z politické oblasti, podobně jako řada dalších (např. *ekklésia*, *euangelion*, *apostolos* atd.), kterých se užívá k označení církve jako „nové obce“ Kristovy. Má ovšem kořeny už ve Starém zákoně. Septuaginta užila slovesa *leitúrgēin* jako hlavního ekvivalentu pro hebrejský kořen *š-r-t pi* (přisluhovat; jen výjimečně jako ekvivalentu pro *'-b-d* = sloužit). Tím mu zjedнала vstup do sakrální sféry.

K rozšíření tohoto výrazu jako označení bohoslužeb přispělo ve staré době snad i to, že se tímto názvem svých setkání křesťané výrazně odlišovali od náboženských shromáždění a akcí svého pohanského okolí. V novější době se slůvko liturgie stalo technickým termínem pro všechny části bohoslužeb s výjimkou kázání, takže praktická teologie obvykle odděluje homiletiku (nauku o kázání) od liturgiky (nauky o bohoslužbách). Tyto specificky křesťanské dějiny termínu a jeho náplně ukazují, že by asi nebylo vhodné zavádět jej do obecné religionistiky. Pokud však tento termín některý religionista užívá i pro bohoslužebné počínání různých mimokřesťanských proudů, nemůžeme mu v tom zabránit a budeme dávat pozor na to, jak výrazu rozumí.

Co vyjadřuje kult akcí, opisuje **mýtus** příběhem. Pojmem i problematikou mýtu se zabývá podrobně třetí část této práce, na kterou zde odkazujeme. Protože jde o otázku nesnadnou a závažnou, doplňujeme zde výklad třetí části jen několika odkazy na literaturu.

Hluboký vhled do problematiky mýtu otevřel u nás S. Daněk v závěrečné stati knihy *Dobové pozadí Starého zákona*.¹ Podobný pohled zastává S. Mo-winkel v knize *Religion und Kultus*.² K otázce demytologizace a její kritiky srov. Karl Barth, Rudolf Bultmann.³ Z religionistického stanoviska je neobyčejně solidní úvod ke knize Pierra Grimala nazvané *Mythologies*.⁴ Grimal cituje řadu současných religionistů a dochází k závěru, že religionistika nemůže přesně specifikovat původ mýtu, ale může sledovat jeho proměny a funkci. Filozofické promýšlení mýtu předložili v řadě svých knih především Ernst Cassirer⁵ a Paul Ricoeur.⁶ Ostrý nesouhlas musím vyslovit s postupem i se závěry knihy Christiana Hartliche a Waltera Sachse *Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft*.⁷ Neteologické výchozí stanovisko, po-

1/ *Mythologie ve stadiu likvidace. Status nascendi theologie*. In: *Dobové pozadí Starého zákona*, 1951, s. 185–188.

2/ Göttingen 1953, s. 135n.

3/ *Ein Versuch ihn zu verstehen*. *Theologische Studien* 34, Zürich 1953.

4/ Paris 1963. Něm. *Mythen der Völker*, Frankfurt a. M. 1967.

5/ *Philosophie der Symbol. Formen II: Das mythische Denken*, 1925. Česky v překladu K. Berký jako *Filozofie symbolických forem II (Mytické myšlení)*, 1996.

6/ *Le conflict des interprétations*, 1969, anglicky 1974, aj.

7/ Tübingen 1952.

stup pomocí důkazu kruhem atp. svedly Hartlicha a Sachse k závěrům, které stojí v protikladu ke všem ostatním autorům, kteří zde byli dosud citováni.

d) Postoje: étos a patos

Oba výrazy jsou běžné i v současné mluvě, ale jejich význam se časem posunul.

Étos se překládá jako zvyk, a to v dobrém i špatném smyslu. Ve filozofickém a náboženském smyslu však označuje postoj, rozhodnutí nebo akci, která vychází z lidského nitra, jejím subjektem je člověk, a proto je označením něčeho, zač je člověk odpovědný. Odtud pak vyrůstá pojem etiky jako oblasti lidské mravní odpovědnosti.

Patos je protikladem étosu. Dnes se tak většinou označuje řečnická rozmáchlost, nadsazené zdůrazňování apod. To je ovšem zase něco jiného než původní význam slova ve staré řečtině. Etymologové připomínají, že souvisí se slovesem *paschó* (trpím). Slůvko *pathos* (gn. *pathús*) v klasické řečtině označuje především to, co se děje člověku, co se mu přihodilo, tedy dění, jehož je objektem. Potom tento výraz označuje zážitek, zkušenost, úděl, osud, a to zvláště nepříznivý: neštěstí, nezdar, utrpení, ale i nepřiměřenou reakci navenek: afekt, vášně, žádost. Někdy může *pathos* označovat nejen to, co se přihodilo člověku, ale i to, co se přihodilo třeba nebeským tělesům – bohům. *Pathos* měsíce je zatmění měsíce atp. V Novém zákoně je tento termín doložen jen třikrát (Ř 1,26; Kol 3,5; 1Tes 4,5) a označuje vždy vášnivou žádostivost. To je ovšem už zúžený smysl.

V pozadí těchto dvou termínů je hluboký vhled do údělu člověka. V lidském životě jsou postoje, vztahy, oblasti či vrstvy, ve kterých jsme (asi relativně, přesněji: domníváme se být) subjektem, a proto jsme tu i bezprostředně odpovědní. A naopak jsou oblasti, kde jsme objektem cizí činnosti, a toto rozpoznání v nás zase vzbuzuje různé odezvy – reakce, kladné i záporné. Tak vzniká složité předivo lidského nitra, jakési „silové pole“, které je pro analýzu náboženských prvků velmi závažné. Uvidíme to později. Zatím jen příklad: Chce-li být člověk primárním subjektem ve svém vztahu k božské oblasti, vzniká magie. Odmítá-li však být subjektem v lidské oblasti, která je mu svěřena, utíká před odpovědností a to je stejně neblahé. Jsou ještě jiné průměty této polaritě – vrátíme se k nim později.

2. Typy uctívaného

Zmínili jsme se již o tom, že boha může zastupovat leccos: předmět i pojem, síla i kosmický řád. To, co se uctívá, lze roztrždit několikerým způsobem.

Zde volíme jednu z nejjednodušších možností: uctívány mohou být předměty, síly, bytosti, bozi i pojmy.

a) Předměty: fetišismus

Pro úctu, kult a víru v předměty je už od 18. století zaveden název **fetišismus**. První jej použil Charles de Brosses, zmíněný již ve stati o dějinách religionistiky⁸. Slůvko fetiš pochází z portugalského *feitiço* a to zase z latinského *facticius*: uměle vytvořený, potom i působící. Fetišem se může stát jakýkoli předmět, který je podle přesvědčení svých ctitelů schopen působit. Lze to snadno vysvětlit: člověk se dotkne nějakého předmětu, a pak se s ním něco závažného stane – například zemře. Vznikne představa, že smrt způsobil dotek; všichni další se tedy takového doteku vystříhají, považují předmět za působivý. Přesvědčí-li se však nějakou jinou událostí, že fetiš nepůsobí, může být předmět zavržen, přestane být za působivý považován. Zůstává otázkou, má-li se považovat fetišismus za náboženství či ne; byla o tom vedena diskuse a výsledek není jednoznačný. Fetiš se svou funkcí blíží talismanu či amuletu. Daněk v Problému náboženského inferiora⁹ naznačuje, že fetišismus by bylo možno považovat za náboženství teprve tehdy, kdyby podstatně překračoval pouhý mechanismus příčiny a následku a stal se výrazem osobního vztahu. Pokud tedy například řeknu: Stalo se mi to či ono, protože jsem se dotkl fetiše, jde o mechanismus. Řeknu-li však: Fetiš mne postihl, protože jsem se ho dotkl, začíná být můj vztah náboženský.

Při průzkumu fetišismu vzniká také otázka, co je prvotní: představa předmětu nadaného silou, nebo představa síly přicházející skrze předmět, zdali tedy může být tato síla vnímána i mimo předmět. Jestliže platí to druhé, dostáváme se do dalšího odstavce, kde boha zastupují síly.

b) Síly: dynamismus

Dynamismus je názor, že svět i život ovlivňují mocné, posvátné síly, které je třeba respektovat. Souvisí s řeckým slovem *dynamis* (síla). Někdy se také dynamismus nazýval preanimismus, protože tu údajně byl ještě dříve než animismus. Zakladatelé této hypotézy o údajném původu všech náboženství byli Robert H. Codrington a Robert R. Marett, který hypotézou původního dynamismu korigoval hypotézy Müllerovu (*nomina* → *numina*) i Tylorovu (animismus). Dynamismus je založen na základním pojmu neosobní síly *mana*, který Codrington našel v Melanésii.

8/ Du culte de dieux fétiches, 1760.

9/ Kalich VII, Praha 1923, s. 230–39, částečně přetištěno in: Vybrané studie, 1977, s. 7–12.

Mana působí zdraví i nemoc, ovlivňuje počasí, dává poznat budoucnost, prokazuje vinu a nevinu. Představa takové božské síly byla i jinde než v Tichomoří. Algonkinové (kmen či soubor kmenů severoamerických Indiánů) ji nazývali *manitú*, jiné kmeny *wakanda* či *orenda*. Tato síla, chápaná jako velká ochranná moc, byla i zosobňována – odtud představa Velkého ducha. Do dynamismu patří i výraz *tabu*. Je to polynéské slovo, které jako první zaznamenal známý mořeplavec James Cook na ostrovech Tonga. Znamená prý původně „silně označený“ jako protiklad k *noa*, „obyčejný“. Užívalo se ho střídavě s výrazem *mana*, ale *tabu* bylo chápáno většinou negativně.

Tabuizovaný předmět je nabit silou, a proto nedotknutelný (srov. latinské *sacer* a *sacrosanctus*!). Takovou silou je třeba nabit náčelník, ale i šestinedělka nebo mrtvola. Touto silou je však nabit i ten, kdo se dotkl tabuizovaného předmětu nebo osoby, takže je také dále nebezpečný.¹⁰

Dnes je opuštěna představa, že by bylo možno všechny náboženské jevy a proudy odvodit z jediné koncepce, ať fetišismu, dynamismu nebo jiných. Zdá se však, že dynamismus představuje určitou, a to nikoli nezávažnou složku i těch náboženských proudů, které v jejich celku jako dynamismus označit nemůžeme. Tak nacházíme prvky dynamismu i v systémech starého Orientu a některé jejich ohlasy i ve Starém zákoně, i když ovšem průběhem tradičního procesu teologizované (Samsonovy vlasy jsou sídlem jeho síly; s nimi sílu ztrácí, ale když dorostou, i znovu získává – Sd 16,17–22).

c) Bytosti: (poly)démonismus, totemismus, animismus

Démonismus – na rozdíl od dynamismu – je názor, že síly působící ve světě jsou osobní, vycházejí tedy z nějaké bytosti. Působnost takové bytosti je omezena, a to většinou geograficky nebo kompetencí. Zastánci evoluční hypotézy uváděli démonismus do souvislosti s animismem a považovali jej za předpoklad pro vznik víry v bohy vůbec. Jiní badatelé, jmenovitě A. Lang a W. Schmidt, naopak považovali démonismus za doklad víry v nižší božstva, zásadně odchylné od víry ve vyšší bohy. Poněvadž je takových démonů či bůžků mnoho, mluvívalo se někdy také o *polydémonismu* (podle řeckého *polys* – mnohý).

Bůžkové démonismus sídlí většinou v přírodě, jsou strážci, ochránci nebo vlastníky nějakého přírodního útvaru (brodu, pramene, řeky, stromu atd.). Proto většinou nemají ani vlastní jméno, nýbrž bývají titulováni jen jako Pán či Vlastník něčeho (hebrejsky často *ba'al*).¹¹ Většinou také nemají chrám a nesetkáváme se u nich s rozvinutou mytologií. Teprve když je takové bo-

žičtější vybaveno stálou tradicí či zapojeno do širšího systému, je spojeno s vyprávěním o události, z níž se odvozuje jeho posvátnost, tedy o epifanii, která se zde udála a která zakládá nebo legalizuje zdejší kult.

Mnohem spornější je **animismus**, který je s démonismem příbuzný a někdy se vydává za jeho předstupeň. Hypotézu animismu vytvořil v knize *Primitivní kultura* významný anglický kulturní antropolog E. B. Tylor. Tylor vychází ze zkušenosti, že ve snu se setkává člověk i s bytostmi a věcmi, které ve skutečném světě už neexistují. Bertholet však správně připomíná, že **animismus** – v Tylorově pojetí – je spíše světový názor než náboženství, které nezačíná tam, kde se uznává existence duší či duchů, nýbrž až tam, kde se s nimi navazuje kontakt. Hranice jsou ovšem plynulé.

Podstatně bližší skutečnosti se zdá **animatismus**, jak jej formuloval např. R. Marett. Jde o přesvědčení, že vše je oživeno (lat. *animatus*, oživený), aniž se přitom spekuluje o duši. Dítě oživuje a antropomorfizuje nejen zvířata, ale často i stromy, přírodní útvary atd. Mluví se skálou, řekou, mrakem apod. Marett i jiní religionisté předpokládali, že tyto projevy dětského přístupu jsou vlastní předpísemným národům a vysvětlují vznik démonismu (tak se např. z oživeného stromu vydělí dryáda – stromová víla, z řeky či brodu vodník atd.).

Nejzávažnější a díky C. Lévi-Straussovi dnes snad i nejprobádanější je **totemismus**. Slůvko *totem* pochází od indiánského kmene Odžibvejů, kteří jím označovali bytost či druh bytostí, s nimiž stáli ve vztahu mytického příbuzenství. Většinou jde o zvířecí druh, vzácněji o rostlinu, předmět či nebeský jev. Kmen se podle svého mytického předka jmenuje – např. kmen Havranů podle praotce Havrana. Proto kmen tento zvířecí druh loví a zabíjí pouze výjimečně, k sakrální hostině. I pak se však za zabití omlouvají a náznakově oplakávají smrt úlovku.

S totemismem souvisí i řada dalších příkazů a observancí, zejména v oblasti manželství; setkáváme se tu s exogamním principem: muž si smí brát ženu jen z jiného kmene, anebo naopak s endogamním principem: smí si brát ženu jen z kmene svého. Totemismus byl později doložen i mimo Ameriku, jmenovitě v Africe a Asii.

O vysvětlení jeho vzniku se pokoušela řada badatelů. Někteří měli za to, že jeho základem je „slovní maska“, kdy se lidé vydávají za zvířata určitého druhu, aby se tak chránili před demony. Jiní jej vysvětlovali vírou ve stěhování duší mezi zvířaty a lidmi. Relativně nejlepší je vysvětlení, že jde o výraz vztahu mezi zvířetem a lovcem či sběračem, který je typický pro předzemědělské kultury. Člověk touží přisvojit si některé vlastnosti, které přisuzuje zvířeti a objektu, proto mluví o příbuzenské vazbě a tím i o vnitřním společenství se svým totemem.

10/ V pozadí jsou představy kontagiózní magie. Srov. J. G. Frazer. *Zlatá ratolest*, 1977, s. 207–254.

11/ Viz J. Heller, *Starověká náboženství*, 1978, s. 276.

d) Bozi

Bohy lze třídit různým způsobem – třeba podle oblasti působení (na bohy nebeské, zemské a vodní) nebo podle role (na bohy-vládce panteonu, bohy-dárce úrody atd.). Nám tu však jde především o terminologii, proto zůstaneme jen u kategorií nejzákladnějších.

Základní kategorie **teismus** je víra v nadpozemského boha či bohy; je-li bohů více, mluvíme o **polyteismu**, je-li jediný, mluvíme o **monoteismu**. Vedle těchto běžných pojmů zná religionistika také **henoteismus**. Zavedl jej Max Müller jako „monoteismus afektu a nálady“, tedy postoje, který sice nepopírá a nevyklučuje existenci jiných bohů ani jejich kult, ale obrací se prakticky a fakticky jen k jednomu bohu a od něho vše očekává, jako by byl bohem jediným. O henoteismu se mluví v souvislosti s národními bohy nebo s bohy kompetentními pro určitou oblast, např. námořníci budou uctívat boha moře jako jediného, který je pro ně důležitý, aniž tím popírají ostatní bohy a jejich kult. Někdy se i víra starého Izraele odvozovala z henoteismu: Jahve je bůh Izraele, kdežto jiné národy mají zase jiné bohy. Tak jednoduché věci ovšem nejsou; je pravda, že bible existenci jiných „bohů“ nepopírá, upírá jim však oprávněnost jejich nároku na božství. Příklad: Slunce, obecně považované za boha, nepochybně existuje. Jeho nárok na božství je však neoprávněný, není opravdu bohem. A to je něco jiného než henoteismus.

Další možný postoj je **panteismus** – z řeckého *pan* (vše) a *theos* (bůh), doslova tedy *všebožství*: vše je bohem či vše je božské. Jména poprvé užil v roce 1705 anglický myslitel **John Toland** (1670–1722), významný deista. V panteismu tedy veškerenstvo splývá s Bohem. Přitom se otevírají dvě možnosti: Je-li Bůh pojat jako veškerenstvo, mluví se o **teopanismu**; vychází se tedy z Boha, který je ztotožněn se vším, co je. K takovému pojetí tíhnou některé proudy indické. Druhá možnost vychází z veškerenstva a říká, že vše, co jest, je božské; vesmír, tedy jsoucnost, se stává Bohem. Takový typ panteismu je jen předstupeň k naturalismu a materialismu, je to – jak řekl Schopenhauer – „uctivý ateismus“. Vždy je pak panteismus protikladem **teismu**, a to v tom smyslu, že teismus předpokládá vztah já – ty,¹² zatímco panteismus tento vztah ruší a obojí vposledku ztotožňuje; jinak řečeno, panteismus považuje rozlišení na já a ty za projev nedokonalosti, přeběžnosti, utkvívání v mylném chápání jsoucnosti, které je jednotné.

Od panteismu je třeba lišit **panenteismus**, který tvrdí, že „vše je v Bohu“, aniž však je s ním totožné, aniž se tedy Bůh ve veškerenstvu rozplývá; naopak Bůh, ve všem přítomný, veškerenstvo zároveň přesahuje. Panenteismus tedy neruší nutně, apriorně a implicitně boží transcendenci. Otázkou ovšem pak zůstává, jak je Bůh ve veškerenstvu přítomen. Termín zavedl **Karl Chris-**

tian Friedrich Krause (1781–1832) ve snaze smířit teismus a panteismus, filozoficky řečeno subjektivismus Kantův a Fichteův s absolutismem Schellingovým a Hegelovým. Tvrzením, že rozpoznání přítomnosti boží ve všem jsoucnu je intuitivní, si získal dosti stoupenců. V něčem panenteismus připomíná postoj různých mystiků až po chasidy (srov. slavný výrok zakladatele chasidismu Baal Šem Tova, že se stále vidí obklopen Bohem).

Zcela jiným směrem ukazuje **deismus**. Je to tvrzení, že Bůh sice jest a svět na počátku stvořil, ale dále do něho nezasahuje, asi jako hodinář vytvořil hodinový stroj, spustil jej a ten už pak běží dál sám. Bůh je tedy podle deismu nečinný, nelze s ním počítat ani naň spoléhat. Podobné stanovisko zastával už ve starověku Epikúros, který říkal: Bozi prodlévají v blažené nečinnosti (*ataraxiá*) a nemísí se, nezasahují do lidských věcí. Zde si musíme pomoci sami. Klasické podoby nabyly deismus v osvícenství na konci 17. a hlavně během 18. století, a to jak v Anglii, tak u francouzských encyklopedistů. Poněvadž popírá vztah, komunikaci mezi Bohem a člověkem či člověkem a Bohem, je samozřejmě nábožensky sterilní a poměrně rychle ústí do ateismu.

O **ateismu** – tedy „bezbožství“ – stačí jen krátká poznámka. Religionisté se mezi předpisemnými národy snažili najít nějakou skupinu bez náboženství, ale to se zatím nezdařilo. Je to – ovšem jen nepřímý – doklad toho, že religiozita je antropologická konstanta, jak už jsme o tom mluvili v předchozích kapitolách. Přízvisko *atheos* (bezbožec) si poprvé v dějinách, pokud zatím víme, vysloužil sofista **Theodóros**, který s popíráním obecné platnosti zákonů popíral i bohy. Ve starověku i středověku byl ateismus vždy jen věcí malé skupiny lidí a šlo především o ateismus praktický, ve smyslu „nepočítejme s bohy“, – nikoli „bozi neexistují“. O takovém ateismu mluví i Ž 14,2n. Nicméně jsou i myslitelé, kteří pochybují o reálné možnosti konsekventního ateismu, pakliže ateismem rozumíme opravdové a trvalé zrušení všech náboženských vztahů a dimenzí člověka.

3. Úkony

Náboženských úkonů je velké množství. Ty nejzávažnější jsou popsány a utříděny ve třetí části této práce v oddílu o „svatých dějích“. Zde zmíníme a vysvětlíme jen stručně řecká nebo latinská jména těch, které se vyskytují nejčastěji.

a) Úkony očišťovací

Mezi úkony očišťovací patří **oběť** (*sacrificium*), **smíření** (*expiatio* čili *hilamos*, původně zbavení viny či hříchů posvátným úkonem; srov. hebr. sloveso *kipper*, od něhož je *kapporet* – víko truhly smlouvy, nazývané „slitovní-

12/ Srov. Martin Buber, *Já a ty* (Ich und Du, 1923), česky v překladu Jiřího Navrátila, 1969, 1996².

ce“, ř. *hilasterion*). Vnitřní očista, především prožitkem, je **katarze**, očištnou funkci má převážně i **askeze** (řecky původně cvičení, pak cvičení se v odříkání). Zachovávaní určitých pravidel, tedy náboženská zdrženlivost je **observance**, odvozená od latinského *observo, -are* (zachovávat, dbát, šetřit).

b) Úkony věštebné

Tyto úkony jsou často na samé hranici náboženství, leckdy přecházejí do magie, zvláště tam, kde je člověk neodečítá z nenadálých jevů, ale vytváří si je různými věštebnými praktikami sám. **Věštění** je latinsky *divinatio*, řecky *manteia*, někdy se mluví o **mantice**. Věštebné znamení je **omen**. Místo, kde se o věštbu prosí, a pak i věštebný výrok sám, se nazývá **orákulum** (od lat. *oro, -are*, prosit).

Jednotlivé způsoby věštění se někdy označují zvláštními jmény, tak např. **astrologie** je věštění z pohybu nebo vzájemného postavení nebeských těles, **chiromantie** je věštění z ruky, přesněji z čar na dlani, **lekanomantie** je věštění z mísy (z toho, jaké zvuky vydává, když se naplňuje nebo vyprazdňuje). **Haruspicium** či **extispicium** je věštění z vnitřností obětovaného zvířete, **oiónomantie** či **auspicium** je věštění z letu ptáků, celá nauka o věštbách z letu se nazývala ve starém Římě **augurium**; znalec, který ji provozoval, **augur**. Věštilo se ze snů (**oniromantie**, z ř. *onar*, sen). Odpradáva (srov. 1S 28) bylo známo věštění pomocí vyvolávání duší zemřelých (dnešní spiritismus), **nekromantie** (z ř. *nekros*, mrtvý). Věštilo se i z posvátných losů – to byla **kléromantie** (z ř. *kléros*, los). Věštění z vody je **hydromantie**, z ohně **pyromantie**. Existuje ovšem ještě řada dalších, méně běžných výrazů.

Zvláštním druhem věštbý je **ordál**. Výraz sám klasická latina neznala, ale věc sama je prastará: sporná věc se – namísto lidského soudního rozhodnutí, pro které nejsou dostatečné podklady – předloží k rozhodnutí bohu. Ordál je tedy vlastně „boží soud“. V pozadí této praktiky je zřejmě magická představa, že nevinný je bohem chráněn, a proto mu neublíží oheň, voda, zvláště ní potrava atd. Ve Starém zákoně jsou příklady ordálu třeba v Nu 5,12–31, ale ordálem je i souboj na Karmelu mezi Eliášem a věštki Baalovými (1Kr 18) nebo souboj Davidův s Goliášem (1S 17). Zdá se, že vůbec původ soubojů je třeba hledat v ordálu; pěkně popisuje pozadí i průběh takového soubojového ordálu Walter Scott v románu *Ivanhoe*, v jehož závěru mají dva rytíři soubojem rozhodnout o vině či nevině obžalované židovky. Středověké ordály byly velmi kruté – průchod ohněm, vhození do vody (lidé tehdy většinou neuměli plavat) apod.

Do oblasti věštění patří i **inkubace** (z lat. *incubo, -are*, uléhat – míněno v chrámě, aby tam člověk získal věštebný sen). Máme doklady ze starého Řecka: kdo toužil po věštbě, styku s bohem či zvláště po uzdravení, putoval

do chrámu boha, tam se různě postil či zase účastnil posvátného hostie a různých obřadů a nakonec přespal v chrámě na kůži obětovaného zvířete. Ze Starého zákona známe také sny ve svatyni – má jej malý Samuel ve stánku Šilů (1S 3) a král Šalomoun v Gibeonu (1Kr 3).

c) Úkony ochranné

Tyto úkony mají člověka či skupinu zabezpečit před zlými silami. I zde se pohybujeme na hranici mezi náboženstvím a magií. Zřetelným příkladem magie je obřad zvaný **evocatio** (vyvolání, odvolání bohů, vedoucí ke zrušení ochrany), který konali Římané před dobýváním nepřátelského města. Chtěli tím přimět bohy toho města, aby město opustili a tím je vyvalili moci římského vojska. Blízký je termín **incantatio** (zařikání, začarování, původně vezpívání se – od lat. *canto, -are*, zpívat – v moc nad tím, kdo je očarován). I latinský výraz *carmen*, dnes překládaný jako báseň, je původně zařikávací. Vázaná rytmizovaná řeč, proložená sugestivním opakováním, nesla v sobě odedávna zvláštní kouzlo, které unášelo, fascinovalo, podmaňovalo. Není divu, že odtud vznikly představy o moci slova.¹³

Speciální ochranu před zlými silami přináší **iniciace**, zasvěcení. Zasvěcenec (*mystés*) je obeznámen s božským světem, nahlédl do něho, ví, jak se v něm či vůči němu chovat, a tím se i vyvarovat obtíží. Stejný účel, totiž vyvarovat se obtíží a přenést se přes zvláště nebezpečná období života, mají i **přechodové obřady** (fr. *rites de passage*, něm. *Übergangsriten*; autorem termínu je Arnold van Gennep). Tyto obřady vycházejí z představy, že např. při průchodu pod jhem nebo posvátnou branou se odkládá vše nečisté (to je původní smysl římských vítězných oblouků). Pak jde o „brány“ do nového životního období, jako je narození, sňatek, úmrtí atd., tedy rozhodující obraty v lidském životě, které nesouvisejí s přírodním rytmem, nýbrž s osobním životem člověka.

d) Úkony ztotožňující

Velice lákavým způsobem, jak utéci drtivému dosahu Otázky, je sebeztožnění s božstvem, které stojí samozřejmě mimo Otázku (mimo smrt). Může se uskutečnit několikerým způsobem. Připomeneme si zase jen ty hlavní a nejběžnější.

První způsob je **projekce**. Její klasickou podobou je sakrální (Daňkovou terminologií: božný) král. Takový král není především vládce a vojevůdce,

13/ Srov. Erbenův výklad ke slově „Mocné slovo neomyšl“ z básně Vrba (Kytice, 1871): „Mocným slovem rozumí se zařikávání čili zažehnávání (incantatio, Zauberspruch), ježto v básňové velikou má důležitost.“

ností jako přípravou na Setkání. Při ní se vnitřní síly soustřeďují k jádru; všechno, co se je snaží rozptýlit, je vtaženo do okruhu jejich moci a bytost dlí v plné soustředěnosti připravena na Setkání. To je podle Bubera příprava užitečná. Bez vnitřní kázně není člověk schopen duchovního díla. Ale pak se musí rozhodnout, zdali je to pouhá příprava nebo dostačující konec cesty. Pro Bubera není rozhodující mystický zážitek sám, nýbrž to, zdali se v jeho síle vrátím do služby Bohu i všemu stvoření, zdali mne tedy Setkání aktivizuje k dílu lásky – či ochromuje, kvietizuje a vede k utkvívání v sebeponoření. Jinak řečeno, záleží na tom, nakolik je soustředění na zážitek a na niterné náboženské zkušenosti jen zjemněle obměněným, jakoby předestilovaným lpěním na vlastním já.

Celá řada dalších pojmů, užívaných v religionistice, je osvětlena ve třetí části této práce, na kterou zde odkazujeme.

V. TRÍDĚNÍ NÁBOŽENSTVÍ

1. Hlediska

V třídění náboženství není mezi religionisty shoda. Různí badatelé nadřazují při třídění různá hlediska:

a) Hledisko geografické

Třídí náboženství podle zemí, kde se vyskytují. Je to poměrně snadné a přehledné pro náboženství národní, nesnáz vzniká při náboženstvích světových či při migracích národnostních skupin.

b) Hledisko etnografické

Třídí náboženství podle kmenů, národů a plemen či ras. Je méně vhodné, vyhovuje v podstatě jen pro neliterární kmeny a skupiny, kde se ještě kryje kmen s kulturním okruhem a tím i s náboženstvím.

c) Hledisko genetické

Třídí náboženství podle odvození a původu. Vyhovuje sice požadavkům historiků a kulturních antropologů, ale v praxi je obtížně proveditelné, protože rekonstrukce vlivů různých oblastí, jejich priority a posloupnosti jsou leckdy jen hypotetické. Správné odvození, a tím i správné genetické utřídění, je nejisté.

d) Hledisko sociologické

Třídí náboženství podle struktury společnosti (náboženství kmenová, státní a světová) nebo při podrobnějším třídění podle poměru náboženství ke společnosti. Užijeme-li tohoto hlediska, otevírají se pozoruhodné souvislosti: Ukazuje se, že některé typy náboženství se vyskytují jen v určitých společenských strukturách; v jiných se setkáváme jen s jejich zbytky, relikty. Tak např. fetišismus, dynamismus apod. se objevují především ve strukturách kmenových, zatímco polyteismus s monarchicky organizovaným panteonem je běžný ve společnostech žijících v monarchii či vůbec ve státě. I toto třídění má však své nesnáze; např. se nesnadně zařazují náboženství světová, která naopak společenské a politické formy nejednou přetvářela nebo i vytvářela (viz islám). Přes některé výhody ani toto třídění samo o sobě nestačí.

e) Hledisko morfologické

Třídí náboženství podle forem (z ř. *morfé*, tvar) a náboženských soustav. Pokoušeli se o ně někteří novější religionisté, ale nebylo příliš zřetelné a neprosadilo se. Leckdy se blížilo hledisku systematickému.