

Úvod

Lze hovořit o teologii magie?

Celé dějiny křesťanské teologie jako by směřovaly k teologii pozemských skutečností, která se během dlouholeté existence církve snažila přiblížit Slovo boží lidské rase. Nevedou se již spory o podstatu Nejvyššího Boha či božství jeho Syna Ježíše Krista nebo Velké Matky Bohorodičky Marie. Nevedou se již ani spory o Tělo a Krev Ježíše Krista, ani spor o povahu církve či vyhlášení dogmatu o pozemském neposkvrněném početí Panny Marie. Definice posvátného působení Boha, jeho Syna Ježíše Krista, Marie i církve se během těchto dějin pozvolna stáčí k zemi, k podstatě a účinnosti lidských skutků.

Pohlédneme-li do dějin křesťanské teologie v její časové kontinuitě, spatříme v ní řetězec stadií či epoch, z nichž každá se podle svého působení dotýká vždy jednoho tajemství křesťanské víry. Zajímavá je sestupnost tohoto vrstvení. Během staletí se zájmy navzájem odlišných epoch orientují od definice nejvyššího posvátného tajemství boží Trojice k definicím tajemství pozemské reality, v níž člověk žije a jedná. Ony nedefinovatelné hranice nejvyššího, posvátného Božství se tak dostávají do lidsky-pozemské reality, která se stala předmětem teologie pozemských skutečností.

V první, nejvýše postavené epoše spatřujeme teologii zahleděnou do nejniternějšího života lásky trojjediného Boha Hospodina čili teologii Nejsvětější Trojice. Může nás překvapit, že se tehdy ještě mladá křesťanská teologie nehrne do ledajaké okrajové části tajemství víry, ale snaží se vnímat přímo to nejvyšší a nejhlubší, tajemství trojjediného

či jednotrojného Boha. Teprve až ve čtvrtém století vytvořilo úsilí sjednotit Boží jedinnost s jeho trojností na koncilech Nicejském (325) a Cařihradském (381) jednotnou a přesnou formulaci, v jejímž světle si věřící křesťan může učinit jakousi vzdálenou představu o vnitřním životě Nejvyššího a „nepoznatelného“ Boha. Věřoučné formulace obou těchto koncilů položily pevnou základnu pro trinitární teologii a pro jakýkoliv teologický vývoj až do dnešní doby, který by nepřestal promýšlet a prohlubovat věrouku onoho jedinečného „christologického článku“, jenž spojuje Boha s jeho pozemským stvořením – totiž člověkem.

K uskutečnění tohoto prvního „spojujícího článku“ došlo v následujícím pátém století. Podotkněme, že věrouka východní církve tento „spojující článek“ obsáhla ve výkladu matky Ježíše Krista nejen jako „Kristorodičky“, ale i jako plnoprávné „Bohorodičky“. Můžeme proto shrnout, že nauky koncilů z Efezu (431) a Chalcedonu (451) umožnily v pátém století rozvinout christologii.

Filosofický nominalista Berengar z Tours zapochyboval o reálné přítomnosti Těla Kristova pod způsobou chleba a Krve Kristovy pod způsobou vína. Stalo se tak na přelomu prvního a druhého tisíciletí. Následná bouřlivá diskuze definovala eucharistii jako svátost, přesně tak, jak v ní církev věřila od svého prvopočátku. Můžeme říci, že díky Berengarově provokativní nauce o svátosti Těla a Krve Kristovy se zrodila sakramentální teologie.

Století 14. můžeme považovat za epochu eklesiologickou, vyprovokovanou třemi teology: Johnem Wycliffem (1330–1384), Janem Husem (1369–1415) a Janem z Dubrovníka (Johannes de Ragusio, 1390–1443). Posledně jmenovaný stál v opozici proti prvním dvěma. Tři koncilní traktáty o povaze církve, které vznikly ze sporů s těmito teology, přispívají k rozvíjení eklesiologie.

Vliv reformace, zvláště té Martina Luthera (1483–1546), předznamenal počátek 16. století jako epochu sporu o podíl víry a skutků

v úsilí křesťana o ospravedlnění. Následný příchod renesance vyvolal epochu boje o tzv. *praemotio divina* čili o možnost lidské svobody vůči Bohu, za předpokladu, že tato svoboda, ač Bohem stvořená, je jím samotným zároveň uváděná do svobodného rozhodování, jako kdyby byla na něm samotném nezávislá. A jelikož šlo nejen o spor dominikánů s jezuitu, ale též o člověka jako svobodnou bytost, těšil se obecnému zájmu, který, ač tak náruživě sledován, vyzněl nakonec do prázdna. Díky němu se ovšem začala formovat teologická antropologie.

Ve století 17. se rodí kult vědy jako jediného spolehlivého prostředku k poznání pravdy, který by mohl člověku dát také moc nad přírodou. Dříve či později bylo nutné, aby se kult vědy konfrontoval s náboženskou vírou. Konfrontace byla nejtvrďší tam, kde šlo o vědy přírodní, které převracely staré náboženské náhledy na svět a vesmír, a vědy historické, jež podemílaly věrohodnost Bible v jejím celku i v jednotlivých knihách. Vstoupilo se tak do epochy konfrontace vědy (rozumu) a víry (pověry). Víra v tu chvíli již vyžadovala mnohem dokonalejší fundamentální teologii, než byla dosavadní apologetika.

Rodí se teologie pozemských skutečností

Tehdy nastal ovšem čas, kdy se problém „věda vs. víra“ ukázal jako prázdný. Nové myšlenky, jež vířily vzduchem, rozvracely pod egidou existenciální filosofie nejen náboženskou víru, ale i veškeré vědecky podložené světové názory. Podle této filosofie nejsou žádné produkty lidského myšlení ani ideologické konstrukce schopné překonat svět, ve kterém člověk žije jako nicotná bytost. Život přijde a odejde, víra či věda, všechno pomine, čas zničí plody naší práce. Nač se namáhat, jsme slabí. A právě v této krizi důvěry, že je možné dosáhnout absolutní pravdy vedené pouze očišťující racionalitou, začíná se v teologii rodit nový metodologický přístup, který vniká do těch

nejkonkrétnějších problémů lidstva, přírody a kosmu a je mu dán název „teologie pozemských skutečností“. Tuto revoluci, jak ji můžeme nazvat, lze považovat za reakci na tak zvaný „postmoderní“ propad veškeré důvěry v dosažení pravdy. Je důkazem prosté, a přesto úchvatné skutečnosti, že zájem o člověka nelze umlčet, či dokonce potlačit žádnou formou radikálního skepticismu.

Zájem o člověka, který žije ve světě, tak začal dostávat svoji teologickou formu. Ve 20. století vystupuje Gustav Thils se svou *Teologií pozemských skutečností* (dále TPS), v níž se snaží „definovat vztahy mezi Evangeliiem a světem“, dosáhnout toho, aby „světlo božího zjevení osvětlovalo časnou činnost“, „překlenout novou jednotou onen dualismus, který rozlučuje svět a Boha; znovunastolit nový a zdravý soulad mezi Kristem a člověčenstvem; obnovit jednotu náboženství se životem“, „dát smysl časným hodnotám“, „pomoci člověku posvěcovat svět“.⁵ TPS je logickým pokračováním dějin křesťanské teologie, a o to více, že bez teologie pozemských skutečností by na Druhém vatikánském koncilu nebylo možné vydat konstituci *Gaudium et Spes*. Mezi tyto pozemské skutečnosti patří i magie – jako nedělitelná součást zbožnosti lidského druhu.

„Pozemskými skutečnostmi se rozumí všechno, co se týká života člověka v profánní historii: stát, národ, rodina, kultura, technika, umění a práce.“⁶ TPS v sobě nese tři základní kritéria, na která během našeho pojednání poukážeme: „1) Zdůrazňuje se jistá autonomie pozemských skutečností a jejich hodnota, která nezávisí na jejich podřízenosti životu církve, jako spíše na jejich důležitosti pro lidský život; 2) Kristovo poselství může být prožíváno dobře (a často lépe) v prostředí, kde pozemské

5) SKALICKÝ, Karel: *Po cestách angažované teologie: teologie křesťanské praxe*. Ježek, Rychnov nad Kněžnou 2001, s. 13.

6) BOUBLÍK, Vladimír: *Teologická antropologie: člověk v Kristu Ježíši*. Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2001, s. 87–88.

skutečnosti jsou ještě v primitivním stavu... Oproti tomu vytržbená kultura a moderní civilizace neznamenají nutně pokrok křesťanského života; 3) Francouzský vědec a teolog (pozn. T. de Chardin) se snažil dokázat, že pokrok světa a společnosti bezprostředně připravuje uskutečnění eschatologického království, a zvláště poukazuje na vztah mezi postupným sjednocováním lidstva a eschatologickým sjednocením celého stvoření v oslaveném Kristu.⁷

První náznak teologie magie v dějinách

Křesťané se vždy zabývali pozemskými skutečnostmi a vždy nad nimi přemítali, ale vytvářeli přitom tzv. křesťanskou *filosofii* pozemských skutečností. Jde o takový přístup k pozemským skutečnostem, v němž si klademe jinou otázku než v případě *teologie* pozemských skutečností. V případě křesťanské filosofie pozemské skutečnosti se ptáme: Co si já jako křesťan mohu legitimně myslet o té nebo oné pozemské skutečnosti, abych se nevydal proti ustavené křesťanské víře? Thils provedl jakousi metodologickou revoluci tohoto tázání. Otázku nevztahuje na to, co křesťan může legitimně myslet, ale co zamýšlí sám Bůh. Touto novou otázkou začal tvořit nikoliv filosofii, ale teologii pozemských skutečností. Thils nesoustředí pozornost na způsob, kterým mohou lidé nad Bohem uvažovat v rámci křesťanských norem (*ratione peccati*), ale jde cestou jakéhosi překročení těchto norem a ptá se rovnou na to, jaký má svět pro Boha význam (*ratione fidei*).⁸ Dá se říci, že vyšel cestou empiricky aposteriorní, kde svět znamená působíště Boha, a nikoliv cestou ideologicky apriorní, kde normatické vymezování předchází veškeré lidské snaze, která, má-li se udržet v rámci křesťanských normativ, nesmí vybočit z řady, tj. že je sice možné myslet něco

7) Tamtéž, s. 87–88.

8) SKALICKÝ, Karel: *Po cestách angažované teologie: teologie křesťanské praxe*, s. 14.

nového, ale pouze předem ověřeného definovaným rámcem naukových možností. Takové zcela extravagantní vybočení z řady provedl už Pico della Mirandola. V tomto smyslu ho můžeme nazvat prvním teologem pozemských skutečností.

Existuje i námitka proti Thilsovi: Nelze mluvit o nějaké nauce jako o teologii, jestliže nepojednává o Bohu? Jenom Bůh může být objektem teologie a nějaká teorie pozemských skutečností je prostě *contradictio in adjecto*. Thils proti této tvrdé námitce vyšel z textu svatého Tomáše Akvinského, který odpovídá na otázku, co je teologie a o čem pojednává: *teologie je věda, která pojednává o Bohu a o všem, nakolik z Boha vychází a k Bohu se navrácí*.⁹ Nelze tedy tvrdit, že TPS není legitimní teologie, neboť podle Akvinského je předmětem teologie nejenom Bůh, ale všechno to, co z Boha vychází a co se k němu navrácí. Z této Tomášovy teze a Thilsova metodologického obratu vzešlo mnoho teologických genitiv, jako jsou například teologie práce, teologie dějin, teologie stvoření, teologie hmoty ad. Proto teologické genitivum, které zajímá nás, je teologie náboženství. Náboženstvím rozumíme jakýkoliv postoj člověka vůči posvátnu. V tomto kontextu nemůže být z teologie náboženství vyňata ani magie. Proto součástí teologie náboženství musí být zároveň teologie magie, která v současných teologicko-náboženských dílech naznačena sice je, ale dopovězena není.

Přelom teologie magie spočívá v revizi křesťanské zbožnosti. Ta se v mnohých případech stále více jeví jako vitalistická. Jeví-li se jako vitalistická, pak nemůžeme zpochybňovat vnitřní touhu člověka poznávat přírodní síly, síly života a smrti. Svým uvědoměným uvažováním nad smrtí chce tedy i věřící křesťan být součástí tajuplného přesahu pozemského života, ba přímo o to usiluje. Víra věřících svým způsobem doplňuje eucharistický rituál církve. Věřící věří v to, co kněz

9) Srov. AKVINSKÝ, Tomáš: S.Th.I.q1.,a.7.

za oltářem uskutečňuje. Bez uvědomění, určitých myšlenkových a osobních rituálů není možné eucharistii porozumět. Víra církve postupuje víru jednotlivců. A teprve tehdy mohou být jednotlivci účastni zázračnému přesahu obecného života, skrze celek velkého mysteria na Těle a Krvi Ježíše Krista. Všichni jednotlivci, kteří svou vůlí podporují obecnou víru, umožňují Pánu vstup na pláně tohoto světa, aby oddělená nebesa připojila zemi ke své věčné slávě.

Cui bono čili Komu prospěje úplně odtrhnout náboženství a magii?

Se změnou paradigmatu v náhledu na otevřený svět po druhé světové válce, kdy vládne rozpustilá tendence zakládat různé novoaeonské spolky užívající magii jako prostředek k dosažení exkluzivního postavení mezi jinými nábožensky nadanými spolky a v jakémisi „novoaeonském světle“ ideologického pragmatismu exkluzivně oddělujícího magii a institucionální náboženství, my se naopak pokoušíme jít na jinou úroveň a v katolické církvi, tj. v instituci, zavést nový diskurs vztahu mezi světlou a temnou stránkou stvoření, vztahu mezi světlou a temnou stránkou lidského vědomí. Chceme otevřít otázku toho, co můžeme a co bychom mohli nazývat magickými potřebami zbožného člověka, který volá k bytostem, jež podvojně nazýváme anděle a démony.

Odvěká touha člověka přesahovat sebe sama znamená blížít se k transcendentnu. A k tomuto transcendentnu patří nejen náboženství ale i magie, která vedle náboženství, a dokonce přímo v náboženství poskytuje živnou půdu touze přesahovat se. Existenci transcendentně-magických projevů ve víře křesťanských jedinců i v křesťanském kolektivu nelze zcela pominout a je nutné ji znovu kriticky revidovat. Popřením magie by došlo nejen k popření vnitronáboženských představ

o skrytých duchovních světech, ale i k dělení na „my v náboženství“ a „oni v magii“. Takovýto dualistický přístup by předpokládal irelevantní interpretaci. Vztah k nadpřirozenu přeci nemůžeme vnímat pouze ideologicky, natož pak v zájmu mezi apriorních předsudků. Mají-li nějaké předsudky svůj význam, pak vždy pouze částečný, podle souvislostí, ze kterých vycházejí.

Výklad moci nad věcmi skrytými, o něž se odpradávná dělí (nebo v něm snad kooperují) magie a náboženství, musí být stále předmětem studia o přesahu života. Fenomén magie nelze vymezit a vyčlenit ho mimo rituální okruh nábožensky definované zbožnosti, natož pak stavět hranice mezi náboženstvím a magií. Naučně-ideologické vymezování zbožnosti je věc jedna, rituálně-praktické chápání zbožnosti věc druhá, přičemž obě roviny nemusí být shodné.

Křesťanské školy aristotelské a křesťanské školy mystické se v mnohém rozcházejí, jejich chápání povahy jsoucna, operace se stvořeným ve stvoření, vycházelo ze zcela rozdílných předpokladů, které zní asi takto: 1) co může dokázat člověk ascencí, tj. vzestupem k Bohu a asketickým sebezapíráním (ve smyslu mystické teologie), versus 2) jak chápat povahu stvořených věcí, abychom se hermeneutickými, tj. výkladovými tezemi nedotýkali Božího majestátu, o jehož vůli a existenci mluvíme. Jako bychom přesně věděli, oč běží v boží mysli ve smyslu scholastickém.

Scholastický aristotelismus, o němž se snad můžeme domnívat, že stál jako prima materia u zrodu mnohých filosofických koncepcí ve vymezování hereze, magie a čarodějnictví, nevyplňuje mezeru v hodnocení fenoménu magie plnohodnotně. Předem definované pojmy jako nástroje sociálně-religiózní arbitráže nemohou nikdy zachytit vnitřní podstatu lidského rituálního slova ani Slova božského. Proč? Protože podstata, pojem, výklad a vnitřní vnímání reality se mohou v zásadě rozcházet. To, co říkáme, nemusí vždy odpovídat

tomu, co sdělujeme. Lze Boha uchopit do pojmů? Do jakési sochy, která dílo boží uvězní v kategorizované materii? V podobě operativního rituálu má proto magie blíže k novoplatonismu než ke scholastickému aristotelismu, a naopak novoplatonismus může být více než scholastický aristotelismus schopen chápat magii v jejím obecném, kvalitativním, kvantitativním i diverzním rozměru. Teprve tehdy, z pozice novoplatonismu a mystické teologie, se může křesťanská teologie vyslovovat k magii plnohodnotněji než z pozice scholastického aristotelismu.

Proto zde vzniká první závažná otázka, která se v katolické církvi dosud nepřiblížila a také nemohla přiblížit jasné definici: Kde končí usvědčování z magie a kde začíná zbožnost pravého náboženství?

Přáli bychom si přiblížit magii spíše pohledu rituálně-platonskému nežli pohledu scholasticko-aristoteliskému. Porozumět rituální povaze magické, nezpochybnitelné subkulturní části křesťanství, podmíněného pohanstvím, a říci, nakolik Pána nebes přijali právě ti, kteří vystavěli římské chrámy, i ti, kteří se usadili v zemích východní, střední i západní Evropy, Afriky, Ameriky i Asii. Porozumět aktivizovanému duchu „magických pohanů a barbarů“ v křesťanském katolictví, duchu, který byl tak silný, že dokázal přijmout zvěst Nejvyššího Boha. Společně s tím chceme porozumět magickému jednání v církvi, které, navázáno na kulturní tradice christianizovaných barbarů a novoplatonskou mystickou teologii, vyjevuje své veliké drama v každém věku křesťanské *kult-ury*.

Ještě než pokročíme dále, musíme vymezit jednu nepatrnou, ale pro nás velice důležitou věc. V tomto díle používáme slovo *kultura* jako něco, co souvisí se souborem rituálních norem, které se pak uplatňují tam, kde působí. Ve svém vnitřním smyslu ho rozdělujeme na „kult“ jako ritus a pak na to, co je za ním, tj. to další, co k němu náleží ve všech daných souvislostech, tj. jako „ura“ čili *kult-ura*.

V pokračujícím textu budeme toto slovo psát samozřejmě tak, jak se psát má, ale s výše zmíněným významem. Významem rituálním.

K základním poznatkům víry patří zpytování svědomí nad tím, kdo jsme, co chceme a komu zúčtujeme své skutky na konci svého života. Duch doby dnešního katolického křesťanství opouští scholastickou arbitráž, a naopak se stále více navrácí k rituálně eschatologickému životu a intenzivní osobní zbožnosti. Pastorační stratégové církve strnule přihlíží tomuto ideovému propadu provázenému úbytkem věřících, přičemž se pomalu vytrácí ten nejcennější vnitřní výklad rituálního katolického symbolismu se vším, co náleželo k jeho podstatě. Stále větší zájem o skrytý význam katolické symboliky v křesťanských kruzích totiž svědčí o krizi poněkud zmodernizované a zracionalizované tradice církve.

Teologie se magií zabývala, ale v úzkém pohledu a spíše s despektem. Vymezování magie v dějinách církve vždy provázely oboustranné názory, a dokonce ani mezi jednotlivými učenci nepanovala vždy shoda, kterák magickou práci definovat. Filosoficky přijatelné náhledy (leckdy jednostranně vymezené) byly filosoficky generalizovány a prohlášeny za platné v jakémkoliv hodnocení magie, tj. jako démonské iniciace. Tato koncepce křesťanské interpretace magie zastarala či se spíše extremizovala – podle ní je: vše magické a okultní vždy ďábelsky černé. Na jedné straně Bůh, na druhé Ďábel, na jedné náboženství, na druhé magie, na jedné magie černá, útočná, démonská a na druhé... hle, „onen pozitivní rozměr magie chybí“.

Pokud v zájmu zachování současného pastoračního modelu církve odmítneme magii se vším všudy jako démonský či starobylý přežitek venkovanů, rozštěpíme praxi církve na dva vzájemně nepřátelské póly, popřípadě znehodnotíme v církvi vše, co již magické vždy bylo. Ptejme se. Není to pozoruhodné, když arcibiskup obklopen kněžským kolegiem vyjde na podium a mlčky svým postojem věřícím říká:

Zde vytažena lebka svatého Václava, i byl vzýván svatý chorálem národa, jenž nevyšel z krajiny židů, toto jest přece magia pars pro toto. Magie částei za celek. Čím více noříme se do hlubin církevní historie, tím více nabýváme přesvědčení, že církevní zbožnost a magické vnímání světa jsou dvě navzájem neodlučitelne věci. Naopak, čím více se vzdalujeme středověku a postupujeme směrem k současnosti, tím více nabýváme přesvědčení, že rozdíly mezi církví a magickým myšlením se každým stoletím zotřují.

Klademe si proto tyto další otázky: Jaký je rozdíl mezi náboženstvím a magií? Kdo určí kritérium, kde končí magie a začíná náboženství? Rozhodujeme se snad podle toho, že božská entita v náboženství působí sama a v magii bývá rituálně vázána či vynucována?

Bez ohledu na jakékoli výnosy se církev leckdy těší přítomnosti křesťanských lidových léčitelů, některých jasnožřivých kněží i duchovních vysoce postavených, kteří předpovídají za pomoci prostředků katecheticky zakázaných. Znovu se ptejme: Kde končí magie, popřípadě magické myšlení, a kde začíná to pravé náboženství? Zahalování ideologických a praktických rozporů generalizací filosoficky přijatelných tezí o všeobecném zákazu magie a okultismu nemůže přeci obstát proti těmto darům mimořádně nadaných jedinců církve svaté.

Jde nám tedy o prozkoumávání účinnosti magie v náboženském kontextu.

1.

Magie z pohledu *vědy* o člověku

Zastánci teorie evolucionistické, tzv. progresionisté, ukazují, že na počátku existovala pouze kmenová náboženství a teprve postupem času se z nich vyvinula náboženství velkých civilizací. Zastánci teorie deprační (degenerativní či urmonoteistické), tzv. degeneracionisté, tvrdí, že na počátku bylo jedno velké monoteistické náboženství, které postupem času zdegradovalo. Například katolický teolog a antropolog Wilhelm Schmidt přichází s myšlenkou, že toto prvotní monoteistické a velké náboženství bylo obnoveno osobou Ježíše Krista.

Na první pohled se může zdát, že následující rozbor nereflektuje jednotlivé přístupy a systémy škol (strukturalismus, naturalismus) jednotlivých zmíněných autorů. Naopak, v tuto chvíli nás nebude zajímat, zda existovalo nějaké první monoteistické náboženství ani jakým způsobem zdegenerovalo, nebo zda existovaly pouze snůšky lokálních přednáboženských pověr a jedině díky času se posléze společnost dokázala vyvinout v lepší celky. Nejde nám ani o objasnění, zda na počátku lidské religiozity stála jako první magie či jí podobné praktiky. Při hledání podstaty účinnosti magie nám nepůjde ani o to, zda skrze její sociologicko-psychologickou funkci dochází k vybíjení napětí ve společnosti.

Jakákoliv otázka, co bylo první, jestli magie nebo náboženství, padá, protože bychom se též museli na druhou stranu ptát, zda někdy v minulosti nebyly magie a náboženství rovnocennými partnery. V tomto případě bychom pak mohli přijít s teorií jakéhosi

syntetického paralelismu, kde by magie ovlivňovala náboženská dogmata, a naopak náboženství by bylo vzorem procesů magických rituálů. A degenerativní teorie by zde druhotně znamenala, že následníci prvních zasvěcenců ve svém zasvěcení postupně zlenivěli (kdy jako by postmoderní kněžstvo otupělo a již by nevědělo, co bylo na počátku), evolucionistická by zde naopak říkala, že by zasvěcenci ve svém zasvěcení byli dále než první zasvětitelé (Ježíš z Nazareta by hlásal více než Mojžíš a Ježíš Kristus sestoupivší by byl při svém druhém příchodu z nebe někým úplně jiným než Ježíš Nazaretský ukřižovaný a nanebevstoupivší). Otázka deprivace nebo evoluce je vždy také otázka dogmatu. Toto zde řešit nechceme.

V tomto smyslu také nemůže být magie chápána striktně vědecky a kategorizována jako pouhý externí projev přepjaté a neventilované psychiky člověka, u něhož jakékoliv další hodnocení, dalo by se říci, materialisticky končí. Pokud přece jen má nějaká věda k magii co říci, pak nejbližší jí bude teologie jako věda víry, věda o projevech božské posvátnosti na této zemi. Proto nám i v tuto chvíli důležité práce významných antropologů poslouží jako pevný a základní interpretační klíč fenoménu magie. Můžeme vznést otázku, zda nebyli tito badatelé v dnešní době překonáni. Jsme však přesvědčeni, že jejich díla stále nabízejí určité interpretační výhody při zkoumání magické reality. Navíc nám neslouží k záměru sociologickému, ale k záměru teologickému. Možná také jejich slovník se může zdát poněkud překročený (pozice primitivních a vyspělých národů, vývojově nižší a vývojově vyšší rasy atd.). Formální status termínů je pro nás stále aktuální, ale od jejich dobového rasistického obsahu se distancujeme. I ve vyspělé společnosti mohou žít primitivní jedinci s rituálními pokusy ovládat svět kolem sebe, a stejně tak v primitivní společnosti se mohou objevovat géniové se schopností reflektovat svůj „magický život“. Přitom jednoduchá a naivní věroučná struktura těchto „primitivních“ géníů může zrodit

velké náboženství. Křesťanství nám samo ukázalo, že je možné stejně jako dříve pozorovat křesťanství „primitivní“ vedle křesťanství „vyspělého“, a to stále v rámci stejné křesťanské společnosti. Otázkou také je, zda se celková společnost někam pohnula a zda pouze nesetrvává ve stále se opakujícím kruhu neustále kolísající zbožnosti mezi dvěma archetypickými extrémami: primitivním a vyspělým. Historiografické či revizionistické výtky vůči jednotlivým autorům pro tuto práci proto nemají význam, protože hlavním předmětem našeho zájmu je magická skutečnost, kterou (byť možná sami k sobě v názorové neshodě) popisují. Z tohoto pohledu jsou zmíněná díla v naší práci nadčasová.

Existuje několik antropologických směrů, kterými lze magii definovat¹⁰:

- 1) magický preanimismus (J. H. King, R. R. Marett, E. S. Hartland, K. Beth),
- 2) magie jako chybná logika (J. G. Frazer),
- 3) interpretace sociologická (M. Mauss, H. Hubert),
- 4) škola historicko-kulturní (W. Schmidt, W. Koppers, P. Šebesta),
- 5) škola morfoložicko-kulturní (A. E. Jensen),
- 6) škola funkcionalistická (B. Malinowski),
- 7) ateistická soterilogie (E. de Martino).

Z jejich metodologie lze odvodit základní typy magie:

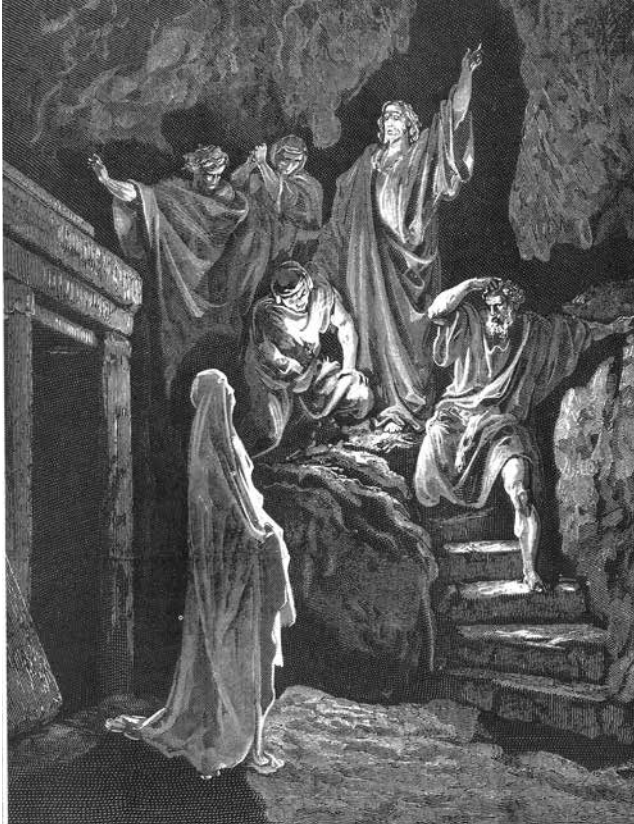
- 1) sympatetická,
- 2) korespondeční-talismanická,
- 3) defenzivní-amuletická,
- 4) černá,
- 5) bílá.

10) Přehled jednotlivých škol poskytuje K. Skalický ve své knize *V zápasě s posvátnem*.

Účelem naší práce není revidovat jednotlivá stanoviska výše zmíněných škol, ale rozebrat esoterní podstatu magie a její účinnost, o níž se z úst vybraných klasických antropologů dozvídáme. V tomto záměru pak její definice vyzní nikoliv jako sociologicko psychologický fenomén, ale jako sakrální úkaz transcendentálního vzepětí lidské vůle. Tuto vůli vnímáme jako latentní dispozici člověka překračovat svůj osud – život, jenž se nějak projevuje a vyjevuje v určitých okamžicích a za určitých podmínek.

Fenomén magie ukazuje, že ho snad ani nelze stavět proti náboženství. Naopak, na jakémkoliv místě a v jakémkoliv čase vždy nějakým způsobem paralelně koreluje se zkušenostmi, které deklaruujeme jako náboženské. Magie vůbec nemusí být nějakou přednáboženskou pověrou či primitivní zbožností, ale může být v zásadě archetypickou zkušeností lidstva, evokovanou vždy, když je nablízku posvátný rituál, a klidně i náboženský. Právě v niterném prostředí náboženském nacházíme také její fenomenální projevy. A toto již není otázka antropologicky evolucionistická či depravační, ale otázka teologická, jež z antropologicky zkoumané religiozity extrahuje základní jádro posvátnosti magie. Zabývat se magií pro teologii znamená zabývat se historickou zkušeností lidstva se zá-světními či nad-pozemskými světy.

Animismus a mana v magickém rituálu



Sympatetická magie

Přístup Jamese George Frazera (1854–1921) k magii stojí na dvou principech: 1) na definici sympatetické magie, rozdělené na homeopatickou čili imitativní magii a kontaktní magii, 2) na hypotéze

magie jakožto teorie, kde magii přisuzuje status pseudovědy a pseudoumění.

Frazer definuje teoretickou a praktickou stránku magie jako sympatetickou, tj. když jsou dva navzájem vzdálené objekty uvedeny do kontaktu rituálním úkonem. Schéma pak vypadá následovně: Objekt A na nějakém místě chce působit na objekt B na jiném místě.

Veškerá dosud známá magická rituální práce podle něho stojí na *principu svazování*.¹¹ Konkrétně se jedná o situaci, kdy operatér slovními formullemi v místě operace či přímo na oltáři *sváže* nebo *uve-de do souvislosti* cíl operace s prostředkem operace. Cílem operace rozumíme *to, proč se rituál vykonává* a prostředkem operace *to, čím se rituál vykonává*.

Zaměříme se prvně na rozbor definice magie sympatetické. Termín sympatetický vychází z anglického *sympathetic*, nebo z řeckého *sympo-netikós* či *sympathetikós* čili česky souladný. Odvozenina toho slova pokračuje dále jako *sympátheia* čili nápodobný, shodný. O tomto pojmu pojednáme dále.

Necháme promluvit samotného Frazera, který definuje principy magicky sympatetického jednání takto: „*za prvé, že podobné vytváří podobné čili že výsledek se podobá své příčině, a za druhé, že věci, které byly jednou ve vzájemném styku, působí na sebe navzájem na dálku i poté, co byl fyzický styk přerušen. První princip bychom nazvali zákonem podobnosti, druhý zákonem doteku. Z prvního principu, ze zákona podobnosti, kouzelník vyvozuje, že může dosáhnout žádoucího výsledku jeho pouhým napodobením; z druhého vyvozuje, že cokoliv učiní s nějakým hmotným předmětem, postihne i osobu, s níž byl tento předmět jednou ve styku, ať už byl částí jejího těla, nebo ne. Kouzla založená*

11) Srov. ELIADE, Mircea: *Obrazy a symboly: esej o magicko-náboženských symbolech*. Computer Press, Brno 2004, s 117.

*na zákonu podobnosti můžeme nazvat homeopatickou nebo imitativní magií.*¹²

Zákon podobnosti tedy Frazer nazývá sympatetickou magií homeopatickou čili imitativní a zákon doteku sympatetickou magií kontaktní. Následně uvádí velké množství příkladů, jakým způsobem tyto principy fungují. Nám postačí stručný výklad.

Systém homeopatický čili imitativní vychází z operativního chování, v němž operátér napodobováním předem stanovené události či cíle usiluje o stejný účinek v realitě. Panuje zde víra, že to, co bylo operativním postupem přesně napodobeno, má svůj reálný dopad – bez ohledu na prostor. Například: pokud chce operátér někoho zranit na hlavě, zhotoví například figurku oběti a do její hlavy zarazí jehlu nebo šíp. Naopak, pokud chce někoho zabít, figurku spálí nebo pohřbí¹³.

Systém kontaktní vychází z přesvědčení operátéra, že pokud dojde k fyzickému odloučení nějaké části těla oběti, která s ní byla dříve spjata (například vlas, nehet, zub), je s ní přesto stále v kontaktu, jakožto oduševnělý¹⁴ odštěpek, jenž operátérovi nadále slouží jako přímý znak těla, lépe řečeno osoby, ke které dříve přiléhal. Cokoliv se stane tomuto odštěpku, stane se i jeho bývalému nositeli.¹⁵ Například: když zub vsazený pod kůru stromu obrostl nebo spadl do vody, bylo vše v pořádku, ale pokud se zub obnažil a lezli po něm mravenci, věřilo se, že dotyčná osoba bude trpět ústní chorobou.¹⁶

Zmíněné sympatie, imitativní i kontaktní, jsou rituálními technikami, pomocí nichž operátéři chtějí dosahovat požadovaných účinků.

12) FRAZER, James G.: *Zlatá Ratolest*. Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, Plzeň 2007, s. 18.

13) Tamtéž, s. 19–20.

14) Duší či nějakou silou nadaný.

15) FRAZER, James G.: *Zlatá Ratolest*, s. 39–40.

16) Tamtéž, s. 40.

Tyto techniky nemusí být nutně rituální, ale pouze mechanické, jako vztah emoce–napětí–operace, bez jakýchkoliv předchozích příprav nebo podpůrných iniciačních prostředků, jež by umocňovaly průběh akce. Jednoduše k takovýmto sympatetickým praktikám může docházet i nerituálně, a to pouze na základě předchozích znalostí, aktuálně využitých, mechanicky nepředepsaných a na místě uzpůsobených dostupnými předměty, jež by měly ve chvíli dané operace zastupovat operativní umění čili rituál. Samotná iniciační znalost, jakési předzvědění rituální události, nevede automaticky k rituálnímu chování, zato ale s velkou pravděpodobností můžeme předpokládat, že jedinec nejprve začne provozovat afektované experimenty. Jakékoliv magicky účinné chování může být sice podloženo rituálně vycvičenou vírou nebo předem stanovenými slovními formulami, avšak vztah emocí a provádění technik (něco vezmu a něco udělám), které nejsou předepsané, nemusí být nutně rituálem. V tomto ohledu můžeme odkázat na výklad afektované magie R. R. Maretta (1866–1943). Ten říká, že díky extrémnímu chování operátéra ve vypjatých situacích může docházet i k náhlým a zjednodušeným operativním úkonům, jež mají do vyrovnaného stavu centrální nervové soustavy, morálního a mravního vědomí hodně daleko.

Veškeré úkony napodobovací i úkony, kde dochází k oddělení předmětu od jeho nositele, jsou bezpochyby předem interesované vírou osob (operátéra, oběti ad.), vztažených k nadcházejícím událostem. Frazer správně odhalil principy magického myšlení, které se jak v případech imitativním, tak i kontaktním domáhají mediální funkce operativního, rituálního chování člověka. Jeho vývod se též jeví jako správný: magické jednání souviselo vždy spíše s vírou v účinek nežli s výkonem samotným, což stvrzuje následující tezí: „*Víra v sympate-*

*tický vliv, kterým na sebe působí na dálku lidé nebo věci, je podstatou magie.*¹⁷

Systém víry v sympatetické magii podle Frazera bývá podkládán „pozitivními návody“ nebo „zákazy“. Operátéra tedy podmiňují dvě pozice: 1) pozitivní magie, tedy to, co by měl dělat, aby se tak stalo, 2) negativní magie, tedy to, co by neměl dělat, aby se tak nestalo. Pozitivní magii nazývá dále kouzelnictvím a negativní magii tabu. *„Cílem pozitivní magie je vyvolat žádoucí účinek, cílem negativní magie je zabránit nežádoucímu výsledku. Předpokládá se však, že oba důsledky, žádoucí i nežádoucí, se dostavují podle zákonů podobnosti a doteku. A právě tak jako žádoucí důsledek není ve skutečnosti ovlivněn dodržetím nějakého magického obřadu, tak také obávaný důsledek nevyplyvá ve skutečnosti z porušení tabu.*¹⁸ Tento sympatetický postup následně srovnává s racionálně reflektovanou morálkou a zdravým rozumem. Hájí stanovisko, že nežádoucí výsledek není ovlivněn porušeným zákazem. Na základě této srovnávací analýzy „zdravý rozum“ versus „víra v sympatetické jevy“ usuzuje, že operátor přemýšlí scestně, zcela mylně a klame se. Toto klamání pak podpírají sloupy jeho definice pozitivní a negativní magie, totiž že kouzelnictví tento klam podporuje ze strany pozitivní a tabu ze strany negativní.

Přijmeme-li tento základ jako základ k definici magie, pak říkáme, že Frazer určuje následující: kouzelnický úkon bude definován jako pozitivní stránka praktické magie – udělej, aby se tak stalo, kdežto tabu bude definováno jako negativní stránka praktické magie – nic nedělej, aby se tak nestalo. Kouzelnictví a tabu v praktické magii (jinak řečeno v uskutečňování rituálního záměru) dohromady tvoří celé jedno pseudomění, vedle něhož stojí teoretická magie jako celá jedna

17) Tamtéž, s. 27.

18) Tamtéž, s. 25.

pseudověda. Frazer tvrdí, že magie je falešná věda a že kouzelník má špatný přístup ke kauzalitě.¹⁹

Oba systémy sympatetické magie jsou podle něj mylné a předpokládají falešnou víru, pověru. Procesy imitativní magie nazývá zásadami předstírání²⁰ a vychází z předpokladu, že pověra rovná se magie.²¹ Zdá se, že zaměnil přirozené asociace myšlení za chybné asociace myšlení. Jak ukážeme dále, vzdor Frazerovým tezím, vědecký základ magie spočívá v technologickém postupu rituálu, což už naznačuje, že magie a umění jdou ruku v ruce.

Nemůžeme souhlasit s předem neprověřenými tezemi J. G. Fraze-
ra, na kterých vystavěl svou teorii o sympatetické magii (bude poplatná pouze vybranému magickému jednání). Tyto neprověřené teze, z nich utváří obecná tvrzení, jsou následující: 1) Zajímají ho spíše sociálně rozkladné tendence magického jednání s přesahem do pověry. 2) Již od počátku se vůči magii vymezuje jako proti falešnému systému přírodní zákonitosti, klamnému návodu k jednání, nepravé vědě a neplodnému umění.²² 3) Zkoumá konkrétní praxi magie účinné a dá se říci, že homeopatickou čili imitativní magii postavil ihned na základ černé magie, a to takto: „*Snad nejznámější aplikací principu, že podobné vytváří podobné, je pokus, který dělali lidé mnoha národů v různých dobách, pokus zranit nebo zničit nepřítele tím, že se zraní či zničí jeho zpodobnění: lidé věřili, že tak, jak utrpí zpodobnění, utrpí i člověk, a jestliže zpodobnění zanikne, člověk zemře.*²³ ...*Jestliže se homeopatická, imitativní magie, která si pomáhá zpodobeninami, všeobecně používá se zlovolným úmyslem odstraňovat ze světa nepříjemné lidi, slou-*

19) Viz COLLINS, Derek: *Magic In The Ancient Greek World*, s. 3.

20) FRAZER, James G.: *Zlatá Ratolest*, s. 21.

21) Tamtéž, s. 22.

22) Tamtéž, s. 18.

23) Tamtéž, s. 19.

*ží někdy také, byť i méně často, dobrému záměru, totiž pomáhat jiným na svět.*²⁴ 4) Již hned v první části popisu sympatetické magie totiž nedefinovaně popisuje magii útočnou, přičemž nepopírá, že imitativní magie byla užívána i k účelům dobrým, například ke snadnějšímu průběhu porodu nebo při neplodnosti žen. Avšak dobrá stránka magie zde byla Frazerem analyticky potlačena a zredukována na pouhou jednostrannou destrukci a zdegradovanou pověru, tzv. sorcellerii či goethii. Význam tohoto pojmu si ukážeme v dalších oddílech. Tato pověra či nutkání k destruktivnímu jednání nemůže být svázána pouze s chybným myšlením. Frazer zde v zásadě zcela opomíjí analýzu přirozeného chování, jež uschopňuje adepta skrze jeho vůli překračovat sebe sama, obecnou realitu, a dokonce i události v rituálním smyslu. 5) Jeho analogie rituální destrukce jsou výběrové a vztažené pouze na pozůstatky stejných projevů specifické praxe v různých částech světa, které ovšem předně zákonitě vychází z lokálních zkušeností a nemohou být obecné, neboť trvale stabilní společnost netvoří explicitní zákeřnost nebo nepřejícnost, tvoří ji pouze jedinci v celé šíři společnosti. Zákeřná společnost se zákonitě rozpadá a je nestabilní. Dobré stránky magického myšlení působí zcela legitimně vedle těchto černomagických praktik a nemohou být přehlíženy. Následně, pokud tvrdí, že podobné praktiky probíhají „dosud ještě“ v odlišných lokalitách, pak pravděpodobně pouze hledá potvrzení vlastního názoru. 6) Frazerovo hodnocení magie započalo vymezováním apriorních tezí o nesmyslnosti magie a zásadním předpokladem, že operatér usuzuje asociativně zcela scestně, falešně a primitivně. Vychází však z omezené a příliš konkrétní oblasti zákeřné čili útočné magie (symbolizující nebo frazerovsky řečeno imitující aktuální pocity operátéra) a vztahuje to na jakékoliv magické uvažování. 7) V jeho pojednání nachází-

24) Tamtéž, s. 20.

me popisy praktik na jednu stranu asociálně zvrhlých, případně pověrečných, na druhou stranu zatížených obavami, strachem a pravidly. 8) Frazerovy předpoklady mají mnoho mezer v analytických částech, protože proti sobě staví magii a vědu, způsob chování divochů a civilizovaných lidí, magie a náboženství. Nelze přesně říci, že by vědecký způsob poznávání převyšoval magický způsob poznávání, tj. že by civilizace nemohla produkovat magické myšlení, natožpak že by náboženství postrádalo jakýkoliv magický způsob vnímání skrytých sil přírody nebo nadpřirozených věcí. Ve své poslední větě k sympatetické magii se Frazer filosoficky zamýšlí nad tím, jak černé umění plně omylů a nepravd, které napáchalo mnoho zla, umožnilo rozkvést dobru, svobodě a pravdě. 9) Zdá se tedy, že magii připisuje skutečně jednostranně destruktivní nádech.²⁵ Projevy primitivní sympatetické magie považuje za pověrečný předstupeň skutečného náboženství.

Domníváme se, že Frazer sympatii popisuje správně, avšak dochází k jaksí překombinovaným závěrům, které kritizoval již R. Marett (viz dále). Příliš fragmentární a subtilní oblast spíše černé magie Frazer generalizuje (po Tylorově metodickém vzoru) na veškeré magické jednání. Toto generalizované pak srovnává s jednáním racionální logiky. Můžeme zde pochybovat, nakolik racionalitu lze porovnávat s vírou v oduševnělost stvoření (alias víru ve vitalitu všeho stvořeného). Jsou to v zásadě dvě protikladné paralely, jejichž průnik závisí na zkoumání analogickém, případně syntetickém, nikoliv na zkoumání apriorně-extremistickém, kde na jednu stranu postavíme duši a na druhou ratio. Na základě tohoto způsobu analýzy lze těžko očekávat nějakou syntézu, popřípadě hodnocení analogických funkcí a propozic jak na emočně zaměřené duši, tak na logicky zaměřeném rozumu.

25) Tamtéž, s. 48.

Marettova kritická poznámka²⁶ k Frazerově analýze implicitně poukázala na nedostatky v hodnocení. Příliš mechanická konstrukce Frazerovy sympatetické magie respektuje pouze jednostrannou interpretaci zprostředkujícího prvku jakékoliv magické operace jen v souvislosti s primitivním užíváním. Tento zprostředkující prvek magické reality, Marettem nazývaný mana a v dnešním slova smyslu astrál, bývá formován jakýmsi „stvořeními“ kolektivních idejí, dnes nazývanými egregory.²⁷ Jsou to neosobní, reálné metafyzické a metapsychické stvoření kolektivních idejí. Esotericky řečeno, za určitých okolností a v aktuálním emočním vypětí davu nebo i menší skupiny lidí se vytvoří společná duševní „bytosť“, astrální dvojník jejich společného aktuálního psychického stavu. Ten posléze ovlivňuje jejich chování. Tedy dav lidí vytvoří egregor, ti ho svými emocemi vyživují a on roste. Dostatečně nasycen pak zpětně posiluje jejich vědomí. Význam tohoto pojmu vychází z latinského *grex*, *gregis* čili stádo.

Tyto egregory se blíží Lévy-Bruhlově (1857–1939) termínu *représentations collectives* čili „kolektivní představy“.²⁸ Stvoření neboli kolektivní představy tvořené lidskou psychikou se pak vtiskávají do astrálu, v němž poté metapsychicky, ale zároveň i metafyzicky působí jako egregory. Pojem astrál vychází z novoplatonského názoru, že stvoření je nadané vitalitou. Bližší rozbor tohoto pojmu poskytuje téměř v každé kapitole například Eliphas Lévi ve svém díle *Dogma a rituál vysoké magie*.

Nicméně Marett považuje Frazerovo schéma za důležité pracovní rozdělení. Vzdor „konečné“ koncepci sympatetické magie také upozorňuje, že žádný antropolog nikdy plně nepředpokládal, že by byl

26) Viz kapitola *Víra v tajemnou sílu veškerenstva*.

27) Viz také AGRALL, Jean-Marie: *Mechanismus sekt*. Karolinum, Praha 2000.

28) SKALICKÝ, Karel: *V zápase s posvátnem: náboženství v religionistickém bádání*. Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno 2005, s. 92.

schopen odhalit pravý původ víry v duše a duchy.²⁹ Vzniká zde tedy relevantní námitka vůči generální platnosti podobných výnosů, jako jsou Frazerovy, co se *dualismu* mezi magií a náboženstvím týče.

Antropologické zkoumání magie vždy doprovází sít několika základních termínů, s nimiž badatelé pracovali. Jsou jimi duše a životní síla. Máme-li se v tomto pojednání vyjádřit k přístupu antropologicky vymezené magie, musíme nejprve zachytit ústřední pozici, jež samozřejmě ovlivnila i předpoklady a výsledné teze o sympatetické magii Jamese G. Frazera, jak uvidíme dále. Jeho teorie proti sobě postavila magii a náboženství či vědu, jakožto primitivní přednáboženskou a předvědeckou pověru. Definice sympatetické magie byla ovlivněna koncepcí animismu Edwarda Burnetta Tylora (1832–1917), a proto bychom měli svou pozornost dále zaměřit na vztahy dvou podle nás důležitých termínů: „animismus“ a „mana“.

Víra v oduševnělý svět

Animismus staví na dvou koncepcích: 1) na kontinuu duše, když už tělo odumřelo, 2) na apotheoze čili zbožštění duše stoupající do vyšších spirituálních sfér.³⁰

29) „No anthropologist, of course, has ever supposed himself able fully and finally to explain the origin of the belief in souls and spirits. Indeed, with regard to absolute origins of all kinds, we had best say at once with the philosopher that ‘Nothing is strictly original save in the sense that everything is.’“ MARETT, Robert R.: *The Threshold of Religion*. Methuen, London 1914, s. 7.

30) „Thus Animism in its full development, includes the belief in souls and in a future state, in controlling deities and subordinate spirits, these doctrines practically resulting in some kind of active worship. One great element of religion, that moral element which among the higher nations forms its most vital part, is indeed little represented in the religion of the lower races.“ Viz TYLOR, Edward B.: *Primitive culture I*. John Murray, London 1920, s. 427.

Plně rozvinutý animismus nabízí koncepci víry v pokračující život i po smrti, ale také koncepci duše napojené na božstvo nebo podřízené duchy. Pojem duše vychází z latinského slova *anima*, proto chápeme animismus jako „*doktrínu duší a jiných duchovních bytostí*“³¹. Celou přírodou víří armády živých bytostí, které pomocí své vůle dokáží hýbat materiálním světem. Podle E. B. Tylora mysl primitivního člověka, spjatá s jeho osobností a vůlí, dokáže oduševňovat přírodu. Svou veškerou zkušenost s chováním přírody (kde se vše pohybuje, mění, rodí, roste, umírá) pak převádí do mýtů, respektive mytologického myšlení.³² Věřící, že neživou hmotou pronikají duše a pokouší se ji personifikovat. Dává jim pozice příslušných kategorií, jež nacházíme uprostřed nejstarších tradic všech národů v těchto pohádkových podobách: víly, vodníci, rusalky, duchové lesa, strážci vodopádů, sopek ad.³³ Animismus jakožto doktrína stojí na koncepci pronikání života a vůle celým viditelným světem. Mýty se dle Tylora vymykají hranicím moderního vnímání světa. Z jeho koncepce vycházel J. G. Frazer při své analýze představ myšlení primitivních národů a popsal ji jako praxi sympatetické magie.

Jestliže je podle Tylora animistické myšlení prvním stadiem vývoje člověka, musí být také jakousi základnou filosofie náboženství. Díky svému spirituálnímu přístupu ale nikdy nepřekročí spirituální přístup myšlení vyvinutého.³⁴ Národy vyšší uzpůsobuje morální prvek víry, jenž

31) Doctrine of souls and other spiritual beings.

32) TYLOR, Edward B.: *Primitive culture I*, s. 285.

33) „To the theory of Animism belong those endless tales which all nations tell of the presiding genii of nature, the spirits of cliffs, wells, waterfalls, volcanoes, the elves and wood nymphs seen at times by human eyes when wandering by moonlight or assembled at their fairy festivals.“ Viz TYLOR, Edward B.: *Primitive culture I*, s. 294.

34) „The sense of Spiritualism in its wider acceptation, the general belief in spiritual beings, is here given to Animism. Animism characterizes tribes very low in the scale of humanity, and thence ascends, deeply modified in its transmission, but from first to last preserving an unbroken continuity, into the midst of high mod-

je ve spirituálním způsobu myšlení národů nižších zastoupen poskrovnu. Tylor však upozorňuje, že v moderním a neustále se rozvíjejícím způsobu myšlení může být i víra předků odmítána, aniž by docházelo k poškozování vyvinutého způsobu myšlení. Civilizační myšlení umožňuje provádět neustálou reflexi kořenů animistických doktrín a uvádět je do nových myšlenkových celků. Naopak reflexe v oblasti primitivního myšlení postrádá jakýkoliv vývoj, případně zpochybňování daného způsobu myšlení.³⁵ Animistické myšlení, které Tylor pokládá za výjimečně nízké, obsahuje kořen, z něhož se rozvíjí kmen a větve myšlení vyvinutého. Kořen ale ve stadiu vývojově nízkém čili primitivním zůstává stále kořenem. Zdá se, že Tylor poukazuje na kruhový vývoj spirituálně primitivního animismu, který nenabízí nic více, než co nabídnout může, totiž neustálou reflexi pouze jedné a té samé duchovní oblasti. Primitivní doktrinální systém je totiž plně ustanoveným a neměnným pohledem na oduševněnou přírodu. V konceptu primitivního animismu je materiální svět nejen živý, ale i oživovaný principem duše v oblastech minerální, živočišné, organické i anorganické říše.

ern culture. Doctrines adverse to it, so largely held by individuals or schools, are usually due not to early lowness of civilization, but to later changes in the intellectual, course, to divergence from, or rejection of, ancestral faiths; and such newer developments do not affect the present enquiry as to the fundamental religious condition of mankind. Animism is, in fact, the groundwork of the Philosophy of Religion, from that of savages up to that of civilized men.“ Viz tamtéž, s. 426.

- 35) „The animism of savages stands for and by itself; it explains its own origin. The animism of civilized men, while more appropriate to advanced knowledge, is in great measure only explicable as a developed product of the older and ruder system. It is the doctrines and rites of the lower races which are, according to their philosophy, results of point-blank natural evidence and acts of straightforward practical purpose. It is the doctrines and rites of the higher races which show survival of the old in the midst of the new, modification of the old to bring it into conformity with the new, abandonment of the old because it is no longer compatible with the new.“ Viz tamtéž, s. 500.

Tylor upozorňuje, že čím více se civilizovaný člověk vzdaluje od svých spirituálně primitivních kořenů a od vývojově nižšího stadia myšlení, tím více se přibližuje k pozitivní vědě. Jeho názory jsou ale stále vývojově nedostatečné a nekonzistentní a nezastavitelně spějí vpřed.³⁶ Ve vývojově vyšším myšlení může ale docházet k zavrhování kořenu i se všemi větvemi.

Primitivní způsob uvažování předávaný generacemi spíše než v zostalosti spočívá v nevědomosti a přímočarých (nikoliv však snad jednoduchých) představách, které naopak ve stádiích vyšších, civilizačních, nachází svůj bohatý rozvoj, ale na úkor přetrhávání generačních tradic, nekonzistence, neustálé myšlenkové změny, výkladové relativizace, zpochybňování, popisné racionalizace a později i ideologické „schizmatizace“ či „heretizace“ (která je slabým odvarem rozdílu mezi animismem a materialismem³⁷).

Jedinci s vysokým emočním kvocientem ve vývojově nižších společnostech mohou být náchylnější k projevování vlastních pudů bez jakékoliv zdrženlivosti. Tedy ve frazerovském slova smyslu mohou jejich rituály směřovat k černé magii. Toto směřování ovšem platí na vybrané jedince, jejichž amorálnost způsobuje spíše výchova než víra v duše ovládající hmotu.

Nebezpečí primitivního animismu může spočívat v naprostém zneuctění náboženských rituálů a v nebezpečné, nemorální a satisfakční víře. Víra v posmrtnou duši také předpokládá jakousi relativizaci materialistických hodnot a jakýsi dualismus. Rituály s těmito projevy,

36) „Thenceforth, as we explore human thought onward from savage into barbarian and civilized life, we find a state of theory more conformed to positive science, but in itself less complete and consistent.“ Viz tamtéž, s. 500.

37) „The divisions which have separated the great religions of the world into intolerant and hostile sects are for the most part superficial in comparison with the deepest of all religious schisms, that which divides Animism from Materialism.“ Viz tamtéž, s. 502.

jež popisují jak Marett, tak i Frazer, se pak stávají útočnými, černo-magickými (goethickými). Povědomí o morálním náhledu na případný konflikt může být minimální a bude se řídit právě primitivními, emočně vyčpělými pudy a extrémním napětím v rituálních úkonech. V tomto úseku praktického animismu nacházíme víru, že tělesná smrt neznamená konec života. Tato oblast je velice specifická a platná pouze na vybrané magické chování, kdy tvrdá a nekompromisní satisfakce dotáhla nezřízené lidské živly až k útočnému rituálnímu obětování. Tak i koneckonců Frazer popisuje projev zvráceného zasvěcení gaskoňských kněží do mše svatého Sécairea, kteří jsou po nocích ochotni sloužit v odsvěcených kostelech a házet nemluvnata do studny. Právě zde si pak můžeme klást otázku, co je to vývojově vyšší a co vývojově nižší stupeň kultury, když zasvěcený kněz vývojově vyššího náboženství je schopen amorálních, útočných rituálů stejně tak jako zvrhlík z prostředí primitivních národů.³⁸ Zde vidíme, že morálnost i nemorálnost přesahují jakákoliv vývojová stadia jakékoliv kultury.

Teorii animismu provází problém se stanovováním definice nižšího náboženství. Tylor upozorňuje, že pokud by mělo docházet k systematickému bádání primitivních projevů myšlení, měla by tomu všemu předcházet definice náboženství jako takového, která, jak upozorňuje, není snadná. Ptá se, jaké kritérium by mělo být obsaženo v této definici. Měla by vycházet z víry v nejvyšší božstvo, nebo snad z úcty k modlám, či pouze z provozování rituálů, dodržování doktrín apod.? Pokud by bylo náboženství chápáno jako víra v duchovní bytosti, pak by mnoho nižších národů při definici náboženství neobstálo, protože ne každé náboženství dospěje do stadia víry v duchovní bytosti. Tylor v tomto doporučuje vzít to jako spekulativní otázku. Dodává, že kategorie náboženství by se spíše měla řídit motivem, tj.

38) Viz FRAZER, James G.: *Zlatá Ratolest*, s. 53.

pro co se vírou nadaný okruh stoupců aktivně angažuje, nežli sledováním vývojových fází posvátných ritů a nauk, které nashromáždily čas a tradice.³⁹

Filosofické školy západního esoterismu, které rozvinuly své bohatství na základě znalosti platonského vnímání světa, popírají, že by animismus náležel pouze vývojově nízkému stavu vědomí u primitivnějších ras. Také ve filosofických koncepcích existovala touha zabývat se věcmi „animistickými“, tj. formami a vztahy přírodní síly ke světům nadpřirozeným. Jakýsi model vývojově vyššího stupně animistického myšlení rozebereme v bloku o platonském myšlení v katolické církvi.⁴⁰

I myšlení civilizovaného člověka obsahuje pohádkové vnímání přírody, tzv. mýty. Při hledání vztahů (příčin a následků) dokáže být civilizovaný jedinec v tradici svých předků nezaangažovaný. Východiska animismu nemusí být pro jeho myšlenkový rozvoj stěžejním pohledem na svět. Smysl pro spirituální přesah, který zastupuje pojem animismu, tedy nacházíme jak u nižších národů, tak u národů vyšších. U národů vyšších se projevuje v podobě srovnávacích myšlenkových forem. Animistické *primitivní* projevy víry ve své neměnné tradici přetrvávají až do moderní doby a usazují se v ní jako mytologické představy nebo jako zasvěcující symbolismus. Tím se liší od *vyspělého* způsobu myšlení, neustále proměnlivého, které v moderní době zastupují adeпти různých filosofických nebo vědeckých škol. Moderní způsoby myšlení formují metodologické rozpravy, které vždy vedou k nějakému vývoji, leckdy ne však ke zdárnému.

39) TYLOR, Edward B.: *Primitive culture I*, s. 424.

40) Viz kapitola *Zájem mudrců o fenomén magie*.