Fujda, Milan

Individualizace, detradicionalizace a moderní religiozita : okultismus jako důsledek a projev modernizačních změn

Religio. 2008, vol. 16, iss. 1, pp. [56]-85

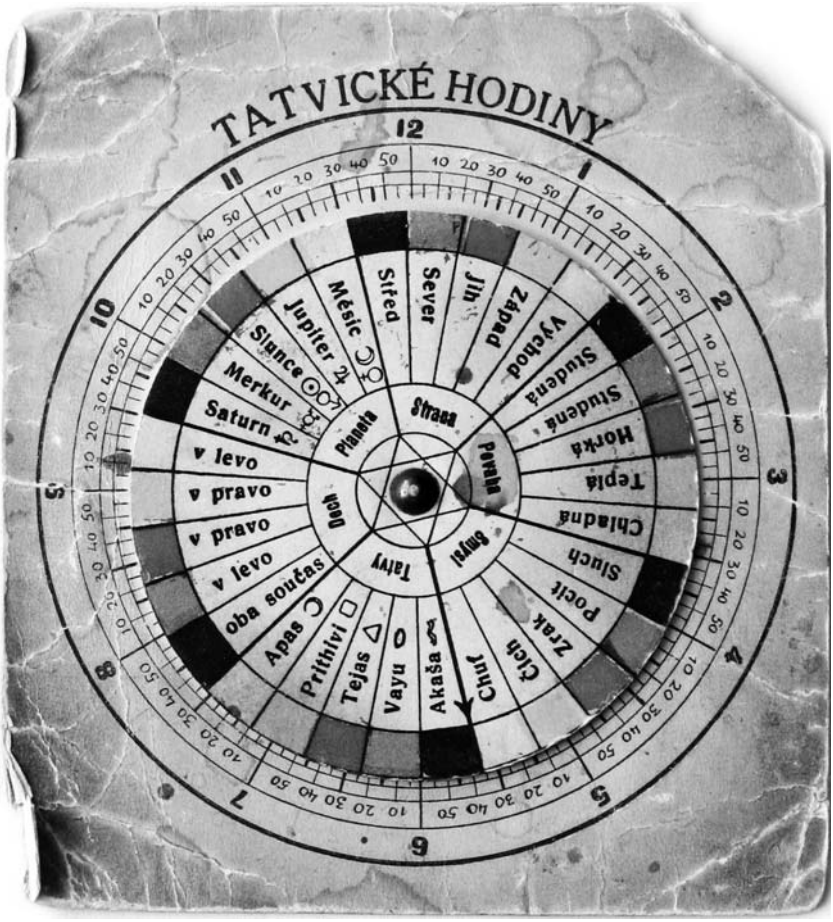
ISSN 1210-3640 (print); ISSN 2336-4475 (online)

Stable URL (handle): https://hdl.handle.net/11222.digilib/125233
Access Date: 24. 02. 2024
Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

MUNI ARTS Masarykova univerzita Filozofická fakulta

Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University
digilib.phil.muni.cz



Tattvické hodiny vydané jako pomůcka doplňující magické příručky vydavatelství Zmatlík a Palička ze 20. let 20. století.
Proudění tattev (elementů) podle okultistů ovlivňuje výsledky lidské činnosti. Hodiny měly pomoci zajistit, aby každá činnost byla započata v pravý čas a přinesla kýžené ovoce.

Individualizace, detradicionalizace a moderní religiozita. Okultismus jako důsledek a projev modernizačních změn

Milan Fujda*

Sekularizace: zánik náboženství, nebo vznik moderní religiozity?

Autoři zabývající se problematikou sekularizace příliš často předpokládali, že zmenšující se vliv církví na veřejný život a snižující se participace „věřících" na životě církevních organizací znamená zároveň mizení „náboženského vědomí". Tzv. náboženské oživení 60. let 20. století v USA proto teoretiky sekularizace překvapilo. Boom „nových náboženských hnutí" se zdál být v příkrém rozporu s předpokládanými trendy vývoje religiozity v moderní společnosti. Možnost, že by proces racionalizace, resp. obecněji modernizace od počátku přímo utvářel podmínky pro nové formy religiozity, a že by tzv. societální a organizační sekularizace[1] byly pouze aspekty obecnější proměny náboženství, nebyla příliš často zvažována.[2]

Na následujících stranách načrtnu obraz jedné formy religiozity, která se začala formovat o téměř století dříve než tzv. nová náboženství 60. let 20. století,[3] a na níž lze demonstrovat, že modernizace nemusela vůbec při-

* Text vznikl s podporou Grantové agentury České republiky, projekt č. 403/06/0574 „Detradicionalizace a individualizace náboženství v České republice a jejich sociopolitické a socioekonomické důsledky".

1 Rozlišení societální (societal), organizační (organizational) a individuální (individual) sekularizace jako prostředek diferencovanějšího přístupu ke studiu sekularizačních procesů zavedl Karel Dobbelaere (*Secularization: An Analysis at Three Levels*, Brussels: Peter Lang 2002).

2 Dnes tímto směrem zaměřují své úvahy autoři jako Staf Hellemans („Secularisation in Religiogeneous Modernity", in: Rudi Laermans – Bryan Wilson – Jaak Billiet (eds.), *Secularization and Social Integration: Papers in Honor of Karel Dobbelaere*, Leuven: Leuven University Press 1998, 72-73, 76-77) nebo Yves Lambert, který hovoří o „religious reshaping within a general symbolic reshaping, including both secular and religious focuses" (Yves Lambert, „Religion in Modernity as a New Axial Age: Secularization or New Religious Forms", *Sociology of Religion* 60/3, 1999, 324).

3 K diskusi o vzniku nových náboženských hnutí v kontextu kontrakultury 60. let 20. století viz Dušan Lužný, *Nová náboženská hnutí*, Brno: Masarykova univerzita 1997, 29-39.

spívat k mizení náboženství, ať již na individuální, organizační nebo societální rovině, ale pouze podmiňovala jeho reorganizaci a transformaci, jejíž činitele lze relativně snadno identifikovat analýzou nových forem religiozity v jejich sociálním kontextu.

Forma religiozity, o níž budu hovořit, se v sekundární literatuře i v pramenech označuje často termínem „okultismus". Tento fenomén byl donedávna opomíjen religionistikou, historií i sociologií mimo jiné právě proto, že se v důsledku neporozumění proměnám náboženství v moderně jevil jako marginálie, případně jako výplod jakési nepochopitelné a opovržení hodné iracionální dimenze evropské duše. Teprve sílící vliv hnutí New Age s jeho zjevnou návazností na okultismus přelomu 19. a 20. století přivedl některé badatele k tomu, aby se jím začali vážně zabývat.

Okultismus je pro studium modernizace náboženství zajímavý kromě jiného tím, že právě v něm se v masovém měřítku začaly v českém prostředí konce 19. a první poloviny 20. století uplatňovat představy cizí západním tradicím, zejména představy, jejichž původ se odvozuje z hinduismu a buddhismu. V tradičních společnostech byla akulturace prvků z jiných kultur samozřejmě myslitelná pouze v důsledku přímého kontaktu, k němuž ale v tomto případě nedošlo. V tomto ohledu je tedy okultismus výrazem jisté kulturní změny, jejíž charakter lze alespoň částečně odhalit právě jeho kontextuální analýzou. I proto budu na následujících stranách pracovat především s tou formou okultismu, která vykazovala nejsilnější tendenci k asimilaci kulturních prvků z hinduismu. Historické okolnosti určily, že tento okultismus byl přímo spojen s *Teosofickou společností* založenou v New Yorku roku 1875 H. P. Blavatskou (1831-1891) a jejími českými odbočkami nebo jí byl aspoň výrazně ovlivněn.

Okultismus a novodobý esoterismus

Podle holandského badatele Woutera J. Hanegraaffa představuje okultismus specifickou formu reinterpretace západní esoterické tradice v kontextu „sekulárního myšlení".[4] K porozumění toho, v čem tato reinterpretace spočívala, je třeba nejprve vyjasnit původ a základní charakteristiky samotného esoterismu. Francouzský badatel Antoine Faivre vymezuje okultismus především jako specifický způsob myšlení charakteristický čtyřmi základními a dvěma doplňujícími znaky, jimiž jsou:

(1) *Korespondence* – symbolické nebo skutečné mezi všemi, viditelnými i neviditelnými věcmi ve vesmíru.

4 Wouter J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, New York: New York State University Press ²1998, 407nn.

(2) *Živá příroda, hierarchicky organizovaná a mnohovrstevná*, naplněná potencionálními zjeveními, proniknutá ve všech svých částech světlem nebo skrytým ohněm, silou, která vše spojuje a oživuje.
(3) *Imaginace a mediace* – zprostředkování mezi sférami hierarchicky organizovaného kosmu. Odhalit skryté korespondence není možné prostřednictvím běžné smyslové výbavy, ale právě jen *imaginací* schopnou pronikat za to, co je bezprostředně patrné. Roli zprostředkovatelů „vyššího poznání" sehrávají rituály, symboly, andělé, duchové, mistři (učitelé) aj.
(4) *Zkušenost transmutace* ve smyslu metamorfózy; poznání nedílně souvisí se sebe-proměnou, očištěním a „druhým zrozením".
(5) *Praxe sounáležitosti.* Tuto a následující charakteristiku esoterického myšlení Faivre nepovažuje za esenciální, ale nachází ji v esoterických pramenech velice často. Faivre takto označuje tendenci převádět více náboženských tradic na jednoho společného jmenovatele za účelem dosažení vyšší úrovně poznání. Na významu, jak upozorňuje Faivre, nabývá od 19. století v důsledku narůstajících znalostí orientalistiky a srovnávací vědy o náboženstvích.[5] Je zřejmé, že v kontextu studia akulturace neevropských kulturních prvků v okultismu je tato charakteristika velice důležitá.
(6) *Přenos* učení z učitele na žáka prostřednictvím zavedených způsobů iniciace.[6]

Kromě uvedených charakteristik esoterismu jako způsobu myšlení je ale podstatný ještě jiný aspekt: esoterismus je svými představiteli konstruován jako jednotná tradice vědění, kterou mají reprezentovat rozličné postavy napříč filosofickými školami a náboženstvími i dějinnými obdobími. Články v řetězu této tradice tvoří helénistické spisy (stoické, gnostické, hermetické, novopythagorejské) i specifičtí zástupci tří monoteistických tradic Západu.[7] Zejména od 19. století se ale ve výčtech objevují i postavy orientální jako Buddha, Kršna či Šrí Rámakrišna. Tím, co články tohoto řetězu spojuje, je specifický soubor vědění považovaného za „esoterické" (tj. tajné) a věčné *(philosophia perennis)*.[8] Podle Faivra byla profesionalizace esoterických věd výsledkem reakce renesančních humanistů na monopolizaci filosofie scholastickým myšlením a jejich snahy najít vědecké pole, na němž by se mohli sami uplatnit. Uskutečnění této ambice

5 Antoine Faivre, *Access to Western Esotericism*, Albany: State University of New York Press 1994, 14.
6 A. Faivre, *Access*…, 10-15.
7 *Ibid*., 7.
8 *Ibid*.

podle Faivra umožnilo oddělení vědy o přírodě od metafyziky (teologie), k němuž došlo v pozdní scholastice. Mimouniverzitní inteligence na uvolněném poli od počátku budovala specificky mimo-teologickou (re)artikulaci jednoty přírodního a božského.[9]

Tato skutečnost předurčila vztahy esoterismu ke křesťanství na jedné a k vědě na druhé straně. Ve vztahu ke křesťanství vystupoval esoterismus jako reprezentant racionalismu a vědeckosti, a jako ten, kdo odmítl radikální boží transcendenci ve prospěch jeho imanence v přírodě. To mu na straně druhé umožnilo dát racionalismus vědy do souladu s niterně prožívaným náboženstvím, protože poznání přírody v něm bylo cestou k poznání boha.

Esoterismus byl od svého vzniku v platonské akademii ve Florencii spjat s novopolatonským myšlením. Významný podnět k jeho rozvoji dal objev souboru textů v *Corpu hermeticum*, které přeložil Marsilio Ficino (1433-1499). Překlad byl ve své době nesmírně populární, podle Woutera Hanegraaffa díky rozšířené představě, že Hermés Trismegistos byl současníkem Mojžíšovým a *Corpus* tedy představoval prvotní tradici moudrosti, v níž se sjednocovaly „sesterské prameny" teologie a filosofie.[10] Podle Hanegraaffa byla pro hermetismus ústřední představa, že je možné, aby člověk povýšil vlastní duši na úroveň božství, a to v průběhu tohoto vzestupu poznal prostřednictvím ovládnutí a poznání přírody. Proto tvořily nedílnou součást esoterismu tři základní renesanční okultní vědy: *magie* (*magia naturalis), alchymie* a *astrologie.*[11] *Magia naturalis* měla podle Hanegraaffa specifické postavení, neboť právě ona představovala vědění a techniku ovládnutí sil, které byly považovány za okultní, skryté, ale zároveň za *přirozené*, protože byly objektivní součástí přírody. I proto, jak upozorňuje Faivre, byl tento druh magie, těžko odlišitelný od váhavých počátků moderní vědy a často se „jevil jako naturalismus zabarvený ateismem."[12]

V průběhu 17. a 18. století byl esoterismem absorbován nový prvek, *křesťanská teosofie*. Šlo o spojení německé mystické tradice od Eckharta k Susovi a hermeticko-alchymistické přírodní filosofie *(Naturphilosphie)* paracelsovské tradice na jedné straně s pietisticko/spiritualistickou tradicí reformace na straně druhé. Tím se do esoterismu dostaly mystické koncepty odevzdanosti do vůle boží *(Gelassenheit)* a duchovního znovuzrození *(Wiedergeburt)*.[13] Z poreformačního spiritualismu esoterismus absorbo-

9 *Ibid*., 8.
10 W. J. Hanegraaff, *New Age*…, 389-390.
11 *Ibid*., 392-396.
12 A. Faivre, *Access*…, 66.
13 W. J. Hanegraaff, *New Age*…, 402.

val řadu nových prvků, které vypočítává Christopher Bochinger v práci *„New Age" und moderne Religion*,[14] a které jsou podle Hanegraaffa výrazem specificky moderní náboženské sensitivity vlastní nejen křesťanskému spiritualismu, ale také okultismu a New Age. Tuto senzitivitu lze stručně charakterizovat intuitivním přístupem k posvátným textům, důrazem na „vnitřní zkušenost" jako pramen duchovního vhledu a na gnózi jako cestu k dosažení sebepoznání i poznání boha. Dalším rysem je také „kosmická" religiozita a tolerance založená „na náboženském univerzalismu, který může snadno vést k náboženskému relativismu, neboť o absolutnu se předpokládá, že je přítomné ve všech svých omezených výrazech."[15]

Pod tlakem osvícenského myšlení a jednoznačnějšího odklonu vědy od metafyziky však došlo ke zlomu. Esoterismus byl nyní podle Hanegraaffa transformován do dvou nových fenoménů: *romantismu* a *okultismu*. Romantismus, tvrdí Hanegraaff, vznikl jako „reinterpretace esoterické kosmologie [založené na korespondencích] pod vlivem evolucionismu"[16] a stal se „konzistentnějším [oproti okultismu] ve své obraně světonázoru založeného na korespondencích před světem vnímaným prostřednictvím kategorie kauzality."[17] „*Okultismus* naproti tomu vznikl ve chvíli, kdy začala esoterická kosmologie (založená na korespondencích) být postupně chápána v pojmech nových vědeckých kosmologií (založených na kauzalitě)."[18] Jinými slovy, esoterický diskurs v okultismu opustil symbolický jazyk předpokládající provázanost slov a věcí a umožňující číst svět jako knihu, v níž jsou neustále nacházeny nové významy, a stejně jako věda jej nahradil jazykem zobrazujícím svět jako zrcadlo. K dalším posunům v esoterickém, resp. okultistickém myšlení došlo pod vlivem moderního studia náboženství (včetně orientální renesance), šíření populárního evolucionismu a populární verze nábožensky pojaté psychologie.[19]

S Hanegraaffem lze do značné míry souhlasit. Avšak domnívám se, že, stejně jako další autoři, se příliš jednostranně orientuje na aspekt nauky a nedostatečně zdůrazňuje sociální proměny, s nimiž je okultismus spjat, a okolnosti, které je podmínily. Jak jsme viděli, již samotný moment otevření teoretického pole, na němž se mohl etablovat renesanční esoterismus, byl záležitostí nejen teoretickou, ale byl výsledkem soupeření různých

14 Christoph Bochinger, *„New Age" und moderne Religion: Religionswissenschaftliche Analysen*, Gütresloh: Chr. Keiser – Gütersloher Verlaghaus 1994, 249-256.
15 W. J. Hanegraaff, *New Age*…, 405.
16 *Ibid*., 406.
17 *Ibid*., 409.
18 *Ibid*., 407.
19 *Ibid*., 409. Podrobněji k tomuto typu psychologie viz níže podnadpis „Psychologismus".

skupin intelektuálů o symbolický kapitál[20] ve společnosti, v níž se pomalu měnila role intelektuálů a sdílené definice vědění. K tomu moderní věda a její diskursivní formy, stejně jako diskursivní formy okultismu, byly svázány s novými formami komunikace umožněnými masovou produkcí tištěných médií.

Okultismus v kontextu svého formování

Zejména vědecké studium náboženství představovalo pro okultismus významný inspirační zdroj a také výzvu. Okultisté vybaveni vědomím univerzální věčné tradice byli schopni snadno absorbovat nové informace a podněty vycházející ze studia orientálních a starověkých kultur. Způsob, jakým okultismus pracoval s rozsáhlým materiálem produkovaným zpočátku vědou, ale později též samotnými okultisty (zejména členy *Teosofické společnosti* sídlící v indickém Čennai, Tamilnádu), byl určen jeho specifickým charakterem. Ten byl dán především (1) specifickým vztahem okultismu a vědy, (2) specifickými sociálními podmínkami danými zejména novými možnostmi komunikace a zprostředkované interakce, (3) liberálním dědictvím osvícenství a situovaností v politické kultuře, jejíž ideály utvářelo liberální myšlení a (4) situovaností v prostředí poznamenaném budováním nových národních identit.

1. Okultismus a věda

Pro pochopení specifičnosti náboženského diskursu okultismu i podmínek a principů jeho utváření, stejně jako pro porozumění způsobům, jimiž pracoval s inspiracemi z mimoevropských kulturních zdrojů a obecněji způsobům, s jejichž pomocí se v kontextu *moderny* snažil rehabilitovat vědění a praktiky, jež chápal jako *tradiční*, je vhodné vyjasnit jeho mnohostranný a ambivalentní vztah k vědě. Okultismus si zakládal na své vlastní vědeckosti a empirické prokazatelnosti vlastních tvrzení stejně jako na možnosti podat kauzální vysvětlení fenoménů, jimiž se zabýval, a sil, s nimiž operoval. Pro utváření okultismu byl velice významný způsob, jímž se vypořádával s dobovými evolucionistickými teoriemi a s materialismem, jímž se často vyznačovala radikální kritika „náboženské pověry“. Pro utváření okultismu jako specifické formy individualizované a detradicionalizované moderní religiozity byl do značné míry určující vliv moderní psychologie a již zmíněného vědeckého studia náboženství. Analýze těch-

20 K pojmu symbolického kapitálu viz Pierre Bourdieu, *Teorie jednání*, Praha: Karolinum 1998.

to aspektů vztahu okultismu a vědy se proto ve studii jako je tato nelze vyhnout.

a) Nárok na vědeckost

V 19. a na počátku 20. století věda zdůrazňovala mnohem více své úspěchy a jimi dokládaný nárok na absolutní pravdivost vlastních soudů než připravenost k jejich revizi. Jak upozorňuje Hartmut Zinser, zejména přírodní vědy přiváděly svými objevy publikum k úžasu obdobnému, jaký budili svými vystoupeními okultisté a spiritisté. Pro laické publikum, jež nemělo přístup do laboratoří a potřebné vzdělání, byly veřejné prezentace výsledků vědeckých pokusů neověřitelné a poznatky vědy tak byly předkládány spíše k věření. Tak byl podle Zinsera samotnou vědou u laického publika pěstován postoj víry, který mohl být snadno přenášen na cokoliv, co vystupovalo s vědeckými nároky.[21]

To přesně okultismus činil. Okultistické skupiny v první polovině 20. století formálně nemívaly charakter církevních organizací, ale spíše spolků zaměřených na osvětovou a vzdělávací činnost. Tomuto sebeporozumění odpovídala i forma šíření okultismu. Jak si Zinser všiml, „nejdůležitějším informačním pramenem jsou pro přívržence okultismu knihy a časopisy; jiní lidé … [v tomto ohledu] hrají podřadnou roli. Okultistické znalosti se nezakládají na nějaké přímé tradici, nýbrž předávají se prostřednictvím přednášek a vzdělávacích aktivit“.[22] Knižní edice, v nichž vycházely okultní spisy, byly většinou osvětové.[23]

Okultisté se chápali a prezentovali jako vědečtí badatelé a s vědou se dostávali do konfliktu, protože prohlašovali za zjevné či experimentálně prokázané přesně to, co vědci popírali, nebo nepovažovali za vědeckou cestou poznatelné. Zároveň ale okultisté odmítali sekularizační tendence vědy a představu, že pouze na základě vyjasnění vztahů na úrovni smyslově daného lze pochopit svět. Pozitivismus doplněný materialistickou ontologií pochopitelně nebyl jediným vědeckým stanoviskem. Není tedy

21 Hartmut von Zinser, „Moderner Okkultismus zwischen Glauben und Wissen“, *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 78/4, 1994, 291.

22 *Ibid*., 292.

23 To platilo pro edici *Reformátor* (Kaltovy: Höschl), pro pražské vydavatelství *Hejda a Tuček*, v němž představovaly okultistické spisy pouze jednu část rozsáhlé populárněnaučné vydavatelské agendy. Platilo to ale i pro specializované okultistické vydavatelství *Zmatlík a Palička*, jehož edice *Knihovna šťastných lidí* zprostředkovávala rozsáhlou „odbornou“ literaturu, jejímž prostřednictvím se měl čtenář seznámit s řešením záhad života a dospět „vědeckou“ cestou ke štěstí. Vydavatelství a časopisecké edice *Teosofického spolku*, spolku *Psyché* nebo *Svobodné školy věd hermetických* sloužily ke zprostředkování jejich aktivit, které byly chápány jako osvětové a vzdělávací.

divu, že i velké množství akademicky vzdělaných lidí tvořilo členstvo okultistických společností. V *Teosofické společnosti* to bylo v roce 1929 více než 29 % všech členů.[24]

Okultistickým představám také nahrávaly nové objevy, jimiž věda pronikala hlouběji do chemických i fyzikálních vlastností hmoty, a které narušovaly její intuitivně chápanou pevnost a svébytnost. Rozpoznání chemického uspořádání hmoty (její rozložitelnost na chemické prvky), objev světelného spektra o různých vlnových délkách, objev radioaktivity, elektřiny, Einsteinovo prokázání komplementárnosti hmoty a energie, resp. zákon zachování a přeměny energie J. R. Mayera,[25] to vše pro okultisty neznamenalo nic méně než vědecký doklad toho, že takové věci jako transmutace kovů, vědomý rozklad těla na elementy a jeho nové složení či tělesné znovuzrození nejsou vybájenou fantazií, ale reálnou možností.

Okultisté takové poznatky využívali k vlastní kritice vědy. Jejím hlavním předmětem bylo to, že věda nechává stranou nebo řeší neuspokojivě pro člověka zásadní otázky: otázky posmrtné existence, původce světa a síly, která jej uspořádává, otázky vývoje neomezených schopností, jimiž by člověk mohl vládnout, kdyby věděl, jak je v sobě probudit. Okultisté se v zásadě neptali, zda na takové otázky může odpovědět spíše věda nebo spíše náboženství. Dědictvím esoterismu zůstával předpoklad, že správně praktikovaná věda a správně praktikované náboženství vedou k poznání jedné a téže Pravdy. Okultisté tedy nezpochybňovali vědu jako instituci, ale pouze vědce, kteří nedokázali klást „správné“ otázky a nacházet vědecké metody k nalezení odpovědí. Sami proto usilovali o nalezení metod, jimiž by bylo možné experimentálně ověřovat zvláštní fenomény, které jsou běžným smyslům skryté, a nacházet prostředky ovládání a vyvíjení sil v přírodě a člověku, které byly nadpřirozené pouze v tom smyslu, že jejich působení nedokázala vyložit právě na smyslovou oblast omezená věda.

Mimo jiné právě snaha o nalezení spolehlivé metody vedoucí k probuzení okultních sil a nabývání mimosmyslového poznání učinila pro okultisty velice atraktivní indickou jógu. Důvodem nebylo jen to, že jóga tradičně disponovala prostředky poznání označovaného jako *alaukika* (nadpřirozené), ale také to, že indičtí guruové jako Svámí Vivékánanda, dokázali v koloniální situaci v rámci hledání vlastní identity perfektně vyložit nadřazenost vlastních tradic západní vědě jazykem soudobé evropské filosofie. Kantova transcendentální filosofie se stala paradoxně jedním

24 Archiv hlavního města Prahy, karton č. S2-02.06, sig. IX/0103, složka „Theosofický spolek“, „Žádost o povolení užívat spolkový odznak“.

25 Jiří Loukotka, „Weinfurterova ‚Česká škola křesťanské mystiky‘“, *Filosofický časopis* 28/5, 1980, 724.

z nástrojů obhajoby okultistických i neo-hinduistických epistemologických východisek.[26]

b) Kauzální determinismus

Okultisté akceptovali principy vědecké explanace jevů odkazem na neměnné přírodní zákony a kauzální působení. To byl jeden z důvodů, proč se tak dobře ujala idea reinkarnace a proč se úspěšně šířila víra v karmanový zákon. Ten totiž teosofové a všichni, kdo na ně navazovali, chápali jako jednoznačně determinující zákon příčiny a účinku, který měl být skutečnou silou v pozadí lidské nerovnosti materiální i intelektuální.

Kauzalita byla ovšem v okultismu chápána jinak než ve vědě. Nebyla založena na představě, že jeden jev vyvolává svou přítomností (působením) jev jiný. Okultisté většinou netvrdili, že jevy na sebe navzájem nepůsobí, ale za důležitější považovali kauzalitu „duchovní" založenou na představě, že duch působí ve vztahu ke hmotě jako oživující a formující princip a může ji proto svobodně přetvářet. I lidská mysl proto mohla za jistých okolností efektivně působit na hmotné úrovni nikoliv prostřednictvím hmotných nástrojů, ale přímou „duchovní" kauzalitou umožněnou tím, že jednotlivé hierarchicky uspořádané úrovně reality byly vzájemně propojené všepronikajícím božským duchem, který měl být soupodstatný s jádrem lidské bytosti.

Proto se důležitým problémem okultistických „výzkumů" stala otázka ovládání myšlení a posilování vůle. To byl další bod recepce jógových technik, které okultisté považovali za propracované postupy cvičení mysli a vůle. V tomto kontextu je také třeba chápat nebývalé rozšíření ceremoniální magie v českých zemích prakticky po celou první polovinu 20. století.

Za poslední zdroj veškerého působení byl sice považován nějaký božský princip, ovšem okultisté více zdůrazňovali to, že tento tvůrčí zdroj působí v souladu s univerzálně platnými zákony, než to, že je všemohoucí. Omezení jeho svobody ve prospěch předvídatelnosti a ospravedlnitelnosti

26 Velice svéráznou interpretaci, podle níž „i velký filosof jako Kant musel svými racionálními rozvahami dojít stejných – byť hypotetických – závěrů jako všechna velká náboženství a filosofie," předložil český teosof Jan Bedrníček v přednášce „Transcendentální subjekt ve filosofii Kantově – Im. Kant o duši a nesmrtelnosti" proslovené 5. listopadu 1916 na schůzi Teosofické společnosti v Praze (Archiv hlavního města Prahy, karton č. S2-02.06, sig. IX/0103 složka „Theosofický spolek"). K využití Kantovských argumentů Svámím Vivékánandou viz např. Swami Vivekananda, *Radža joga čili o ovládnutí vnitřní podstaty* II: *Pataňdžaliho výroky o jógu*, Praha: Zmatlík a Palička 1925, 5, 6, 36, 59, 76, 85. Argument je opakován i v přednáškách o karmajóze a dalších Vivékánandových publikacích (jak Karmajóga tak Rádžajóga byly záznamy Vivékánandových amerických přednášek).

jeho jednání bylo vnímáno jako nedílný aspekt kvalit dobra a spravedlnosti, jež s ním byly spojovány. Proto platila naprostá kauzalita i v lidském jednání: osud každého jednotlivce byl na jedné straně nevyhnutelným výsledkem jeho vlastních minulých činů, avšak každý měl na straně druhé také otevřené možnosti nejvyššího poznání, sjednocení s všemocným božstvím a jeho prostřednictvím i překonání nevyhnutelnosti *přirozeného* zákona.

c) Evolucionismus

Okultismus sdílel s jinými oblastmi intelektuálního života druhé poloviny 19. století obavy z degenerace, která měla lidstvu akutně hrozit zejména tehdy, zůstane-li vězet v egoistické zaslepenosti. Vlastní okultistické vize dějin vesmíru a člověka byly ale zejména po vystoupení H. P. Blavatské spíše progresivně evoluční. Tomu odpovídaly i teosofické a na teosofii navazující interpretace reinkarnace a karmanového zákona.

Teosofové vnímali jako nejvyšší cíl lidského snažení sjednocení s božstvím. Egoismus a zaslepenost materiálními tužbami a z ní plynoucí otupení mysli představovaly zásadní překážky jeho dosažení. K tomu měl vést náročný proces postupné mravní očisty a hledání Pravdy, jehož hnacím motorem bylo učení ze zkušenosti na principu pokus-omyl v průběhu nesčetného množství životů jedince. Teosofické pojetí reinkarnace tím podle Woutera Hanegraaffa navzdory indickým inspiracím navazovalo na představy spojené spíše s křesťanskou teosofií a illuminismem 18. století. V těchto představách neustálého duchovního pokroku ve vyšších světech byla nesmrtelnost chápána jako prostředek posmrtně pokračujícího jednosměrného procesu vzdělávání duše.[27] Teosofové na ni navazují v tom, že v rozporu s indickými pojetími zcela popírají možnost znovuzrození na nižší úrovni v hierarchii bytostí a reinkarnaci chápou jako jednosměrný *Bildungsprozeß*.

Z Indie ale přebírají koncepci karmanového zákona, prostřednictvím níž harmonizují esoterické koncepce metempsychózy s přísně kauzálním myšlením.[28] Evoluce byla sice v jistém smyslu zajišťována Bohem v pozadí, ale na rovině individua se odehrávala podle přísně deterministického zákona příčiny a účinku: každá krátkodobá slast, vznikající uspokojením egoistických zájmů nevědomé bytosti, měla být nevyhnutelně následována utrpením, které stimulovalo rozvoj intelektu a zvažování širších souvislostí než jen bezprostřední uspokojení nereflektovaných potřeb.[29]

27 W. J. Hanegraaff, *New Age*…, 473-474.
28 *Ibid*., 476, 480-481.
29 Annie Besantová, *Odvěká moudrost*, (přel. Pavla Maternová), Praha: Hejda a Tuček 1920, 195, 198, 202, 204.

d) Materialismus

Teosofie pod vlivem sánkhjové filosofie rozvíjela představu, podle níž i ty aspekty života (a úrovně bytí), které západní psychologická tradice spojovala s prožíváním a inteligencí, tj. i mentální a buddhická pláň,[30] mají materiální povahu. Nemateriální a bez formy je výhradně božství. Okultismus obecně byl v zásadě materialistický, ale hmota v jeho pojetí vždy byla nějakým způsobem proniknutá duchem a vytvářela množství jemnějších forem nepostřehnutelných běžnými smysly.

Nesmírný vliv na propracovávání tohoto aspektu okultistické ontologie měl lékař Franz Anton Mesmer (1734-1815) a jeho teorie *živočišného magnetismu*. Mesmerova teorie byla specificky okultistickou reinterpretací léčebného využívání sympatií ve vesmíru a její kořeny tak sahaly k Paracelsovi (1493-1541) a jeho žákům.[31] Nové na ní bylo, jak poznamenal Joscelyn Godwin, že „[p]ozdnímu osmnáctému století s jeho důvěrou v experimentální vědy se zdálo, že by se vazby utvářené okultní sympatií mohly stát zjevnými."[32] Mesmer ve své disertaci *O vlivu planet* hovořil o „animální gravitaci" jakožto síle, která působí na naše těla a v našich tělech prostřednictvím jakéhosi nepostižitelného fluida, jímž je tělo prostoupeno, a které reaguje na gravitaci planet.[33] Časem si ovšem ověřil, že lidské tělo reaguje i na působení magnetů. Usoudil tedy, že tělo není prostoupeno *animální gravitací*, ale *animálním magnetismem*, jehož nerovnováha se projevuje tělesným onemocněním, a jehož rovnováhu lze obnovit použitím magnetů. Časem zjistil, že je schopný na pacienty působit i bez použití magnetů pouhým vysíláním magnetismu z vlastních rukou.

Mesmer své poznatky publikoval, ale lékařská veřejnost je příliš neakceptovala. V Paříži byla sestavena odborná komise, která měla Mesmerovy metody ověřit. Zjistila, že pacienti reagují na magnetizování zpoza zdi, i když k němu ve skutečnosti nedochází, a prohlásila Mesmera za šarlatána. Záležitost však nebyla tak jednoznačná, jak se může jevit. Wouter Hanegraaff upozornil na to, že jen deset let před Mesmerovou diskreditací v Paříži byl právě Mesmer přizván k rozřešení kontroverze týkající se exorcisty Josepha Gaßnera (1727-1779), který léčil pacienty vyháněním

30 Člověk je v teosofickém pojetí věrným obrazem kosmu; jeho tělo se skládá z látky všech kosmických „plání" a jádrem jeho existence je Logos, tvůrčí božství samotné. Jednotlivým kosmickým pláním odpovídají jednotlivé úrovně lidské tělesnosti, která má tedy složku nirvánickou, buddhickou, mentální, astrální a fyzickou. Zbylé dvě pláně/úrovně tělesnosti nelze popsat (A. Besantová, *Odvěká moudrost*…, 52nn).

31 Joscelyn Godwin, *The Theosophical Enlightenment*, Albany: State University of New York Press 1994, 151.

32 *Ibid*., 151.

33 Morton Hunt, *Dějiny psychologie*, Praha: Portál 2000, 100.

démonů ve jménu Ježíšově. Tehdy se Mesmerovi jako mluvčímu vědecké obce podařilo přesvědčil mnichovskou Akademii věd i kardinála o tom, že Gaßner ve skutečnosti oplýval přebytkem animálního magnetismu, který mu umožňoval v tělech pacientů znovunastolovat magnetickou rovnováhu.[34]

Podle Hanegraaffa byl Mesmer synem osvícenství, který se snažil opírat o racionální vysvětlení a odmítal mystické teorie.[35] Zároveň ale jeho teorie byly moderním vyjádřením letitých spekulací odvozovaných z aristotelského a stoického konceptu *pneumatu* a platonského *ochematu*. „Mesmerova teorie [proto] může být legitimně chápána jako moderní výklad přirozené magie ve smyslu *magia naturalis*.“[36]

Mesmerova teorie byla v českém okultismu rozšířena skutečně univerzálně a jeho *animální magnetismus* byl běžně identifikován s indickou *pránou* a Reichenbachovým *ódem*. Její výhodou pro mnohé myslitele včetně okultistů bylo to, že při své jednoduchosti dokázala propojit všechny součástky světa, „duchovního“ stejně jako „materiálního“, a sloužit jako univerzální klíč ke zdraví a harmonii a jako prostředek sjednocení protikladů náboženství a vědy, mysli a hmoty, Boha a vesmíru.[37]

e) Psychologismus

Podle Hanegraaffa, jak už jsem zmínil, byl vliv moderní psychologie jedním ze tří ústředních faktorů adaptace esoterismu na podmínky moderní společnosti v podobě okultismu přizpůsobeného kauzálnímu uvažování vědy. I v psychologizaci okultismu sehrál významnou úlohu Frantz Anton Mesmer a jeho následovníci. Zásadní byl vliv bratrů Marquise a Count Maxima de Puységur, kteří využívali mesmerismus k léčení vlastních nemocných rolníků.[38] Ti pod vlivem magnetizace upadali do stavů utlumení, v nichž byli schopni hovořit jménem jim jinak neznámé autority, diagnostikovat vlastní nemoci nebo dokonce projevovali schopnost mimosmyslového vnímání.[39] Tím se otevřela možnost vnímat zvláštní stavy vědomí jako způsob objevování vyšších, duchovních světů. Jinou možností bylo chápat tyto stavy jako stavy zvláštního ztotožnění lékaře a pacienta, v nichž mohl lékař působit na uzdravení pacienta přímo svou vůlí.

34 W. J. Hanegraaff, *New Age*…, 432.
35 *Ibid*., 433.
36 *Ibid*.
37 *Ibid*., 435.
38 Zatímco Mesmerovými pacienty byli spíše bohatí neurotici a lidé vyhledávající salónní senzace (J. Godwin, *The Theosophical Enlightenment*…, 153).
39 J. Godwin, *The Theosophical Enlightenment*…, 153.

Touto druhou cestou se mesmerismus vydal směrem k hypnotické sugesci, která se stala skutečně fenoménem doby. Nevědomí mělo působit na vědomí člověka mocným a zároveň obávaným způsobem a jeho ovládnutí se stalo prostředkem rozvoje vlastního života i nástrojem sociální diferenciace. Represivní sexuální morálka (tedy maximální míra potlačení nevědomých slastí) a šířící se péče o tělo v podobě sportu, hygieny, medicínské kontroly reprodukce a soudní a medicínské kontroly perverzí a psychoanalýza (jako nástroj odreagování důsledků potlačení), to vše umožnilo nastupující společenské síle, tj. zejména středostavovské inteligenci (a snad i buržoazii[40]), vymezit se zprvu vůči modré krvi šlechty a později – prostřednictvím možnosti odreagovávat potlačení slasti – také vůči třídě fyzicky pracujících.[41] S tímto obecnějším trendem souvisel v okultismu i zvýšený důraz na sexuální morálku a kontrolu tělesnosti a touhy.

Nevědomí ale v okultismu mohlo hrát i jinou roli, která mu byla přisouzena zejména v americkém kontextu ovlivněném Emersonovým transcendentalismem. Toto pojetí přicházelo do Evropy v podobě hnutí *Nové myšlenky* (New Thought). *Nová myšlenka* výrazně působila na okultismus v českých zemích zejména prostřednictvím překladů knih Prentice Mulforda. Mimo jiné jí byl silně ovlivněn nejaktivnější český šiřitel hinduismu v první polovině 20. století Karel Weinfurter (1868-1942).

Podle amerického mesmeristy Parkhursta Quimbyho (1802-1866) samotná pacientova víra v magnetické jevy vedla k harmonizaci animálního fluida bez ohledu na léčebný postup. V Quimbyho léčebné metodě platilo, že správná víra přináší zdraví stejně jako štěstí a moudrost. Zdrojem, z něhož jej získává, je všezahrnující božství, na němž máme podíl a které v nás může působit. Pokud nás ale veřejné mínění, rodiče a jiní přesvědčí, že jsme špatní nebo nemocní, budeme skutečně takoví. Quimby uznával, že jeho léčebná metoda má duchovní dimenzi, ale zároveň zdůrazňoval, že je formou „vědeckého náboženství“, které od iracionální víry odlišuje to, že využívá znalost příčin a účinků.[42]

---

40 Foucault hovoří pouze o buržoazii. Moderní společnost industriální éry se ale opírala přinejmenším stejně o buržoazii jako o tzv. střední třídu. V kontextu okultismu ji reprezentují především svobodní intelektuálové a vyšší i nižší úřednictvo. Je to vrstva, která nabyla na společenském významu v důsledku byrokratizace státní správy i ekonomického a průmyslového sektoru, s nárůstem společenského významu vědy a s rozvojem mediálního trhu a oborů jako medicína a právo. Středostavovská inteligence si většinou patrně nemohla dovolit přímo psychoanalýzu, ale jistou formu psychoanalýzy zabudovala právě do okultismu.

41 Srov. Michel Foucault, *Dějiny sexuality* I: *Vůle k vědění*, Praha: Herrmann & synové 1999, 138-153.

42 W. J. Hanegraaff, *New Age*…, 487.

Hanegraaff hovoří o Quimbyho „psychologizované protestantské etice“, která činila každého doslova jediným strůjcem vlastního úspěchu a neúspěchu; jediným působícím činitelem byla správná víra a smýšlení. Podle Roberta C. Fullera, který se Quimbymu věnoval v monografii *Americans and the Unconscious* (1986), dokázal Quimby vágní metafyzický jazyk amerického transcendentalismu přetavit ve zdánlivě empiricky založenou vědu.[43] Takto postupně vznikal fenomén známý jako „harmonické náboženství“. Ústřední roli v něm hraje představa, že vesmír spočívá na imanentní božské „Mysli“, jež je základem individuální konečné mysli člověka, a zdraví a harmonie jsou dosažitelné replikací harmonické dokonalosti kosmického celku v mysli konkrétního člověka.[44] V důsledku celého tohoto vývoje uvažování o lidské duši, píše Hanegraaff, se stávalo „duchovní“ s „psychologickým“ stále více zaměnitelné a věřilo se, že empirický výzkum psýchy může verifikovat náboženskou víru:

> Zdá se, že v harmonickém náboženství 19. století byly sekulární předpoklady asimilovány do té míry, že vysvětlení náboženství v pojmech psychologie (tj. psychologizace náboženství) už ani nebyla zakoušena jako „reduktivní“. Opačný proces, vysvětlování psychologie v termínech náboženství (sakralizace psychologie), který dával psychologii duchovní dimenzi, byl konečně vítán jako obohacení. Toto více než cokoli jiného dokresluje rozsah, v jakém se sekulární předpoklady stávaly přirozené a „zřejmé“ u těch, kdo usilovali o udržení duchovního názoru na svět v moderní společnosti.[45]

f) Esoterická metoda a studium náboženství

Esoterismus jako retrospektivní konstrukce tradice představuje v jistém smyslu oživlé dějiny náboženství. Zároveň ale stojí esoterické studium náboženství na jiných principech než studium akademické. Pierre A. Riffard hovoří o „esoterické metodě“[46] a charakterizuje ji několika základními procedurami:

(1) *Mytický původ* – tendence umisťovat původ doktríny do dávné minulosti, zejména do prostředí starověkého Předního východu, s cílem prokázat věčnost a neměnnost „tajného“ vědění.

43 *Ibid*., 487.
44 *Ibid*., 494.
45 *Ibid*., 495-496.
46 Pierre A. Riffard, „The Esoteric Method“, in: Antoine Faivre – Wouter J. Hanegraaff (eds.), *Western Esotericism and the Science of Religion*, Leuven: Peeters 1998, 64-74.

(2) *Kosmické cykly* – esoterici věří, že dějinný vývoj probíhá v cyklech a závisí na božském řízení nebo vlivu hvězd, nikoliv na historickou metodou objasnitelných příčinách.
(3) *Řetězce iniciací* – posloupnost náboženských autorů a škol je řízena božským plánem, důležité pro identifikaci řetězce nejsou historické kontakty a vzájemné vlivy, ale metafyzické afinity.
(4) *Posvátné knihy* – esoterici dávají přednost skrytým, tajným textům nepřístupným těm, kdo neprošli iniciací, před historickými dokumenty.
(5) *Mystická jména* – esoterici nemají potřebu identifikovat pod historickými jmény konkrétní historické osoby. Naopak mají tendenci zmnožovat pseudonymy a pseudepigrafy i konkrétní osoby. „Aby mohl být někdo nazván Zarathuštrou, musí hovořit jako Zarathuštra.“[47] Kromě toho je v esoterismu patrná tendence identifikovat západní postavy s východními dvojníky a naopak.
(6) *Okultní etymologie* – významy slov jsou odvozovány metafyzicky, nikoliv lingvisticky.
(7) *Anagogický překlad* – lingvisticky precizní překlady textů podle esoteriků pokřivují jejich význam. Esoterický překlad musí zachytit „ducha“ a nikoli literu textu.
(8) *Duchovní interpretace* – „[e]soterici jsou schopni obdařit i ty nejprofánnější texty [a zmínky] posvátným významem.“[48]
(9) *Magické použití* – texty nejsou pro esoteriky pouze dokumenty, ale též magicky použitelnými předměty (talismany, vyvolávacími příručkami, aj.).

Riffard označuje historickou metodu jako „vnější“ a esoterickou jako „vnitřní“ a konstatuje mezi nimi tyto odlišnosti:

a) Vnější metoda usiluje o vědění, vnitřní o spasení.
b) Vnější stopuje vzájemné vlivy, vnitřní vzájemný soulad.
c) Pro vnější metodu je vědění výsledkem postupného nárůstu poznatků, pro vnitřní je vědění na počátku a je univerzální. Je základem jednoty všech náboženství.
d) Zatímco pro vnější metodu je relevantní logické odvozování vztahů na základě dokumentovaných skutečností, pro vnitřní jsou zásadní a dostačující analogie. Zatímco ve vnější metodě jde tedy o fakta, pro esoteriky je (většinou za cenu pomíjení fakt, rozdílnosti kontextů, aj.) důležitý význam.

47 P. A. Riffard, „The Esoteric Method…“, 69.
48 *Ibid*., 70.

Zatímco kritická metoda se zajímá o esoterismus jako o svůj předmět, esoterická metoda hojnou měrou využívá poznatků nasbíraných kritickými metodami ve svém vlastním diskursu. Historické a srovnávací bádání o náboženství a poznatky orientalistik představují pro esoterismus (resp. okultismus), postavený na představě univerzální moudrosti a univerzální tradice, ohromnou výzvu, kterou může těžko ignorovat.

Okultismus je s moderním bádáním o náboženstvích nejen svázán, ale má s ním i do jisté míry společný původ v teoriích o původu náboženství konce 18. a počátku 19. století. Joscelyn Godwin upozorňuje především na dva druhy antiklerikálně či nábožensko-kriticky laděných teorií původu náboženství. U počátků jedné z nich stál osvícenský volnomyšlenkář Richard Payne Knight (1751-1824), u druhé Francouz Charles François Dupuis (1742-1809). Obě teorie si činí nárok na to poskytnout univerzální klíč k vysvětlení a interpretaci všech světových mytologií.

Knight vystavěl svou teorii na studiu erotických motivů na antickém nádobí a na představě, že primitivní společnosti měly podstatně „přirozenější“ postoj k sexualitě než soudobé společnosti křesťanské. Knight byl přesvědčen, že podle egyptských, perských, západních i indických „pohanů“ povstal svět jako emanace univerzálního principu života, který byl ale rozdvojen na mužský a ženský aspekt: mužskou životní sílu, která oplodňuje ženskou zemi, aby byla schopna udržovat na světě život. Veškeré výjevy kopulace proto u „pohanských“ lidí znázorňovaly moc nekonečné bytosti a samotný akt kopíroval kosmický proces a byl proto stejně posvátný a radostný jako příroda sama.[49] Tímto uvažováním dal Knight a jemu podobní volnomyšlenkáři základ teorii, která spatřovala původ náboženství ve zbožštění plodivé síly přírody.

Vědecká hodnota teorie Charlese François Dupuis byla stejně pochybná, ale reprezentovala další krok osvícenského racionálního myšlení směrem k pojímání křesťanství jako jednoho mezi náboženstvími bez nároku na výlučnost. Byla postavena na studiu zobrazení průchodu Slunce zvířetníkem a dovozovala, že Ježíšův život (stejně jako jiné heroické příběhy) je alegorií tohoto slunečního putování a tedy zemědělského pracovního cyklu, který byl podle Dupuise ve zvířetníku zobrazen.[50]

Ve své době, jakkoliv byly odvážné, budily tyto teorie vážnou diskusi. S profesionalizací studia náboženství, k níž došlo přibližně ve stejné době jako k profesionalizaci orientalistiky, ale byly podle Godwina opuštěny. „[J]ediní, kdo přežívali nadále s univerzálními teoriemi, byli okultisté nebo esoterici, kteří se cítili osvobozeni od povinnosti ovládat tucet orientál-

49 J. Godwin, *The Theosophical Enlightenment*…, 9-10.
50 *Ibid*., 27, 34.

ních a západních jazyků díky vlastnictví zvláštního vědění, jež si osobovali.“[51]

Ženou, která podle Godwina přenesla teorie osvícenských mytografů do okultismu, byla operní pěvkyně Emma Hardinge Britten (1823-1899), která se proslavila jako médium koncem 50. a začátkem 60. let 19. století v USA. Vystupovala zde s přednáškami o původu všech náboženství publikovanými později jako *Six Lectures on Theology and Nature* (1860). V nich vytvořila „teologii vyššího spiritismu“. V její myšlenkové syntéze spiritismus získal kosmologii, eschatologii, ucelenou verzi světových dějin schopnou vysvětlit všechny mytologie a náboženství, devocionální praxi i sociální program pro tento svět (v plánu na výstavbu domu pro sociálně stigmatizované ženy). Našla v ní místo pro Ježíše jako morálního učitele, ale nenašla pochopení pro doktrínu trojice ani pro křesťanské svátosti.[52]

V jejím doktrinálním systému byl svět nikoliv biblické tisíce, ale milióny let starý, Východ byl kolébkou civilizace (zakladatelka *Teosofické společnosti* H. P. Blavatská konkretizovala tento obecný „Východ“ jako Indii). Zde poprvé vzniklo uctívání sil přírody, z něhož se vyvinuly kulty slunce a jeho průchodu zodiakem. Ty představují původ všech známých náboženství včetně křesťanství. Kněží ve všech případech ovšem zneužili mysterijní stránku náboženství, podporovali kulty nebešťanů, aniž by lidem prozradili, že všichni jsou podřízeni jedinému Bohu, a zavedli oběti, aby zvětšili svou moc a působivost. Krista, Mojžíše, Osirida, Buddhu a Zarathuštru velebí Emma Hardinge Britten za to, že lámali okovy kněžstva, které svou moc ale vždy znovu získalo zpět. Vykládala také o jednotě mikrokosmu a makrokosmu a vyložila svou teorii evoluce, stejně jako nauku, podle níž smrt nebyla důsledkem hříchu (který nemá v přírodě místo), ale přirozeným nástrojem vývoje přírody a pro lidi průchodem do duchovního světa, v němž se stávají ochránci těch, které na zemi milovali.[53] Všechny tyto představy našly v okultismu vřelou odezvu.

Sepětí okultismu s moderními humanitními vědami má ještě jeden poněkud hlubší důvod v tom, že obojí, vědy i okultismus, žijí ve stejném živlu jazyka chápaného jako reprezentace skutečnosti. Specifikem toho, co Riffard nazval „anagogický překlad“, je v okultismu alegorie. Okultisté provádí zdánlivě paradoxní operaci při výkladu mytologického materiálu. Na jedné straně navzdory svému racionálnímu přístupu přijímají jako fakt existenci postav jako jsou skřítkové a gnomové, nebo aspoň zázračných událostí popisovaných v náboženských textech. Na straně druhé lnou

51 *Ibid*., 312.
52 *Ibid*., 203-204.
53 *Ibid*., 203.

k alegorické interpretaci jiných postav a událostí. Tak dominantním rysem okultistických překladů Bhagavadgíty je odmítnutí chápat Kršnovo navádění Ardžuny k boji jako navádění ke skutečnému zabíjení nepřátel. Nepřátelé vyjádření výčtem kuruovských vojevůdců jsou ve skutečnosti, říkají teosofové, lidské touhy, vášně a další charakteristiky nižší lidské přirozenosti, s níž má člověk svést boj, aby dostoupil vyššího stupně evoluce.[54] Jinou ale analogickou strategií výkladu mytického textu v okultismu je přesný výklad jeho symboliky.

Jak alegorie tak i výklad a doslovné chápání vybraného materiálu mají společný základ, který opět odkazuje k transformaci, jíž prošel esoterismus v procesu modernizace. Moderní svět lze mimo jiné charakterizovat specifickým pojetím vztahu „slov a věcí", který lze vyjasnit prostřednictvím rozdílu mezi symbolem a pojmem. Zatímco okultismus a věda pracují v zásadě s pojmovým jazykem, starší formy esoterismu hovoří symbolickým jazykem, který pozdější okultisté již ne*užívají*, ale *vykládají*.

Symbol slouží jako prostředek vyjadřování i myšlení a charakterizuje jej především významová mnohovrstevnatost, neuzavřenost. Díky ní je symbolické myšlení schopné prostřednictvím jednoho symbolického systému objevovat neustále nové souvislosti a vztahy mezi věcmi, přesněji *korespondence*. Protože, jak vysvětluje Foucault, v tomto diskursu[55] nejsou slova (či znaky) od věcí oddělena, ale vzájemně se proplétají. Řeč se nevztahuje ke světu jako metajazyk. Věci mluví svým jazykem ve vzájemných odkazech stejným způsobem, jako k věcem odkazují slova. Vše, věci jako slova, může sloužit jako symbol. Vědění není vlastní ani vidění ani dokazování, ale interpretování, je hrou principiálně nikdy nezavršeného komentáře, který předpokládá text plynoucí pod ním a který slibuje konečné odhalení a zároveň nevyhnutně podněcuje bujení exegeze.[56] V tomto živlu operuje ještě vědění 16. století a s ním v renesanci vznikající esoterismus.

Sedmnácté století, tvrdí Foucault, odděluje slova od věcí a usazuje vědění v živlu reprezentace. Jako jeho typický nástroj lze podle mě označit

54 Tato tendence je patrná od výkladů indického teosofa Subby Rowa (Roland W. Neufeldt, „A Lesson in Allegory: Theosophical Interpretations of the Bhagavadgita", in: R. E. Minor (ed.), *Modern Indian Interpreters of the Bhagavadgita*, Delhi: Sri Satguru Publications 1991, 15nn), v českých překladech je nejvýraznější v překladu Václava Procházky (*Bhagavad Gita čili vznešená píseň o nesmrtelnosti*, Praha: A. Koch 1900), ale pracuje s ní i Pavla Maternová a Karel Weinfurter (viz Milan Fujda, „Česká Bhagavadgíta v boji proti duchovnímu úpadku", *Religio* 13/1, 2005, 105-118).

55 Ve *Slovech a věcech* užíval Foucault ještě termín „epistéma"; viz Michel Foucault, *Slová a veci: Archeológia humanitných vied*, Bratislava: Kalligram 2000.

56 M. Foucault, *Slová a věci*…, 55-56.

pojem, který charakterizuje jasné ohraničení významu definicí. Ta omezuje rozsah toho, k čemu pojem odkazuje, činí z něj obraz skutečnosti. Jednoznačnost pojmu zamezuje „bujení exegeze“ a vzniká představa, že skutečnost lze nakonec definitivně zobrazit v jazyce ve formě encyklopedie. Této uzavřenosti věda často uniká nenápadným nahrazením pojmu za symbol uvolněním jeho významu prostřednictvím etymologie nebo zamlčené mnohoznačnosti definice.

Alegorie i výklad symboliky v podobě, jakou nabývá v okultistických interpretacích textů, jsou doma v živlu reprezentace. Výklad vysvětluje, co znamenají symboly, na co přesně odkazují, činí z nich jednoznačné znaky, ale v okultistickém kontextu si zachovává jistou flexibilitu díky sémantické rozvolněnosti, zastřené někdy i za zdánlivě precizními definicemi. Alegorie je v zásadě výkladem, který nutí určité postavy a děje jednoznačně reprezentovat určité věci. Reprezentace je tím, co sbližuje okultismus s vědou a s celým sebepochopením moderny, i když jej nechává operovat „esoterickou metodou“.

Přitom diskurs reprezentace jakož i celý systém moderní vědy založený na systematickém uspořádávání poznání, na kritice stávajících teorií a inovaci, je umožněn teprve rozvojem tištěných médií. Jazyk je schopen *zobrazovat* skutečnost pouze díky tomu, že se s ní neproplétá v podobě prchavého zvuku, ale že ji skutečně zobrazuje na papíře. Jak poukázal Walter Ong, papír a písmo mají také ten efekt, že z toho, co je *napsáno*, na rozdíl od toho, co je *řečeno*, činí uzavřenou promluvu, jíž není možné okamžitě napadnout:[57] „co je psáno to je dáno“ je představa, která je podtržena skutečností, že to, co je napsáno, je ještě ke všemu napsáno naprosto stejně ve stovkách či tisících svazcích sériově tištěné edice. „S tiskem přichází katechismus a ‚textová učebnice‘, která je mnohem méně diskursivní a polemická než jiné metody výkladu nějakého konkrétního akademického předmětu. Katechismy a učebnice začaly představovat ‚fakta‘ nebo jejich analogie – zapamatovatelná, kategorická tvrzení, která přímočaře a vyčerpávajícím způsobem sdělují, jak se věci v určitém oboru mají.“[58] Paradigmatem svého žánru se podle Onga staly učebnice Petra Ramuse (1515-1572), které veškerou látku prezentovaly „ve formě tištěných, dichotomicky členěných přehledů či tabulek, které přesně ukazovaly jaké má samotná tato látka prostorové uspořádání a jak je prostorově uspořádána v lidské mysli.“[59] Krom toho, jak znovu poukázal Ong, rozvoj vědy byl

57 Walter Ong, *Technologizace slova: Mluvená a psaná řeč*, Praha: Karolinum 2006 (původní vydání *Orality and Literacy*, London – New York: Methuen & Co. 1982), 93.
58 W. Ong, *Technologizace slova*…, 152.
59 *Ibid*., 153

značně podmíněn tím, že teprve tištěné edice umožňovaly přesné reprodukce složitých seznamů, tabulek a technických nákresů.[60]

g) „Náboženství" jako obecný pojem

Okultismus je historickou anomálií v tom, že sám sebe často chápal jako „náboženství" v obecném smyslu. Okultisté se snažili aktualizovat to, čeho se jistá větev vědy o náboženství snažila dopátrat vědecky, podstatu náboženství. Okultisté hovořili o náboženstvích v plurálu a na mysli měli, stejně jako osvícenci,[61] spíše rozmanité „*systémy*" náboženských nauk (doktrín) než rituální praxi. Ta podle nich sloužila spíše k zakrývání vnitřní prázdnoty plynoucí z absence intenzivního intelektuálního, emocionálního a morálního zápalu a opravdovosti a pramenila v nepochopení neporušitelných zákonů fungování duchovního světa.

Okultismus tedy ve svém důrazu na doktrínu a v požadavku, aby náboženství vycházelo z nitra jedince, chápal náboženství způsobem blízkým osvícenskému a reformačnímu myšlení. Základ esoterickému a okultistickému chápání náboženství však patrně položil již Marsilio Ficino. Ten, jak upozornil Wilfred C. Smith, se jako první po dlouhé pauze trvající zhruba od 5. století pokusil explicitně formulovat problém náboženství jako obecné kategorie a vyrovnat se s rozmanitostí jeho konkrétních forem. Ve spise *Christiana religio* (1474) vyložil náboženství jako platonský ideál více či méně adekvátně vyjádřený v konkrétních formách. Tento platonský ideál ale zároveň vyjadřoval jakýsi instinkt božského původu, který činí člověka skutečně člověkem a díky němuž je člověk schopen vnímat boha a uctívat jej.[62] Z tohoto důvodu podle něj bylo každé náboženství dobré. Avšak s ohledem na to, že Boha lze nejadekvátněji charakterizovat jako nejvyšší dobro, pravdu věcí, světlo, jež vede myšlení, „je pochopitelné, že nejlépe Jej uctívají ti, kdo Mu horlivě prokazují úctu svým jednáním, dobrotou, pravdivostí svých slov, jasností mysli, svou láskou."[63] Protože filosofie je láska k moudrosti a pravdě, jež jsou ve skutečnosti Bohem, jsou pravá filosofie a pravé náboženství podle Ficina identické.[64]

60 *Ibid*., 145-146.
61 Wilfred C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, Minneapolis: Fortress Press 1991, 38 [New York: Macmillan 1962].
62 *Ibid*., 33.
63 *Ibid*., 34.
64 *Ibid*., 34.

2. Medializovaná komunikace a tištěné slovo

Esoterická metoda, absence kanonické autority a obecný pojem náboženství podněcují v okultismu nevyhnutelně synkretismus. Okultisté podle svého názoru praktikují univerzální náboženství, resp. aktualizují „podstatu" náboženství. Takový nárok lze legitimizovat jen odkazy na náboženské texty rozmanitého původu, ale zacházení s nimi musí být podřízeno přísné logice. Okultisté zpravidla univerzalizovali svou interpretaci parciální tradice a v ní asimilovali prvky odlišného původu. Jeden z nejvlivnějších okultistů vůbec, Eliphas Lévi (vl. jménem Alphons Louis Constant, 1810-1875), vytvořil velkolepý systém univerzálního náboženství, v němž byla učení a rituální praxe náboženství světa i lidské dějiny a dějiny náboženství interpretovány prostřednictvím jeho verze křesťanské kabaly. V případě rosekruciánství a klasické křesťanské teosofie sehrávala analogickou roli křesťansky laděná alchymie, u východně orientovaných teosofů to byla zase esotericky pojatá směsice buddhismu, sánkhji a védánty. Esoterici přesvědčivě svým přístupem dokládají, že synkretismus skutečně nelze chápat jako nahodilou *Religionsmischerei*, jak případně poukázal David Václavík,[65] a esoterismus a okultismus představuje materiál, na němž lze skutečně zřetelně sledovat kulturní změny, jimiž byl tento synkretismus vyprodukován.

Esoterická představa jednotné náboženské tradice jdoucí napříč dějinami i kulturami je nemyslitelná jinak než jako výsledek studia textových dokumentů. Okultismus, zejména ve formě relativně populárního hnutí, je nemožný bez snadno dostupných pramenů a zdrojů informací jak o náboženstvích světa, tak o teoriích, které se s faktem náboženské rozmanitosti snaží vypořádat. Je závislý na tištěných médiích, která zároveň rozvrací struktury náboženské autority, závaznost kánonů a vynutitelnost „pravověrnosti", protože jsou určeny k soukromému tichému čtení a přemítání. Index zakázaných knih bez intenzivního mocenského tlaku není schopen připoutat jedince ke kánonu.

To umožňuje hinduismu pronikat do Evropy, ale zároveň jeho působení omezuje na působení textů. Text sice budí dojem definitivnosti, ale v důsledku toho, že v sobě nemá zabudovaný kontext svého užívání a výkladu, neposkytuje vodítka ke „správné" interpretaci. Možnosti esoterické interpretace indických pramenů proto byly v zásadě neomezené. Určující pro podobu takové interpretace byl při absenci autority předávající učení především okultistův vlastní horizont rozumění.

---

65 K Václavíkově kritice pojmu „synkretismus" viz David Václavík, *Sociologie nových náboženských hnutí*, Brno – Praha: Masarykova univerzita a Malvern 2007, 96-99.

Čtenářská veřejnost a spolkové organizace

Textovost okultismu se ale projevuje i v jeho sociální organizaci. Tu lze na obecné rovině popsat prostě jako čtenářskou veřejnost. Soukromé čtení ustavuje něco na způsob komunity pouze na základě společného zájmu. Do jisté míry ale potřebuje i veřejný prostor, v němž lze navazovat osobní vztahy. Ten vytváří knihovny, veřejné čítárny, kavárny a postupně také zájmové organizace, spolky či lóže, které organizují přednáškovou činnost, pravidelná setkání, vydávání knih a časopisů a poskytují úzce zájmově orientované knihovnické služby. Proto je okultismus vázán především na městské prostředí a v něm na vzdělané a intelektuálně pracující vrstvy obyvatelstva.[66]

Na textuální charakter okultismu poukazuje i průběh jednání spolků a lóží. Členové[67] první teosofické lóže v Praze se scházeli ke společné četbě okultistické literatury a diskusím o ní, k předávání zkušeností s praktikováním technik, které tato literatura doporučovala, ke spiritualistickým seancím a k provádění pokusů s telepatií a sugescí.[68] Čelní pozice v lóži drželi baron Adolf Leonhardi (1856-1908) a později Gustav Meyrink (1868-1932), protože byli schopni zásobovat kroužek literaturou ze zahraničí.[69] Nejinak tomu bylo ve spolku *Psyché* či v *Teosofické společnosti.* Uvádět v knihách doporučenou i nedoporučenou literaturu bylo v okultismu běžnou praxí.

Na druhou stranu, závislost na textu a odcizenost jakékoliv etablované živé náboženské tradici dávala okultismu jeho experimentální charakter; okultisté rozmanité praktické návody zkoušeli, ověřovali a diskutovali o nich, protože živou tradici přenášenou stykem tváří v tvář z generace na generaci postrádali. To se projevilo i na žánrové podobě okultistické literatury: jednalo se v zásadě o příručky psané pro samouky. Kniha se stala nástrojem náboženské výchovy a návodem k praxi s cílem zcela nahradit osobu učitele.

---

66 Například členy *Teosofické společnosti* v Praze bylo roku 1929 z celkového počtu dvě stě osmdesát jedna 83 osob s akademickým vzděláním, 70 úředníků, 29 obchodníků, 15 učitelů, 9 studentů, 14 dělníků, 12 řemeslníků, 4 rolníci, 4 vojáci a 42 „soukromníků“ (Archiv hlavního města Prahy, karton č. S2-02.06, sig. IX/0103, složka „Theosofický spolek“, „Žádost o povolení užívat spolkový odznak“).

67 Bylo jich deset. Z nich pouze tři Češi, ostatní byli Němci, a také jednání se tedy vedla německy (Emanuel z Lešehradu, *Po stopách tajemných společností: Historie a úvahy*, Praha: Nakladatelství Al. Srdce 1935, 199).

68 Karel Weinfurter, *Paměti okultisty*, Brno: A. Pohlodek 1999 [Praha: Jos. R. Vilímek 1933], 77.

69 Karel Weinfurter, *Paměti okultisty*…, 27, 28, 49-50.

3. Liberalismus a humanismus

Český okultismus, pokud vím, nelze spojovat s nějakým konkrétním sociálním projektem. Přesto ženy jako teosofka a mazdaznanistka Pavla Maternová či teosofií ovlivněná Březinova přítelkyně Anna Pammrová byly, podobně jako v Británii Annie Besantová nebo Vivékánandova žačka Nivédita, angažovány v hnutích za práva žen. S okultismem se úzce pojila propagace vegetariánství a hnutí proti vivisekci, neboť okultisty spojovala, mimo jiné, víra v lidskou rovnost a v univerzální bratrství živých bytostí. Převažovala představa, že okultní síly mají být nástrojem užívaným ve prospěch celého lidstva k naplnění představ o společenském pokroku.

Liberálně založený humanismus byl pramenem okultistického antiklerikalismu v podobě kritiky zotročení, zneužívání a ohlupování člověka ze strany církevní hierarchie, která nadto byla považována za nekompetentní ve věcech náboženství a lidem měla podsouvat pověru namísto spásné nauky. Teosofičtí volnomyšlenkáři se zavazovali „k vedení mezinárodního boje proti náboženskému dogmatismu, za rozšíření dosahu demokratické vlády a ke směřování pozornosti veřejnosti na hodnoty svobody, rovnosti a bratrství“.[70]

Liberální hodnoty byly vtěleny také v okultistické interpretaci karmanového zákona a reinkarnace. Jak upozornil Hanegraaff, „tím, co Blavatská zdánlivě odvozovala z hinduismu a buddhismu, nebyla reinkarnace, ale idea neosobního ‚kauzálního zákona‘, která mohla sloužit jako ‚vědecká‘ alternativa křesťanské morálky!“[71] Okultisté se nemohli smířit s představou, že bůh svévolným způsobem vrhá duše do nerovných sociálních podmínek a očekává od všech stejnou vděčnost a víru. Svět nerovnosti bez víry v reinkarnaci není výrazem spravedlivého božského řádu, říkala Besantová, ale neliberálním chaosem bez spravedlnosti a milosrdenství.[72] Měl-li být člověk odpovědný za své činy, musel obývat spravedlivý svět rovných příležitostí, v němž jeho postavení bylo důsledkem jeho vlastních činů, ale v němž měl se všemi ostatními stejnou možnost dosáhnout spásného poznání a uskutečnění všech svých skrytých sil.

Okultisté sice hovoří o univerzálním bratrství, ale v zásadě jsou vyhraněnými individualisty. Teprve liberální individuum se může ztotožnit s celým lidstvem a nikoli pouze s komunitou, v níž žije. Rozvoj sil ukrytých v člověku je proto také především rozvojem potencí jednotlivce a uskutečnit jej lze pouze prostřednictvím individuální vůle a úsilí (což nutně nevylučuje spolupůsobení boží milosti). Lpění na neměnném řádu přírodní-

70 J. Godwin, *The Theosophical Enlightenment*…, 285.
71 W. J. Hanegraaff, *New Age*…, 480.
72 A. Besantová, *Odvěká moudrost*…, 214-215.

ho zákona je urputnou touhou dát jistotu člověku, který se ve světě ocitl sám, bez podpory komunity, která by zprostředkovávala jeho zakotvení v kosmu.

Okultismus lpí na uskutečnění sjednocení duše s bohem, ale i tehdy, kdy tuto myšlenku odvozuje z indických zdrojů, důsledně popírá, že by individualita byla v bohu rozpuštěna. Západní publikum ochotně přijímalo Vivékánandovo povzbuzení, že všichni jsme všemocní a vševědoucí, protože každý z nás je ve skutečnosti bohem. Myšlenka, že k úplné realizaci této skutečnosti lze dospět pouze úplným popřením „tohoto malého já", ale byla pro okultisty stravitelná obtížně. Indický odchovanec Besantové a Leadbeatera Krišnamúrti (1895-1986) kritizoval teosofii za to, že se nedokázala vzdát lpění na individualitě člověka.[73] Ale i jeho, stejně jako Vivékánandovo, učení bylo individualismem proniknuto natolik, že nedovolovalo pouze přejímat tradici, ale vyžadovalo její důkladné ověření osobní zkušeností každého jednotlivce.[74]

Okultismus se proto radikálně rozešel s indickou představou, že k dosažení poznání a uskutečnění vlastního božství je třeba přímého vedení učitelem. Nejvyšší učitel dlí v našem vlastním nitru, zdůrazňoval Weinfurter a dovolával se přitom Rámakrišny, který tato slova ovšem vyslovoval z pozice negramotného gurua, jenž se důrazem na každodenní praktickou moudrost a zkušenost zachycenou v orální venkovské tradici vymezoval vůči literární kultuře kalkatského bhadralóku.[75] Okultismus touto myšlenkou naopak legitimizoval individualizovanou religiozitu založenou na čtení, vlastní interpretaci a osobní zkušenosti a odmítající jakoukoliv tradiční formu autority. V okultismu ve skutečnosti přežívala i představa duchovního vůdcovství; to se ale nemělo uskutečňovat jako vedení učitelem z masa a kostí, ale jako duchovní vedení vyšší inteligencí, která k nám promlouvá „inspiracemi a zvláštním vnitřním pocitem jakéhosi vedení"[76] od chvíle, kdy se toho vlastním úsilím staneme hodni.[77]

73 Jiddu Krišnamurti, *Poslední skutečnost*, Ostrava: Hvězda 1939, 103.

74 Jiddu Krišnamurti, *Kdo sdělí nám pravdu?*, Moravská Ostrava: Řád Hvězdy v Československu 1928, 11-12.

75 Bhadralók dosl. „velcí lidé", jedná se o výraz, jímž se označovala nová indická inteligence, jíž spojovala moderní vzdělanost. Povoláním byli tito lidé většinou úředníky britské správy nebo lidmi, kteří zbohatli obchodem s Brity.

76 Hermes [Otokar Griese], *Tajemství indické jogy: Praktický průběh vyvinování okkultních schopností a sil v člověku* I, Praha: Issis a Paracelsia 1908, 79.

77 Hermes, *Tajemství indické jogy*…, 79.

4. Nacionalismus

Přestože se okultismus vyznačoval náboženským univerzalismem a humanismem, projevovaly se v něm i nacionalistické tendence. Árijská ideologie, přesněji představa árijského původu Slovanů sehrála nikoliv nevýznamnou roli v českém „národním obrození" a zasáhla i okultismus. Podle Blavatské byla Indie kolébkou moudrosti proto, že „árijská rasa" se vyvinula z „pátého podplemene atlantského" a představovala vrchol lidské evoluce ve stávajícím stádiu vývoje země.[78] V českém okultismu se árijská ideologie někdy napojovala na sokolské myšlenky potřeby mravního a tělesného povznesení národa, což bylo plně v souladu s okultistickou představou rozvoje lidských sil a prevence proti degeneraci. Tak napsala Pavla Maternová v překladu knihy mazdaznanského proroka Otomara Hanishe, že nauka mazdaznanu je posvěcená „dávnou starobylostí [z pod] … vrcholků velehor dalekého Východu … naplněná … vůdčími zákonodárnými ideami pro vzrůst a vývoj rasy arijské, [a proto pro Čechy a vůbec Slovany] vlastním a přirozeným zdrojem zdravého života".[79]

Jiná forma nacionalismu sdíleného okultisty navazovala na reformačně založenou ideologii češství, jíž pojila s představou o zvláštním mystickém nadání českého (či československého) národa. V rámci okultismu ji vyjadřoval například historik českých tajných společností Emanuel Lešetický z Lešehradu (1877-1955):

> Mystický živel splývá s kulturním životem československého národa, prolíná jeho dějiny a určuje jeho celkovou psychu. Projevil se v bájeslovných pohanských dobách, kdy Čechové oslavili svůj příchod do nové země obětováním bohům na Řípu, rozpučel nádherným květem duchovní krásy v kruhu Českých bratří … Byl a bude důležitým činitelem ve vývoji našeho národního jsoucna. Dal vyrůsti Husovi, Chelčickému, Komenskému, kteří položili základní kameny k duchovnímu chrámu našeho národa.[80]

V důsledku nesvobody našeho národa, tvrdil Lešehrad, se toto nadání neprojevovalo okázale, ale vedlo nás k budování „mystického chrámu v nitru". Když se tato vnitřní síla konečně mohla projevit, dala moc výrazu básníkům jako Otokar Březina. Březina sám, uvádí Lešehrad, byl od roku 1921 členem tajného bratrstva, jež se ustavilo po roce 1917 pod názvem Stříbrný kruh a jehož cílem bylo dosažení politické samostatnosti i po-

78 A. Besantová, *Odvěká moudrost*…, 302.

79 Pavla Maternová, „Úvod", in: Otomar Z. Hanish, *Dech a zdraví*, Klatovy: Cyril M. Höschl 1921, 3.

80 Emanuel z Lešehradu, *Hledači skrytých pramenů: Březina – Mombert – Rilke*. *Faustovský problém,* Praha: Nakladatelství Al. srdce 1934, 12.

vznesení mravního života národa, jeho božské podstaty prostřednictvím „obnovy slovanského ducha“.[81]

Závěr: Okultismus jako prototyp moderní religiozity

Z uvedeného je zřejmé, že okultismus asimiloval základní hodnoty, na nichž stojí moderní společnosti. Jak poukázal mimo jiné Joscelyn Godwin, okultismus je velmi úzce spjat s osvícenským myšlením, což se projevuje zejména v jeho důrazu na liberální hodnoty svobody a rovnosti, v jeho individualismu a universalismu. Je také výrazně utvářen moderní vědeckou racionalitou s jejím požadavkem na experimentální ověřování teorií a jeho doménou je specificky moderní diskurs reprezentace. Okultismus také vzniká v prostředí národních států, okultisté jsou součástí národních společností a jakožto intelektuálové se snaží podílet na formování „zdravého“ národa a na hledání jeho identity. I s ohledem na tento aspekt byl pro okultismus velice přitažlivý právě materiál přicházející z Indie. Ta byla v návaznosti na objev indoevropské jazykové jednoty učiněný Williamem Jonesem často vnímána jako matka všech Indoevropanů. Jak to vyjádřil Max Müller, objevení Indie „oživilo vzpomínky na naše dětství, které se zdálo být navždy ztracené. … [K]aždý cítil, že [prostřednictvím studia Indie] směřuje do svého ‚dávného domova‘ plného vzpomínek.“[82]

Nejde však jen o to, že okultismus sdílí určité specificky moderní hodnoty a charakteristiky moderních společností. Okultismus, stejně jako celá moderna, je do značné míry výsledkem transformace v oblasti komunikace a šíření informací podmíněné novými možnostmi přenosu informací a dopravy, ale závislé zejména na sériové produkci a šíření informací na tištěných médiích. Jak jsem se snažil ukázat, tato proměna komunikace nebyla ničím triviálním, ale byla naprosto zásadní a měla dalekosáhlé důsledky. Ty nespočívaly pouze v tom, že se radikálně proměnilo vnímání náboženství, že byl přenesen důraz ze společné účasti na rituálech upevňujících soudržnost lokálních komunit a dodržování zvyků, na tříbení koherentní doktríny, silnou internalizaci víry, požadavek osobní zainteresovanosti a moralizaci založenou na souladu jednání a smýšelní, na podřizování se vlastnímu svědomí. Jinými slovy v tom, že se těžiště náboženské praxe přesunulo z účasti na společenském životě a dodržování ustavených hierarchií a pravidel interakce k četbě „svatých“ knih a rozjímání o nich. Nikoliv. Projevilo se to i výraznou proměnou náboženského diskursu, zejména jeho scientifikací, ale také relokací náboženské autority

81 *Ibid*., 25-27.

82 Wilhelm Halbfass, *India and Europe: An Essay in Understanding*, Delhi: Motilal Banarsidas 1990, 82.

(z odborníků do nitra jednotlivce) a rekonstrukcí sociálního náboženského života: utvářením textových komunit sdílejících společné „vyznání“, společné cíle a případně formujících menší spolkové organizace, které mají výhradně podobu volnočasových sdružení. Projevilo se to ale také ve zcela nové formě literatury, která nebyla určena ani k přednášení zpaměti, ani k veřejnému předčítání, ani neměla být podkladem pro kázání odborníků, kteří jediní by mohli s textem pracovat. Naopak, byla určena co nejširšímu okruhu „samouků“, které měla krok za krokem vést teorií i praxí, která sice byla legitimizována svým stářím (resp. svou věčností), ale jejíž platnost měla být individuálně ověřena osobní zkušeností.

Zmínil jsem rozklad tradičních podob autority v důsledku masové tištěné literární produkce, který umožnil moderní náboženskou individualizaci a detradicionalizaci a učinil náboženství záležitostí, v níž každý jedinec, který dokáže číst, může sám pro sebe působit jako náboženský specialista a utvářet prostřednictvím „domácího kutilství“ na základě soukromé četby individualizovanou synkretickou víru. V tomto ohledu je vhodné zmínit ještě jednu okolnost vzniku esoterismu a okultismu, která určuje jeho specifický postoj k tradici. Okultismus vzniká ve společnosti, která se vymaňuje z vlastních tradic, tyto tradice ve jménu pokroku nemilosrdně kritizuje, ale jen obtížně se jí daří na jejich místo postavit něco nového, co by dokázalo dát společnosti stabilní strukturu, věrohodné legitimizace řádu a chránit ji před anomií. Není náhodou, že od 80. let 19. století, kdy v našem prostředí T. G. Masaryk ve své *Sebevraždě* upozornil na krizi, v níž se moderní společnosti měly nacházet, dojem krize intelektuální kruhy neopustil až do konce druhé světové války.

Jestliže modernizační procesy transformacemi, které přinášely, rozkládaly nomické struktury společnosti tím, že problematizovaly možnosti legitimizace a restaurace společenského řádu jeho rituálním začleněním do řádu kosmického, resp. odkazem k tradici, pak již renesanční esoterismus (částečně díky své literárnosti) položil jisté základy k tomu, aby mohly být nomické struktury pevně znovuustaveny na individuální psychologické rovině. Učinil to nejen tím, že odmítl vědeckou přírodu bez boha, ale také tím, že odmítl boha radikálně transcendentního a nedovolil oddělení přírody a božství, tedy narušení vazby mezi garantem kosmického řádu a konkrétním člověkem. Toto stanovisko okultisté neopustili. Okultismus asimiloval diskurs vědy, ale vědecky poznávané přírodní zákony zbožštil a tím obdařil racionalizovaný moderní svět božskou dobrotou a spravedlností.

Rozešel se s neměnným řádem tradice a přijal ideu pokroku a evoluce. Na druhé straně však usilovně toužil po nalezení tradice, která by modernímu člověku poskytovala pevné opěrné body pro jeho rozhodování a jednání. Taková tradice pochopitelně nemohla existovat, protože žádná tra-

diční společnost nelegitimizovala změny prostřednictvím představy pokroku a inovace. Nicméně orientalistické poznání formovalo obraz Indie v kontrastu s žitou skutečností, která se osvícensky vzdělaným orientalistům jevila jako hluboce pokažená, a vykonstruovalo obraz „zlatého věku“, v němž indická společnost měla žít téměř podle osvícenských ideálů. V pozdějších romantických představách tato společnost nadto disponovala hlubokou božskou moudrostí, která překračovala omezení osvícenského rozumu. Jak poukázal již Hanegraaff, tím nejpodstatnějším, co si okultismus z Indie vzal byla představa karmy jako neúprosného zákona. Díky tomuto chápání představy o následcích činů *(karmanů)* a díky pochopení jógy a védánty jako systematických „vědeckých“ cest k poznání poslední skutečnosti a sjednocení s božstvím se mohla přesně tato podoba tradice stát přijatelnou a přínosnou pro lidi, kteří přijali víru v pokrok, ale neopustili víru v tradiční srozumitelný a přehledný svět žijící z mytických vyprávění.

SUMMARY

Individualization, Detraditionalization and Modern Religiozity: Occultism as Consequence and Manifestation of Modernization Changes

Concerning modernization of religion recent scholarly debate too often overemphasized the notion of the *decline* of religion on societal and organizational, some times even on individual levels. Rarely analysts conceived the idea that the societal and organizational secularization could manifest two aspects of a more general *transformation* of religion which implied significant changes on an individual level as well. How this general change could be represented and what were the main factors producing it I try to demonstrate on the case of Czech occultism during late 19th and early 20th centuries. Referring freely to the concept of Wouter J. Hanegraaff I define occultism as a particular transformation of Western esoteric tradition in specific cultural conditions of the late 19th century. I focus my attention especially on that kind of occultism which popularized certain Indian religio-philosophical notions, because the possibility of such an acculturation without actual contact of cultures/societies, I argue, must have been enabled by significant social changes related to modernization. I try to establish general important features of this kind of occultism to identify the social changes behind. I do not merely show that occultism manifests whole range of values typical for legitimization structures of modern social institutions, but I also point out that occultism in its teachings, notion of religion and self-identity as well as in its social organization is largely a product of the same factors which produced great deal of these modern institutions, i.e. new possibilities of communication and printed media disseminating massively cultural traits related to deep internalization of the script. These factors lead inevitably to erosion of traditional authorities, individualization and detraditionalization of religion and other traits related to these, such as an emphasis on the doctrine and interiorization of morals etc. These characteristics than provided a foundation for reinterpretations of 'ancient traditions' in occultism to make them suite the modern conditions.

Ústav religionistiky
Filozofická fakulta
Masarykova univerzita
Arna Nováka 1
602 00 Brno

Milan Fujda

e-mail: milky@mail.muni.cz