

# I

## *Definice náboženských jevů a náboženství<sup>1</sup>*

Chceme-li se pokusit pátrat po nejprimitivnějším a nejjednodušším známém náboženství, musíme nejprve definovat, co rozumíme náboženstvím obecně, neboť jinak bychom se vystavili nebezpečí, že buď nazveme náboženstvím i takový systém idejí a praktik, na němž nic náboženského není, anebo opomeneme řadu náboženských faktů, aniž bychom pochopili jejich skutečnou podstatu. Důkazem, že toto nebezpečí není vůbec iluzorní a že nejde o prázdný metodologický formalismus, je případ jednoho z vědců, jemuž komparativní religionistika vděčí za mnohé. Je to případ J. Frazera, který zmíněný předpoklad opominul, a nedokázal proto rozpoznat hluboce náboženský charakter představ a obřadů, jejichž zkoumání bude následovat a v nichž spatřujeme zárodek náboženského života lidstva. Máme tedy před sebou otázku, již musíme vyřešit především. Neočekáváme, že bychom hned na začátku mohli odhalit základní rysy náboženství, jež vysvětlují jeho podstatu – to se může podařit až na konci výzkumu. Je však nutné a možné okamžitě stanovit určitý počet vnějších, snadno postřehnutelných znaků, které umožňují rozpoznat náboženské jevy vždy, když se s nimi setkáme, a jež brání jejich záměně s jinými. K tomuto prvnímu úkolu nyní přistoupíme.

Abychom dosáhli očekávaných výsledků, musíme se nejprve zbavit všech apriorních idejí. Lidé si museli vytvořit jakousi představu o náboženství dávno předtím, než religionistika zavedla svůj systém meto-

---

<sup>1</sup> O definici náboženských jevů jsme se již pokusili v přednášce otištěné v *Anné sociologique* (III, str. 1 n.). Naše tehdejší definice se liší od té, kterou navrhujeme zde. Na konci této kapitoly (str. 55, pozn. 68) vysvětlíme důvody, jež nás vedly k opravám, aniž by se však podstatně změnila naše koncepce faktů.

## I

dického srovnávání. Požadavky existence nás všechny – jak věřící, tak i nevěřící – nutí, abychom si utvořili nějakou představu o věcech, mezi nimiž žijeme, nad nimiž neustále vynášíme soudy a jež určitým způsobem zasahují také do našeho chování. Tyto představy však nebyly vytvořeny na základě žádné metody, ale jediné pod vlivem jednotlivých životních událostí a obrátů, a nemají proto žádnou váhu a při následujícím zkoumání si od nich budeme muset držet náležitý odstup. Prvky hledané definice nelze přebírat z našich předsudků, vášní ani zvyků; musíme je odvodit jediné ze skutečnosti.

Podívejme se tedy přímo na tuto skutečnost. Ponechme stranou všechny obecné koncepce náboženství, zvažme jednotlivá konkrétní náboženství a pokusme se odhalit to, co mohou mít společného. Náboženství lze totiž definovat jen na základě charakterových rysů, s nimiž se setkáváme všude tam, kde náboženství existuje. Do tohoto srovnání chceme zahrnout všechny známé náboženské systémy – jak minulé, tak i současné, ty nejprimitivnější a nejprostší, stejně jako ty nejnovější a nejpropracovanější; nedisponujeme totiž žádným právem ani logickým klíčem, jež by nám umožňovaly jedny vyloučit a jiné akceptovat. Pro toho, kdo v náboženství spatřuje pouze přirozený projev lidské aktivity, jsou všechna náboženství bez výjimky instruktivní, neboť každé z nich je svým způsobem výrazem člověka, a proto nám kterékoli z nich může pomoci lépe pochopit tento aspekt naší přirozenosti. Navíc jsme již viděli, že analýza náboženského myšlení nejcivilizovanějších národů není právě nejlepší metodou studia náboženství.<sup>2</sup>

Abychom však našemu myšlení pomohli osvobodit se od zavedených koncepcí, jež mu mohou bránit vidět věci, jaké skutečně jsou, podíváme se nejprve na několik nejběžnějších definic, v nichž se tyto předsudky odrážejí, a teprve poté se pustíme do řešení námi stanovené otázky.

<sup>2</sup> Viz výše, str. 11. Nijak netrváme na předběžných definicích ani na volbě metody, která k nim vede. K tomu viz náš výklad v *Pravidlech sociologické metody a Suicide*.

Pojem, jehož se obvykle užívá k charakterizování všeho, co se týká náboženství, je pojem nadpřirozeného. Jím rozumíme všechny jevy, jež přesahují naše chápání; nadpřirozeno je oblastí tajemného, nepoznatelného, nepochopitelného. Náboženství by pak bylo jistým druhem spekulace o všem, co se vymyká vědě a obecněji konkrétnímu myšlení vůbec. „I ta náboženství, jež jsou na úrovni jednotlivých dogmat diametrálně odlišná,“ říká Spencer, „dospívají k tiché shodě v tom, že svět se vším, co obsahuje a co jej obklopuje, považují za záhadu, která si žádá vysvětlení.“ Všechna náboženství tedy pro něho spočívají ve „víře ve všudypřítomnost něčeho, co přesahuje rozum.“<sup>3</sup> Stejně tak i Max Müller spatřuje v každém náboženství „úsilí o pochopení nepochopitelného, o vyjádření nevyjádřitelného, touhu po nekonečnu.“<sup>4</sup>

Je nesporné, že pocit tajemna sehrál v určitých náboženstvích – jmenovitě v křesťanství – významnou úlohu. Navíc je třeba dodat, že význam tohoto aspektu se v jednotlivých obdobích křesťanských dějin měnil. Byly doby, kdy se dostává do druhého plánu a prakticky mizí. Rozum člověka 17. stol. se dogmaty například nijak neznepokojoval; víra se bez obtíží snoubila s vědou i filosofií a ti myslitelé, kteří jako Pascal cítili znepokojivou temnotu zahalující některé věci, se se svou dobou natolik rozcházeli, že zůstali svými současníky nepochopeni.<sup>5</sup> Bylo by tedy ukvapené činit z ideje podléhající takovým výkyvům jádro křesťanství.

V každém případě je jisté, že pojem tajemného se v historii náboženství objevil až velmi pozdě; je naprosto cizí nejen těm národům, které nazýváme primitivními, ale i všem těm, které dosud nedosáhly určitého stupně intelektuální kultury. Když však pozorujeme, jak bezvýznamným předmětům přisuzují nadpřirozené vlastnosti, zabydlují vesmír jedinečnými principy poskládanými z těch nejrůznějších prvků a obdařenými jakousi těžkou představitelnou všudypřítomností, je samozřejmé, že jejich pojetí považujeme za tajemná. Domníváme se, že tito lidé se s takovými idejemi – jež naši mysl ostatně pronásledují dodnes – smířili jen proto, že žádné racio-

<sup>3</sup> H. Spencer, *The First Principles of Synthetic Philosophy*, str. 37.

<sup>4</sup> M. Müller, *Introduction to the Science of Religion*, str. 17. Srv. M. Müller, *Lectures on the Origin and Growth of Religion, as Illustrated by the Religions of India*, str. 21.

<sup>5</sup> Stejným duchem je prodchnuto také období scholastiky, jak o tom ostatně svědčí i dobová definice filosofie: *Fides quaerens intellectum*.

nálnější nebyli schopni vymyslet. Ve skutečnosti však tato vysvětlení, která nám připadají tak překvapivá, jsou pro primitivního člověka těmi nejprostšími na světě. Nevidí v nich žádné *ultima ratio*, k němuž se rozum obrací až v okamžiku naprostého zoufalství, ale nejbezprostřednější způsob, jak si představit a pochopit to, co se kolem něho děje. Schopnost ovládat slovem či gestem živly, zastavit nebo urychlit pohyb hvězd, rozpoutat nebo zastavit déšť atd. není pro něho ničím zvláštním. Rituály, které mu mají zajistit úrodnost země a plodnost zvířat, jimiž se živí, nejsou v jeho očích o nic podivnější než jsou v našich očích technologické postupy, jichž ke stejnému účelu využívají naši agronomové. Síly, uváděné takto do pohybu, nejsou pro něho ničím nadpřirozeným. Tyto síly se samozřejmě liší od těch, jež vnímá a jež nám vysvětluje moderní vědec – chovají se jinak a také si je musíme podmaňovat jinými prostředky. Avšak pro toho, kdo v ně věří, nejsou o nic nepochopitelnější než gravitace nebo elektřina pro dnešního fyzika. V této knize si navíc ukážeme, že pojem přírodních sil je s největší pravděpodobností odvozen z pojmu sil náboženských, a mezi jedněmi a druhými proto ani nemůže existovat propast, jež odděluje racionální od iracionálního. Dokonce ani fakt, že náboženské síly mají velmi často podobu duchovních bytostí, vědomé vůle, nemůže být důkazem jejich iracionality. Rozum nemá žádnou apriorní námitku proti tomu, že by tzv. neživá tělesa nemohla být ovládána rozumem podobně jako lidské tělo, i když pro současnou vědu je tato hypotéza jen stěží přijatelná. Když Leibniz navrhl pojímat vnější svět jako obrovské společenství myslících duchů, mezi nimiž existují a mohou existovat jediné duchovní vztahy, zamýšlel tak učinit v rámci racionalistického konceptu a nespatoval v tomto universálním animismu nic, co by mělo bránit rozumovému chápání.

Navic idea nadpřirozeného tak, jak ji chápeme my, je teprve nedávného data: předpokládá totiž ideu opačnou, již popírá, ale na níž není nic primitivního. Abychom o některých jevech mohli tvrdit, že jsou nadpřirozené, musíme nejprve cítit, že existuje jakýsi *přirozený řád věcí*, což znamená, že jevy, s nimiž se ve světě setkáváme, jsou vzájemně propojeny nezbytnými vztahy, jež nazýváme zákony. Je-li tento princip jednou pro vždy ustanoven, pak se vše, co se těmto zákonům vymyká, musí nutně jevit jako něco, co se vymyká přírodě, a tedy i rozumu: neboť to, co je v tomto slova smyslu přirozené, je také racionální a tyto nezbytné vztahy vlastně pouze vyjadřují způsob logického řazení věcí. Avšak tento pojem universálního determinismu není tak starý; ani ti největší filosofové klasické antiky si jej nikdy plně neuvědomovali. Je vý-

sledkem pozitivních věd, je postulátem, na němž spočívají a který se jim díky jejich rozvoji podařilo prokázat. Dokud tento pojem chyběl či ještě nebyl dostatečně pevně ustanoven, nebyly nepochopitelné ani ty nejzáračnější věci. Dokud se nevědělo, co je v řádu věcí neměnného a nezvratného, a dokud byl tento řád považován za nahodilý volní výtvor, bylo vlastně přirozené, že jej ta či ona vůle mohla libovolně měnit. Proto i tajemné zásahy, jež starobylé národy považovaly za zásahy bohů, nebyly v jejich očích zázraky v moderním slova smyslu. Pro ně to byla nádherná, ojedinělá nebo hrozivá představení, momenty překvapení a vytržení (θαύματα, *mirabilia, miracula*); ale nikdy v nich nespatovali projevy tajemného světa, kam rozum nemá přístup.

Tato mentalita bude pro nás pochopitelnější, uvědomíme-li si, že dodnes zcela nevymizela. Přestože ve fyzikálních a přírodních vědách je již pevně zakořeněn princip determinismu, do společenských věd začal pronikat teprve před sto lety a jeho autorita zatím není zcela definitivní. Jen velmi málo vědců je dosud pevně přesvědčeno, že společnosti jsou řízeny nezvratnými zákony, jež jsou jejich přirozenou doménou. Z toho plyne, že skutečné zázraky nejsou zcela vyloučeny. Jsme například schopni připustit, že zákonodárce může určitou instituci vytvořit z ničeho, a to jen působením své vlastní vůle, může proměnit jeden společenský systém ve druhý – stejně jako věřící v mnoha náboženstvích připouštějí, že vůle boží vytvořila svět z ničeho a že může libovolně proměňovat jedny bytosti v druhé. Pokud jde o sociální fakty, jsme stále na úrovni primitivní mentality. Pokud se však v oblasti sociologie tolik našich současníků stále drží této zastaralé koncepce, není to proto, že by život společnosti považovali za nesrozumitelný a tajemný – naopak, jestliže tak snadno přijímají tato vysvětlení a odmítají se vzdát svých iluzí, jež zkušenost neustále usvědčuje ze lži, je to proto, že sociální fakty považují za nejjasnější věc na světě, nepocítují jejich skutečnou nesrozumitelnost a nepochopili dosud, že na to, abychom mohli postupně začít rozptylovat tuto temnotu, je třeba využívat pracných postupů přírodních věd. Podobný způsob myšlení je charakteristický také pro podstatu mnoha náboženských představ, jejichž naivita je až překvapivá. Nebylo to náboženství, ale věda, která člověku ukázala, že věci jsou komplexní a těžko pochopitelné.

Jevons<sup>6</sup> však namítá, že lidská mysl nepotřebuje vědeckou kulturu v pravém slova smyslu, aby si uvědomila, že fakta následují za sebou

<sup>6</sup> F. B. Jevons, *Introduction to the History of Religion*, str. 15 n.

v přesně určeném sledu, v pevné posloupnosti, nebo aby naopak zaznamenala, že tento řád je často narušován. Někdy se stává, že náhle dojde k zatmění Slunce, že déšť nepříjde v obvyklou dobu, že se Měsíc po novoluní dlouho neobjevuje atd. Tyto události se vymykají běžnému řádu věcí, a jsou proto přisuzovány zvláštním, výjimečným příčinám, jsou zkrátka považovány za nadpřirozené. V této podobě se idea nadpřirozena zrodila již na samém počátku dějin, a tak se také náboženskému myšlení dostalo jeho vlastního předmětu.

V prvé řadě však nadpřirozené nelze redukovat na nepředvídatelné. Nové je součástí přírody stejně jako to, co nové není. Dojdeme-li k závěru, že fakta za sebou obvykle následují v určitém pevném řádu, zjistíme také, že jejich následnost se tomuto řádu vždy jen blíží, že nikdy není úplně stejná a podléhá nejrůznějším výjimkám. I to málo zkušeností, které máme, nás učí, že očekávání nás může často zklamat a že k tomuto zklamání dochází příliš často, než aby se nám zdálo neobvyklé. Určitá nahodilost je podobně jako určitá uniformita součástí zkušenosti. Nemáme žádný důvod, abychom první vysvětlovali jinými příčinami než druhou. Abychom tedy dospěli k ideji nadpřirozena, nestačí být jen svědkem neočekávaných událostí. Je navíc nutné, aby tyto události byly považovány za nemožné, to jest neslučitelné s řádem, který ať už právem či neprávem považujeme za odvozený od přirozenosti věcí. Tento pojem nezbytného řádu totiž postupně vytvořily až pozitivní vědy, a proto ani protikladný pojem nemůže být staršího data.

Ani mezi představami typickými pro náboženství nenacházíme žádnou, která by odpovídala způsobu, jakým si lidé představovali novoty a náhody, jež přináší zkušenost. Hlavním cílem náboženských konceptů totiž není vyjadřovat a vysvětlovat výjimečné a abnormální, ale naopak to, co je stálé a pravidelné. Velmi obecně lze říci, že bohové jen velmi zřídka slouží k vysvětlení monstrózního, bizarního a anomálního, zato však mnohem častěji slouží k vysvětlení pravidelného běhu světa, pohybu hvězd, střídání ročních dob, každoroční obnovy vegetace, regenerace živočišných druhů atd. V žádném případě tedy není nutné, aby se pojem náboženského kryl s pojmem neobvyklého a nepředvídatelného. Jevons odpovídá, že tato koncepce náboženských sil není primitivní. Zprvu měla jejich evokace člověku pomáhat, aby si uvědomil odchylky a náhody, a teprve později začaly sloužit k vysvětlování uniformity přírody.<sup>7</sup> Není však jasné, co vedlo

člověka k tomu, aby jim postupně přisoudil tak protichůdné funkce. Navíc ani hypotéza, podle níž posvátné bytosti zprvu zastávaly negativní roli narušitelů, není ničím podložena. Ve skutečnosti uvidíme, že již v nejjednodušších známých náboženských systémech bylo jejich hlavní úlohou působit pozitivně na normální běh života.<sup>8</sup>

Idea tajemna tedy vůbec není primitivního původu. Nebyla člověku dána předem, ale člověk je naopak tím, kdo ji spolu s jí protikladnou idejí sám vytvořil. Proto se s ní také setkáváme jen v několika pokročilejších náboženských systémech a nemůžeme ji považovat za charakteristický znak náboženských jevů, aniž bychom kvůli tomu vyloučili většinu faktů, jež si naopak žádají definování.

## II

Druhá idea, jejímž prostřednictvím se někteří badatelé často pokoušeli definovat náboženství, je idea božstva. A. Réville říká: „Náboženství je determinací lidského života prostřednictvím pouta pocítovaného mezi lidským duchem a duchem mystickým, jehož nadřazenost nad světem i nad sebou samým člověk uznává a k němuž se rád cítí připoután.“<sup>9</sup> Je pravdou, že chápeme-li slovo božstvo v přesném a úzkém smyslu, neplatí tato definice pro celou řadu jevů, které náboženskými prokazatelně jsou. Rituály i některé pravidelné kultury se mohou vztahovat k duším mrtvých i k duchům jakéhokoli druhu a významu, jimiž náboženská obrazotvornost nejrůznějších národů zaplnila přírodu, a přesto to nejsou bohové v pravém slova smyslu. Chceme-li, aby vyhovovaly této definici, stačí, když slovo „bůh“ nahradíme všeobecnějším termínem „duchovní bytost“. To koneckonců dělá Tylor: „Prvním a základním krokem v systematickém studiu náboženství nižších ras je definování a upřesnění, co vlastně náboženství je. Budeme-li pod tímto slovem i nadále rozumět víru ve svrchované božstvo..., pak ze světa náboženství vyloučíme značný počet kmenů. Tato příliš úzká definice má tu nevýhodu, že náboženství identifikuje s jedním z jeho vývojových stupňů... Zdá se, že je výhodnější stanovit za minimální definici náboženství víru v duchovní bytosti.“<sup>10</sup> Duchovními bytostmi je třeba rozumět subjekty s vlastním vědomím, nadané nadpřirozenou mocí, jež převyšuje moc

<sup>8</sup> Viz níže, Kniha třetí, II.

<sup>9</sup> A. Réville, *Prolégomènes à l'histoire des religions*, str. 34.

<sup>10</sup> E. B. Tylor, *Primitive Culture*, I, str. 424.

<sup>7</sup> Tamt., str. 23.

běžně danou lidem; tato vlastnost tedy platí pro duše zemřelých, bůžky, démony i pro božstva ve vlastním slova smyslu. Je důležité si hned na začátku všimnout specifické koncepce náboženství, kterou tato definice implikuje. Jediný vztah, který můžeme s tímto druhem bytostí navázat, je určen povahou, která je jim přisuzována. Jsou to bytosti vědomé, a proto je můžeme ovlivnit jediné tak, jako vědomí obecně, to jest psychologickou cestou, kdy se snažíme na ně působit a naklonit si je buď pomocí slov (invokací, modliteb), nebo pomocí darů a obětí. A protože cílem náboženství je uspořádat naše vztahy se zvláštními bytostmi, pak by náboženství mohlo existovat jen tam, kde existují modlitby, oběti, smířčí rituály apod. Získáme tak velmi snadné kritérium, které nám umožní rozlišovat mezi tím, co je a co není náboženské. Tohoto kritéria systematicky používal Frazer<sup>11</sup> a po jeho vzoru také řada jiných etnografů.<sup>12</sup>

Ale jakkoli se díky duševním návykům, za něž vděčíme náboženskému vzdělání, může tato definice zdát samozřejmá, stále existuje řada skutečností, na něž ji nelze aplikovat a jež přesto s doménou náboženského souvisejí.

V první řadě existují velká náboženství, v nichž idea bohů a duchů zcela chybí anebo hraje pouze druhořadou a bezvýznamnou úlohu. To je případ buddhismu. Burnouf říká, že buddhismus „jakožto morálka bez Boha a ateismus bez Přírody stojí v protikladu k bráhmanismu“.<sup>13</sup> „Neuznává žádného boha, na němž by byl člověk závislý, a jeho učení je čistě ateistické,“ tvrdí Barth<sup>14</sup> a Oldenberg jej nazývá „vírou bez boha“.<sup>15</sup> Podstata buddhismu spočívá ve skutečnostech na čtyřech tvrzeních, jimž se říká čtyři vznešené pravdy.<sup>16</sup> První z nich spojuje existenci utrpení s věčným

<sup>11</sup> Již v prvním vydání Frazerovy knihy *Golden Bough* (I, str. 30-32). [Odkaz na dvanáctidílné anglické vydání Frazerovy knihy, které do češtiny nebylo přeloženo. – Pozn. vyd.]

<sup>12</sup> Zejména B. Spencer – F.-J. Gillen a také K. T. Preuss, který nazývá magickými všechny neindividualizované náboženské síly.

<sup>13</sup> J. L. Burnouf, *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, str. 464. Poslední slovo citace naznačuje, že buddhismus nepřipouští dokonce ani existenci věčné přírody.

<sup>14</sup> M. Barth, *The Religions of India*, str. 110.

<sup>15</sup> H. Oldenberg, *Le Bouddha*, str. 51.

<sup>16</sup> Tamt., str. 214, 318. Srv. H. Kern, *Histoire du bouddhisme dans l'Inde*, I, str. 389 n.

tokem věcí; druhá mluví o žádosti jako o příčině utrpení; podle třetí je odstranění žádosti jedinou cestou, jak odstranit utrpení; čtvrtá vyjmenovává tři stupně, jimiž musí člověk projít, aby utrpení odstranil: jsou jimi přímost, meditace a nakonec moudrost – dokonalé pochopení učení. Překonání všech těchto etap vede až na konec cesty, k osvobození, ke spáse v nirvāně.

Žádný z těchto principů se ani jednou nezmiňuje o božstvu. Buddha neusiluje o poznání původu vezdejšího světa, v němž žije a v němž trpí; bere ho jako pouhý fakt<sup>17</sup> a všemožně se snaží z něj uniknout. V procesu spásy se přitom může spolehnout jediné sám na sebe; „nevzývá přitom žádného [boha] a nežádá o pomoc ani v boji“.<sup>18</sup> Místo modlitby v běžném slova smyslu, místo obracení se k vyšší bytosti, již by žádal o pomoc, se uzavírá sám do sebe v meditaci. Neznamená to, že by „přímou popíral existenci bytostí nazývaných Indra, Agni či Varuna, ale domnívá se, že jim za nic nevděčí a že s nimi nemá co do činění.“<sup>19</sup> Jejich moc se totiž může vztahovat pouze na věci pocházející z vezdejšího světa, které pro něho nemají žádný význam. Je tedy ateistou v tom smyslu, že se nezajímá o to, zda bohové existují či ne. Navíc, i kdyby snad byli a měli nějakou moc, světec – ten, který již dosáhl spasení – staví sám sebe nad ně, protože vážnost bytostí nespočívá v moci, kterou mají nad věcmi, ale výhradně na stupni, jehož dosáhly na cestě ke spasení.<sup>20</sup>

Pravdou zůstává, že alespoň v některých formách buddhismu je Buddha považován za jakéhosi boha. Jsou mu zasvěcovány chrámy, stal se objektem kultu, který je velmi prostý, neboť se omezuje na obětní dar sestávající z několika květín a na adoraci ostatků nebo posvátné zobrazení. Není to nic jiného než vzpomínkový kult. Toto zbožštění Buddha je však charakteristické především pro tu větev buddhismu, kterou nazýváme severní. „Dnes známá fakta dokazují,“ tvrdí Kern, „že buddhisté z jihu a nejméně pokročilí mezi severními buddhisty mluví o zakladateli svého učení jako

<sup>17</sup> M. Oldenberg, *Le Bouddha*, str. 258; M. Barth, *The Religions of India*, str. 110.

<sup>18</sup> M. Oldenberg, *Le Bouddha*, str. 314.

<sup>19</sup> M. Barth, *La Religions of India*, str. 109. Stejně se vyjadřuje také Burnouf: „Jsem hluboce přesvědčen, že kdyby okolo Čákya neexistoval pantheon bohů, které jsem pojmenoval já, on sám by neměl nejmenší potřebu tak učinit,“ viz *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, str. 119.

<sup>20</sup> J. L. Burnouf, *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, str. 117.

o člověku.<sup>21</sup> Buddhovi samozřejmě přisuzují nadpřirozené schopnosti, jež převyšují vlastnosti obyčejných smrtelníků; ve starověké Indii však existovala víra – která je charakteristická také pro řadu jiných náboženství a podle níž je velký svět obdařen výjimečnými schopnostmi.<sup>22</sup> Přesto však svět není bohem; stejně jako jím není ani kněz nebo kouzelník, a to navzdory nadlidským schopnostem, jež jsou mu často přisuzovány. Přitom je tento druh theismu s celou komplexní mytologií, která se k němu obvykle pojí, podle názoru předních badatelů pouze odvozenou a pokřivenou formou buddhismu. Buddha především nikdy nebyl považován za nikoho jiného než za „nejmoudřejšího z lidí“.<sup>23</sup> „Koncepte, podle níž by Buddha nebyl člověkem, jenž dosáhl nejvyššího stupně svatosti, leží zcela mimo sféru idejí, na nichž se zakládají samotné sůtry,“ říká Burnouf<sup>24</sup> a na jiném místě dodává: „Jeho člověčenství je faktem natolik nezpochybnitelným, že ani legendistiku, pro niž nebyly záznaky žádnou překážkou, nenapadlo učinit z něho po jeho smrti boha.“<sup>25</sup> Podobně se můžeme také ptát, zda se někdy od svého lidství beze zbytku osvobodil, a zda tedy máme právo klást ho na roveň bohu<sup>26</sup> – v každém případě by jeho božství bylo velmi zvláštní povahy a jeho funkce by se nepodobala funkci žádné jiné božské bytosti. Bůh je totiž především živou bytostí, s níž člověk musí počítat a na niž se může spolehnout, ale Buddha po své smrti vstoupil do nirvány, a tak již do běhu lidských událostí nemůže zasahovat.<sup>27</sup>

Nakonec – ať už si o Buddhově božství myslíme cokoli – zbývá dodat, že je to koncepte spočívající mimo vlastní podstatu buddhismu. Buddhismus ve skutečnosti spočívá především v pojmu spásy a tato spása předpokládá jen to, že známe pravé učení a řídíme se jím. Samozřejmě bychom to nevěděli bez Buddhova zjevení, ale Buddhova úloha skončila právě tím, že ho zvěstoval. Od tohoto momentu přestal být nutným poslem náboženského života. Dodržování čtyř nejsvětějších pravd by bylo možné, i kdyby vzpomínka na toho, kdo je přišel zvěstovat, upadla v zapomnění.<sup>28</sup> Zcela jinak je tomu v křesťanství, které je nemyslitelné bez všudypřítomné ideje Krista a opakování kultu zasvěceného jeho památce, protože jen prostřednictvím stále živého a každodenně obětovaného Krista může společenství věřících udržovat spojení s nejvyšším zdrojem svého duchovního života.<sup>29</sup>

Vše, co jsme právě uvedli, platí také pro jiné velké indické náboženství, džinismus. Obě učení navíc navzájem sdílejí podstatnou část svých konceptů světa a života. „Stejně jako buddhisté, říká pan Barth, také džinisté jsou atheisty. Nepřipouštějí stvořitele – svět je podle nich věčný – a výslovně popírají, že by mohla existovat jakási věčná a dokonalá bytost. Džina se dokonalým stal, ale to neznamená, že jím byl od počátku.“ Stejně jako severní buddhisté, i džinisté – anebo alespoň někteří z nich – se občas utíkají k určitému druhu deismu. V nápisech z Dekhanu se mluví o jistém *Džinapartim*, jakémisi nejvyšším Džinovi, který je zmiňován jako prvotní stvořitel. Tentýž autor však dodává, že takový názor je „v rozporu s tvrzením textů nejvýznamnějších džinistických autorů.“<sup>30</sup>

Je-li tato lhostejnost k božskému tolik zjevná v buddhismu i džinismu, je to proto, že se s ní setkáváme již v bráhmánismu, z něhož jsou obě náboženství odvozena. Alespoň některé z forem bráhmánské spekulace vedly k „čistě materialistickému a atheistickému výkladu světa“.<sup>31</sup> Četná božstva, jež indické národy zpočátku uctívaly, se

<sup>28</sup> „Buddhistické učení, tak jak jej známe, by mohlo ve svých hlavních rysech existovat, i kdyby mu byl pojem Buddhy naprosto cizí;“ viz tamt., str. 322. – To, co je tím řečeno o historickém Buddhovi, platí také pro všechny mytologické Buddhy.

<sup>29</sup> Viz ve stejném smyslu M. Müller, *Natural Religion*, str. 103 n., 190.

<sup>30</sup> Tamt., str. 146.

<sup>31</sup> Viz F. Lichtenberg (vyd.), *Encyclopédie des sciences religieuses*, VI, str. 548.

<sup>21</sup> H. Kern, *Histoire du bouddhisme dans l'Inde*, I, str. 289.

<sup>22</sup> „Jedinou oporou, kterou (Čákya) mohl najít mezi duchy, byla v Indii všeobecně uznávaná víra, že velkou svatost osoby vždy provázejí její nadpřirozené schopnosti;“ viz J. L. Burnouf, *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, str. 119.

<sup>23</sup> Tamt., str. 120.

<sup>24</sup> Tamt., str. 102.

<sup>25</sup> Tamt., str. 302.

<sup>26</sup> Kern to vyjádřil následovně: „Z určitého hlediska je člověkem a z určitého hlediska jím není; ještě z jiného hlediska není ani jedním, ani druhým;“ viz *Histoire du bouddhisme dans l'Inde*, I, str. 290.

<sup>27</sup> „Idea, že božský vůdce Společenství zůstává ve skutečnosti mezi svými, které nikdy neopouští, jako jejich skutečný pán a král, a že tedy jeho kult není ničím jiným než výrazem věčného trvání tohoto společného života, je buddhistům naprosto cizí. Jejich pán je v nirváně; věřící by tak volali někoho, kdo je nemůže slyšet;“ viz M. Oldenberg, *Le Bouddha*, str. 368.

postupně spojila v jakýsi jedinečný, neosobní a abstraktní princip, podstatu všeho, co existuje. Tato nejvyšší realita, která nemá nic společného s božskou osobou, je uvnitř každého člověka, či přesněji řečeno každý člověk s ní splývá, protože mimo ni neexistuje nic. Aby ji našel a mohl se s ní spojit, nemusí hledat vnější oporu mimo sebe; stačí, když se soustředí sám na sebe a uzavře se v meditaci. Oldenberg říká: „Podmínky pro ambiciózní pokus buddhismu vytvořit systém spásy, v němž je člověk sám sobě spasitelem, a ustanovit náboženství bez boha byl připraven již v bráhmanských spekulacích. Pojem božstva z nich byl postupně vytlačován, postavy starobylých božstev postupně bledly, až nakonec zůstal jedině Bráhma, který ve svém věčném pokoji trůní vysoko nad pozemským světem, na němž zbývá jen jediná osoba, která se může aktivně podílet na spáse: touto osobou je člověk.“<sup>32</sup> Zde můžeme sledovat velkou část vývoje náboženského myšlení, který spočíval v postupném opouštění ideje duchovní bytosti a božstva. Toto jsou ony velké náboženské systémy, v nichž invocace, smírčí rituály, oběti a modlitby v pravém slova smyslu ani zdaleka nezaujímají klíčové místo, a které by tak postrádaly právě ten znak, jenž někteří chtějí považovat za podstatný pro rozpoznání náboženského projevu.

Ale i mezi deistickými náboženstvími nacházíme řadu rituálů, které jsou na ideji boha nebo duchovní bytosti naprosto nezávislé. V první řadě zde existuje velké množství zákazů. Bible například ukládá ženě žít každý měsíc po určitou dobu v ústraní<sup>33</sup> a podobné odloučení přikazuje také po porodu,<sup>34</sup> zakazuje zapřahat koně společně s oslem, nosit oděv tkaný z konopí a lnu<sup>35</sup> – aniž by se dalo zjistit, jakou roli při jejich vzniku sehrála víra v Jahveho. Jahve s žádným z těchto zákazů nemá nic společného a také se ho nijak netýkají. Podobně se to má i se všemi ustanoveními, jež se týkají stravy, a tyto zákazy nejsou výsadou Hebrejců; v různých formách, které však mají stejnou podstatu, se s nimi setkáváme i v mnoha dalších náboženstvích.

Je pravda, že tyto rituály jsou čistě negativní, ale nepřestávají být proto náboženskými. Navíc existují i další, které vyžadují aktivní účast věřících, a přesto mají stejnou podstatu. Účinkují samy o sobě a jejich

<sup>32</sup> M. Oldenberg, *Le Bouddha*, str. 51.

<sup>33</sup> *IS* 21,6.

<sup>34</sup> *Lv* XII.

<sup>35</sup> *Dt* XXII,10 a 11.

moc nezávisí na žádné božské moci; svého vlastního účinku dosahují naprosto mechanicky. Nespočívají ani v modlitbách, ani v obětních darech určených nějaké bytosti, jejíž vůli si chceme naklonit, ale výsledku je dosahováno automaticky, prostřednictvím rituálního mechanismu. Tak je tomu například u oběti ve védickém náboženství. Bergaigne k tomu říká: „Oběť má přímý vliv na nebeské jevy; je všemocná sama o sobě, i bez zásahu jakékoli božské moci.“<sup>36</sup> Oběť je například tím, co rozřazí brány jeskyně, kde byl zavřen úsvit, a co dá zazářit novému dni.<sup>37</sup> Stejně tak příslušné hymny způsobovaly příliv vody z nebe na zem, a to i *bohům navzdory*.<sup>38</sup> Podobný účinek mají i některé asketické praktiky. Navíc „oběť je velmi dobře možné považovat za onen princip *par excellence*, který stojí nejen u zrodu lidí, ale také bohů. Toto pojetí oběti se může právem zdát podivné, ale přesto jej lze chápat jako jeden z posledních důsledků představy o všemohoucnosti oběti.“<sup>39</sup> Také celá první část Bergaignovy knihy je věnována výhradně obětem, v nichž bohové nehrají žádnou roli.

Tento fakt není výsadou védického náboženství – naopak, je jevem velmi obecným. V rámci každého kultu existují praktiky, jež působí samostatně, aniž by mezi jedincem vykonávajícím rituál a sledovaným cílem musel zasáhnout nějaký bůh. Když při svátku nazývaném Svátek stanů mávali Židé v určitém rytmu vrbovými větvíčkami, aby rozhýbali vzduch, chtěli tak zvednout vítr a rozpoutat déšť; všichni věřili, že při správném dodržení rituálu bude požadovaný účinek jeho automatickým vyústěním.<sup>40</sup> To také vysvětluje prvotní význam, jenž prakticky všechny kultury přisuzovaly materiální stránce ceremonií. Tento náboženský formalismus, který je s největší pravděpodobností prvotní podobou právního, pramení z toho, že formule, kterou je třeba pronést, pohyby, které

<sup>36</sup> A. Bergaigne, *La religion védique*, I, str. 122.

<sup>37</sup> Tamt., str. 133.

<sup>38</sup> M. Bergaigne říká: „Žádný text nedokládá vědomí magického působení člověka na nebeská vodstva lépe než verš X,32,7, kde je tato víra vyjádřena obecnými pojmy aplikovanými jak na dnešního člověka, tak na jeho historické i mytologické předky: hlupák se ptal učence a jím poučen konal a takový je výsledek jeho konání: vyprovokoval tok divokých peřejí;“ tamt., str. 137.

<sup>39</sup> Tamt., str. 139.

<sup>40</sup> Další příklady uvádí H. Hubert v hesle *Magie* v *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, VI, str. 1509.

je třeba vykonat, jsou již samy o sobě zdrojem své účinnosti, o niž by přišly, kdyby zcela přesně neodpovídaly vzoru posvěcenému úspěchem.

Existují tak rituály bez bohů i rituály, z nichž jsou bohové odvozeni. Ne všechny náboženské síly se odvozují od božských osob a existují kulturní vztahy, které mají jiný cíl než spojit člověka s božstvem. Náboženství přesahuje ideu boha nebo duchů, a proto jej ani nelze definovat výhradně jejím prostřednictvím.

### III

Když jsme tedy zavrhlí všechny dosavadní definice, zkusme se na tento problém podívat sami.

Nejprve si musíme uvědomit, že ve všech zmíněných formulích nacházíme snahu o přímý a ucelený výraz povahy daného náboženství. S náboženstvím se zachází jako s jakousi nedělitelnou jednotou i přesto, že se každé skládá z částí: je to více či méně komplexní systém mýtů, dogmat, rituálů, ceremonií. Celek totiž lze definovat pouze ve vztahu k částem, z nichž se skládá. Je tedy metodičtější začít pokusem o charakterizaci základních jevů, z nichž se každý náboženský systém skládá, a teprve poté přistoupit k charakterizaci celku. Tento postup se nám vnucuje o to naléhavěji, uvědomíme-li si existenci náboženských jevů, které nepřísluší k žádnému konkrétnímu náboženství. To jsou jevy, které nazýváme folklorem. Bývají jimi obvykle pozůstatky zmizelých náboženství, neuspořádané přežitky, ale i takové jevy, jež vznikaly spontánně pod vlivem lokálních podmínek. V evropských zemích byly zcela absorbovány a asimilovány křesťanstvím, získaly křesťanský nádech. Přesto je i mnoho těch, jež se udržely až donedávna, anebo dokonce s jistou dávkou samostatnosti dosud přežívají: oslavy spojené s prvním květnovým dnem, letní slunovrat, karnevalové slavnosti, nej-různější pověry spojené s existencí bůžků a místních démonů atd. Přestože náboženský ráz těchto obřadů postupně mizí, jejich význam pro náboženství je natolik trvalý, že umožnil Mannhardtovi a jeho škole obnovit vědu o náboženství. Definice přehlížející tyto jevy by nemohla plně vyjádřit vše, co je náboženské.

Náboženské jevy se zcela přirozeně dělí na dvě základní kategorie: víra a rituály. První se týká názorů a spočívá v obrazných představách; druhé jsou předem určené způsoby chování. Mezi těmito dvěma skupinami faktů je kardinální rozdíl, jenž odděluje myšlení a jednání.

Rituály lze definovat a odlišit od ostatního lidského jednání (např. morálního) jen prostřednictvím zvláštní povahy jejich objektu. Morální zásada nám stejně jako rituál přikazuje určité chování, toto chování se však týká jiné skupiny předmětů. Abychom charakterizovali rituál, musíme tedy nejprve charakterizovat objekt, k němuž se vztahuje. Zvláštní charakter tohoto objektu je vyjádřen právě ve víře. Rituál tedy budeme moci definovat až poté, co se nám podaří definovat víru.

Každá nám známá náboženská víra, ať již jednoduchá nebo složitá, má stejnou podstatu jako víry ostatní: předpokládá klasifikaci všech reálných i ideálních věcí, které si jen člověk může představit, do dvou tříd, do dvou protikladných skupin obvykle označovaných dvěma rozdílnými termíny, jež velmi přesně vyjadřují slova *profánní* a *sakrální* (*profane*, *sacré*). Charakteristickým znakem náboženského myšlení je právě toto dělení světa do dvou sfér, z nichž jedna zahrnuje vše sakrální a druhá vše profánní. Víra, mýty, dogmata i legendy jsou představy nebo systémy představ, které vyjadřují povahu posvátných věcí, jejich povahu a moc, jejich vznik, vztahy jedněch k druhým i jejich vztah k věcem profánním. Za sakrální však nelze jednoduše považovat jen personifikované bytosti, jimž říkáme bohové nebo duchové; posvátná může být i skála, strom, pramen, oblázek, kus dřeva, dům – zkrátka jakákoli věc. Tuto vlastnost může mít i rituál – ve skutečnosti neexistuje žádný, který by ji do jisté míry neměl. Existují slova, věty, formule, jež mohou vyslovit jediné ústa posvěcené osoby; existují gesta, pohyby, jež nemohou vykonávat všichni. Védická oběť byla proto tak účinná a mohla podle mytologie stát u zrodu bohů (nejen si vyprošovat jejich přízeň), že měla moc srovnatelnou s mocí nejsvětějších bytostí. Okruh posvátných předmětů tedy nelze jednou provždy definovat – jeho rozsah je v závislosti na každém náboženství nekonečně proměnlivý. Proto může být buddhismus považován za náboženství – i bez bohů totiž připouští existenci sakrálních věcí, totiž čtyř ušlechtilých pravd a praktik z nich odvozených.<sup>41</sup>

Až potud jsme se omezili na výčet určitých sakrálních věcí, které nám posloužily jako příklady. Nyní bychom však měli říci, jakými obecnými vlastnostmi se liší od věcí profánních.

Na počátku by snad bylo lákavé pokusit se o jejich definici podle místa, které jim obvykle přísluší v hierarchii bytostí. Jejich význam

<sup>41</sup> Ani nemluvě o mudrci a světci, již tyto pravdy praktikují, a proto jsou svatí.

a moc jsou běžně nadřazovány profánním věcem a zejména člověku – je-li to člověk obyčejný a nedisponuje žádnou posvátnou mocí. Sami si ve vztahu k nim přisuzujeme nikoli bezdůvodně podřadnou a závislou pozici, ale v tom ještě není nic, co by posvátné opravdu charakterizovalo. Nestačí jednu věc podřídit jiné, abychom pak tu druhou ve vztahu k první mohli považovat za posvátnou. Otroci jsou závislí na svém pánu, poddaní na králi, vojáci na veliteli, třídy podřízené na řídicích, lakomec na svém zlatu, ctižádostivec na moci a na síle, která ho od moci dělí – jinými slovy: když někdy o člověku řekneme, že si vytváří náboženství z věcí nebo bytostí, jimž přisuzuje prvořadý význam a určitou nadřazenost nad sebou samým, je jasné, že ve všech těchto příkladech se jedná o určitou metaforu a že na těchto vztazích není nic náboženského v pravém slova smyslu.<sup>42</sup>

Na druhé straně nesmíme pouštět ze zřetele fakt, že existuje celá řada nejružnějších posvátných věcí, před nimiž se člověk cítí relativně svobodně. Posvátný charakter má například amulet, a přesto není na účtě, již vzbuzuje, nic výjimečného. Ani tváří v tvář bohům nemusí být člověk vždy ve stavu jednoznačné podřízenosti. Často se stává, že má nad nimi skutečnou fyzickou moc, která mu umožňuje vydobýt si to, po čem touží. S fetišem, s nímž člověk není spokojen, bojuje tak dlouho, dokud se s ním nesmíří, tedy až do té doby, než fetiš začne reagovat na přání toho, kdo jej uctívá.<sup>43</sup> Když se má přivolat déšť, házejí se kameny do pramene nebo posvátného jezera, kde sídlí bůh deště – to ho má přinutit, aby se ukázal.<sup>44</sup> Je-li navíc pravda, že člověk závisí na svých bozích, pak i tato závislost je vzájemná. Také bohové potřebují člověka – bez darů a obětí by zemřeli. Budeme mít ještě příležitost ukázat, že tato závislost bohů na věřících se udržuje i v těch nejidealističtějších náboženstvích.

Je-li čistě hierarchické rozlišení sakrálního a profánního příliš obecné a nepřesné, pak nám nezbyvá než užít jako kritéria charakterizace sakrálního ve vztahu k profánnímu jejich různorodosti. Tato různorodost stačí k charakterizování tohoto způsobu klasifikace věcí a k jejímu odlišení od jakéhokoli jiného třídění právě proto, že je *absolutní*. V dějinách lidského myšlení neexistuje jiný příklad dvou obdobných kategorií,

<sup>42</sup> To však neznamená, že tyto vztahy nemohou získat náboženský charakter. Nemají jej však bezpodmínečně.

<sup>43</sup> Fr. Schultze, *Fetichismus*, str. 129.

<sup>44</sup> Podobné příklady uvádí J. Frazer, *Golden Bough*, I, str. 81 n.

jež by byly vzájemně natolik odlišné a v tak radikálním protikladu. Tradiční protiklad dobra a zla není vedle toho ničím, protože dobro a zlo jsou dva opačné projevy stejného druhu (morálky), stejně jako jsou zdraví a nemoc jen dva rozdílné stavy stejného řádu věcí (života). Sakrální a profánní však lidé odjakživa chápali jako něco řádově odlišného, jako dva světy, jež spolu nemají nic společného. Síly jednoho z těchto světů prostě nejsou totožné s těmi, s nimiž se setkáváme ve druhém; jsou prostě mocnější, jsou jiného druhu. V jednotlivých náboženstvích bývá tento protiklad chápán různě. Někde k odlišení těchto dvou druhů věcí stačilo lokalizovat je v různých oblastech fyzického světa; jinde jsou jedny odsunuty do oblasti ideální a transcendentní, zatímco druhé zůstávají v materiálním světě se všemi jeho vlastnostmi. Ale i přesto, že má tento protiklad různé podoby,<sup>45</sup> on sám je universální.

Nic z toho však neznamená, že by určitá bytost nemohla nikdy přejít z jednoho světa do druhého; pouze způsob, jakým tento přechod probíhá, zdůrazňuje dualitu těchto dvou říší. Implikuje vlastně skutečnou metamorfózu. To vyplývá v prvé řadě z iniciačních obřadů praktikovaných mnoha národy. Iniciace je dlouhá řada ceremonií, jejichž cílem je uvést mladého muže do náboženského života. Poprvé vystoupí z čistě profánního světa, v němž se odehrávalo jeho dětství, aby vstoupil do okruhu věcí posvátných. Tato změna stavu totiž není vnímána jako prostá a pravidelná součást vývoje předem existujícího zárodku, ale jako proměna *totius substantiae*. Říká se, že v tomto okamžiku mladík umírá, konkrétní osoba, jíž byl, přestává existovat a okamžitě je nahrazena jinou osobou. Znovu se rodí v nové formě. Tato smrt a znovuzrození probíhají za pomoci příslušných ceremonií, které nejsou chápány pouze v čistě symbolickém smyslu, ale doslovně.<sup>46</sup> Není to snad dosta-

<sup>45</sup> Koncepce, podle níž je profánní protikladem posvátného podobně jako je iracionální protikladem racionálního či pochopitelné protikladem tajemného, je pouze jedním z výrazů tohoto protikladu. Věda se ustanovila tak, že – především v očích křesťanů – přijala za svůj profánní charakter; proto se zdá, že ji na posvátné věci nelze aplikovat.

<sup>46</sup> Viz J. Frazer. K některým ceremoniím kmenů ze střední Austrálie viz *Report of the Meeting of the Australian Association for the Advancement of Science*, str. 313 n. Toto pojetí je navíc velmi obecně rozšířené. V Indii má stejný účinek i pouhá účast na obětním aktu; sám obětující vstupuje do okruhu posvátných věcí, a tak úplně mění svou osobnost (viz H. Hubert – M. Mauss, *Essai sur le sacrifice*, str. 101).

tečným důkazem toho, že mezi profánní bytostí, jíž byl, a posvátnou bytostí, jíž se stává, dojde k přerušení kontinuity?

Tatáž různorodost je také vlastností, která může přerůst až do skutečného antagonismu. Ony dva světy jsou chápány nejen jako oddělené, ale dokonce jako nepřátelské a navzájem soupeřící. Člověk může bezbytku splynout s jedním pouze pod podmínkou, že zcela opustí druhý, a proto je nabádán k tomu, aby se vzdal profánního a vedl výhradně náboženský život. Odtud vychází monachismus, který vedle a vně přirozeného světa, kde obyčejní lidé žijí svůj pozemský život, uměle buduje jiný, jenž se před prvním uzavírá a je téměř jeho protipólem. Odtud pramení také mystický asketismus usilující o očistění člověka od všeho, co jej pojí s profánním světem. Odtud nakonec plynou také všechny formy náboženských sebevražd, jež jsou logickým vyústěním tohoto asketismu, neboť jediným způsobem, jak uniknout před světským životem, je definitivně se zbavit života.

Protiklad mezi těmito dvěma orientacemi se projevuje viditelně i navenek, a usnadňuje tak rozpoznání této zvláštní klasifikace všude, kde existuje. Protože pojem posvátného je v lidském myšlení vždy a všude oddělen od profánního a protože mezi oběma pojmy zeje určitá logická prázdnota, lidská mysl se instinktivně brání směšování i pouhému sblížení věcí příslušejících k jednomu a druhému pojmu, neboť takový druh promiskuity či pouhé přímé spojitosti je v příliš příkrém rozporu s oddělováním, pod nímž jsou obě tyto ideje v lidském vědomí zafixovány. Posvátnou věcí *par excellence* je taková věc, jíž se profánní nemůže a nesmí beztrestně dotknout. Tento zákaz bezpochyby nesmí zajít tak daleko, aby znemožnil veškerou komunikaci mezi oběma světy. Kdyby totiž profánní nemohlo s posvátným navázat žádný kontakt, posvátné by bylo zbytečné. Ale kromě toho, že již samo navození tohoto vztahu je delikátní operací, jež vyžaduje nejrůznější opatření s více či méně komplikovanou iniciací,<sup>47</sup> není navíc možné, aby profánní neztratilo svůj specifický charakter a nestalo se samo nějakým způsobem a do jisté míry posvátným. Obojí se k sobě nemůže přiblížit a současně si zachovat svou vlastní, nezměnnou povahu.

Na tomto místě jsme dospěli k prvnímu kritériu, jak rozpoznat náboženskou víru. Uvnitř těchto dvou základních pólů nepochybně existují

<sup>47</sup> Viz náš výklad o iniciaci výše.

jejich druhotné rysy, jež jsou také navzájem více či méně neslučitelné.<sup>48</sup> Pro náboženské projevy je však charakteristické to, že vždy předpokládají bipolární dělení známého a poznatelného universa. Tyto dva póly zahrnují vše, co existuje, ale jeden navzájem vylučuje druhý. Posvátné věci jsou ty, které jsou chráněny a izolovány zákazy, profánní věci pak ty, jež tyto zákazy musí dodržovat a jež musí zůstat v uctivé vzdálenosti od prvních. Každá náboženská víra vyjadřuje povahu posvátných věcí a vztahů, které panují jak mezi nimi navzájem, tak mezi nimi a věcmi profánními. Rituály jsou pak pravidly chování ukládajícími člověku, jak se má chovat v přítomnosti posvátného.

Když mezi určitým počtem posvátných věcí vzniknou vztahy koordinace a subordinace a na jejich základě systém s určitou jednotou, jež však není obsažena v žádném jiném systému stejného druhu, z celku víry a příslušných rituálů vznikne náboženství. Z této definice vyplývá, že náboženství nespočívá vždy v jedné a téže ideji a nelze jej redukovat na jeden jediný princip, jenž by byl i přes variace závisející na různých podmínkách ve své podstatě vždy stejný; náboženství je celek skládající se z přesně vymezených a relativně oddělených částí. Každá homogenní skupina posvátných věcí i každá významnější posvátná věc je středobodem gravitace určité víry a rituálů, určitého kultu a neexistuje ani jedno náboženství, jež by bylo natolik unifikované, aby neuznávalo pluralitu posvátných věcí. Dokonce i křesťanství – alespoň ve své katolické formě – připouští vedle osoby Boha, který je navíc trojjediný, Pannu Marii, anděly, světce, duše mrtvých atd. Ani náboženství jako takové se obvykle neredukuje na jediný kult, ale spočívá na systému kultů, z nichž každý má určitou vlastní autonomii. Míra jejich autonomie je navíc proměnlivá; někdy mohou být sestaveny hierarchicky a podřízeny jednomu vůdčímu kultu, který je nakonec pohlí, jindy stojí prostě vedle sebe a různě se slučují. Náboženství, na jehož studium se zaměříme, bude příkladem druhého způsobu organizace.

Zároveň vychází najevo, že mohou existovat skupiny náboženských jevů, jež nepatří ani k jednomu náboženství. Znamená to, že nebyly nebo již nejsou součástí žádného náboženského systému; že například

<sup>48</sup> Ještě sami ukážeme, že mezi určitými druhy posvátných věcí existuje například neslučitelnost, která se svou výlučností blíží výlučnosti panující mezi doménou posvátného a profánního (Kniha druhá, I, 2).

jednomu z kultů, o nichž byla řeč, se ze zvláštních důvodů podaří přetrvat i poté, když celek, jehož byl původní součástí, zmizí a on sám dál existuje jen osaměle. Právě to se stalo s mnoha zemědělskými kulty, jež sebe samé přežily ve formě folkloru. V určitých případech již ani nejde o kult, ale o prostý obřad, zvláštní rituál, který v takové podobě přežívá.<sup>49</sup>

I tato předběžná definice nám již umožňuje postřehnout hranice, mezi nimiž bude třeba sledovat ústřední problém vědy o náboženství. Dokud se vycházelo z předpokladu, že posvátné bytosti se od ostatních liší pouze intenzivnějšími projevy své moci, pak otázka, jak si je mohli začít představovat lidé, byla poměrně jednodušší: stačilo najít síly, jejichž výjimečná energie mohla mít natolik velký vliv, aby v lidském duchu probudila náboženský cit. Jestliže se však posvátné věci odlišují od profánních již svou povahou (jak jsme se snažili dokázat), jsou-li jiné podstaty, pak tento problém nabývá na komplexnosti, neboť je na místě otázka, co vedlo člověka k tomu, aby ve světě spatřoval dva oddělené a nesouměřitelné světy, přestože do té doby nemohl ve své smyslové zkušenosti najít nic, co by ho k myšlence této radikální duality přivedlo.

#### IV

Přesto však tato definice dosud není kompletní, neboť může stejně dobře odpovídat dvěma různým souborům jevů, které sice jsou navzájem spřízněné, ale je třeba mezi nimi rozlišovat: jsou jimi magie a náboženství.

Magie také sestává z víry a rituálů. Stejně jako náboženství, také ona má své vlastní mýty a dogmata. Jsou pouze jednodušší; bezpochyby proto, že magie vedená svými technickými a utilitárními účely neztrácí čas čistými spekulacemi. Má své obřady, oběti, očišťování, modlitby, zpěvy a tance. Bytosti, které kouzelník vyzývá, síly, jež přivolává na pomoc, jsou nejen stejné povahy jako síly a bytosti, k nimž se obrací náboženství, ale často jsou naprosto totožné. Například duše zemřelých jsou posvátné už v těch nejprimitivnějších společnostech a vztahují se k nim náboženské obřady. Zároveň sehrály podstatnou úlohu také pro

<sup>49</sup> To je případ některých svatebních a pohřebních obřadů.

magii. V Austrálii,<sup>50</sup> stejně jako v Melanésii,<sup>51</sup> v Řecku i mezi křesťanskými národy<sup>52</sup> jsou duše zemřelých, pozůstatky jejich kostí či jejich vlasy považovány za prostředky, jichž kouzelník využívá nejčastěji. Běžnými zprostředkovateli magického aktu mohou být i démoni, na něž se vztahuje řada zákazů: také oni jsou vydělení, žijí v odděleném světě a často je vůbec těžké oddělit je od bohů v pravém slova smyslu.<sup>53</sup> Není tomu dokonce tak, že i v samotném křesťanství je ďábel pouze padlým bohem, a nemá snad – mimo svůj původ – náboženský charakter už jen proto, že peklo, jež zastupuje, je nezbytnou částí soukolí křesťanského náboženství? Kouzelník se kromě toho obrací i k regulárním a oficiálním bohům. Někdy to bývají božstva cizích národů; takto například řečtí kouzelníci nechávali zasahovat bohy egyptské, asyrské nebo židovské. Jindy jsou to i bohové příslušného národa: předmětem magického kultu byly Hekaté a Diana, křesťanští kouzelníci podobně zacházeli také s Pannou Marií, Kristem a světci.<sup>54</sup>

Musíme tedy konstatovat, že magii lze od náboženství jen stěží odlišit, že je jím prostoupena, a naopak i náboženství je prostoupeno magií? A je to důvod, proč je nelze oddělit a jedno definovat nezávisle na druhém? Tato hypotéza je stěží udržitelná zejména kvůli výslovnému odporu náboženství vůči magii, a naopak nepřátelství magie vůči náboženství. Jedním z jakýchsi potěšení magie je profanace náboženského<sup>55</sup> – její rituály jsou skutečným protikladem náboženských obřadů.<sup>56</sup> Náboženství naopak ze své strany rituály magie přímo zakazovalo anebo

<sup>50</sup> Viz B. Spencer – F.-J. Gillen, *The Native Tribes of Central Australia* (= B. Spencer – F.-J. Gillen, *Nat. Tr.*), str. 534 n.; B. Spencer – F.-J. Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia* (= B. Spencer – F.-J. Gillen, *North. Tr.*), str. 463; A. W. Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia* (= A. W. Howitt, *Nat. Tr.*), str. 359–361.

<sup>51</sup> Viz R. H. Codrington, *The Melanesians*, kap. XII.

<sup>52</sup> V černé mši se například setkáváme s profanací hostie.

<sup>53</sup> Viz H. Hubert, článek *Magie* v *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, VI.

<sup>54</sup> Například v Melanésii je *tindalo* duchem náboženství i magie; viz R. H. Codrington, *The Melanesians*, str. 125 n., 194 n.

<sup>55</sup> H. Hubert – M. Mauss, *Théorie générale de la magie*, str. 83–84.

<sup>56</sup> Celebrant se obrací zády k oltáři anebo se oltář obchází zleva doprava, místo zprava doleva.

na ně pohlíželo přinejmenším s nelibostí. Jak si všimli již Hubert s Maussem, v postupech kouzelníka je cosi fundamentálně antináboženského.<sup>57</sup> Existují-li mezi těmito dvěma institucemi vůbec nějaké vztahy, pak je velmi těžké je najít, a chceme-li se věnovat studiu náboženství, pak je podstatnější zjistit, v čem se liší, a zastavit naše zkoumání v bodě, kde končí náboženství a začíná magie.

Pokusme se naznačit, kde probíhá dělící čára mezi oběma doménami.

Víra v pravém slova smyslu náboženská je vždy sdílena určitou skupinou osob, jež se k ní hlásí a vykonává příslušné rituály. Nepřijímá ji pouze každý člen tohoto společenství samostatně, ale je skupinovou záležitostí, z níž se rodí jeho jednota. Jednotliví členové tohoto společenství jsou navzájem spojeni společnou vírou. Společenství, jehož členy spojuje stejná představa o posvátném světě a o jeho vztazích ke světu profánnímu, a jeho členy, kteří tuto představu promítají do společné praxe, nazýváme církví. V historii se totiž nesetkáváme s žádným náboženstvím bez církve. Tato církev může být úzce omezena na záležitost národnostní anebo může přesahovat hranice; může zahrnovat celý národ (lid Říma, Athén, Hebrejce) nebo jen jeho část (křesťanská společenství od dob vzniku protestantismu); může být spravována společenstvím kněží nebo zcela postrádat nadřazený řídicí orgán.<sup>58</sup> Nicméně všude, kde se setkáváme s náboženským životem, je jejím základem vymezená skupina osob. Dokonce i takzvané soukromé kultury – jako například domácí nebo korporativní – tuto podmínku splňují, neboť se jich vždy účastní určitá skupina, ať už rodina či korporace. A navíc jsou i tato malá náboženství pouhými odnožemi náboženství obecnějšího, které zahrnuje vše.<sup>59</sup> Tyto ohraničené církve jsou ve skutečnosti pouhý-

<sup>57</sup> H. Hubert – M. Maus, *Théorie générale de la magie*, str. 19.

<sup>58</sup> Je samozřejmě vzácností, když obřad během své celebrace postrádá osobu, jež by jej řídila. I v těch nejjednodušších společenstvích bývají obvykle osoby, jejichž společenské postavení je opravňuje k tomu, aby dohlížely na běh náboženského života (např. náčelníkové některých australských společností). Tento způsob atribuce funkcí však zatím není plně prokázán.

<sup>59</sup> Bohové, k nimž se v Athénách vztahoval domácí kult, jsou jen zvláštní podobou městských bohů (Ζεύς κτηνός, Ζεύς ἐφεύς). Rovněž ve středověku bývali patrony bratrstev světci běžného kalendáře.

mi kaplemi jediného rozlehlého kostela, který si už jen díky své rozloze zaslouží, aby byl za církev označen právě on.<sup>60</sup>

Zcela jinak je tomu s magií. Víra v magii není samozřejmě nikdy prosta jisté všeobecnosti. Nejčastěji je rozšířena mezi širokými vrstvami populace a existují i národy, kde má stejný počet přívrženců jako náboženství v pravém slova smyslu. Cílem magie však není spojovat jednoho svého přívržence s druhým a slučovat je do společenství žijícího stejným životem. *V rámci magie neexistuje církev.* Mezi kouzelníkem a těmi, kdo ho žádají o radu, a ani mezi těmito osobami navzájem neexistuje trvalý svazek, který by je spojoval v morální společenství, srovnatelném s tím, jež tvoří vyznavači stejného boha a přívrženci stejného kultu. Kouzelník má kolem sebe pouze určitou klientelu, nikoli církev a mezi jeho klienty nemusí být žádný vztah – nemusí se ani navzájem znát. I samotné vztahy mezi nimi a kouzelníkem jsou náhodné a pomíjivé; dokonale se podobají vztahu nemocného a jeho lékaře. Oficiální a veřejná funkce, jež bývá kouzelníkovi občas přisuzována, na této situaci nic nemění – fakt, že existuje veřejně, kouzelníka nijak újeji nepoutá k těm, kdo využívají jeho služeb.

Je pravda, že kouzelníci někdy navzájem vytvářejí jakési společnosti: stává se, že se více méně pravidelně scházejí, aby společně vykonali určité rituály – je všeobecně známo, jaké místo v evropském folkloru zaujímaly slety čarodějnic. Tyto rituály však nehrají ve fungování magie nezastupitelnou úlohu; probíhají spíš zřídka a výjimečně. Na to, aby kouzelník mohl vykonávat své umění, se nepotřebuje spojovat se svými kolegy. Je spíš osamělý; obecně lze říci, že místo aby společnost vyhledával, spíš před ní prchá. „Taky od svých kolegů si vždy udržuje odstup.“<sup>61</sup> Náboženství je na rozdíl od toho neoddelitelné od ideje církevního společenství. Už na první pohled je tedy mezi magií a náboženstvím podstatný rozdíl. Navíc – a především – magická společenství při svém vzniku nikdy nezahrnují všechny přívržence magie, ale pouze kouzelníky. Laici – můžeme-li vůbec použít tohoto slova –, tedy ti, k jejichž prospěchu mají dané rituály sloužit a kteří jsou přívrženci oficiálních kultů, jsou z nich vyloučeni. Kouzelník je totiž pro magii tím, kým je pro náboženství kněz; a kolegium kněží není církví, stejně

<sup>60</sup> Slova „církev“ se obvykle užívá pro označení takové skupiny, jejíž společná víra se vztahuje k okruhu méně specifických věcí.

<sup>61</sup> H. Hubert – M. Mauss, *Théorie générale de la magie*, str. 18.

jako kongregace věřících, kteří uctívají v ústraní křížové chodby jakéhosi světce, netvoří samostatný kult. Církev není pouze kněžským bratrstvem; je to morální společenství tvořené všemi vyznavači stejné víry – věřícími stejně jako kněžími. Taková obec v oblasti magie zpravidla chybí.<sup>62</sup>

Zavedeme-li však do definice náboženství pojem církve, nevylučujeme tak z něj všechna náboženství individuální, jež sama pro sebe ustanoví a světí jedna osoba? Neexistuje totiž ani jedna společnost, kde bychom se s podobným jevem nesetkali. Jak ještě uvidíme dále, každý z příslušníků kmene Odžibwejů má svého osobního *manitoua*, jehož si sám zvolil a jemuž je povinován zvláštními náboženskými úkony. Melanésan z Banksových ostrovů má svého *tamaniu*,<sup>63</sup> Říman svého *génia*,<sup>64</sup> křesťan svého svatého patrona, strážného anděla atd. Zdá se, že všechny tyto kultury jsou již podle své definice nezávislé na jakékoli ideji skupiny. Individuální náboženství jsou v historii nejen velmi běžná, ale mnozí se dnes dokonce ptají, zda právě ona nejsou povolána k tomu, aby se stala výhradním projevem náboženského života, a zda jednoho dne nebudou existovat jen kultury, jež vykonává každý sám, uvnitř sebe sama.<sup>65</sup>

Ponecháme-li však zatím tyto spekulace o budoucnosti stranou a omezíme-li se na studium náboženských systémů, jaké jsou v současnosti a jaké byly v minulosti, dojdeme k závěru, že individuální kultury nejsou odlišným a autonomním náboženským systémem, ale pouze jedním z aspektů náboženství sdíleného církví, jejíž součástí jsou i jedinci, kteří je praktikují. Křesťan si svého svatého patrona volí na základě oficiálního seznamu světců uznávaných katolickou církví a existují také kanonická pravidla, která stanovují, jak má člověk takový kult vykoná-

<sup>62</sup> Robertson Smith již ukázal, že mezi magií a náboženstvím je stejný protiklad jako mezi individuálním a sociálním; viz *The Religion of the Semites*, str. 264–265. Toto rozlišení mezi magií a náboženstvím samozřejmě neznamená, že by mezi nimi přestala existovat jakákoli kontinuita. Hranice mezi oběma doménami jsou často nejasné.

<sup>63</sup> R. H. Codrington v *Transactions of Royal Society of Victoria*, XVI, str. 136.

<sup>64</sup> Negrioli, *Dei Genii presso i Romani*.

<sup>65</sup> K tomuto závěru dospívá H. Spencer v *Ecclesiastical Institutions* (kap. XVI) a podobně i M. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, i celá škola, k níž náleží.

vat. Také představa, že každý věřící má svého ochranného bůžka, stojí v různých podobách v základech řady amerických náboženství, stejně jako i náboženství římského (abychom se omezili jen na dva příklady). Později uvidíme, že tato představa je úzce spojena s ideou duše a idea duše není z těch, které by bylo možné přenechat zcela vůli jednotlivců. Je to zkrátka právě církev, která svého člena učí, co je osobní bůh, jaká je jeho úloha, jak s ním navázat vztah, jak ho uctívat. Pustíme-li se do systematické analýzy učení jakékoli církve, dříve nebo později dospějeme k momentu, kdy se setkáme s učením, jež se týká právě zvláštních kultů. Nejde tedy o dvě rozdílná náboženství namířená proti sobě, ale obojí stojí na stejných idejích a principech, jež se pouze v jednom případě týkají zájmů celého společenství, a ve druhém života jednotlivce. Jejich vzájemná souvislost je dokonce tak úzká, že obřady, při nichž jedinec poprvé navazuje spojení se svým ochranným bohem, se u určitých národů<sup>66</sup> mísí s rituály nesporně veřejného charakteru – to se týká například iniciačních obřadů.<sup>67</sup>

Zbývá nám ještě zvážit současné snahy o ustanovení náboženství, jež by se beze zbytku zakládalo na vnitřních a subjektivních stavech a jež by si každý sám svobodně ustanovil. Jakkoli se tyto úvahy mohou zdát reálné, naši definici neovlivní, neboť ta se týká jen daných a existujících skutečností, a nikoli nejistých možností. Můžeme definovat náboženství taková, jaká jsou nebo byla, nikoli podle toho, k čemu více či méně vágně směřují. Je možné, že se tento náboženský individualismus opravdu stane skutečností, ale abychom se mohli přesvědčit, nakolik tomu tak bude, musíme již vědět, co je náboženství, z jakých prvků se skládá, z jakých příčin vzniká, jakou plní funkci. To vše jsou otázky, na jejichž zodpovězení nelze před započítím našeho vlastního výzkumu ani pomyslet. Teprve na konci této studie budeme možná schopni nahlédnout do budoucnosti.

Dospíváme tedy k následující definici: *náboženství je jednotný systém víry a praktik vztahujících se k posvátným věcem, to jest k věcem odtažitým*

<sup>66</sup> Zejména u severoamerických Indiánů.

<sup>67</sup> Toto konstatování se netýká otázky, zda vnější a veřejné náboženství není jen formou vnitřního a osobního náboženství, které bylo primitivnějším faktem, nebo zda naopak druhé není projekcí prvního do individuálního vědomí. Tímto problémem se budeme zabývat níže (Kniha druhá, II, 2; srv. II, 1). V tuto chvíli se omezíme na tvrzení, že individuální kult je věřícímu prezentován jako část závislá na kultu kolektivním.

a zakázaným; systém víry a praktik, které sjednocují všechny své přívržence v jediném morálním společenství nazývaném církev. Druhý prvek, z něhož sestává naše definice, není o nic méně významný než první, neboť poukazem na to, že idea náboženství je neoddelitelná od ideje církve, připomíná, že náboženství je záležitostí navýsost kolektivní.<sup>68</sup>

---

<sup>68</sup> V tom spočívá pojtíko naší definice dnešní a té, již jsme navrhli v *Année sociologique*. V této práci jsme definovali náboženskou víru výhradně na základě jejího povinného charakteru; tato povinnost však evidentně vyplývá z faktu, že víra je vlastnictvím skupiny, která ji vnucuje svým členům. Obě definice jsou víceméně totožné. Pokud jsme považovali za nutné navrhnout novou definici, bylo to proto, že prvá se nám zdála příliš formální a přehlížející obsah náboženských představ. Později uvidíme, jak důležité je tuto charakteristickou vlastnost zdůraznit hned na počátku. Přestože imperativní charakter je skutečně rysem náboženské víry, má nekonečnou řadu podob, vyskytují se dokonce i takové případy, kde je jen stěží postřehnutelný. Z toho pramení obtíže a rozpaky, jimž se vyhneme nahrazením tohoto kritéria novým, jež jsme navrhli.

## II

### Základní koncepce elementárního náboženství

#### 1. Animismus

Vyzbrojeni touto definicí se můžeme pustit do hledání onoho elementárního náboženství, jež chceme zkoumat.

I ta nejprostší náboženství známá z výzkumů dějepisců a etnografů jsou natolik komplexní, že jsou jen stěží slučitelná s naší idejí primitivní mentality. Setkáváme se v nich nejen se spletíým systémem víry a rituálů, ale i s takovou pluralitou rozličných principů, s takovým bohatstvím základních pojmů, že je prakticky nemožné považovat je za něco jiného, než za pozdní plod poměrně dlouhého vývoje. Z toho vyplývá, že na to, abychom dospěli až ke skutečně původní formě náboženského života, musíme prostřednictvím analýzy postoupit až za pozorovatelná náboženství, rozložit je na základní a společné prvky a mezi nimi se pak pokusit najít ten, z něž mohly být odvozeny všechny ostatní.

Takto postavený problém lze vyřešit dvojím způsobem.

Neexistuje žádný starobylý ani nový náboženský systém, v němž bychom se v různých podobách nesetkali jakoby se dvěma náboženstvími stojícími vedle sebe a natolik vzájemně propojenými, že je nelze rozlišit. První z nich se obrací k přírodním silám, ať už kosmickým, jako jsou například vítr, řeky, hvězdy, nebe apod., nebo k nejrůznějším objektům, jež zaplňují zemský povrch, jako jsou zvířata, rostliny, skály apod. Podle toho je nazýváme *naturalismem*. Druhé se vztahuje k duchovním bytostem, duchům, duším, bůžkům, démonům, božstvům v pravém slova smyslu, k životným a vědomým bytostem, jako je například i člověk, ale které se od něj přesto odlišují druhem své moci, a zejména svým zvláštním působením na lidské smysly: obvykle totiž nejsou postřehnutelné lidským zrakem. Toto náboženství nazýváme