UNIVERZITA KARLOVA

FAKULTA SOCIÁLNÍCH VĚD

Institut sociologických studií

Katedra sociologie

Obor sociální antropologie

Bakalářská práce

2024 **Rebecca Schussová**

UNIVERZITA KARLOVA

FAKULTA SOCIÁLNÍCH VĚD

Institut sociologických studií

Katedra sociologie

Obor sociální antropologie

Kolektivita v identitě a hudbě českých neopohanů

Bakalářská práce

Autorka práce: Rebecca Schussová

Studijní program: Sociologie – sociální antropologie

Vedoucí práce: Mgr. Barbora Spalová, Ph.D.

Rok obhajoby: 2024

Prohlášení

1. Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracovala samostatně a použila jen uvedené prameny a literaturu.

2. Prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného titulu.

3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.

4. Při přípravě této práce autor použil umělou inteligenci ChatGPT za účelem inspirace během tvoření výzkumných otázek a postupu práce, překladu a strukturalizaci teoretických konceptů. Po použití tohoto nástroje/služby autor obsah podle potřeby zkontroloval a upravil a přebírá plnou odpovědnost za obsah publikace.

V Praze dne 30.7. 2024 Rebecca Schussová

Bibliografický záznam

SCHUSSOVÁ, Rebecca. *Kolektivita v identitě a hudbě českých neopohanů.* Bakalářská práce. Praha. Fakulta sociálních věd Univerzity Karlovy. 2024.

Rozsah práce: 66 stran, 23517 slov, 148194 znaků s mezerami

Abstrakt

Jak se propojuje kolektivita českých neopohanů s jejich identitou a s hudbou, kterou používají k průběhu společných rituálů nebo kterou s ostatními poslouchají a hrají ve volném čase? Moje bakalářská práce se zaměřuje na důležitost propojení těchto tří rámců, které reflektují individualizovanou podobou jednoho z mnoha moderních spirituálních směrů nacházejícího se nejen v Evropě. Jeho podoba je na území České republiky však unikátní zejména v tom, jak pospolitá tato subkultura je, a to i přes svou vnitřní fluiditu, která v některých případech sahá až nad rámec neopohanství. Individualita, ale i zájem o poznání a vzdělávání se na náboženské rovině, je pro tyto spirituální hledače klíčem k neustálému propojování jednotlivých komunit, v rámci kterých tak jedinci formují svoji vlastní identitu coby pohana žijícího v moderní, sekularizované době. V rámci výzkumu mě tedy zajímalo, jak moderní pohané během, ale i mimo spirituální praxe projevují svou kolektivitu, jak se toto chování odráží na formování jejich identity a v neposlední řadě, zda-li a jak je do toho všeho zapojena hudba, jejíž prolnutí mě překvapilo již v průběhu předchozího výzkumu vlivu hudby na staroseverské neopohanské proudy.

Abstract

How is the collectivity of Czech neo-pagans connected with their identity and with the music they use to perform collective rituals or which they listen to and play with others in their free time? My bachelor's thesis focuses on the importance of connecting these three frameworks, which reflect an individualised form of one of the many modern spiritual trends found not only in Europe. However, its form is unique in the territory of the Czech Republic, especially in how common this subculture is, despite its internal fluidity, which in some cases goes beyond neo-paganism. Individuality, but also the interest in knowledge and education on a religious level, is for these spiritual seekers the key to the constant merge of separate communities, within which each person forms their own identity as a pagan living in a modern, secularised age. As part of my research, I was interested in how modern pagans manifest their collectivity during and outside of their spiritual practice, how this behavior is reflected in the formation of their identity, and last but not least, whether and how music is involved in all of this. This blending made me already surprised during my previous research on the influence of music on Old Norse neo-pagan currents.

Klíčová slova

Neopohanství, Česká republika, kolektivita, identita, spiritualita, náboženství, subkultura, pohanská hudba

Keywords

Neopaganism, the Czech Republic, collectivity, identity, spirituality, religion, subculture, pagan music

Title/název práce

Collectivity in identity and music of Czech neopagans

Poděkování

Děkuji tímto své vedoucí bakalářské práce Mgr. Barboře Spalové, Ph.D, za cenné podněty i rady a za celkovou spolupráci, a dále svým spolužákům z kurzu pro přípravu bakalářské práce za jejich nápomocnou zpětnou vazbu.

OBSAH

1 Úvod ……..…… 8

2 Teorie ……..…… 9

2.1 Antropologie současné spirituality ……..…… 9

2.2 Neopohanství v Česku ……..…… 11

2.3 Jak se tvoří identita podle Anthonyho Giddense ……..……..12

2.4 Hudba v českém neopohanství ……..… 13

2.5 Osobní spiritualita a její kolektivní rozměr ……..….. 16

2.6 Rituál a české neopohanství ……...…… 18

2.7 Čeští neopohané jakožto subkultura ……..……. 20

3 Výzkumná otázka ……..… 22

4 Výzkumný postup …….. 22

4.1 Utváření dat ……..……. 22

4.2 Analýza ……... 23

5 Závěr ……... 56

6 Conclusion …… 65

7 Zdroje ……..…… 73

7.1 Seznam literatury ……. 73

7.2 Internetové zdroje …… 74

1 Úvod

Neopohanská komunita se každým rokem rozšiřuje jak v České republice, tak i ve zbytku světa. Podle Ph.D. Pavla Horáka, religionisty z Etnologického ústavu Akademie věd ČR, se tak děje mimo jiné z důvodu narůstající lidské touhy po nalezení alternativ k již zavedeným náboženstvím, jako je například křesťanství, ve kterých se dá nalézt více svobody a flexibility v uctívání toho, čemu chce jedinec věřit sám. Lákavá je i volnost ve způsobech, jak své náboženství může člověk praktikovat. Naopak osob hlásících se k institucionalizovaným náboženským směrům, zejména ke křesťanství, u nás stále ubývá. Tyto informace sdělil Pavel Horák pro ČT24 v rámci článku na téma narůstající moderní pohanské subkultury na našem území a rovněž o tomto fenoménu hovoří ve své knize, kterou letos vydal s názvem *Návrat starých bohů* (Horák, 2024), se kterou jsem během svého výzkumu také pracovala. Na jedné věci se v rozhovoru shodne snad i se všemi ostatními českými religionisty; neopohanská komunita je na našem území velmi fluidní, reflexivní a individualistická a to i přesto, že na povrch je velmi pospolitní a navzájem propojená. To můžeme zaznamenat i na pohansky tematizovaných akcích, jako jsou například koncerty či festivaly, v rámci kterých se na jednom místě setkávají pohané všech možných proudů, na což jsem přišla již během předchozího seznámení se s terénem.

V mém původním výzkumnému záměru bylo především zkoumat sociálně kulturní kontext vlivu hudby, která je typická pro staroseverská a starogermánská neopohanství v České republice (ale i na Islandu), na členy těchto proudů. Došla jsem nicméně k závěru, že co se týká výzkumu prováděném na území České republiky, dává mnohem větší smysl zaměřit se naopak na studium toho, co jednotlivé pohany na našem území natolik spojuje, že jsou schopni aktivně spolupracovat i přes své případné „ideologické" odlišnosti. Od této myšlenky jsem dále postupovala k otázce, jak vůbec pohané, coby osoby s velmi individualizovanou podobou osobní spirituality, utváří kolektivitu s ostatními vyznavači.

Britská socioložka Grace Davie v roce 1994 definovala koncept *believing without belonging* (v českém překladu bychom mohli říci *věřit „bez sounáležitosti"*), kterým poskytla popis moderního trendu v náboženském chování, kdy lidé sice mají náboženské nebo spirituální víry, ale nejsou již aktivními členy žádné náboženské instituce nebo se pravidelně neúčastní žádných náboženských obřadů (Davie, 1994). Jinými slovy, lidé mají náboženská přesvědčení, ale již nevidí potřebu být aktivně zapojeni v náboženské komunitě. Moderní formy spirituality

se tak stávají stále více individualizované a lidé si tvoří vlastní formy náboženské praxe, které nejsou *a priori* vázané na praktiky s ostatními členy komunity či instituce, jako je tomu i v případě neopohanů (nejen) na českém území.

Na základě již provedených pozorování a rozhovorů jsem přišla na to, že pohansky tematizované hudební akce jsou jedním z prvků, které demonstrují propojenost všech možných neopohanských směrů, jež se u nás nacházejí. I přes to, že podoba praktikování moderního pohanství na našem území zapadá do popisu současných spiritualních hledačů dle Grace Davie, na základě znalostí z antropologie náboženství víme, že každá religiozita potřebuje v nějaký okamžik kolektivní oporu a to i za předpokladu, že její praktiky jsou zaměřeny výhradně na individuální spirituální cestu s osobními náboženskou praxí a přesvědčením. Tato zjištění mě vedla ke zkoumání, zda-li hudba v neopohanské komunitě na území Česka má nějakou zvláštní roli v propojování jednotlivých pohanů.

Začala jsem se tedy zajímat o to, jak současní čeští pohané vyprávějí o své spirituální cestě a v jakých momentech těchto příběhů hledají, zažívají nebo vytvářejí kolektivní rozměr této spirituality. Tušila jsem, že kolektivní prožitky by mohly být spojené s hudbou. Ale s jakou hudbou? Tou, kterou si vytvoří pár členů malého kroužku přátel, kteří se sejdou na oslavu slunovratu, nebo globálními neopohanskými kapelami, které objíždějí svět a uspořádávají své koncerty jako kvazirituální události? Jakou hudbu vnímají čeští neopohané jako autenticky pohanskou? Proč, jak a kdy ji poslouchají? Může hudba v neopohanství zprostředkovat individualizivaným hledačům zážitek náležení (*belonging)* ke kolektivitě? A k jaké vlastně?

2 Teorie

2.1 Antropologie současné spirituality

Kniha The Spiritual Revolution od Paula Heelase a Lindy Woodheadové z roku 2005 je pro mě stěžejním titulem k formulaci podoby současné spirituality v západních společnostech z pohledu sociální antropologie. Kniha přináší důležité poznatky o tom, jak se mění postavení náboženství a spirituality v moderní společnosti a jak reflektuje širší kulturní změny a individualizaci (Heelas, Woodhead, 2005). Tradiční náboženství ztrácí v dnešní době

již svůj význam a je nahrazováno různými formami osobních spiritualit, co může vést i k odlišným formám sociálního propojení a komunitního života (Heelas, Woodhead, 2005). Moderní spiritualita klade důraz na osobní zkušenosti a individuální růst, na rozdíl od kolektivní identity a dogmatické víry, které jsou typické pro institucionalizované tradiční náboženství (Heelas, Woodhead, 2005). Autoři ve své knize zkoumají kulturní kontrast, který na základě studií na území severozápadní Anglie rozdělují na praktiky coby *životní centrum* (life-as), které je více spojeno s tradičními institucemi a normami, a *terapeutické centrum* (subjective-life), které je zaměřené na individuální zkušenost a poznání (Heelas, Woodhead, 2005). Zatímco autoři life-as orientaci chápají jako takovou, v rámci které lidé definují svojí identitu na základě pevných společenských rolí a institucí, jež poskytují jasný rámec pro morální a etické chování, a to zpravidla s jednoznačnou autoritou, subjective-life orientace je spojena s moderní podobou spirituality a s alternativními podobami náboženství, které nejsou vázány na žádné instituce a praktiky jimi řízené, ale naopak na individuální formy spirituality (Heelas, Woodhead, 2005). Pod to může spadat například i praktikování jógy, meditace, reiki či astrologie, což se projevilo v rozsáhlém výzkumu v britském městě Kendal, který autoři osobně prováděli (Heelas, Woodhead, 2005). Takové formy spirituality a praktik nejsou zakotveny v sociálních strukturách a externích autoritách, naopak autenticita a osobní smysl hrají v této orientaci klíčovou roli a jedinci spadající do kategorie subjective-life orientace věří, že pravda a duchovní vědění přichází zevnitř, prostřednictvím intuice, zkušeností a pocitů (Heelas, Woodhead, 2005).

Hlavní myšlenkou této knihy a samotného antropologického přístupu k moderním podobám náboženství a spirituality je, že lidé opouštějí náboženství a přecházejí ke spiritualitě, potřeba duchovního naplnění však zůstává stále silná. Již zmíněný individualismus, ale i sekularizace a důraz na osobní, vnímanou autenticitu, jsou hlavními faktory tohoto posunu (Heelas, Woodhead, 2005). Americký sociolog Peter L. Berger chápal sekularizaci jakožto privatizaci náboženství, během které se náboženské přesvědčení stává záležitostí osobní volby a ztrácí svou kolektivní a veřejnou roli, mimo jiné i v důsledku pluralismu, kdy si různé náboženské tradice a sekulární ideologie konkurují, což může vést k relativizaci náboženských pravd, neboť lidé jsou vystaveni různým, často protichůdným, náboženským a světským pohledům na svět (Berger, 1966). Náboženství se ani dle této teorie z moderní společnosti nevytrácí, ale pouze přeměňuje na čistě soukromou záležitost (Berger, 1966). Zatímco některé náboženské organizace tak přicházejí o své členy, jiné se snaží na tyto změny ve společnosti reagovat a pozměňovat se ve prospěch podoby moderních požadavků

(Heelas, Woodhead, 2005). Jedním z faktorů, díky kterému je právě i moderní pohanství tolik oblíbené, je schopnost neustálé reflexivity, na základě které se neopohané dokáží opakovaně přizpůsobovat novým potřebám.

2.2 Neopohanství v Česku

Mluvíme-li o neopohanství Česku, jedná se o minoritní, avšak stále se rozrůstající skupinu osob, ke které se k roce 2021 oficiálně přihlásilo téměř 3000 osob (Wikipedia, *Novopohanství v Česku,* s odkazem na oficiální stránky sčítání lidu 2021), přičemž dle článku na ČT24 se v roce 2024 jedná o počet přesahující třetí tisíc. Opravdová čísla však mohou být mnohem vyšší, neboť se tato komunita mimo jiné vyznačuje odmítáním moderních standardů a odklonem od okolní společnosti, k čemuž se pojí i nelibost k sdělování osobních informací pro účely statistických výpočtů. V Česku se narozdíl od ostatních západních zemí rozvíjí novopohanství až od 90. let 20. století, a to v důsledku ukončení protináboženského politického režimu a tzv. ,,pádu železné opony". Od té doby se skrze české překlady knih ze západu, kde se novopohanství začalo rozrůstat již od druhé poloviny 20. století, dostávají nová pojetí a učení o tradičních pohanských náboženství mezi společnost a dosahují velké obliby (Dostálová, 2008). Začaly také vznikat organizace věnující se těmto praktikám, od počátku 21. století je pohanství v České republice reprezentováno především neziskovou organizací Česká pohanská společnost. Religionista Zdeněk Vojtíšek však v roce 2022 konstatoval, že i přes zvyšující se oblibu novopohanství je oficiální postavení novopohanů v Česku o dost slabší, než jak je tomu v jiných zemích (Vojtíšek, 2022). Mimo jiné dodává, že specifický rys českého novopohanství je přítomnost mnoha různých tradic, které jsou často kombinované a navzájem se ovlivňují (Vojtíšek, 2022). Nebýt internetu, aktivita příznivců moderního pohanství by byla na našem území o dost slabší, neboť by neexistoval jednoznačný a podobně silný prostředek, kterým by bylo možné organizovat veškeré akce a vůbec se dozvědět o tom, co je obsahem novopohanské víry (Vojtíšek, 2022).

V Česku se nejvíce setkáme se stoupenci keltské víry, dále germánského a slovanského náboženství. V neposlední řadě se objevují mnozí příznivci šamanismu, dále kultu Wicca neboli moderní čarodějnictví a nespecifikovaných předkřesťanských duchovních praktik (Vojtíšek, 2022). Samotný termín neopohanství, nebo v češtině častěji užívané novopohanství, není mezi jeho příznivci příliš oblíben a upřednostňují je nazývat zkrátka *pohanstvím*. Je tomu

tak především z důvodu, že označení s prefixem *neo/novo* připisuje této rekonstruované podobě náboženství aspekt něčeho nepůvodního, což je zpravidla v rozporu s hlavní myšlenkou samotných proudů, jak konstatovala ve své práci Stefanie von Schnurbein (von Schnurbein, 2016; Vojtíšek, 2022). Příslušníci této subkultury i přesto většinou přiznávají, že kontinuita jejich víry byla určité období v historii přerušena (Vojtíšek, 2022).

Jak jsem již zmínila v úvodu, počet osob hlásící se ke křesťanství v posledních desetiletích stále klesá a lidé jsou buď nábožensky indiferentní, a nebo hledají alternativní náboženství (Horák, 2024). Také u nás je běžný fenomén, který definovali Linda Woodhedová a Paul Heelas jako *spirituální revoluci*, během které se současná religiozita posouvá od jasně daných a tradičně vymezených náboženských praktik k individualizovanému a holisticky orientovanému seskupení náboženských přesvědčení, v rámci kterého lidé kombinují různé tradice a spirituální cesty dohromady (Horák, 2024). K podobnému zjištění došli i čeští výzkumníci Dušan Lužný a Zdeněk R. Nešpor (2009) ve svém kvalitativním výzkumu probíhajícím v letech 2007-2008 ve městech Mikulov a Česká Lípa. Ten byl inspirován prací Puala Heelase a Lindy Woodhead (2005). Jestliže jsou tedy neopohané spirituální hledači, pak i proces, během kterého tvoří a udržují svoji identitu coby pohana, je ryze reflexivní. Jejich proměňující se cesty jsou tedy založeny na tzv. reflexivní identitě, na které svými individuálními praktikami neustále pracují.

2.3 Jak se tvoří identita podle Anthonyho Giddense

Anthony Giddens je významný sociolog a teoretik modernity, který definoval několik teorií a konceptů týkajících se procesu tvorby identity člověka v moderní době. Jedním z ústředních pojmů je tzv. *reflexivní projekt sebe*, nebo také *projektuální identita*, či *identita jako projekt*, na kterém jedinec aktivně a dynamicky pracuje na základě neustále reflexivity situací a zkušeností, které zažívá (Giddens, 1991). Jinými slovy, člověk již není jasně definován svým sociálním postavením nebo rolí a namísto toho si musí svoji identitu aktivně utvářet a udržovat (Giddens, 1991). K tomu se pojí pojem *reflexivní modernity*, která člověka neustále nutí přehodnocovat své životní volby a hodnoty na základě nových informací, které se člověku dostávají díky vlivu médií i jeho vlastnímu žití (Giddens, 1991). Na reflexivní modernitu později navazuje i polský sociolog Zygmunt Bauman, který v roce 2000 přišel s pojmem *tekuté modernity*, kterým definoval podobu moderní společnosti, v rámci které se stále vše mění a nic není jisté, oproti pevné modernitě, která charakterizovala dřívější fáze

moderní společnosti s pevně danými strukturami a relativní stabilitou (Bauman, 2000). Tekutá modernita oproti tomu zdůrazňuje flexibilitu, individualismus a přechodnost (Bauman, 2000).

I přes dynamickou a stále se měnící podobu identity Anthony Giddens tvrdí, že se člověk ve skutečnosti snaží udržovat její podobu co nejvíce souvislou a podobnou v rámci časové kontinuity (Giddens, 1991). I přes moderní dilemata, jak je Giddens definuje, jako jsou například otázky autenticity, autonomnosti, ale i jiná moderní rizika abstraktních systémů (jako jsou například technologie, ekonomický trh nebo zdravotní péče), na které člověk nemá přímý vliv i přes jejich všudypřítomné zapojení do každodenních životů celé společnosti, se snaží člověk nalézat ve všech aspektech svého života smysl a udržet jej i přes neustálé změny a obavy ze ztráty důvěry v okolní svět (Giddens, 1991). Giddens tvrdí, že právě ztráta tradičních zdrojů autority a jistot vedla k individuální svobodě, se kterou se však nese i větší pocit nejistoty jak žít a co sledovat (Giddens, 1991). Co se týká českých neopohanů, i ti se na základě pochybností obvyklých v moderní společnost obrátili na spiritualitu, která je má opět přiblížit přírodě a způsobu života před rozšířením křesťanství. Zajímavé však je, že se v rámci své spirituální cesty nesnaží překonat individualismus, ani netouží po životních autoritách. Byť kritičtí, neopohané jsou dětmi své doby a individualismus i snaha být sám sobě svým způsobem nejvyšší autoritou je jim vlastní. Jednoznačným základním kamenem všech pohanských proudů je jistota v tom, co je pro člověka *původní*. Důraz na vyhledávání historické autenticity můžeme najít i v hudbě, která se modernímu pohanství v Česku i ve světě připisuje, a jež hraje důležitou roli v propojování všech pohanských proudů na našem území.

2.4 Hudba v českém neopohanství

Moderní pohanská hudba je pro vyznavače důležitým aspektem, kterým udržují svoji pospolitost coby praktikující pohané všech proudů, a zároveň funguje jako prostředek pro tvorbu a udržování své vlastní pohanské identity (Puchovský, 2023). Hudba, která se v moderním pohanství na našem území využívá v rámci náboženských praktik, jako jsou rituály či jiné obřady, a nebo je s pohanstvím zkrátka nějak spjata, je zejména taková, která nějakým způsobem odpovídá představě o tom, jak tehdejší hudba z dob ,,původních pohanů" mohla znít. Z důvodu omezeného množství nepřesně dochovaných melodií, které se předávaly z

generace na generaci v podobě lidových písní, na našem území zejména pak slovanských, se tak lidé pouze snaží odhadnout, jak mohly originální písně kdysi znít (Puchovský, 2023; Jankových, Kašparová, Ratajová, 2016). Jedním z hlavních aspektů pohanských skladeb dnešní doby jsou však texty písní, které zpravidla vycházejí z pohanské mytologie a tradic. Typicky oslavují pohanské bohy a hrdiny, vypráví o životě prostého lidu, či se vymezují vůči změnám zapříčiněným christianizací nebo vlivy modernizace. Ve své podstatě se jimi lidé vrací zpět v čase a oslavují krásy dávných dob, hudba tak jejím posluchačům přináší liminální prostor mezi minulostí a současností, jež moderní pohané ve svém náboženství zpravidla vyhledávají (Roe, 2019). Na pohanských akcích se však mohou vyskytnou i takoví interpreti, kteří spíše odpovídají popisu lidových písničkářů, a s pohanskou tématikou mají podobný spíše jen způsob tvorby melodií (Puchovský, 2023).

Jak tvrdí Puchovský ve své disertační práci, je důležité podotknout, že popis hudebního žánru se liší na základě toho, zda k němu přistupujeme z hudebně kritického pohledu a nebo z pohledu jeho posluchačů (Puchovský, 2023). Pro účely své práce jsem se však pokusila podat velmi obecný popis dvou hlavních žánrů typických pro pohanskou hudbu na našem území. Tím prvním je *folk* nebo také *neofolk*, či v angličtině *pagan folk* („*pohanský folk*"), jež jsou v kontextu s moderním pohanstvím u nás chápány velmi podobně (Puchovský, 2023). Ten se vyvinul v 80. letech 20. století z britské industriální hudební scény, kdy kapely začaly používat akustické nástroje a svojí tvorbou vyjadřovaly odmítání modernity (Roe, 2019). Jedná se o hudbu, která je produkována akustickými nástroji, jako jsou strunné nástroje, různé typy bubnů, flétny a zpěv. Mohou se však objevit i jiné hudební nástroje, záleží na hudebnících. Taková hudba se pak zpravidla produkuje v rámci rituálů, obřadů, ale i koncertů, či se zpívají oblíbené skladby na shromážděních a nebo se využívá v rámci meditativních praktik či pro atmosféru během přednesu (Puchovský, 2023). Nejen pro tyto účely vydala Česká pohanská společnost pdf soubor písní s názvem *České čanty*, který má pomoci českým pohanům zapojit se kdykoli do společných (posvátných) zpěvů (Puchovský, 2023, s. 75).

Dalším žánrem, který je typický především pro staroseverské a starogermánské neopohanské proudy, je *metal* (dále *viking metal* či *pagan metal*) případně jeho odnož *folk metal* (Puchovský, 2023). Metalem, který je s pohanstvím spojen, je myšlen žánr hudby, který kombinuje prvky akustických nástrojů současně s moderní technologií jako jsou elektrické hudební nástroje a technika upravující jejich zvuk na tvrdší znění, doprovázena zpravidla

hlubokým hrdelním zpěvem o stejných tématech, jako je v případě (*pohanského) folku*. Tento žánr se poprvé objevil v Norsku odvozením od folkové hudby z Velké Británie, za vzniku tzv. black metalové scény, která rovněž odmítala prvky moderní doby a v rámci toho se obracela více na pohanské kořeny, které tamním obyvatelům byly historicky a kulturně blízké, zejména z důvodu odporu vůči násilné christianizaci oblasti (Roe, 2019). Žánr *folk metal* na našem území také nabírá na příznivcích, kteří oceňují tvrdý metalový zvuk v kombinaci s akustickými folkovými prvky, a s tím se rozrůstá i počet koncertů a hudebních festivalů (Puchovský, 2023).

Z důvodu neustálé reflexivity moderních pohanů, ale i propojením se zbytkem světa prostřednictvím internetu, se i podoba hudby typické pro české i mezinárodní neopohanství stále obnovuje. To vedlo k rozdělení na dva proudy hudebních interpretů - ti, kteří se zpravidla snaží být co nejvíce (konstruovaně) autentičtí a vycházet z historických hudebních předpokladů, v některých případech včetně vlastní výroby hudebních nástrojů, které jsou inspirované dochovanými nálezy, a na takové interprety, kteří svoji tvorbu zakládají čistě na rekonstrukci a imaginaci historie. Na základě toho kombinují i více hudebních žánrů dohromady či dokonce estetiku a hudební nástroje typické pro vícero kulturních etnik. Takovéto kombinované hudební rekonstrukci starých zvyků, které jsou mnohdy zahnané až do extrému, se říká tzv. *amplified history* (Roe, 2019). I na našem území hrají masová média důležitou roli pokud jde o šíření moderní pohanské hudby, i přesto se však stále jedná o poměrně undergroundový fenomén, který je v mainstreamové kultuře upozaďován (Puchovský, 2023, s. 87).

Puchovský tvrdí, že hudba hrála důležitou roli v osobním i kolektivním životě pohanů již v minulosti (Puchovský, 2023, s. 89). Své tvrzení dokládá, s odkazem na Zíbrta z roku 1995, tím, že například prameny o podobě lidové moravské hudby jsou až do devatenáctého století mizivé. To odůvodňuje zásahem křesťanské církve v dobách středověku, která v lidové hudbě viděla hrozbu, neboť byla pro tehdejší pohany nábožensky důležitá, a tak ji zakázala zpívat při mších, svatbách, či pohřbech, které zpravidla písně doprovázely (Puchovský, 2023, s. 89). Jak jsem zjistila již v průběhu svého předchozího výzkumu, o důležitosti návratu zapojení hudby do významných životních událostí i do činností běžného života hovoří například i zpěvák z norského hudebního projektu Wardruna, Einar Selvik, který zastává jednu ze stěžejních rolí na mezinárodní pohanské hudební scéně. Na základě rozhovorů, které jsem provedla již v předchozím výzkumu, jsem zjistila, že mezi moderními pohany je

oblíbený především z důvodu svého úsilí o co nejvíce přesnou rekonstrukci pohanské hudby, zejména pak z oblasti Skandinávie. Její podobu, včetně vlastní konstrukce hudebních nástrojů, pravidelně konzultuje s akademiky a jinými odborníky a přináší tak muziku, které neopohané rozumí jako nejvíce podobné představě o její historické podobě.

Jak tvrdí autorky článku o pohanské hudbě na oficiálních stránkách Pohanské společnosti, každý má možnost své volby, především na základě osobního vkusu (Jankových, Kašparová, Ratajová, 2016). V rámci toho se mohou lišit i preference, zda-li je pro posluchače důležitá spíše melodie, text písně a nebo právě vnímaná autenticita a to jak historická, tak i co se týče toho, zda jsou interpreti sami praktikujícími pohany (Jankových, Kašparová, Ratajová, 2016). Za nejpodstatnější atribut pohanské hudby však autorky považují myšlenku, kterou se snaží interpreti svým posluchačům předat a která je spojena s pohanskou spiritualitou (Jankových, Kašparová, Ratajová, 2016). Tou tak mohou přispět do tvorby a zušlechťování své osobní spirituality.

2.5 Osobní spiritualita a její kolektivní rozměr

Jestliže propojím teorie Paula Heelase a Lindy Woodhead s prací Grace Davie, pak spiritualitu mohu popsat jakožto osobní a subjektivní hledání smyslu života, jeho individuální pochopení a propojení s něčím „větším" nebo „vyšším" než sebe sama, za doprovodu osobních prožitků transcendentna (Heelas, Woodhead, 2005; Davie, 1994). Toto tvrzení bych doplnila o znalosti z práce Thomasa Luckmanna, který také zastával názor, že moderní společnost vede k individualizaci náboženské víry a praxe, přičemž sekularizace sice vede k poklesu vlivu tradičních náboženských institucí, nicméně spirituální potřeby nezanikají, pouze se transformují a nacházejí nové formy vyjádření (Luckmann, 1967). Stejného názoru je i Grace Davie, která tvrdí, že ani kolektivní náboženské identity nejsou sekularizací eliminovány, nýbrž se přeměňují do nových způsobů, jak se spojit a vytvářet kolektivní významy (Davie, 1994). Mimo jiné se mohou moderní spirituální hledači sdružovat na základě mnohem širší škály spirituálních a náboženských zájmů, což vede k novým formám kolektivní identity (Davie, 1994). Moderní spirituální kolektivity jsou tak pestřejší, rozmanitější a pluralitnější, než jak tomu bývalo kdysi (Davie, 1994). To je zřejmé i co se týče pozorování společenského chování moderních pohanů v Česku, kteří na oficiálních stránkách různých sdružení i na informačních fórech vyzývají k účasti na mnoha akcích, od rituálů,

obřadů, meditací, přes oslavy svátků, workshopů, po koncerty, společné hraní, zejména pak bubnování a mnohé další. Zajímavé je, že k účasti vyzývají mnohdy i *nepohany*, zejména pak na akce, které mají především za cíl pobavit a odpočinout si.

Pavel Horák zmiňuje ve své knize (2024) výpověď jednoho ze stěžejních moderních pohanů, kteří stáli při zrodu tohoto hnutí na našem území - Eurik, vlastním jménem Petr Gilar, který je mimo jiné i autorem jedné z nejstarších pohanských webových stránek (magie.unas.cz), díky které se mohla široká veřejnost s pohanskými praktikami vůbec seznámit a sdílet své zážitky s ostatními (Horák, 2024, s. 216-220). Eurik ve své výpovědi tvrdí, že po přestěhování do Anglie na vlastní kůži zažil rozdíl mezi podobou kolektivního chování napříč pohanskými proudy u nás a jinde ve světě (Horák, 2024, s. 219). V Anglii prý zpravidla není možné, aby společně prováděli náboženské praktiky či se scházeli osoby různých pohanských proudů, tedy například druidové a Wiccani (Horák, 2024, s. 219). Je to možná právě delší historie vzniku, která se datuje už k 50. letům 20. století, která způsobuje, že pohanské proudy jsou tu separovanější (Horák, 2024, s. 219). Svou roli samozřejmě hraje i početně větší členská základna. Oproti tomu v České republice si jsou pohané blízcí, scházejí se aktivně s ostatními jak v rámci náboženských praktik, tak třeba jen u táborového ohně, kde koluje víno a všichni si povídají nebo zpívají. To Eurikovi, jak sdělil Pavlu Horákovi, v Anglii velmi chybí (Horák, 2024, s. 220). Mimo jiné Eurik popisuje i důležitou roli hudby a společného zpěvu s ostatními, a to jak v rámci obřadních rituálů, tak i jen tak pro radost. Ta prý hrála, i se vztahem Čechů k přírodě, jednu z hlavních rolí při formování pohanské komunity na našem území (Horák, 2024, s. 219).

Thomas Luckmann definoval termín *neviditelné náboženství (invisible religion)*, kterým označoval formy náboženského a spirituálního života, jež nejsou zjevné ve veřejné sféře a projevují se v individuálních zkušenostech a každodenním životě lidí (Luckmann, 1967). Zdůrazňoval, že se spiritualita projevuje v každodenním životě lidí prostřednictvím jejich hodnot, morálních přesvědčení a osobních zkušeností (Luckmann, 1967). Tato každodenní spiritualita je i přes svou neviditelnost a neformálnost velmi důležitá v lidském životě i ve společnosti (Luckmann, 1967). Luckmann spiritualitu chápe jako fluidní a dynamický fenomén, který neustále reflektuje změny ve společnosti a v kulturních hodnotách, s čímž se shoduje i teorie Anthonyho Giddense, jestliže chápeme spiritualitu jakožto součást lidské identity (Luckmann, 1967; Giddens, 1991).

Dalším významným termínem, který konstruovala ve své práci Grace Davie, byl *vicarious religion*, neboli *„zástupné náboženství"*. Takto pojmenovala fenomén, kdy zaznamenala ve společnosti opad zájmu o společné praktikování své spirituality. Namísto toho se však objevují menšiny určitých komunit, které spojují sdílené spirituální cesty a které praktikují buď v rámci malých skupin osob, či jako jednotlivci, a to ve prospěch neaktivní většiny, která o této aktivitě ví a je za ní ráda (Davie, 2007, s. 22). Toto poukazuje na kolektivní význam náboženství i v sekularizovaných společnostech, kde formální příslušnost k náboženským institucím může být nízká, ale kolektivní hodnoty a praktiky, současně s rituály, zůstávají důležité (Davie, 2007).

2.6 Rituál a české neopohanství

Rituál, coby symbolická činnost nebo soubor symbolických akcí, které jsou na základě nějakého systému opakovány, byl zkoumán mnoha sociology. Émile Durkheim viděl rituály jako klíčové pro udržování kolektivního vědomí a sociální solidarity a analyzoval jejich funkce, v rámci čehož zkoumané společenské jevy rozděloval na sakrální, tedy posvátné a profánní, tedy světské (Durkheim, 1995 [1912]). Rituály považoval za aktivity, které toto rozdělení udržují a dopomáhají jedincům přiblížit se sakrálnímu (Durkheim, 1995 [1912]). Za sakrální považoval ty činnosti, objekty a koncepty, které jsou odděleny od běžného (světského) života a ke kterým mají lidé zvláštní respekt a úctu (Durkheim, 1995 [1912]). Zpravidla jsou tyto věci chráněné před profánním, světským „znečištěním" (Durkheim, 1995 [1912]). Podle Durkheima tyto prvky slouží ke sjednocení společnosti skrze společnou víru a obřady posilující společnou identitu a soudržnost (Durkheim, 1995 [1912]). Oproti tomu profánní prvky patří do běžného života, jsou rutinní nebo patří k uspokojení základních potřeb a jsou přístupné všem (Durkheim, 1995 [1912]).

Richard Schechner zpracoval teorii přístupu k rituálům coby k performanci, tedy zkoumal jejich inscenaci, způsob provedení a vliv, který mají rituály na publikum (Schechner, 2015 [1994]). Zastával názor, že rituály a divadlo sdílejí mnoho podobných atributů, jako jsou role, scénář, režie, ale i účel pobavení, oslavy nebo edukativní účely procesu (Schechner, 2015 [1994] s. 613). K rituálům přistupoval jako k formám lidského chování, které jsou prováděné v určitém prostoru a čase, s cílem dosáhnout určitých výsledků a účinků (Schechner, 2015 [1994]). Stejně jako v případě Durkheima i Schechner zastává názor, že

ritualizace činností pomáhá vytvářet významy a posilovat sociální vazby, přičemž vychází mimo jiné z teorií Victora Turnera a zejména pak z jeho konceptu liminality, která nastává během přechodových rituálů (neboli stav bytí v přechodové fázi, kdy se jedinec nachází na prahu mezi předchozím a následujících statutem) (Schechner, 2015 [1994] s. 641). Klade důraz na pochopení toho, že rituály jsou vždy prováděny na základě nějakého sociálně-kulturního kontextu, dle kterého se také dynamicky mění (Schechner, 2015 [1994] s. 626).

Společné neopohanské rituály jsou v Česku zpravidla doprovázeny hudbou, která je mnohdy skládaná zejména pro takové účely a jejíž přednes bych mohla i na základě bližšího popisu z výzkumu Michala Puchovského (2023) připodobnit k performanci. A to současně i z toho důvodu, že hudebníci během hraní mají na sobě dobové kostýmy pro věrohodný zážitek všech účastníků obřadu (Puchovský, 2023, s. 50). Rovněž bych do formy rituálu mohla zařadit koncerty pohansky tematizovaných kapel v rámci náboženských festivalů, či mimo ně, které jsou českými neopohany hojně a společně navštěvovány. I takovými koncerty pohané totiž slaví svátky Kola roku, jako například letní Lughnasad, svátek sklizně obilí (Puchovský, 2023). Rituály u nás mimo jiné fungují jako prostředek k setkání všech zástupců jednoho či více proudů a vzájemné výměny kontaktů i s těmi pohany, kteří žijí mimo Českou republiku, zejména na Slovensku, za účelem vytvoření silnější komunity (Puchovský, 2023, s. 70). Toto tvrzení tak odpovídá Durkheimově i Schechnerově teorii, že rituály jsou prvkem k utváření pospolitosti a solidarity mezi osobami prostřednictvím stejné víry. Takové rituály jsou zpravidla větší, i přesto se jich však účastní jen něco okolo desítek osob (třeba oproti Slovensku, kde se na jeden obřad může sejít až okolo čtyřsta pohanů), proto jestliže jedinec upřednostňuje energickou atmosféru velkého počtu účastníků rituálu oproti soukromému, intimnějšímu obřadu se skupinou nejbližších, často jezdí pro tento zážitek i za hranice České republiky (Puchovský, 2023, s. 70-71).

Moderní pohanská hudba je důležitou součástí neopohanských rituálů. Jestliže není využita přímo během nich, stává se součástí volné zábavy, jež zpravidla přichází hned po obřadu (Puchovský, 2023, s. 75). Stěžejní roli při valné většině obřadů a rituálů hraje především proto, že je to jeden z prvků, který spolu sdílí všichni pohané na našem území i přes odlišnosti svých osobních spirituálních praktik a pohanských proudů, ke kterým se hlásí (jako jsou Slované, Rodnověří, Ásatrú apod.) (Puchovský, 2023). Důkazem je i sborník písní sepsaný Českou pohanskou společností, který byl vydán v online provedení nejen pro obřadní účely, ale také pro pobavení či vlastní rozjímání - viz. kapitola *Hudba v českém neopohanství*.

Rituály pohané totiž provádějí i sami, dle vlastních potřeb. Někteří tak činí doma, někteří v přírodě či na nábožensky i osobně významných místech a zpravidla podle svých vlastních pravidel, které jsou stejně jako v případě společných oficiálních rituálů mnohdy inspirované vícero pohanskými směry dohromady (Puchovský, 2023). I přes jednotu a pospolitost všech českých neopohanů napříč jednotlivými směry se tak nabízí vyměnit označení *(česká) pohanská komunita* za *(českou) subkulturu pohanů*, zejména kvůli homogenitě, kterou aktivně prokazují.

2.7 Čeští neopohané jakožto subkultura

Dle elektronického deníku Rochesterské univerzity *Invisible Culture, An Electronic Journal For Visual Studies* v roce 1999 definovali Amy Herzog, Joanna Mitchell a Lisa Soccio pojem subkultura jako sociální skupina organizovaná kolem sdíleného zájmu a praktik (Herzog, Mitchell, Soccio, 1999). Termín se používá ke srovnání k větším sociálním skupinám, jako je *veřejnost*, *společnost* a *kultura* a vznikl ve 40. letech 20. století v kontextu Chicagské sociologické školy a od 70. let se dále vyvíjel (Herzog, Mitchell, Soccio, 1999). Pojem označuje obvykle relativně přechodné skupiny, obecně chápány jako odchylující od norem systémů dominující instituce, či normativních standardů dominantní kultury (Herzog, Mitchell, Soccio, 1999). Subkultury se mimo jiné často setkávají s právním a sociálním upozaďováním, v některých případech až na hranici bezpráví a podřízenosti vůči okolí (Herzog, Mitchell, Soccio, 1999). Uvnitř samotných subkulturních skupin však většinou existuje samostatná hierarchie, která spíše nemá nic společného s tou, která se nachází mimo ni (Herzog, Mitchell, Soccio, 1999).

Důvodů, kvůli kterým považuji českou neopohanskou komunitu za subkulturu, je hned několik. Moderní pohanská hnutí se aktivně vymezují vůči dříve dominantnímu křesťanství, ale vlastně se odlišují i od většinové nábožensky indiferentní české společnosti (Horák, 2024). Rekonstrukcionismus je typický jak pro celkovou filozofii veškerých pohanských proudů, včetně jejich zásadních rituálů a událostí, tak pro estetiku, která se vyznačuje svým prostým vzhledem a mystickou tématikou, inspirovanou například i historicky doloženými artefakty a spisy. Na základě toho se moderní pohané velmi zřetelně snaží odlišit od zbytku společnosti, ve které se osoby hlásící se k pohanství vyskytují. Jedná se však o organizovanou komunitu osob s mnoha řízenými online fóry i neziskovými společnostmi, které uspořádávají mnoho akcí

pro náboženské účely i pro pobavení. Zároveň jejich prostřednictvím vzdělávají své příznivce v oblasti spirituálních praktik. I přesto, že jednotlivá pohanská uskupení zpravidla nejsou hierarchicky uspořádána, což je pro jejich příznivce dalším sympatickým aspektem, můžeme zaznamenat mnoho proudů, které si vybírají své hlavní zástupce a nazývají je například kněžkami či náčelníky. Ti mají nejčastěji za úkol ryze organizační a orientační úkoly, případně zastávají hlavní funkce v rámci důležitých obřadů, které vedou (Horák, 2024). V neposlední řadě je třeba zmínit, že pohanské proudy nejsou na území České republiky stále institucionalizované, na což může být nahlíženo v mnoha ohledech jako na záměr jejich vyznavačů. Několik pokusů o registraci jako „náboženská společnost" však proběhlo úspěšně, což poskytuje těmto uskupením určité právní postavení a možnosti - příkladem může být velmi aktivní *Náboženská společnost Slované* spojená se *Slovanským kruhem*, jenž svou registraci obhájili v roce 2022 (Vojtíšek, 2022). I přesto se však z důvodu své decentralizace potýkají moderní pohané na našem území spíše s náboženským upozaďováním.

3 Výzkumná otázka

Moje výzkumné otázky vyplývající z teoretické části zní následovně:

Jak čeští neopohané zažívají a vytvářejí kolektivní rozměr své neopohanské spirituality?

Jakou roli má hudba v české neopohanské subkultuře a v identitě jednotlivých vyznavačů?

Mimo jiné mě zajímaly i přídavné otázky, kterými jsem byla schopna doplnit některé chybějící dílky skládačky:

Používá se hudba k rituálním účelům a jak?

Jak vypadá hudba při rituálu a jak při koncertu?

Jaký vztah je mezi koncerty, které nejsou z podstaty věci náboženské, ale poskytují účastníkům prožitek, který si lidé spojují se svým vyznáním nebo spiritualitou?

4 Výzkumný postup

4.1 Utváření dat

Některá data jsem získala již původním výzkumem, v rámci kterého jsem se sice primárně zaměřovala na staroseverské a starogermánské neopohanské směry, ale pracovala jsem i se zástupci ostatních proudů na našem území. Tehdy jsem data utvářela primárně za pomoci polostrukturovaných rozhovorů a online dotazníku. Pro účely tohoto nového výzkumu jsem provedla dalších pět **nestrukturovaných rozhovorů**, během kterých jsem se reflexivním formováním svých otázek držela témat, jak respondent, coby praktikující pohan, vytváří a udržuje kolektivitu s ostatními moderními pohany a jak je v rámci toho zapojena hudba. Zároveň jsem si vždy na další rozhovor přichystala okruh tematických, navazujících otázek, které vyplývaly z poznatků získaných z předchozích rozhovorů. Vzorek respondentů jsem si vybírala metodou nabalování, nebo také sněhové koule, anglicky *snow-ball sampling method*, a to z důvodu obtížnosti identifikace členů subkultury. Nabalování začalo kontaktováním Pavla

Horáka. U citací, které jsem zde přiložila v rámci analýzy kódů, jsem nepřipojovala ke jménům proudy, ke kterým se respondenti hlásili. I přes to, že každý z nich má jeden proud, který momentálně preferuje, zajímají se rovněž, jak to již u českých neopohanů je zvykem, o praxi ostatních směrů. Proto jsem se této fluidity držela.

Nestrukturovaným rozhovorům se například věnují Herbert a Irene Rubin ve své práci *Qualitative Interviewing*. Ti kladou důraz na flexibilitu a otevřenost v průběhu rozhovoru ze strany výzkumníka, ale zároveň tvrdí, že flexibilitu a otevřenost při správném postupu může nabízet i respondent, díky čemuž můžeme získat více informací, než kterých bychom mohli dosáhnout při strukturované podobě rozhovoru (Robin, Robin, 2012). Nicméně i tak doporučují, aby výzkumník na rozhovor přišel již s okruhem témat, na která chce rozhovor vést (Robin, Robin, 2012). Také upozorňují na to, aby byl výzkumník během rozhovorů empatický a dovedl naslouchat respondentovi za účelem vytvoření dostatečné důvěry, která vede k přínosu bohatých informací (Robin, Robin, 2012). Jedině díky tomu můžeme naplno využít výhody nestrukturovaného rozhovoru. Tento přístup umožňuje odhalit složitosti a nuance sociálních jevů. Rubinovi nicméně doporučují, aby výzkumníci průběžně analyzovali data a přizpůsobovali své otázky a přístupy na základě nově získaných poznatků i co se týče dalších rozhovorů, které budou podobným způsobem provádět v rámci jednoho výzkumu (Robin, Robin, 2012). Důraz kladou i na neustálou reflexivitu vlastních předsudků či domněnek, které by neměl výzkumník v průběhu dotazování zapojovat do rozhovoru (Robin, Robin, 2012). Těchto všech kroků jsem se během rozhovorů držela.

4.2 Analýza

Kvůli povaze rozhovorů, které jsem prováděla, jsem pro analytickou část zvolila **narativní analýzu**, kterou jsem dělala za pomoci **kvalitativního axiálního kódování**.

Přístup americké socioložky Catherine Kohler Riessman k narativní analýze se zaměřuje na rozbor toho, jak lidé používají vlastní příběhy k interpretaci svých zkušeností a formování své identity (Riessman, 1993). V rámci analýzy narativů navrhuje ve své knize *Narrative Analysis* (1993) zaměřit se na jejich strukturu (úvod, zápletka, vyvrcholení, závěr apod.), konstrukci a její vzorce v jednotlivých strukturách, dále na způsob přednesu respondenta coby prezentace sebe sama, jaké role sobě a ostatním vypravěč připisuje, na

emoční dimenzi, ale i jak jsou příběhy tvořeny a interpretovány v interakci mezi vypravěčem a posluchačem a na jejich proměnu v průběhu rozhovoru (Riessman, 1993).

David Silverman, britský sociolog, se oproti tomu zaměřuje v rámci narativních analýz především na detailní a systematickou analýzu konverzačních a narativních dat. V rámci těch klade důraz na sociální a kulturní kontext, ve kterém jsou příběhy vyprávěny, ale rovněž doporučuje použít i techniky z konverzační analýzy, tedy jak lidé využívají jazyk k utváření významů a jak jsou tyto významy chápány a sdíleny v interakcích (Silverman, 2011) Podobně co Riessman navrhuje zaměřit se na interakce mezi vypravěčem a posluchačem a jak ovlivňují konstrukci příběhu (Silverman, 2011). Mimo jiné se snaží ve své analýze odhalit, jak jsou mocenské vztahy a ideologie zakotveny v narativech nebo jak jsou příběhy privilegované, či marginalizované ve společnosti (Silverman, 2011).

Oba sociologové zahrnují kódování jako důležitou součást svých kvalitativních metod analýzy. Riessman navrhuje začlenit kódování celistvých příběhů do narativního přístupu pro pochopení tematické (hlavní témata a motivy vyprávění) a strukturální (sekvence událostí, narativní struktura) analýzy příběhů, to vše za účelem zachování celistvosti a bohatosti příběhů (Riessman, 1993). Silverman zdůrazňuje systematické kódování jako klíč k rigorózní analýze a upřednostňuje se zaměřovat na malé segmenty textu, přičemž hledá konkrétní diskurzivní vzorce a praktiky, to vše za účelem identifikace a analýzy konkrétních diskurzivních praktik a vzorců v interakci, které odhalují, jak je význam konstruován a udržován v konverzacích (Silverman, 2011).

Tito dva sociologové byli pro mě svými přístupy k narativní analýze za použití kódovací techniky stěžejní inspirací k formování vlastního přístupu k analytickému procesu. Po vzoru Catherine K. Riessman jsem se především věnovala celistvému vyprávění se zaměřením na performativní přístup analýzy, kdy mě zajímalo, jak respondenti prezentují sebe sama za pomoci příběhů a na emoční dimenzi jejich vyprávění. Po vzoru Davida Silvermana jsem se zaměřila na sociální a kulturní kontext vyprávění, kterému jsem se během analýzy věnovala již ve svém předchozím výzkumu zaměřeném na staroseversko-germánské neopohanské proudy, a dále na rozpoznání důležitosti vyprávěného motivu mezi dotazovanými.

Jako kategorie jsem zvolila *kolektivitu*, pod kterou jsem rozepsala kódy *zájem o kolektivitu* a *projevy kolektivity,* další kategorií byla *hudba*, pod kterou jsem vypsala kódy

osobní vztah k hudbě, hudba v kolektivitě, podoba hudby při rituálu a podoba hudby při koncertu. Nakonec jsem však z důvodu vzájemného se překrývání spojila dohromady kódy *hudba v kolektivitě* a *podoba hudby při rituálu*, za vzniku jednotného názvu *hudba v kolektivitě*.

Níže přikládám jednotlivé kódy a výpovědi respondentů, které byly k mému výzkumu stěžejní.

KOLEKTIVITA

Zájem o kolektivitu

Všichni moji respondenti projevovali více či méně silný zájem o kolektivitu a to už ve spojitosti se začátky své pohanské spirituální cesty, které však údajně nebyly hladké. Tehdy se pokoušeli vůbec najít a poté zkontaktovat ostatní, kteří toto náboženství či podobné spirituální cesty v Česku praktikují. Důležitou roli v tom hrál internet. Jejich dalším krokem pak bylo dostat se do komunity těchto osob.

Bára: *…já jsem tehdy byla úplně nadšená z toho, že prostě jsem objevila konečně někoho, kdo to dělá tady u nás. A to byla knížka, vlastně ta Wicca První zasvěcení od Jakuba Achrera.*

Lukáš*: …a přišly tam dvě holčiny… A já jsem nějak řekl tu větu, že náhoda neexistuje a ona mě přitáhla do tehdejšího svýho turistickýho oddílu, který se jmenoval Družinka Jednorožce… A jednou takovou boční částí tý Družinky, která byla neveřejná… bylo, že jsme si udělali něco, jako dnes bychom řekli, Wiccanský coven… Tehdy jsme tomu tak neříkali, protože vlastně nikdo z nás pořádně o Wicce nic nevěděl.*

Jakub**:** *V tý době existovala webovka celosvětová, Witchvox.com, to už dneska spíš funguje jako blog, ale tam byli různý profily lidí, který se dali kontaktovat, i podle států jako rozdělený, tak jsem si tam založil profil… A jednou mě kontaktoval nějakej pár z Uruguaye, který tady byli a že jsou v takový skupině podobný jak ta eklektická Wicca a že hledají podobně založený lidi na svý cestě po Evropě... tak jsme spolu strávili dva dny, to bylo super a mně nějak došlo, že dělám všechny ty rituály sám a že vlastně tady nikoho neznám a že by bylo vlastně super se s někým tady seznámit, spojit…*

Markéta: *Měla jsem přirozeně zájem o magii… a v tý době vznikala Česká pohanská společnost… Wiccu jsem objevila přes Jakuba… na mě v knihovně vykoukla jeho knížka Zahrada… takhle jsem se pak dostala i do tý Český pohanský společnosti.*

Bára*: A tehda existovala věc, myslím se, že dneska už to dávno nefunguje, stránka, která se jmenovala Wiccalist. Bylo to vlastně seznam lidí, co dělají Wiccu. … A tehda jsem tam právě našla, že v Hradci Králové je prostě jeden člověk, který tam má coven se ženou. Tak jsme se právě jako nějak před Imbolcem sešli v Hradci Králové. A jako pokecali jsme si, vypadalo to jako fajn, takže potom jsme právě už přímo na ten Imbolc, jako na oslavu svátku, s kamarádkou šly. No a tak to byl ten můj první průnik do té komunity.*

Konali tak nejen za účelem provádění rituálů a obřadů, ke kterým je potřeba více členů (ať už z důvodů různých rolí, které se mají během rituálu rozdělit, nebo pro atmosféru), ale také pro nalezení podobně smýšlejících lidí a vzájemné učení se toho, co to pohanství, či v té době pouze podobná spiritualita, vůbec je a jak se praktikuje.

Lukáš: *No a ten Budimír mě vlastně nabídl co já jsem do té doby vlastně hledal, to znamená, že jsem hledal nějakou cestu, jak si vytřídit ty jednotlivý svátky, jak si vytřídit ty jednotlivý Bohy, který musí vytvořit ten vztah a podobně.*

Markéta*: … tak jsem se přidala a navazovala vztahy a praktikovala zatím tak nějak doma…*

Bára: *A to bylo ten průlomový moment, kdy jsem se dostala do té komunity víc. A začala jsem potom už v ní postupně fungovat a přebírat si potom vlastně další věci. Jak se jako angažovat.*

Moji respondenti, stejně jako většina neopohanů na našem území, patří do prvních generací osob praktikujících pohanství u nás a někteří tak osobně stáli u zrodu a formování všech proudů a jejich společenství. I proto bylo poměrně obtížné se do této komunity zprvu dostat, neboť ji vesměs sami svým zájmem o nalezení podobně smýšlejících osob vytvářeli.

Bára: *A začala tam se mnou tehda bydlet holčina, kterou to začalo zajímat taky. Takže jsme potom jako začaly společně hledat, jestli nenajdeme prostě nějaký coven nebo něco takového… A my když jsme porovnávaly, co nám je bližší, tak nám z toho vycházela ta Wicca.*

Lukáš: *…a začali jsme společně tvořit cyklus interních přednášek mezi sebou, kdy jsme dělali různou praxi, která byla hodně esoterická, od tarotových karet přes nějaké věštění z křišťálu a takovýhle voloviny, až jsme se dostali vyloženě k tomu harderovskému šamanizmu, který jsme ale dělali specifickým způsobem… Někdy tak v roce 2004 vznikla skupina, která se jmenovala Bubnovací kruh Praha… Tam vlastně jsme fungovali v takovéhle grupě lidí, věnovali jsme se tomu šamanismu a já si dneska uvědomuji, že jsme tenkrát používali věci, které jsou třeba ve Wicce, jako rituální struktura na bázi magického kruhu.*

Někteří z mých respondentů tyto počáteční kroky ve svých výpovědích spojovali se špatnými zkušenostmi, zejména ve spojitosti s manipulací od hlavních představitelů společenství, ve kterých se zprvu pohybovali.

Bára: *...začalo to projevovat všechny atributy sekty… A takže jsme tehda to samozřejmě chtěly ukončit. Musely jsme tehda napsat oficiální žádost. A on potom, že to probere, jako s radouku covenu, ale že si jako myslí, že s tím nebude mít nikdo v covenu problém, protože jsem prostě problematický. Já jsem byla rovnou osočena z toho, že jsem je jenom využila kvůli tomu, abych si zlepšila prospěch ve škole.*

Lukáš: *A já jsem si fakt v jeden moment uvědomil, že mě opravdu manipuluje emočně… Já už jsem tehdy prostě absolutně ztratil vůči někomu důvěru a věděl jsem, že prostě to jako nejde. A to mě vlastně vyléčilo z celého toho mýho EZO období. Takže vlastně jsem zjistil, že v těchto vodách je spousta lidí, kteří chtějí ty druhé lidi manipulovat, nebo jsou sami natolik nevyrovnaný, že prostě těm druhým lidem nějakým způsobem ubližují.*

Odůvodňovali to svou tehdejší naivitou a důvěřivostí, ale také neznalostí, především toho, o čem pohanství je, a co vlastně na své spirituální cestě sami hledají. Kvůli těmto zkušenostem byli na nějaký čas skeptičtí ohledně toho, zda v ní mají pokračovat za doprovodu jiných osob.

Lukáš: *A to byl takovej můj první společnej rituál s dalšíma pohanama, že do té doby já jsem si ty svátky slavil tak trošku jako nějakým přípitkem, nebo nějakým pokusem o nějaký svoje vlastní rituálno, který moc nefungovaly právě, protože jsem z toho měl nějaké strachy po tom předchozemí období….*

Bára*: … No, tak byla tam chvíli krize, nebudu ti lhát. Dokonce taková, že kantor, u kterého jsem maturovala na střední z filozofie, taky byl, a do dneška je, aktivní husický duchovní…. A tak jsem dokonce začala vážně uvažovat nad tím, že se dám k husitům… Ale pak mě to pustilo, protože nějak prostě jsme si s tou kamarádkou říkaly, že bychom to mohly třeba možná ještě zkusit znova.*

Postupem času se však kolem nich začalo objevovat vícero společenství, která se dotýkala svojí podobou toho, čemu se chtěli věnovat i moji respondenti. A tak se rozhodli dát tomu druhou šanci. Začali tak znovu objevovat, který směr a především která komunita osob jim bude vyhovovat nejvíce.

Bára*: Zjistila jsem, že ten koncept Wiccy mi moc nesedí, nebo aspoň ten eklektický… Přišlo mi to málo surový.*

Lukáš: *A Filip mě vlastně tehdy vytáhnul nad Chuchlí do těch kopců, kde dělal prostě takový jenom jako zimní slunovratový rituál. A to byl takový můj první společnej rituál s dalšíma pohanama.*

Po druhém pokusu se již dostali mezi pohanskou komunitu, která se už v této době začala transformovat spíše do subkultury pohanů různých proudů. I v Česku proběhly pokusy o organizaci hnutí do sevřenějších forem, lidem to však příliš nevyhovovalo a upřednostnili jít svojí vlastní individualistickou a reflexivní cestou.

Ani tehdy neopadl zájem o to setkávat se s ostatními pohany kvůli stejným důvodům, co při počáteční snaze. Tentokrát však již respondenti vyhledávali kolektivitu s větší obezřetností, ale zároveň i s větší jistotou toho, co sami chtějí na své spirituální cestě dělat, najít a získat.

Bára: *…Což je třeba další úplně super přidaná hodnota, co vlastně je díky tomu BMWC (*Bohemian-Moravian Witches Conference)*, že kolikrát lidi z toho zahraničí, tak jsou lidi, který jsou třeba už ve věku třeba i od těch 45 do 60, 70 dokonce. A v tom zahraničí to praktikují už na rozdíl od nás třeba tak jako desítky let. Takže ti ještě přinášejí ti do toho i ty životní zkušenosti a tu zkušenost s tou praxí za tu spoustu let… Ale že v Čechách to jsou většinou spíš lidi mýho věku.*

Lukáš*: Utřídil jsem si v hlavě prostě to, že jaký je rozdíl mezi věrohodnou literaturou, nebo věrohodnou informací řekněme, když to vezmu z pohledu dnešního pojmu dezinformace.*

Nové komunity postupem času vyhledávali i ostatní moji respondenti, kteří však podobné nepříjemné zkušenosti nezmínili.

Markéta*: Wiccu jsem opustila, protože jsem zjistila, že je mnoho i jiných směrů a že si to můžu dělat po svým.*

V některých případech se však může stát, že k tomu, aby se člověk mohl dostat do nějaké uzavřené komunity osob praktikující společnou spirituální cestu, musí projít zasvěcovacím rituálem, který může mít různé podoby i délky trvání. O tom, jak proces probíhá, zpravidla vědí pouze ti, kteří mají upřímný zájem do této uzavřené komunity vstoupit. Z důvodu

zachování diskrétnosti však nebudu tyto skupiny ve své práci jmenovat, a to i přesto, že při troše snahy není těžké zjistit, o které skupiny nebo neopohanské proudy se jedná. Míra důležitosti, kterou své spirituální cestě členové těchto skupin přikládají, je důkazem toho, že i přes sekularizovanou podobu nových, moderních náboženství jedinci neztrácí na intenzitě individuálních prožitků, které v minulosti lidem poskytovaly především institucionalizovaná náboženství.

Některé skupiny a proudy se eventuálně nechtějí pouze zviditelňovat a upřednostňují zůstat v ústraní.

Bára: *Jak fungují nevím úplně přesně, protože oni si to docela drží pod pokličkou. Čemuž rozumím… Ale vlastně to období toho výcviku funguje oboustranně, že i ten člověk, který se chce nechat iniciovat, má čas na to si přijít na to, jestli jako to opravdu chce nebo ne, ale třeba i zároveň lidi zevnitř mají šanci v tom čase zjistit, jestli třeba ten člověk prostě bude kompatibilní. A myslím, že to je taky důležitá věc, že když se to stane takovou tvojí druhou rodinou, trávíš s těma lidma potom spoustu času, tak potřebuješ, aby vlastně tam byla i nějaká kompatibilita, nejen ta, co se týká nějaké té rituální nebo magické praxe, ale i osobnostně, že jo.*

Bára: *Ty severský proudy…* *Vím o tom, že tady po republice někde existujou, taky jsem v nějakých skupinách na Facebooku a jsou lidi, který tomu třeba venují opravdu hodně, ale to jsou třeba zase pro mě mimo dosah, protože jsou třeba na Moravě a tak. Ale jakože by tady ta komunita byla nějaká silná mezi nimi, tak to mi nepřijde. Ale nebo jestli nějaká je, tak se moc nevyjadřujou a nebo se nějak moc neangažujou víc nebo tak, aby o nich bylo víc slyšet. A já si myslím, že dneska už já mám sítě docela rozhozený. A zároveň jsem se i v té ČPS snažila to malinko monitorovat, ať víme, koho kde máme. A o těch lidech prostě moc nevíme.*

Jakub: *Ty Ásatrú… Já vim, že ona má nějakou malou skupinku, ale oni jsou prostě jako uzavřený no, jako moc nikoho nezvou… což je vpohodě, protože ono to tak asi jako i má bejt… navíc oni to mají prostě jako takovou rodinnou věc…*

Oddělenost jejich společných praktik však nemusí hrát roli v individuálním zájmu o to participovat na akcích pořádaných veřejnými pohanskými organizacemi, jako jsou otevřené rituály, obřady či festivaly. A tak i v tomto případě je vidět zájem členů české neopohanské subkultury se navzájem stýkat.

Jakub: *Na tom BMWC máme i lidi z Ásatrú no…*

Markéta*: Teď to beru jiným způsobem… teď hlavně trávím čas se svojí skupinou… ale zas se vracím oklikou k pohanům, tam kde jsem dřív byla… tenhle rok zrovna jsem nebyla na žádným rituálu společným… ale kdybych měla méně nacpaný život, tak moc ráda.*

Projevy kolektivity

Jakub: *Stýkat se s ostatníma pohanama mě baví strašně, zvlášť poslední rok… ale záleží jak s kterejma… bavit se o tom, slyšet různý názory na to či ono, nebo s těma lidma prostě bejt jako.*

Stejně, jak vypozorovala ve své práci Grace Davie, i v případě českých neopohanů se tito moderní spirituální hledači setkávají a sdružují na základě široké škály aktivit a zájmů. Podoba kolektivity, jejích projevů a událostí, v rámci kterých je tvořena, je pro oblast České republiky oproti ostatním evropským zemím specifická. Zejména jí odlišuje pospolitost jednotlivých proudů i otevřenost lidem, a to i těm, kteří se k pohanství ani nehlásí.

Bára: *Třeba občas je to víc do Wiccanskýho, občas je to víc do toho severskýho. Nebo to prostě různě nakombinujeme. A prostě takhle spolu ten rituál potom uděláme. A není v tom prostě žádný problém…. je pro nás důležitější to prožít s ostatními, než dávat důraz na to, jakýmu proudu se věnujou. Ale zároveň je prostě pro ně i důležitý nějak to vlastně sdílet s tou komunitou a prostě oslavit si ten svátek. A kolikrát se třeba stane, že oni vlastně nějaký svátek kola roku oslaví třeba se svejma a ještě se to potom oslaví prostě takhle jako v komunitě, kde jsou vlastně různí lidi z různých směrů.*

Jakub: *Třeba to BMWC je akce, která je toho klasickým příkladem… a zvětšuje se i ta diverzifikace těch cest, s kterejma tam lidi jako přijížděj, takže my tam máme třeba na Haiti zasvěcený Voodoo kněze, máme tam lidi z Ásatrú… už i rodnověrci se tam objevili, eklektický Wiccani… nás Wiccanů tam je už jak psů… lidi přes witchcrat, potom tyhlety z vlčího kultu… a ty lidi prostě spolu seděj v kruhu a dělaj spolu rituály a zážitkový věci…*

Bára: *…naše flétnistka a cimbalistka, tak ta s tím trochu koketuje taky, nebo v komunitě se taky pohybuje…*

***Lukáš**: …a potom jsem byl v tom osmiletém vztahu… ona těmhle věcem přímo nevěřila, jí to netrápilo, protože zároveň to byly naši společní kamarádi, takže pro ní to bylo takové to, že tak jo, tak jdeme s mýma kamarádama na výlet.*

Bára*: V Čechách to prostě je, řekněme, spirituální cesta. Ale zároveň, jak ráda říkám, jsme kompatibilní magoři. A my si prostě rozumíme i po té lidské stránce. Takže spolu fakt fungujeme i jako kamarádi. A potom prostě... Takhle spolu jdeme tím životem.*

Lukáš: *… žije v Tatrách, má prostě pohanskou kapelu a dělá workshopy, já jsem na nich bohužel nebyl, ale čtu jeho web a je to moc hezký to sledovat ty věci, co on dělá. Má to opravdu takovou životní moudrost, což je možná to, co je to hezké, že k tomu nepřistupuje jak k ortodoxní víře, ale k moudrosti, která tě někam směřuje, což si myslím, že ta podstata toho pohanství nebo tak by to mělo být….*

Bára*: Do nějakých skupin se dostaneš až když projdeš zasvěcením… Jasně, můžeš si to ale oslavit s někým jiným, u nás v Čechách to vůbec není problém. Nebo třeba Česká pohanská společnost dělá veřejný rituály a tak podobně… Nebo třeba ty skupiny spolu ještě taky dělají nějaké vlastní komorní rituály a je pak úplně jedno, z jakého směru seš. Ale jako ty tradiční Wiccani, který znám, tak taky jsme spolu už absolvovali x různých rituálů. Jenom to nebyly ty jejich, které dělají vyloženě jen v rámci toho jejich covenu, toho uzavřeného…. jak jsem to pochopila, to je trošku specifikum České republiky v tomhletom, že tady se ti opravdu stane, jakože prostě přijdeš na rituál a na tom rituálu prostě v kruhu stojí druid, Wiccan, Ásatrú, Slovan a prostě všichni jedou ten rituál prostě a užívají si to spolu a není to vůbec žádný problém.*

Lukáš: *...Je to třeba pro 20-30 lidí komornější akce. A bardský víkend je pak celovíkendová akce, která se koná velmi často právě u Nového Dvoru ve Sloupu v Čechách, tam na nějakých těch ubytovnách a tam to má většinou nějaký zastřešující téma. Je tam nějaká procházka někam po té krajině, která je nádherná.*

***Bára**: ...To si myslím, že je takový hezký specifikum tady v těch našich podmínkách, že máme takový trošku specifický styl humoru… který občas má přesah do nějakého sarkasmu. Ale takového spíš milejšího. A právě, že si děláme dost srandu i ze sebe navzájem.*

Zároveň je logicky viditelná větší intenzita společného kontaktu, jestliže se mají jedinci vůbec možnost nějak pravidelně stýkat.

Michal*: Když je to ta skupina seberozvojová, kterou vede náš mistr, tak tam ta jednota není na první dobrou vyžadována, ale během těch setkání se to tak postupně stane.*

Bára: *A takhle to jako funguje taky dost s těmi lidmi z toho zahraničí, že prostě víš, že se na ně můžeš obrátit, když bude potřeba, nebo kdyby tě prostě jenom něco zajímalo a tak. Ale jako běžně v kontaktu nejsme….S českýma tady, jo. Ono nás tady taky není moc, že jo? A dneska tím, že už v té komunitě nějak aktivněji jsem posledních 8 let a jsem užvaněná, tak se se spoustou z nich už známe a spousta z nich dneska už jsou moji hodně blízký kamarádi. Takže se vídáme běžně mimo rituály a nějaké pohanské akce. Taky normálně jedeme na pivo, pokecáme, vyjedeme někam společně na víkend a tak.*

Mimo uzavřených, soukromých či tajných akce se konají však i takové akce, o kterých se sice může mluvit, ale jsou takzvaně polouzavřené a pro účast na nich člověk musí splňovat určité podmínky. Je tomu tak zejména z důvodu zachování pocitu bezpečí a jistoty všech jejích účastníků.

Jakub*: Ta akce se od ostatních liší tím, že je polouzavřená. Máme na webu formulář a přihlásit se může kdo chce, napíše tam důvody, proč se toho chce účastnit, nebo koho tam zná, většina*

lidí tam třeba někoho zná a my si pak řeknem, ale prostě aby tohle všechno bylo možný a byl tam nějakej jako safe space, tak tam je tohle nutný. A máme celkem přísný pravidla, jako dostat se na blacklist je celkem snadný.

Fluidita, na kterou jsou čeští neopohané zvyklí, má mimo jiné za následek to, že je nanejvýš pravděpodobné, že tato více či méně individualizovaná podoba subkultury dlouho vydrží neměnná.

Bára: *To je třeba taky jedna z věcí, jako proč si myslím, že se u nás tady nikdy prostě nevytvoří žádná pohanská náboženská společnost nebo nějaká církev nebo něco takovýhleho, protože my se tam neshodneme na žádných doktrínách. Nebo na nějakých prostě jasně stanovených pravidlech, jak by prostě měla fungovat ta praxe, jak by to mělo vypadat, nějaký pravidla a tohleto.*

Jakub*: A to je právě hezký v tom, že je to tak strašně fragmentovaný, že jednak různý typy lidi si najdou v tom ty svoje skupinky, že jo, a pak ta fragmentace je skvělá v tom, že to hnutí jako celek je díky tomu strašně rezistentní vůči ostatním šikovnejm lidem, který by si to jako vzali a udělali si z toho firmu… a takový pokusy tady jsou furt.*

Své prožitky respondenti srovnávali zejména s tím, jak vypadá neopohanství ve Velké Británii, odkud primárně jeho moderní podoba pochází. Mimo jiné se odkazovali i na výpověď Eurika z knihy Pavla Horáka (2024), ze které jsem v teoretické části práce také citovala. Podobu českého neopohanství považují pohané za pozitivní prvek, díky kterému mohou zvelebovat svoji individuální spirituální cestu, inspirovat se ostatními a přebírat od nich, co vyhovuje jedinci pro jeho individualizované náboženské praktiky. To respondenti považovali za svou životní cestu či moudrost.

Bára: *Protože to pohanství, to bude znít možná trošku jako klišé, ale je to prostě cesta. A je to prostě nějaká jakoby seberozvojová cesta. A proč se prostě omrzovat jenom jako něčím, že ano*

jasně, máš tam prostě nějaké věci, které ti prostě fungujou a třeba používáš je pravidelnějc. Ale proč jako nebejt zvědavej a nepodívat se, jak to třeba dělá někdo jako jinej a zkusit si to potom jako v rámci té své praxe taky…. Takhle potom zjišťuješ, co ti funguje i tobě osobně, co ti nefunguje a co je pro tebe fajn, co pro tebe naopak fajn není.

***Michal**: …když vezmu ten spirituální seberozvoj, tak docházím k tomu, že ať vezmeme jakoukoliv praktiku počas světa, tak tam nacházíme paralely.*

Lukáš*: Já věřím v ,,pohanskou myšlenku", protože mě určitým způsobem ukotvuje v realitě. Je pro mne hezkým symbolickým obrazem reality v tom, jak na jednu stranu žijeme ve městě, pod vlivem starostí, povinností, nebo pod vlivem sociálních sítí, nebo prostě jen v tom, že rohlík koupím za peníze v Albertu. Tím se v nás všech, v moderní společnosti, vytrácí vědomí si toho, že stále máme fyzická těla, která potřebují pít, jíst a že ten rohlík se na regálu supermarketu nevyskytne. Stále někde muselo růst obilí, které někdo sklidil. Pohanství mne díky svému odkazu na agrární středověký a pravěký způsob lidského života vrací k této základní hodnotě, která nezmizí, dokud naše těla budou z kostí a masa. Jenže náš život je jiný, než jak ho žili naši předkové, takže svátky Kola roku jsou pro mne určitou metaforou, jak si uvědomit i ve svém moderním životě některé věci. Třeba nyní, v čase dožínek a sklizně, si rituálem uvědomuji, jaké věci jsem zasel do svých vztahů, činností a přemýšlím nad důsledky některých svých minulých rozhodnutí. Nelze tedy říct, že má spirituální cesta má nějaký cíl. To jistě ne. Spíše mi pomáhá jít vlastním životem a na některé události pohledlédnout jinýma očima, protože během rituálu je mé vědomí naladěno jinak, než v běžném životě.*

Jakub*: …a ta komunita je právě skvělá v tom, že ti dává tu zpětnou vazbu vlastně…pokud ujíždíš, tak se většinou najde někdo, kdo ti to řekne vlastně, nebo se s tebou přestanou najednou všichni bavit…*

Bára*: A že by se tady možná tyhle různý kruhy etablovaly nějak tak silně, jako třeba v Anglii nebo tak, tak to si úplně nemyslím. A myslím si, že i kdyby náhodou se to tady třeba rozrostlo víc, a byly třeba i nějaké větší coveny, nebo různý druidský uskupení a tak, tak tím, že tady bude historie toho, že se všichni vídáme spolu a že je nám spolu fajn a že rádi spolu pobudeme a jsou věci, které už máme zvyklí, že nám k tomu životu pohanskému patří, tak si nedovedu úplně představit, že by se to úplně přestalo dělat, tyhle věci. Že by to začalo být uzavřený takhle, až jako to je třeba v té Anglii. Prostě nedovedu si to představit, ještě jak ty lidi dneska znám, tak samozřejmě je otázka, jak to potom třeba převezmoou ty generace, co budou po nás.*

Markéta: *...já v tom vidím tu sílu, že vlastně můžu jít za kýmkoliv, ať už za pohany z rodný víry, za indiány, za kolumbijským šamanem a můžu si vzít to, co zrovna potřebuju. To, co mi dává smysl, tak já se od toho člověka naučím a použiju to ve svý životě a předám svým žákům.*

Mimo to je pro české neopohany důležitým rozhraním kolektivity již zmíněná vzájemná výměna znalostí.

Jakub: *Jde o to, abys byl co nejinformovanější... protože o tom je svoboda. Když nemáš dostatek informací, tak je to o ničem.*

Bára: *No spíš oni mě docela dost nasměrovali loni, jak byly na tom BMWC a ještě jsem si pořád nezpracovala všechny ty informace, co jsem tam od nich dostala. Takže spíš je mám, když to řeknu, nějak trošku blbě, na stand-by módu. Prostě vím, že se na ně můžu kdykoliv obrátit, když budu mít nějaký dotaz, nebo mě něco bude zajímat, nebo si s něčím nebudu vědět rady.*

Markéta: *Já bych se do tý ČPS chtěla vrátit, abych viděla, co se změnilo. Co mají ty lidi teď za názory, co dělají se svým volným časem... ono je to propojený to pohanství, ale zajímalo by mě, jestli všichni ty lidi jsou jednotný, jestli zastávají stejný názory, u koho se učí, jestli to dělají jen ve volným čase nebo jak se vzdělávaj... je to zas další ze skupin, ze kterých bych si něco vzala prostě...*

Jakub: *A kapacita už jako není a už jsem asi i línej hledat jako v knížkách o pohanský magii a vyzobávat si v tom to užitečný, to je hrozně časově náročný... Já to co už vím mi vlastně už stačí ke štěstí nějak... A teď funguju jako v Pražským covenu a úplně mě obohacuje vlastně to se ho nějak jako aktivně účastnit a vymýšlet ty věci.*

Jak jsem již zmínila výše, podobu české neopohanské subkultury utvářeli sami čeští neopohané během svého hledání vlastní spirituality, a to mimo jiné díky reflexivnímu chování, na základě kterého během procesu tvořili a udržovali podobu své vlastní identity. Tak dělají ostatně dodnes skrze mnoho faktorů. Tomu odpovídá i pozorování Thomase Luckmanna (1967)

a Anthonyho Giddense (1991) ohledně utváření své spirituální, či zkrátka vlastní identity v moderní době. Neboť se jedná o první generace, byla jsem schopna od respondentů získat poměrně čerstvé informace o celkovém průběhu rozkvětu pohanství na našem území.

Lukáš: *Třeba zrovna ty lidi kolem Český Pohanský společnosti vlastně jsou hodně liberální. Což mě je příjemný… Jsou to dost často třeba lidi, kteří mají vyloženě to tradiční Wiccanský zasvěcení…. Protože většina těch lidí, kteří jsou středem ČPS, tak spolu tak trochu vyrostli a tak trochu to praktikovali spolu a ten světonázor si utvářeli spolu… Když ty lidi spolu jsou třeba patnáct let, nebo dvacet let, znají se třeba od svých dvaceti, nebo ještě od útějšího věku a jsou stále v tom kontaktu, tak se ti to přátelství většinou už nerozpadne, protože většinou ty názory si ty lidi mezi sebou ovlivnou. A ono je to od té ČPS dost známé, takže do toho centrálního jádra se ti vtahují lidi, který budou k tomu sedat jako vrána k vráně, jako k blízkosti, protože já bych prostě nešel do Pohanského kruhu, jako to je ta druhá další organizace… tak tam je prostě jeden kluk, který je schopen udělat xenofobní text i z recenze na Barbara Conana z roku 80-90…Není to tajný. Je to takový viditelný z těch veřejných aktivit těch skupin.*

Bára*: Když já jsem s tím pohanstvím začínala, tak jsem jako člověk ještě neměla moc životních zkušeností. Takže já bych řekla, že já jsem se potom vyvíjela… Ne díky tomu pohanství, ale možná s tím pohanstvím. Jak jsem se učila dál obecně v životě, jak některé věci fungujou… Že potom ty lidi, co jsem v té komunitě poznala, tak právě jsme zjistili, že třeba ty hodnoty máme stejný. Nebo názory na různý ty věci máme stejný. Anebo když nemáme, tak ale dovedeme o tom vést normální diskuzi a nehádat se. A normálně nemusíme všichni spolu taky souhlasit. Ale vždycky to je normální rozumná diskuze.*

Jakub*: Každá skupina má prostě nějakou svoji kulturu, nějakýho svýho ducha a buďto tam prostě ta kompatibilita je anebo není.*

Lukáš*: Není pro mě důležitý, aby to bylo co nejvíc podobný tomu, co bylo původní… Protože žiju ve 20. století… Tak prostě, tak samozřejmě každá víra musí být vlastně soudobá… A všichni potřebují v něco věřit. Je to prostě tady někde v tom našem mozku nastavený, že prostě potřebuje. A je to, jestli to bude Spiderman, Superman, nebo Perun... Ten mozek to potřebuje.*

Současně se tak s reflexivitou pohanů stále formují nové komunity, z nichž některé se rozpadají, případně se časem přetvářejí do nové podoby.

Bára*: Já jsem se našla na tom severu. Ve finále. Dneska ale tady nemám moc lidí, kteří by to se mnou nějak praktikovali. Protože lidi z té starší gardy, ty už dneska taky fungují jinak. Moje kamarádka, je vlastně docela starší než já a strávila strašlivou spoustu času na Islandu. Takže je tam navázaná i na tu místní Asatru komunitu a teďkon se začala vracet zpátky a my se začaly právě víc bavit a zjistili jsme, že to máme jako dost podobně, takže přemýšlíme, že bychom to tady zkusili obnovit. A ona právě zná tu starou gardu, právě tu Ásatrú..*

Lukáš: *Někdy tak rok 2004 vznikla skupina, která se jmenovala Bubnovací kruh Praha, ten už taky není… Tak jsme vlastně fungovali v takovéhle grupě lidí, věnovali jsme se tomu šamanismu a já si dneska uvědomuji, že jsme tenkrát používali věci, které jsou třeba ve Wicce, jako rituální struktura na bázi magického kruhu.*

Michal*: Ona ta skupina svým způsobem postupně nějak krystalizuje a během toho procesu pár lidí vždycky odpadne. A ty co zůstávaj, tak v tý jednotě nějak tak setrvaj, ale třeba z tý mojí minulý skupiny, kde jsem začínal, z tý třeba nezbylo vůbec nic.*

Mimo společné zájmy a sdílenou podobnou individuální spirituální cestu pojí mezi sebou členy české pohanské subkultury i důvěra, kterou vůči sobě mají. Podle Anthonyho Giddense jsou pocity důvěry a stability jedny z aspektů, které člověk v moderním světě postrádá a inklinuje tak k hledání prostředků, kde je může znovu nalézt (Giddens, 1991). Tu si mimo jiné projevují i během soukromých rituálů, či během společně strávených chvil. Naopak jestliže ji s někým vzájemně necítí, pak ho do své komunity nepřibírají.

Lukáš: *Pocit důvěry tvoří asi obecně to stejný, co v jakymkoliv vztahu založeném na emocích. Společný zájmy a témata mimo pohanství, vzájemné empatické prolnutí mezi lidmi, prostě se ti s někým dobře povídá, s někým hůře. Hodně ale dělají rituály, které jsou často velmi intimní. Nebavím se o veřejných rituálech, ale o těch, které děláme v menších a uzavřených skupinkách, kde sdílíme často velmi intimní témata a situace. Ne jako sexuálně, ale z hlediska třeba toho,*

že ten rituál v sobě obsahuje nějakou psychoterapeutickou formu, nebo si dotyčný řeší nějakou smutnou či naopak veselu událost v životě. Například při obětinách nezřídka dotyčný řeší třeba vzpomínku na zemřelého člena rodiny a podobně. Když ji sdílí veřejně, vyjadřuje tím i důvěru k ostatním. Některé rituály jsou hodně meditační a uzavírají se uzemněním, tedy nějakým společným rozhovorem o věcech, které jsme během rituálu prožili a které opět mohou být velmi intimní a důvěrné. A právě toto sdílení členy nějaké uzavřené, polouzavřené pohanské skupiny významně propojuje a vytváří pocit důvěry. Už na ten rituál jdeš s někým, komu důvěřuješ. Nezřídka kdy si u neznámých lidí nejprve poptáváme reference, než na rituál dotyčného někdo z nás přizve. A zároveň je samotný rituál natolik intimní, že může vzájemnou důvěru posilovat. Zvláště, pokud se jedná třeba o celovíkendovou akci.

Jakub: *Občas se to stává no, že jako nějaký lidi nezapadnou, že jsou třeba jako hodně jetý…*

Bára: *Já si hele myslím, že tohle fakt funguje v obou straně. Že to je jak z té strany těch, co už v té komunitě jsou, tak z té strany člověka, který se do ní snaží dostat. Že to není vyloženě o tom, že tam mezi tu komunitu přijdeš a všichni se začnou koukat, začnou tě analyzovat a hodnotit. To tak většinou ani není s těmi lidmi. Normálně si povídáme a postupem času zjistíš, jestli tam je nějaký red flag nebo není, nebo jak to vypadá…. ale že když ten člověk s tím má problém a zjistí, že ta komunita není pro něho, tak mu řekneme že jasný a prostě kdyby ses za náma chtěl dostavit na pivo, tak přijď, ale jako jinak, že chápeme, že třeba už se nechce účastnit nějakejch rituálu nebo čehokoliv. V tomhle tomu je to takový dost liberální.*

Pocit důvěry svým způsobem spojuje pohanskou subkulturu i s jinými subkulturami a komunitami osob. K tomuto zjištění jsem došla již ve svém předchozím výzkumu. Jedná se například o metalovou subkulturu, hippie subkulturu, postapokalyptickou komunitu, šermířské a dobové skupiny, obdivovatelé fantasy a sci-fi, LARP hráče, ale i například BDSM komunitu. Průniky těchto skupin jsou různorodé a záleží na tom, o spojení kterých dvou či více subkultur nebo komunit je řeč. Důležitou roli v jejich propojení však hraje pocit svobody, přirozenost a její respektování a vzájemné pochopení.

Lukáš: *Vedle toho paralelně, a to je na celém světě stejný, se v pohanství z hlediska jako tématu zhlédly metalisti, který ale nejsou praktikující ve většině případů, ale jenom se jim prostě líbí ,,ta temnota", prostě toho ,,pohanství".*

Jakub*: Ona je ta pohanská subkultura hodně propojená i s jinejma subkulturama… jednak metaláci, ale i ty dobový šermíři, hippie komunita, postapo… pak že jo nějaký fantasy, sci-fi, ale ve skutečnosti i třeba BDSM komunita… no asi to může bejt ta přirozenost, co to spojuje… ale zároveň i ta dravost, co pohani mají. Chuť se dozvědět a naučit víc.*

Respondentka K: *Myslím si, že reálně ty lidi pohanství zajímá, hlavně metaláky zajímá hodně severská mytologie. Obecně metal je spojenej se severem, žejo. Myslím, že severskou mytologii zná 99% metaláků, alespoň v mojí generaci a část z nich, myslím, že docela významná, se pak začne zajímat i o jiný pohanský náboženství, třeba kelty, jako jsem se začla zajímat já, atd. Menší část pak může praktikovat Wiccu. Ale pak jsou zas wiccani a pohani, co zas metal úplně neposlouchají, nebo okrajově. Ale jak říkám, prolíná se to. A myslím, že mimo metalovou komunitu může být i dost pohanů, který reálně praktikují rituály, slaví Ostaru, Samhain, atd. Ale já je neznám, protože nechodí na koncerty a nebaví se právě s tou komunitou, kde se pohybuju já, takže můj vhled ber s rezervou.*

Rituály hrají důležitou roli v kolektivním chování českých neopohanů. Probíhají buď otevřeně, tedy má volný přístup kdokoli, kdo má zájem se rituálu aktivně účastnit, a nebo soukromě. V takovém případě se rituálu účastní pouze ti, co byli pozváni, či byli komunitě doporučeni na základě blízké známosti někoho zevnitř. V obou případech je rituál buď předem organizovaný a nebo se k němu schýlí neplánovaně, na základě vyhovující atmosféry. V takovém případě se buď improvizuje, či se před jeho zahájením dohodne na průběhu, a to po vzoru rituálů, které jsou ostatním známé. I v případě jiných rituálů zpravidla ostatní vědí, jak přibližně bude probíhat, a to zejména díky své praxi. V případě, že se objeví v dané komunitě nový člen, může mu být průběh rituálu předem vysvětlen.

V případě soukromých rituálů byla často zmiňovaná a popisovaná emoční intimita, která lidi stmelovala. To zaznělo již v některých výrocích výše. Zatímco velkým rituálům připisovali respondenti spíše energizující funkci, během které pociťovali sílu v propojení mnoha osob za pomoci stejné a repetitivní činnosti, během soukromých rituálů kladli ve

vyprávění větší důraz na propojení se s ostatními coby jednotlivci, během čehož se údajně utváří i silnější mezilidské pouto.

Jakub: *Když děláš rituál a máš tam obecenstvo tak vlastně děláš rekonstrukci, living history prostě… jestli to má být opravdu rituál, tak bys tam neměla mít publikum, všichni by se měli účastnit.*

Lukáš: *Hodně dělají rituály, které jsou často velmi intimní. Nebavím se o veřejných rituálech. Bavíme se o těch, které děláme v menších a uzavřených skupinkách, kde sdílíme často velmi intimní témata a situace. Nemysím to sexuálně, ale z hlediska třeba toho, že ten rituál v sobě obsahuje nějakou ,,psychoterapeutickou formu", nebo si dotyčný řeší nějakou smutnou či naopak veselou událost v životě. Např. při obětinách nezřídka dotyčný řeší třeba vzpomínku na zemřelého člena rodiny apod. Když ji sdílí veřejně, vyjadřuje tím i důvěru k ostatním. Některé rituály jsou hodně meditační a uzavírají se ,,uzemněním". Tedy nějakým společným rozhovorem o věcech, které jsme během rituálu prožili a které opět mohou být velmi intimní a důvěrné. A právě toto sdílení členy nějaké uzavřené, polouzavřené pohanské skupiny významně propojuje a vytváří pocit důvěry. Jdeš na rituál s někým, komu důvěřuješ. Nezřídka kdy si u neznámých lidí nejprve poptáváme na reference, než na rituál dotyčného někdo z nás pozve. A zároveň je samotný rituál natolik intimní, že může vzájemnou důvěru posilovat. Zvláště, pokud se jedná třeba o celovíkendovou akci.*

Jakub*: Pohanskej rituál, kterej se povedl, si myslim je hodně o tom, že tam neproběhl žádnej větší fuck up prostě, že se lidi skvěle bavili a že nakonec to prostě byl strašně hezká společná akce, kde se potkali třeba lidi, co se dlouho neviděli, bylo to hrozně milý, zpívalo se, vypilo se hodně medoviny… lidi prožili nějakou emoci, myslim si že ta společná emoce je strašně důležitá… nějaká harmonie sociální… ale i přítomnost těch bohů.*

Bára: *Jako ta samostatná praxe, tak to se snažím doma taky, ale musím se přiznat, že mnohem radši jsem, když můžu praktikovat z lidma. Což v tuhle chvíli teda znamená, že většinou spíš praktikuji s kamarádama pohanama, který jsou většinou z jiných směrů. Ale jsme prostě nějakým způsobem kompatibilní.*

Jakub: *…i když jako je pravda že pohanský rituály by měli z podstaty věci být otevřený komukoli, koho zajímají, žejo… protože to je o tom, že se spolu jako ty vyznavači sejdou, aby*

oslavili nějaký ten svátek, aby ty bohy uctili a neměla by tam vpodstatě být jako žádná bariéra, jestliže to myslíš vážně, nebudeš si z toho dělat prdel a hlavně se toho jako aktivně účastníš.

Matkéta: *Když se stane nějaký zvrat během rituálu, třeba když se nějaká osoba dostane do krize… tak to hodně stmelí tu skupinu, samozřejmě to působí na energetické úrovni, takže všichni cítí společně co ta daná osoba prožívá …*

Důvěra, ale i vzájemný respekt, je nedílnou součástí veškeré rituální praxe, ale i všech ostatních společných aktivit, které čeští neopohané provozují. Údajně by bez toho nemohl rituál z mnoha důvodů ani správně proběhnout. K tomu se také pojí otázka traumatu, na základě kterého mnohdy lidé vyhledávají svou spiritualitu. V rámci společných praktik se nicméně mezi pohany spíše dbá na to, aby si zvlášť řešili trauma na terapii a zvlášť prováděli spirituální praxi, zejména s ostatními. Jednak proto, aby mohla spolu komunita fungovat, ale zároveň kvůli kvalitě individuálního spirituálního prožitku, který by neřešené osobní problémy mohly narušovat.

Jakub: *Důležitá je upřímnost… taky, když se ty lidi znají dlouho, pak nějaká lidská kompatibilita a hlavně asi to, že se člověk staví aktivně k nějakýmu seberozvoji a k nějakýmu většímu, či menšímu traumatu, který každý nějak máme a který určuje naše motivace a vzorce našeho chování a to, že vlastně jsou ty lidi schopný bez nějakých explozivních reakcích přijmout nějaký hranice… to že člověk přijme hranice jaký jsou vzbuzuje podle mě důvěru a otevírá to prostor nějaký svobodě v tý interakci… jakoby bez hranic nebyla svoboda… tam je pak prostor pro nějakou intimitu, nemyslim fyzickou, ale spirituální… a to můžou bejt pak lidi co spolu tančí nahatý okolo ohně, a když tam je základní porozumění, že jsme teď nahatý kolem ohně protože prostě oslavujeme bohy a je to oslava lidský svobody a prostě jsme a máme se rádi a není v tom nic jinýho, tak pak je to možný. Jakmile tam bude někdo, kdo si do toho bude promítat něco a řešit něco svýho tak to je konec, tak to ani nevznikne ta situace.*

Michal: *Ta komunikace mezi náma je fakt na dobrý úrovni… já prostě když vedu tu skupinu a sharuju, tak říkám prostě absolutně všechno a díky tomu se ti všichni otevřou… prostě každej si přinese nějaký téma, co ho trápí a když se to dá zpracovat během pár minut, tak se to zpracuje, jinak se to pak dělá na individuální bázi a pak si jako říkáme dobře, jaký budou*

závěry? Hodně pracujeme se záměry… před tím rituálem je ten sharing důležitý, aby si ta skupina utvořila tu sounáležitost.

V neposlední řadě je zajímavé zmínit ještě jeden aspekt a to rasismus, či xenofobie, které se v některých neopohanských komunitách na našem území vyskytují. Ten se týká kolektivity, ale na základě odmítání toho, co do ní nepatří. Jinými slovy tyto komunity, nebo individuální jedinci, odmítají to, co podle nich není pro ně osobně původní.

Lukáš: *…jako část pohanský komunity skutečně spadá do těch kategorií, který věří dezinformacím, mají hodně xenofobní postoje a názory… Což není nic divnýho, protože samozřejmě jeden ze základních atributů vlastně pohanství je vnímání svých vlastních etnických kořenů. Ať už jsou jakkoliv nastaveny. Ale bohužel to u těch lidí pak má ten jako postoj nějakej, který vede k tomu, že vlastně cokoliv, co je jako cizí, tak ty lidi pak odmítají…*

HUDBA

Osobní vztah k hudbě

Není náhoda, že většina mých respondentů jsou hudebníci. Někteří hrají v kapele, někteří se hudbě věnují pouze v soukromí, či v rámci společenských akcí. Všichni však měli ve svých výpovědích k hudbě, a to nejen k pohanské, nějakým způsobem blízko. Důvodem může být i to, že hudba hraje důležitou roli v samotné spirituální pohanské praxi i v běžném životě neopohana. Členové této subkultury tak musí být zpravidla schopni se zapojit do zpěvu či jiného hudebního projevu, který zúčastněné propojuje v rámci dané aktivity.

Bára: *To vůbec ne. Já to mám spíš na feeling. Že mě ta hudba oslovuje a baví mě. A třeba vyvolává mě nějaké pocity nebo třeba mám vždycky určité nálady, tak prostě mi to k tomu potom pasuje. Ale vím, že historicky akurátní to 100% není.*

Pro každého respondenta v hudbě hrají důležitou roli individuální prvky. Všichni moji respondenti však zmínili nějaký aspekt, který muziku propojuje s jejich spiritualitou. Buďto se jedná o pohanskou tématiku nebo o spirituální či léčivý prožitek, který z hudby dostanou. Na základě toho můžeme vidět, jak se osobní spiritualita projevuje do běžného života neopohanů, podobně co definoval Peter L. Berger (1966).

Bára: *A zároveň jak já to mám právě i spojený třeba i s tou mytologií, tak to mám spojený i s muzikou, že třeba já mám strašlivě ráda Wardrunu, a má to pro mě ještě přesah i ten, že vím, že Einar Selvik, který vlastně je ten šéf tohoto projektu, se zároveň o tyhle věci taky hodně zajímá, že třeba se hodně zajímá i o runy. Já jsem kdysi dávno byla dokonce na Akademia Film Festivalu v Olomouci a on tam tehdá byl a měl tam právě přednášku o runách a večer tam potom hrál sám prostě ty Wardrunový písničky v kapli, což bylo úplně fantastický…*

Lukáš: *…Ale uvědomil jsem si, že všichni tady halekají na kapely à la Asonance… A že všichni si tady hrajou na to, že jsme jenom kelti, kelti, kelti. A že to slovanský trošku zmizelo… Mě to přišlo hodně škoda, protože jsem se začal zabývat víc těma slovanskýma věcma a sám jsem jako i vnímal sebe trošku jako spíš slovana…přišlo mi to jako díra prostě obrovská hudbě a v kultuře… Tak jsem začal tvořit písně se slovanskou tématikou.*

Je však nutné zdůraznit, že se respondenti většinou uchylují pouze k takové hudbě, která se jim samotným líbí a to nehledě na to, zda má či nemá pohanskou tématiku. I zde se jedná o čistě dobrovolné rozhodnutí a hudební vkus, na základě kterého se rozhodují, zda budou některou hudbu poslouchat *a priori* proto, že je náboženská a nebo zda mají jiné preference. V dnešní době navíc mají velký výběr i v té pohanské.

Bára: *Existuje spousta kapel, ale některý třeba se mi úplně nelíbí, nebo ta muzika mě úplně neoslovuje, i když to spadá do podobného ranku, jako jsme my. Ale třeba vždycky mě ta muzika nebaví tolik, tak potom nemám potřebu jít na koncert.*

Jakub: *Mně vlastně pohanská muzika, jako co se týče těch pagan žánrů, moc nebaví. Mně na nich irituje to, že ta muzika stojí na tom, že je pohanská a že na tom stojí ta popularita a to publikum, aniž by nezbytně tam byla nějaká muzikální hodnota…. třeba S.J. Tucker, hrozně známá mezi pohanama, a mně třeba osobně přijde, že ta muzika je úplně o ničem… a kolikrát čím známější věci, tím horší… takže třeba mám rád muziku, která pohanská vůbec není… metalový kapely, eketronický… ale co se tý pohanský hudby týče, tak mi přijde, že jako těm lidem stačí, že jsou pohanský, že to je pro ně dobrý a tomu publiku to kolikrát stačí…já máluju muziku a miluju, když je ta muzika něčím neobvyklá… a když je to píseň co má mít hloubku, má být spirituální, tak by měla mít víc jak 3 akordy, nebo jako ty jsou taky občas dobrý…*

Hudba v kolektivitě

Hudba v neopohanské kolektivitě hraje zejména roli v rámci společných rituálů, obřadů, ale i meditací, během kterých se zpívá, chantuje a nebo bubnuje, či hraje na jiný hudební nástroj.

Bára: *Takže jako při rituálech, když jsem byla v tý Wicce, jsme zpívali jako dost, a nebo bych řekla, že možná dneska zpíváme na těch rituálech víc, co už nejsem v tom covenu*.

Taková hudba je zpravidla repetitivní a má za účel pomoci účastníkům dostat se do stavu transu či je před ním připravit.

Lukáš: *V rituální praxi se používá hudba dvojím způsobem. Buď jako nějaká zvuková kulisa, která má třeba fungovat k navození nějaký atmosféry nebo k nějakému meditativnímu stavu. Nejčastěji se používá buben nebo bubny k nějaký rytmizaci. Někdy je to doprovázené třeba tancem. To může být. Ale většinou se jako hudba používá meditaci, ať už řízený nebo neřízený. A většinou to jsou teda prostě nějaký chrastítka, rytmický nástroje. Když má být k ty meditaci, tak se používá k nějaký dlouhý době, aby během ní ta meditace mohla řádně proběhnout. A je*

důležitá ta rytmizace, která vytváří neustále opakující se nějaký vjem, který tě vlastně udrží v tom transcendentním stavu.

Bára: *Takže tím jsem přišla na to, že k tomu Seidru patří i Galdr a různý ještě zpěvy, který jsou k tomu jako specifický… Primárně dost často to má účel jako k uvedení do transu.*

Jakub: *Třeba Rotting Christ… to je řecká kapela, takova hypnotická hudba… a oni jsou absolutně geniální v tý jednoduchosti… oni mají jednu frázy, kterou jedou furt dokola a do toho mají takovej chorál a takovej zvon, a to tě úplně vcucne… a to ten psytrance dělá to samý… já si myslím, že repetice je asi nejlepší hudba… protože vede k transu a trans je cesta ke spojení s bohy za mě… takže třeba i techno a dřív jsem takhle jezdil tančit někde na louce… a přislo mi to hrozně autentický.*

S tím se pojí i její další funkce během rituálu, a to propojit účastníky obřadu dohromady. Zde se projevuje důležitost vzájemné kompatibility, o které respondenti mluvili, co se týká kolektivního rámce.

Markéta*: V ideálním případě má každý buben, to je úplně nejjednodušší nástroj, se kterým jdou dělat změny, ke kterým míříme. Případně chrastítka… Je ale potřeba aby tam byl nějaký počet bubnů, aby to rezonovalo.*

Michal: *My mantrujem… a tam to ve finále funguje hodně podobně, jako s tím bubnem, díky tomu, že všichni mantrujou tu stejnou věc, ale každej po svým, jinak nahlas, jinak rychle, jinak intenzivně, tak to vytváří takový prostředí, že tam jdou dělat takový podobný změny vpodstatě, jako s tím bubnem… primárně je to o tom rytmu.*

Bára: *Protože to je potom i univerzální v tom, že když potom se třeba sejdeš na takový akci jako je BMWC, kdy potom máš i ty lidi z toho zahraničí, tak všichni ty chanty v originále znají. Takže potom prostě jako zpívají všichni společně, jako takový rituál a to má taky ještě úplně jinou energii.*

Lukáš: *Cílem je dosáhnout toho stejného, to znamená, aby ty lidi zpívali s nějakou vnitřní energií a naučili se to. A vlastně, když ty lidi to fakt všichni znají tu písničku, ten chant a jsou*

schopni to furt zpívat dokolečka, tak to opravdu pak může fungovat tak, že je to energetizující, opravdu jako se cítí silnější trošku, v nějakým transcendentním smyslu… fakt to může fungovat, ale musí to ty lidi znát, musí tu písničku umět a musí se v tom cítit dobře, ale samozřejmě velmi často se ti stane, že na ten obřad přijdou lidi, který se neznají a v tu chvíli je zpěv jedna z nejtěžších disciplín. Ty lidi se pak stydí, takže když jako nejsou si ty lidi jistý, tak nezačnou zpívat i když zpívají další… a proto někdy mají větší sílu ty malý rituály o čtyřech, pěti lidech, kdy se ty lidi dlouhý roky znají mají natrénovanou nějakou společnou praxi, protože pak přesně jako v tom chantu se vlastně chytnou.

Propojení samozřejmě hraje roli na spirituální rovině, kterou účastníci pociťují.

Lukáš: *…často vlastně napoluje ty lidi na nějakou energii, hejbe to s tou energií během toho obřadu.*

V neposlední řadě dopomáhá k tomu se uvolnit. Hudba v rámci rituální praxe má mnoho dalších funkcí, na které jsem se ve svém výzkumu však nezaměřovala. Jak jsem již zmínila v kapitole *Hudba v českém neopohanství,* během takových událostí se zpravidla zpívají písně, mantry, či chanty, které účastníci znají, či jsou předem k dohledání (například ve zpěvníku vydaném ČPS). Jejich výběr má však zpravidla nějaký význam, který mi přiblížil respondent Lukáš:

Lukáš: *…ty chanty se používají vlastně, z mýho pohledu, k nějakým dvěma, třem účelům… buď jako předěl mezi nějakýma obřadníma sekcema, vlastně máš nějaký invokace božstev, nějaký obětiny, nějaká středová část toho, co se v tom rituálu děje a ty můžeš za pomocí toho chantu udělat něco jako předěl, což se používá i v křesťanských obřadech zcela běžně, vlastně ,,nyní vám dám kázání a nyní si zazpíváme tady prostě se zpěvníku, stranu tři sta o Ježíši Kristu", ty pohani to dělají úplně stejně…. a další takový jako smysl je, že ty písničky se často vybírají nebo ty skladby se vybírají tak, aby byly k tomu samotnýmu obřadu vhodný… mají tu nějakou*

oslavnou hodnotu v tom rituálu, jsou tematizovaný a mají zároveň jako schopnost předělit ty jednotlivý části, tam, kde se dělá nějaká obětina třeba, nebo kde se popíjí nějakým způsobem.

Možná je však i improvizace, ale to zejména na hudební nástroje. Vždy je však v souladu s tím, aby se všichni mohli zapojit, tedy improvizace neprobíhá za účelem toho, aby se hudebníci před sebou předvedli.

Lukáš: *Vloni jsme třeba takhle dělali velice hezký styl meditativní, kdy jsme prostě leželi všichni se svými hudebními nástroji, podle tohoo, kdo na co hrál. Někdo prostě flétničky, někdo perkuse, někdo housličky. Jo, těch pohanů je tvůrčích a kreativních poměrně dost… A leželi jsme prostě na dekách a vždycky se někdo z nás zvednul a měl za úkol vytvořit jakousi zvukovou kulisu pro ty v ostatní. Takže prostě měl improvizovat na svůj nástroj a obcházet ty v ostatní lidi a každému z nich jako něco zahrát, aby prostě ten člověk, kdo tam leží v té meditaci, tak vlastně slyší ten zvuk… že vlastně to má v formu třeba takovouhle meditativní… já jsem to třeba pak použil letos na jaře během rituálu svýho jarního rovnodennostního.*

Hudba je mimo jiné využívaná i v případě osobních rituálů, které respondenti provozují o samotě.

Jakub: *Když dělám rituál vevnitř, tak se to úplně nabízí dát si tam nějakej pěknej podkres, kterej není úplně rušivej, ideálně bez nějakýho vokálu.*

Bylo zajímavé zjistit, že v praxi opravdu pohané zpívají mnohdy stejné písně jak v rámci rituálů, tak i během volnočasových aktivit.

Lukáš: *….Tak to je ta jedna skupina hudby, taková ta popkulturní a pak je taková to řekněme rituální hudba, která je spojená vlastně většinou s tím, jak ty lidi fungují v rámci rituálu. A to*

je dost často v tom nějaký průnik, třeba některý ty rituální písničky jsou třeba odvozené od těch, co hrajou ty kapely…třeba v našem slovanském kraji je to třeba hodně Tomáš Kočko.

Bára: *A on má různý pohanský písničky, takový folkovější… Máme některý songy, který prostě si furt pouštíme potom už jako na různých akcích, protože to k tomu jako patří, že jo. A pak už je zpíváme všichni společně, když někam jdeme nebo prostě máme nějaký rituál. Tak čeká nás zas Lughnasad a on má jednu písničku o Lughnasadu a vždycky potom ji zpíváme všichni. Už k tomu máme i taneční move prostě a tak.*

Až na jednu výjimku toto sjednocení „sakrální a profánní" hudby, když bych využila označení podle Émila Durkheima, nikomu nevadilo.

Markéta*: Já ráda zpívám u ohně po práci a když u rituálu, tak víme co a co to má dělat… a já chci vědět co zpívám a co to má dělat, občas nám to někdo i vysvětlí, když nevíme… takže oddělujeme vlastně zábavu, jasně, zazpíváme si, ale už ne ty mantry.*

Co mě hned mile překvapilo bylo, když jedna moje respondentka zmínila to samé, co respondent z Islandu v mém předchozím výzkumu. Ve své výpovědi řekla, že jí vlastně chybí zapojení hudebního doprovodu, a především pak společného zpěvu do důležitých i běžných životních událostí, do kterých se v dnešní době už hudba nezapojuje. V minulosti tomu údajně bylo jinak. Jde o události jako narození dítěte, svatba, či ukládání do hrobu, ale třeba i jen během různých situacích běžného dne.

Bára: *Ale třeba mi přijde, že vlastně chybějí i některý ty písničky k tomu životu. Že vlastně třeba svatební nebo pohřební, že to byly věci, který vždycky k tomu patřily. A vlastně stejnej názor má právě ten Einar, ten frontman Wardruny a často to na koncertech říká. A tak si vzal za úkol, že teda on to vlastně obnoví. A třeba takhle vznikl Hellwagon. A ta jejich skladba, která je vlastně o tom vyprovázení toho člověka na tu poslední cestu. A vždycky to vypráví před tím, než to zahrajou. A mně to právě přijde super, že on tímhle snaží obnovovat i tyhle věci, které mi*

třeba přijdou tím, že já jsem zatížená na tu muziku, tak mně to přijde skvělý, že pak víš, že až ty umřeš, tak že tam zahrajou Hell Wagon, nebo někdo zazpívá takhle, když se vypravuju na poslední cestu.

Respondent Ásatrú z Islandu: *He's very, very well read. And he knows what he's doing. And he's also a very good friend of my professor… And my professor is giving him, you know, source material… And I really admire him for this… He does this thing, he often talks about how we used to engage music in our lifes way more than we do nowadays. And that we used to sing when we were getting married, or when someone died, but even when we woke up or I don't know… it was an ordinary part of our lifes back then… And he would like to make this a reality again, that's also why he's digging deep in history so he can recover the songs we forgot about… And I just found it very interesting and I completely agree with it.*

Zajímavé je, že na tvorbě moderní pohanské hudby se nepodílí ze zásady pohanští vyznavači. Mnoho pohanských kapel je složeno i ze členů, kteří se k pohanství coby osobní spiritualitě nehlásí a pouze se této hudbě věnují, neboť se jim z různých důvodů líbí.

Bára: *Vlastně náš basák, ten je úplně mimo a ten se vůbec o tyhle věci nezajímá a kytarista je Křesťan… naše flétnistka a cimbalistka, tak ta s tím trochu koketuje taky, nebo v komunitě se taky pohybuje. Ale aktivnější ještě jsme potom právě ta Míša, to je ta druhá zpěvačka, náš bubeník a já… Teď už taky konečně vydáme tu jednu písničku, která se jmenuje Perun… To jsme se třeba taky snažili udělat, aby to bylo víc rituálnější a s těma nápadama tam upřímně dost pomáhal a nadhazoval právě ten náš kytarista, který je Křesťan. Protože pochopil ten feeling, co bychom z toho chtěli dostat, vložil se do toho, vcítil se do toho a prostě vymysleli jsme tuhletu skvělou písničku. Ne ten text, ten jsme dostali. A neměl s tím problém, protože šlo prostě o tu muziku.*

Jakub: *Já si osobně myslím, že mnohem větší vliv, než muzika na pohanství má pohanství na muziku.*

Lukáš: *…Ti tady mají kousek hospodu, Midgard, tak tam vlastně natáhli poprvé kapelu Omnia, před těma asi deseti lety. A v tu chvíli se najednou ukázalo, že je po celé České republice*

poměrně dost velký počet fanoušků tohohle hudebního žánru. A to sem natáhlo další lidi a moje kapela díky tomu vlastně najednou se dost rozběhla, protože najednou se ukázalo, že o tuhle hudbu je zájem… a najednou se začalo objevovat po různých diskuzních fórech, že lidi chtějí založit kapelu jako Omnie.

I v tomto případě můžeme pozorovat prolnutí pohanské subkultury s lidmi zvenčí, se kterým jsou všichni zúčastnění zadobře.

Lukáš: *Tady ve Vagonu jsou tzv. keltský úterky, kdy tyhlety pagan, nebo řekněme kelt-punkový kapely pravidelně jednou za týden až za 14 dní prostě mají svoje úterky a docela dost se tam i scházeli lidi z pohanské komunity.*

Stejně jako v procesu utváření pohanské identity, i pro tvorbu pohanské moderní hudby se její hráči setkávají za účelem vzájemné inspirace, ale i z důvodu nových znalostí, kterými by mohli obohatit svou hudební tvorbu. V kontextu mé práce jsou pak stěžejní především hudebníci, kteří se k pohanství hlásí i prostřednictvím své spirituality.

Lukáš: *…Až prostě v jednu chvíli jsem zatoužil opravdu udělat takovou velkou kapelu…Ještě do toho mělo trošku vliv setkání s Tomášem Kočkem a zjistili jsme, že opravdu máme stejný literární vkus, že čte úplně stejné knížky a že máme stejný zájem i v té oblasti toho slovanství a že opravdu se zrodili dva na sobě nezávislé proudy dvou jako muzikantů, kteří se ve svých písní vztahují k pohanství.*

I v rámci rituálů je přítomné propojení pohanské subkultury s ostatními komunitami. Možné je tak propojení na základě hudebního doprovodu, který během rituálu či obřadu probíhá. Například prostřednictvím chantů.

Lukáš: *V té keltsko-druidské variantě se používají chanty, které nejčastěji používá takzvaný Auen... a to je prostě takový jako energetizující, startovací chant, ale samozřejmě celá ta kultura chantů je poměrně velká, vstupuje do té esoterické roviny, že to nedělají jen pohani, ale vlastně k tomu je velká subkultura jako v České republice v rámci různých esoterických festivalů… většinou je to nějaká krátká mantra o pár řádcích která má nějakou hezkou melodii, kterou můžou ty lidi neustále spolu zpívat. Často to zpívají v nějakém kruhu a často třeba každý z nich podle svých vlastních pěveckých zkušeností přidává druhý hlas, nebo do toho přidává nějaké šumění, že pak slyšíš energetizující kruh lidí, kteří vlastně spolu takhle zpívají… a to se třeba velmi často používá i v těch pohanských rituálech, ale tuhle zkušenost, kterou jsem popsal, mám ze svého ezoterického období, kdy tady začali být slavný chanty…..*

Kolektivita v hudbě však není přítomná pouze během rituální praxe, ale také během volnočasových aktivit, jako byl již zmiňovaný táborový oheň nebo hudební a jiné festivaly. V neposlední řadě během její samotné tvorby.

Bára: *Ale třeba v tom covenu jsme si tehdy udělali takový sborník, říkali jsme tomu Hrabardel. Hradecká, bardská, elipsa, nebo něco takovýho. A složili jsme tehdá prostě jako pár písniček, udělali jsme si jako malý zpěvník, že prostě jako náš coven vymyslel prostě nějaké písničky pohanský a pak jsme to jako jeden čas právě hrávali potom na těch pohanských akcích nebo když jsme někde byli a tak.*

Jakub*: Ale je pravda, že pak máš zase jako rituální hudbu… nebo naopak zase muzikanty, který jako formujou tu komunitu tím co dávají do těch písní, třeba Dahm the Bard.*

Podoba hudby při koncertu

Koncertů pohanské hudby všech možných žánrů na území Česka přibývá. Jak bylo jasné z výpovědí respondentů výše, jeden z vlivů je i popkultura, která inspirovala k vzniku mnoho

takových kapel, jejíž členové se nemusí svojí spiritualitou *a priori* k pohanství ani hlásit. Rovněž i posluchači těchto kapel nemusí být nutně součástí pohanské subkultury.

Lukáš: *…ale zároveň je v tý komunitě spousta lidí, kteří nejsou pohani, chodí třeba na pohanský koncerty, když tu byli třeba Fauni a tyhle velký kapely, že jo, nebo jako Deloraine… vlastně část těch lidí, kteří chodí na tyhle koncerty, tak vlastně nejsou pohanni… a přišlo to v době, kdy se objevil seriál Vikingové.*

Stejně jako v případě pohanských proudů, i tyto hudební skupiny jsou svojí tématikou a estetikou často kombinací prvků různých pohanských směrů, často i s indiánskými či jinými esoterickými prvky.

Lukáš*: Ragojka je, tuším, že ostravská kapela, je spíš rituální, jako living history, ale část členů třeba hraje s právě komerční kapelou, nebo ne komerční, s tou jako koncertní kapelou, která se jmenuje Divina. A to je taková česká verze Heilung… Já je miluju, jsou skvělí.*

Někomu toto vyhovuje, někomu zase ne. Mým respondentům to nevadilo. Respondentka Markéta se však zmínila, že je pro ni důležité, aby po čas vystupování hudebníci tomu, co na pódiu dělají, sami věřili. Jestliže se této spiritualitě věnují i v soukromí, na tom již nezáleží.

Markéta: *Deloraine… těm to nevěřím, nevěřím jim to, že to berou nějakým způsobem vážně, nejsou autentičtí… mně je jedno co si dělají v osobním životě, ale v tu chvíli, co hrají, tak aby to bylo autentický, aby tomu sami věřili… jinak to vytváří fakt divnou energii.*

Spirituální prožitek během koncertů nastává velmi individuálně. Jak jsem již zmiňovala v rámci analýzy kódu *osobní vztah k hudbě*, každý v hudbě hledá něco jiného. Děje se tak mimo jiné opět zejména z důvodu individualizované spirituální cesty, kterou se moji respondenti ubírají.

Často však zmiňovali repetitivnost, která je uváděla do transu, dále náboženskou tématiku či přírodní tématiku, kterou se ponořili buď sami do sebe a nebo naopak popisovali letmý transcendentní prožitek. Dalo by se říci, že taková hudba, nebo spíše náhodná fáze během poslechu hudby, pro ně má přinejmenším meditativní účinek.

Bára: *...já si myslím, že to téma těch koncertů je vlastně jedno, protože jsou lidi, kteří ti přijdou na ten koncert opravdu protože jsou fajnšmekři na muziku a chtějí tohle poslouchat a někdy ten transcendentní zážitek při koncertu ti nastane. Takže ne, že by existovaly koncerty, které jsou vyloženě duchovní. A naopak když tam hraje kapela, která je vlastně normální, řekněme, folk, punk, pagan folková, ale spíš se ti může stát, že během toho tance nebo té hudby jako takový, to záleží na tom, jak je člověk nacejtěnej, tak se ti tam do toho někdy ten transcendentní zážitek prostě stane. Protože samozřejmě v tom pohanství jsme na to tak trochu zvyklí a když si člověk střihne trochu alkoholu a roztancuje si, tak pak prostě takový ty wow efekty jako jsou. Já to mívám obecně na koncertech, protože prostě miluju hudbu, dělám ji celý život…*

Jakub*: To si pamatuju, to jsem měl na koncertu Tomáše Kočky během písně o Velesovi, to jsem měl takovej moment posvátna úplně, až jako takový modlitby najednou… posvátno zažiju spíš jako během nějakýho pohanskýho folku… nějaká láska k těm bohům tam probíhá a že se k nim jde takhle vztahovat a nějaká asi jako euforie z toho, že můžu zpívat Velesovo jméno s tolikama lidma… To propojení s ostatníma lidma jako na tu kapelu.*

Lukáš: *A dík tomu woodcraftu, tak do těch písniček napsal několik skladeb, které mají takový duchovní rámec. Jednu takovou krásnou baladickou skladbu, která není vyloženě ani textová, ale je o zvolání ke slunce… A jak říkám, ten transcendentní zážitek... Já si myslím, že nechodí lidi přímo na tyhle koncerty s cílem, že chtějí zažít transcendentní zážitek. Spíš se jim třeba v nějakém wow efektu stane.*

Jakub*: Psytrance… to je jako moc zajímavá věc. To je hudba, která jako má potenciál nějakýho mystickýho vytržení… to je vyloženě hypnotickej žánr.*

Markéta: *Já mám ráda Heilung… krásně to zní, navodí mi to ten pocit, co mi je příjemný… úplně při tom neprovozuju, protože si ráda užívám ten koncert, ale už jenom to, když si pustim tu hudbu do sluchátek, tak mě to dostává do trochu jiného stavu vědomí… a samozřejmě extatic dance, pro mě je to zábava teda, ale vidím tam ten potenciál***.**

5.1 Závěr

Jak čeští neopohané zažívají a vytvářejí kolektivní rozměr své neopohanské spirituality?

Poněvadž se jedná o první generace neopohanů na našem území, můžu tvrdit, že podobu subkultury utvořili a stále tvoří právě oni. Silný prvek, který hrál důležitou roli ve vzájemném propojení, byl a stále je internet. Tím se z počátků existence neopohanských směrů v České republice seznamovali její členové a dodnes se díky němu udržují v kontaktu. Mimo jiné se navzájem informují o všech společných aktivitách a setkáních. Jeho důležitost v kolektivitě neopohanské subkultury zmiňuje ve svém článku i Zdeněk Vojtíšek (2002).

Hlavní role kolektivního rozměru neopohanské spirituality vytváří mezi jejími zástupci společné rituální praktiky, které mohou být veřejné či soukromé, dále obřady, meditace a volnočasové aktivity, které neopohané provádějí společně mimo spirituální praxi. Ve všech případech se jedná o prostředek, kterým jedinci mezi sebou dobrovolně utvářejí blízké mezilidské pouto, na jehož základě vznikají komunity, ve kterých se primárně pohybují. I přes podobu české neopohanské subkultury, která je fluidní a vyskytuje se v ní mnoho proudů a individualizovaných spirituálních směrů, se její členové spolu setkávají a pořádají nejen rituály a obřady, ale také různé festivaly, workshopy nebo jiné společenské akce. Intenzivnější, či intimnější události však vznikají na základě toho, zda si mezi sebou jejich účastníci vyhovují po lidské stránce. Záleží na tom, zda lidé sdílejí celkový světonázor a v neposlední řadě, zda si zkrátka vyhovují povahově. Toto pozorování nabízí otázku na další výzkum, která se odkazuje na teorii *neviditelného náboženství* od Thomase Luckmanna (1967) - jak se projevuje individuální pohanská spiritualita v každodenním životě českých neopohanů a jak to přesně ovlivňuje mezilidské vztahy v neopohanské subkultuře?

Co se týká společné rituální praxe především, v rámci té se zdá být zejména důležité společné prolnutí s ostatními.

Lukáš: *Když se ta spontánnost nepovede, když se lidé mezi sebou během rituálu nevyladí, nespolupracují spolu, tak to opravdu nefunguje. Naopak, když mají pocit vzájemného prolnutí, naplnění, během meditací mají nějaké své obrazy, emoce - dobré i zlé, tak to funguje a rituál lze chápat jako úspěšný, ať dopadl obsahově jakkoliv.*

Dalším prvek v kolektivním rozměru utváří touha po poznání, díky které se neopohané rádi setkávají a poznávají s lidmi za účelem získání nových znalostí, či vyloženě z důvodu

dlouhodobé, krátkodobé nebo jednorázové spirituální výuky. V takovém případě se může jednat o staré, i nové přátele, se kterými si vyměňují své zkušenosti, znalosti, literaturu a podobně, anebo o mistra či jiného hlavního představeného, který vede individualizovanou nebo předávanou spirituální praxi v rámci jedné komunity. Toto chování dopomáhá k utváření jejich vlastní identity, kterou tak stále upravují, zvelebují (zejména z pohledu osobní spirituální cesty) a zároveň udržují, především jestliže se zdržují primárně v jediné komunitě. O podobné sociální reflexivitě v procesu utváření vlastní identity hovoří ve své práci i Anthony Giddens (1991) a v souvislosti s vytvářením své náboženské identity Thomas Luckmann (1967).

Markéta: *Já říkám svý cestě fúze směrů.*

I přesto, že se jedná spíše o výjimky v české neopohanské subkultuře, existují komunity, které mají uvnitř základní hierarchické uskupení s hlavní autoritou. V takových případech jejich členové zpravidla mlčí o podobě spirituálních praktik a pravidel, které uvnitř skupiny panují. Tímto se od zbytku neopohanské subkultury vědomě oddělují. I přesto se však členové těchto skupin s ostatními neopohany účastní všech možných pohanských aktivit v českých zemích, zejména pak veřejných rituálů a obřadů. Mně se tito respondenti také svěřili pouze s některými informacemi, jako například, že mají svého mistra či kněžku, které na své spirituální cestě poslouchají, se kterými se radí a kteří rozsuzují či korigují případné spory uvnitř komunity. Proti nim mají v této komunitě ostatní členové slabší postavení a uplatňují se, jak to pojmenovala moje respondentka Markéta, *vertikální a horizontální hierarchie*, v rámci kterých může být odlišný počet postů na základě toho, o jakou komunitu se jedná. Takové neopohanské proudy mají více definovanou spirituální cestu, kterou se členové dobrovolně společně v komunitě učí a více ji pouze sami neutvářejí na základě vlastního zkoumání. Autoritativní postava, která se v těchto komunitách a proudech vyskytuje, může hrát roli jistoty, kterou členové ve svém životě v minulosti postrádali. Vycházím tak opět z teorie Anthonyho Giddense, který tvrdí, že v moderní době lidé postrádají jasně dané autoritativní role, které by mohli následovat, mít k nim důvěru a které by jim poskytovaly pocit jistoty, jež postrádají (Giddens, 1991). Jistotu se však původně snažili nalézt v obecné pohanské spirituální cestě, která není zpravidla dogmativní a poskytuje pocit individualizované svobody. Nicméně vzhledem k tomu, že vstup do takových náboženských skupin je také vždy dobrovolný a došli k němu sami během hledání své spirituality, dalo by se říci, že členy těchto komunit stále neopustil přístup ke svému vyznání coby k něčemu, co ve skutečnosti vychází z nich samotných. Pouze se rozhodli pro způsob, během kterého může probíhat intenzivnější

spolupráce s jinou osobou či kolektivem za účelem spirituálního poznání. Jinými slovy, i přes prvky podobné institucionalizovaným náboženstvím, jako například přítomnost autority a pevných pravidel, v rámci kterých se objevuje *life-as* orientace vlastní identity, stále se ve skutečnosti jedná o *subjective-life* orientaci, jak utváření identity v rámci moderních spiritualit popsali Paul Heelas a Linda Woodhead (2005). Spiritualita tak zůstává i přes tyto okolnosti stále osobní záležitostí všech členů komunity, stejně jako v případě podobných moderních náboženství, co popisuje Peter L. Berger (1966). Pro budoucí výzkumy by však mohlo být zajímavé zaměřit se na hranici mezi těmito dvěma orientacemi, která se vyskytuje v rámci takto laděných neopohanských skupinách.

Z dosavadních informací vyplývá, že kolektivní rámec českého neopohanství hraje důležitou roli v utváření individuální spirituální cesty všech členů této subkultury i v utváření vlastní identity jmenovaných spirituálních hledačů.

Jako další je třeba zmínit, co kromě literatury, která se k nám dostala koncem 20. století, stálo také za rozmachem pohanství v Česku. Jako silný vliv, který měl za příčinu viditelný nárůst pohanské subkultury i hudebních kapel s pohanskou tématikou, respondenti často zmiňovali vliv médií a popkultury, především pak televizních seriálů a filmů, které ovlivnily společnost. Ostatně vliv médií na tvorbu identity reflektuje ve své práci i Anthony Giddens (1991). Ve svých výpovědích moji respondenti uváděli, že retrospektivně i oni sami vnímají dopad na své chování, který média tohoto typu měla. Tomuto vlivu však připisují i zvýšený výskyt osob, které se o pohanství zajímají pouze na symbolické úrovni a více do hloubky se této spiritualitě nevěnují. O podobném fenoménu mluví ve svém článku i Zdeněk Vojtíšek (2002) v souvislosti se skinheady využívajícími staroseverské pohanské symboly. K té se ale výpovědi mých respondentů nepojily.

Bára: *Já bych řekla, že možná nejvíc to začalo s tím, jak se spustil seriál Vikingové, pak se začaly právě množit i ty hudební kapely s tou severskou tématikou a další různý filmy a seriály s touhletou tématikou… kolikrát máš tady spoustu lidí, kteří o sobě tvrděj, že jsou Ásatrú, ale ve finále jediný, co z toho je, a teď mluvím z osobní zkušenosti, že to jsou lidi, kteří rozrazej dveře do hospody, zařvou ti ODIN a to je všechno. A že by se tomu nějak prakticky věnovali, to ne.*

Dalším bodem je autenticita a jakou roli hraje v utváření neopohanské identity. Na dotazování, zda je pro respondenty důležité, aby pohanská praxe či hudba byla autentická a

odpovídala tak co nejvěrnější představě o tom, jak podobné aktivity provozovali původní pohané na našem či jiném území, zpravidla odpovídali, že to pro ně důležité není. Toto chování se dá zdůvodnit poměrně silnou schopností reflexivity, kterou neopohané u nás mají, stejně jako většina moderních spirituálních hledačů (Heelas, Woodhead, 2005; Davie, 1994). Na základě té jsou schopni neustále přetvářet podobu své subkultury, náboženských praktik, společných aktivit, ale tedy i vlastní představy o své spirituální cestě a vlastní identitě, včetně osobních hodnot. I přesto však označili slovem „autentické" jiné faktory a momenty v jejich životech, na které se zpětně odkazovali jako na prvky, díky kterým mají stále zájem o to hlásit se k pohanství, ale zároveň i setkávat se s ostatními pohany. Ve výpovědích mých respondentů se nejčastěji objevovalo dvojí odůvodnění:

a) zaprvé autentičnost připisují vlastním pocitům a zkušenostem, které jsou kladné a zjednodušeně tedy vědí, že tato spirituální cesta, ale zároveň i jejich životní styl, *dávají smysl* – tedy opět mohu využít označení *subjective-life* orientace,

b) zadruhé to takto vyhovovalo i předkům, případně předchůdcům, jedná-li se zejména o ty proudy, v rámci kterých se spirituální učení předává (nejčastěji po zasvěcení). Ve druhém případě je tedy přítomný i kolektivní rámec, který udává míru autentičnosti pohanské spirituální cesty pro její vyznavače.

Jakub: *Já myslím, že to ani nejde, aby to bylo historicky autentický… myslím si ale, že by měla bejt historicky autentická ta symbolika a atributy bohů, aby se jich člověk mohl dotýkat… ale v tý tradiční Wicce to nemusíš řešit díky té linii, po který se to předává… protože to museli řešit ty na začátku*

Za další se nabízí na základě analýzy tvrzení, že Durkheimovo rozdělení na sakrální a profánní se v rovině aktivit, a především pak obřadů a rituálů nedá na české neopohany aplikovat. Co se týče hudebních koncertů, už ty samotné pro některé zastávají roli rituálu a pro druhé pouze pobavení. Problematice pojetí (náboženské) pohanské hudby se věnuje ve své práci i Sophie Roe, která dochází k závěru, že v pohanské hudbě se hranice mezi náboženskou a světskou hudbou rozmazávají (Roe, 2019). Rovněž proces rituálů a obřadů projevuje tyto prvky. Během nich se mnohdy improvizuje, či se zpívají písně, které si pohané zpívají běžně pro zábavu a to i třeba u ohně. Až na jednu výjimku jsem během svého výzkumu nezaznamenala, že by to některý z respondentů vnímal jinak. Mimo to na pohanské festivaly, koncerty i jiné události zpravidla přicházejí a jsou zváni lidé, kteří se k pohanství ani nehlásí.

Nezaznamenala jsem, že by to někomu z mých respondentů vadilo, dokud někdo nevyužíval pohanskou symboliku pro zesměšňující či rasistické účely, nebo pokud takového člověka neoznačili za „otravného" z jiných důvodů. Opozice sakrálního, nebo také náboženského a profánního neboli světského, se v postsekulární době rozvolňuje a toto dvojí rozdělení se začíná utvářet jinak, než jako kontrast vůči sobě navzájem. Toto se zároveň pojí s procesem individualizace, který je pozorován v mnoha různých institucích, a ne jenom v náboženství, a čemuž se mimo jiné věnoval své práci i Anthony Giddens (1991). Pro badatele tak zbývá hledat obecnější vzorce přes individuální příběhy. Touto problematikou se ve své práci zabývá i Joel Robbins, který tvrdí, že sekularizace není pouze o snížení vlivu náboženství, ale také o aktivním kulturním projektu, v rámci kterého jsou zapojeny změny a utváření nových kulturních norem a hodnot, které přebírají funkci náboženských systémů (Robbins, 2020). Sekularizace tak mimo jiné vede paradoxně i k pluralitě náboženských a nenáboženských přesvědčení, která se vzájemně ovlivňují (Robbins, 2020).

Nabízí se také možnost, že v případě neopohanskuých proudů se nejedná o sakrální prvky, které členy komunity a společnost hlásící se ke stejné spirituální víře sjednocují, jak navrhoval ve své práci Durkheim (1995 [1912]). Namísto toho se jedná spíše o něco jiného. To můžeme pravděpodobně nalézt jak v jejich spirituálních praktikách, tak i ve všedním životě, a to z důvodu překrývání se těchto dvou rovin, jež můžeme v případě neopohanství pozorovat. Na základě informací, které jsem získala, usuzuji, že se může jednat právě o pocit důvěry a vzájemného pochopení na mezilidské úrovni. To vzniká prostřednictvím společné aktivity, včetně těch mimo spirituální praktiky. Jedním z důvodů je právě podoba individualizovaných neopohanských proudů, kde si každý může najít takovou komunitu osob, která je jedinci nejblíže jak spirituální cestou, tak lidmi, kteří se v ní vyskytují. Zároveň díky své nedogmativní podobě (Horák, 2024) je spíše pravděpodobné, že člověk bude praktikovat a účastnit se pouze takových akcí, kterých se osobně účastnit chce. Nicméně záleží na času a energii, který jedinec hodlá investovat do své spirituální cesty v podobě praxe. Pakliže většinu volného času tráví s ostatními členy komunity náboženskou a spirituální prací, pak pocit vzájemné důvěry společně tvoří především tímto způsobem.

Z důvodu široké škály aktivit, které česká neopohanská subkultura provozuje a o které mají její členové zájem, je v úzkém styku i s jinými komunitami osob. Tento jev jsem více rozebírala v analytické části práce v rozboru kódu *projevy kolektivity*. Odpovídá to i pozorování Grace Davie (1994), jenž tvrdí, že tento proces, který se objevuje i v jiných moderních

náboženských směrech, vede k utváření nových forem kolektivní identity. Vyvstává tak další navazující otázka pro následující výzkum: jak toto propojení s ostatními komunitami ovlivňuje individuální spirituální cesty hledačů?

Jakou roli má hudba v české neopohanské subkultuře a v identitě jednotlivých vyznavačů?

Poněvadž se hudba s pohanskou kolektivitou velmi úzce prolíná, jak jsem již zmínila vícekrát ve své práci, mnoho informací o roli hudby v české neopohanské subkultuře a identitě jejích členů jsem již rozepsala v textu týkajícím se výzkumné otázky na kolektivní rámec. Proto je v této části pro připomenutí pouze nastíním.

Velká část neopohanské subkultury je alespoň částečně hudebně založená i v osobním životě. Je tomu tak z toho důvodu, že jsou členové v rámci spirituální praxe často vystaveni hudbě a požaduje se od nich dovednost se kolektivně zapojit do její performance, zejména co se týče společného zpěvu (chantování, mantrování, či zpěv folkových písní). Nabízí se tak otázka, zda-li spirituální hledače hlásící se k neopohanství tato kolektivní činnost ovlivňuje i mimo společné aktivity a na základě toho mají větší zájem hudbě se věnovat i v soukromí, a nebo jejich vztah k hudbě byl naopak jedním z prvků, kvůli kterému jim je pohanská spirituální cesta blízká.

S odkazem na Émila Durkheima (1995 [1912]) lze tvrdit, že hudba, coby nedílná součást rituálů, pomáhá vytvářet emocionální a psychologické stavy, které posilují kolektivní identitu a sjednocují členy komunity, což podle Durkheima je jednou z hlavních funkcí rituální praxe. Toto se děje především na základě pocitu sjednocení. Zde je na místě zmínit práci *The Ritual Process: The Structure and Anti-Strucutre* od Victora Turnera (1969), ve které tento jev označil jako *communitas*. Jeho teorie rozdělení průběhu rituálu do několika strukturovaných fází obsahuje klíčové body *liminalita* a *communitas*, které nastávají spolu.

Liminalita označuje přechodnou fázi, kdy účastníci rituálu nejsou ani ve starém, ani v novém stavu a místo toho se nachází v nejasném mezistavu, kdy jsou hierarchické struktury dočasně zrušeny a mohou vznikat nové identity a společenské vazby (Turner, 1969). Příkladem

mohou být pohanské svatby, které nejsou platné českým právním systémem, ale pro členy pohanské subkultury mají stejný, ne-li silnější význam (zejména i z důvodu možnosti platnosti na všechny budoucí životy, v které někteří pohané věří). V rámci obřadu jsou tak ženich a nevěsta v liminálním stavu, kdy nejsou již ani svobodní, ani svoji.

Druhým bodem, pro moje pozorování stěžejním, je communitas. Během této fáze nastává intenzivní pocit sounáležitosti a společné identity, který se projevuje během liminality (Turner, 1969). Turner popisuje tento stav jako kontrastní vůči běžné sociální struktuře, která je hierarchická a rozdělená na různé statuty (Turner, 1969). Příkladem mohou být zasvěcovací rituály, které se vyskytují v některých pohanských proudech. Ve většině případů pohanských obřadů však změna hierarchického postavení nehraje roli, neboť si jsou všichni v komunitě zpravidla rovni. K tomuto pocitu dopomáhá během pohanských rituálů hudba, kterou se všichni účastníci obřadu sjednocují a společně připravují na trans, nebo se v něm udržují. Během fáze communitas tak cítí hluboké pouto a solidaritu, jenž je zapříčiněná mimo jiné společným hraním na hudební nástroje nebo zpěvem.

Rituály však nemusí být pouze o vyznávání božstev či darování obětin. Pohané rituály praktikují i během společných volnočasových aktivit, jako byly třeba již zmíněné výlety a návštěvy hudebních festivalů, či různé workshopy. I v rámci těch společně provádějí aktivity, které mají rituální podtón a z výpovědí plyne, že i tyto jsou často doprovázeny hudbou. Například za pomoci společného zpěvu písní, zejména folkového žánru, nebo chceme-li (*neo)pagan-folk*. I během těchto událostí nastává pocit sjednocení, zejména proto, že je zpravidla snaha o to hudbu přizpůsobit tak, aby byli všichni zapojeni.

Rovina posvátného a světského se v pohanské hudbě spíše překrývá, jak jsem již popisovala výše ve své práci. To má však za následek pocit svobody, kterou členové pohanské subkultury ve své spiritualitě zpravidla vyhledávají. Mohou se tak, i co se týče hudby, opravdu věnovat tomu, co jim osobně dává největší smysl a potěšení, bez pravidel a zákazů. Nabízí se tak zároveň širší škála situací, během kterých mohou prožít spirituální zážitek různé intenzity, jako například v rámci koncertu, či během poslechu techno hudby a podobných žánrů. Takový prožitek by například při dogmatické podobě náboženství nemuseli být schopni prožít ve stejné míře, neboť by situace nebyla jednoznačně napojena na jejich spirituální praxi.

Stejně jako v samotné spirituální praxi, i ve výběru hudby pro osobní poslech, hudební doprovod osobních rituálů i jako prostředek k navození jiných duševních stavů hraje v případě

neopohanů roli vlastní individualita. Hudbu, která na ně má spirituální vliv, často popisovali jako takovou, která má nějaký pravidelný rytmus, či se v ní objevuje pohanský a přírodní symbolismus. Po vzoru teorie formované Peterem L. Bergerem (1966) můžeme na základě hlubší analýzy této subjektivity při dalším zkoumání zjistit, jak se osobní spiritualita projevuje do „profánního" života neopohanů. Hudbu, kterou ve výpovědích respondenti označovali za takovou, kterou si rádi pouští pro zábavu, spojovali také se svoji spiritualitou. Pokud se nejednalo o rytmus, který jim navozoval příjemné stavy, tak to byla náboženská, či přírodní tématika písní, která se odrážela jak v textu, tak v melodii. Zmiňovali také různé pohanské hudební žánry, nebo žánry spojené s neopohanstvím (například metal). Na koncertech této hudby se často objevují i lidé, kteří žádnou pohanskou praxi nedělají. K mému překvapení však tyto žánry mají i přes svůj náboženský rozsah rovněž mnoho zástupců z řad hudebníků, kteří se pohanství na spirituální úrovni sami vůbec nevěnují. Podobné koncerty se tak mimo jiné stávají místem, kde se protínají různé subkultury, jako jsou neopohané a posluchači metalové hudby, oblíbenci fantasy, jiné esoterické směry a podobně. Samozřejmě však ve spojitosti s oblibou respondenti zmínili i odlišné hudební žánry, které s pohanstvím neměly nic společného.

V některých případech dotazovaní neopohané zmiňovali, že jim chybí zapojení hudby i do jiných životních situací. Odkazovali se tak na původní pohanskou společnost, kdy hudební doprovod byl běžnou součástí dne a významných životních událostí, včetně průběhu svatby a pohřbu. K tomu by se někteří rádi opět vrátili. Otázkou je, zda se jedná o tendence ubírat se k pocitu stability v podobě návratu k historickým tradicím anebo o čistě subjektivní zájem a oblibu hudby.

Neopohanská subkulture nacházející se na území České republiky je velmi rozmanitá a pro výzkumníka se tak stává výzvou pokoušet se uvnitř ní najít podobné vzorce chování. Zároveň může být zavádějící zaměřit se pouze na jeden vyhraněný neopohanský proud, a to opět z důvodu úzkého propojení všech členů, kteří se navzájem ovlivňují a stále společně vyvíjí. Tato fluidní a individualizovaná podoba české neopohanské subkultury je jejím typickým prvkem, jenž ji odlišuje od podobných subkultur na většině území Evropy, a který pravděpodobně bude mít ještě dlouhé trvání, neboť sami její členové jsou vůči institucionalizaci vyhraněni. Poskytuje tak pro účely nejen sociologických výzkumů plodnou oblast, na které můžeme pozorovat formování a projevy individualistického spirituálního chování v moderní

postsekularizované době a přicházet tak na nové poznatky, které mohou dopomoci celosvětovému bádání. V neposlední řadě je v rámci povahy českých neopohanů zvlášť významné postavení hudby, a to nejen na úrovni utváření a udržování kolektivity, ale také opět coby prostředku k projevu vlastní spirituální individuality. Propojení rovin kolektivity, identity a hudby pro účely následujících výzkumů prováděných akademiky z kteréhokoli oboru by tak, dle mého názoru, mohlo přinést mnohé další důležité informace. Ty by tak nejen doplnily moji práci, ale také by přinesly užitečné nové poznatky do akademické, ale i spirituální sféry.

6 Conclusion

How do Czech neopagans experience and create the collective dimension of their neopagan spirituality?

Because these are the first generations of neo-pagans in the Czech Republic, I can say that they created and are still creating the shape of the subculture itself. A strong element that played an important role in the interconnection was and still is the Internet. This is how its members got to know each other from the beginning of the existence of neo-pagan movements in the Czech Republic, and thanks to it they keep in touch to this day. Among other things, they inform each other about all joint activities and meetings. Zdeněk Vojtíšek (2002) also mentions the importance of the Internet in the collectivity of the neopagan subculture in his article.

The main role of the collective dimension of neopagan spirituality creates common ritual practices among its representatives, which can be public or private, as well as ceremonies, meditations and leisure activities that neopagans do together outside of spiritual practice. In all cases, it is a means by which individuals voluntarily form a close interpersonal bond among themselves, on the basis of which the communities in which they primarily move are created. Despite the form of the Czech neopagan subculture, which is fluid and contains many currents and individualized spiritual directions, its members meet together and organize not only rituals and ceremonies, but also various festivals, workshops or other social events. However, more intense or intimate events arise on the basis of whether their participants are comfortable with each other in a human way. It depends on whether people share an overall worldview and, last but not least, whether they simply match each other's personalities. This observation offers a question for further research, which refers to the theory of invisible religion by Thomas Luckmann (1967) - how does individual pagan spirituality manifest itself in the daily life of Czech neopagans and how exactly does it affect interpersonal relationships in the neopagan subculture?

As a collective ritual practice is regarded above all, it seems to be especially important to blend together with others.

Lukáš: *If the spontaneity doesn't work, if people don't tune in with each other during the ritual, if they don't work together, then it really doesn't work. On the contrary, when they have a feeling of mutual blending, fulfillment, during meditation they have their own images,*

emotions - good and bad, that's how it works and the ritual can be understood as successful, no matter how it turned out in terms of content.

Another element in the collective dimension is formed by the desire for knowledge, thanks to which non-pagans like to meet and get to know people in order to gain new knowledge, or simply for the sake of long-term, short-term or one-time spiritual education. In such a case, it can be both old and new friends with whom they exchange their experiences, knowledge, literature and the like. A master or other main superior can lead an individualized or handed down spiritual practice within one community. This behavior helps to shape their own identity, which they constantly adjust, improve (especially from the point of view of their personal spiritual path) and at the same time maintain, especially if they stay primarily in one community. Similar social reflexivity in the process of forming one's own identity is also discussed in the work by Anthony Giddens (1991) and Thomas Luckmann (1967) in connection with the formation of his religious identity.

Markéta: *I call my journey a fusion of directions.*

Even though these are rather exceptions in the Czech neo-pagan subculture, there are communities which, as I have already mentioned, have a basic hierarchical grouping with the main authority inside. In such cases, their members are usually silent about the form of spiritual practices and rules that prevail within the group. With this, they consciously separate themselves from the rest of the neopagan subculture. Even so, members of these groups and other neopagans participate in all possible pagan activities in Bohemia, especially public rituals and ceremonies. These respondents also confided to me only some information, such as that they have their own master or priestess whom they listen to on their spiritual journey, who they consult with and who judge or correct any disputes within the community. Against them, the other members in this community have a weaker position and apply, as my respondent Markéta named it, vertical and horizontal hierarchies, within which there can be a different number of posts based on the community in question. Such neo-pagan currents have a more defined spiritual path, which members voluntarily learn together in community and no longer just shape it themselves based on their own research. The authority figure found in these communities and streams can play the role of reassurance that members have lacked in their lives in the past. I am again based on the theory of Anthony Giddens, who claims that in modern times people lack clearly defined authoritative roles that they could follow, have confidence in and that would provide them with a sense of security that they lack (Giddens, 1991). However, they

originally tried to find certainty in a general pagan spiritual path, which is usually not dogmatic and provides a sense of individualized freedom. However, given that joining such religious groups is also always voluntary and arrived at on their own during the search for their spirituality, it could be said that the members of these communities have still not abandoned their approach to their faith as something that actually comes from themselves. They only decided on a method during which more intensive cooperation with another person or collective can take place for the purpose of spiritual knowledge. In other words, despite the elements similar to institutionalized religions, such as the presence of authority and fixed rules, within which the *life-as* orientation of one's identity appears, it is still in fact a *subjective-life* orientation, as described by Paul Heelas and Linda Woodhead (2005). Thus, despite these circumstances, spirituality remains a personal matter for all members of the community, just as in the case of similar modern religions, as described by Peter L. Berger (1966). However, it might be interesting for future research to focus on the boundary between these two orientations, which occurs within the neo-pagan groups in this way.

From the information so far, it follows that the collective framework of Czech neo-paganism plays an important role in shaping the individual spiritual path of all members of this subculture as well as in shaping the identity of the named spiritual seekers.

Next, it should be mentioned what, apart from the literature that reached us at the end of the 20th century, was also behind the rise of paganism in Bohemia. Respondents often mentioned the influence of the media and pop culture, especially series and movies that influenced society, as a strong influence that caused the visible increase of pagan subculture and music bands with a pagan theme. After all, the influence of the media on the creation of identity is also reflected in the work by Anthony Giddens (Giddens, 1991). In their statements, my respondents stated that, in retrospect, they themselves perceive the impact on their behavior that this type of media had. However, they also attribute to this influence the increased occurrence of people who are only interested in paganism on a symbolic level and do not devote themselves to this spirituality more deeply. Zdeněk Vojtíšek (2002) also talks about a similar phenomenon in his article in connection with skinheads using Old Norse pagan symbols. But the statements of my respondents did not relate to that.

Bára: *I would say that maybe it started mostly with the start of the series Vikings, then the music bands with the Nordic theme and other various films and series with this theme started to multiply... And maybe I could imagine, that, for example, certain forms of witchcraft*

are similar, that this also appears in different ways in pop culture... That was at the time when I was a teenager, so there were terribly popular series about witches. And of course, we as young girls were completely fascinated by it, we started our own books of shadows, and we just did some rituals, or rather imagined that we were fighting demons. I can imagine that some other forms, such as druidry, can still be found somewhere, for example Asterix and Obelix... In general, some sort of Viking pop culture is quite booming. Also thanks to the various series and everything possible. So how many times do you have a lot of people here who claim to be Ásatrú, but in the end the only thing that comes of it, and now I speak from personal experience, that these are the people who break the door to the pub, yell ODIN at you and that's it all. And that they would practically devote themselves to it, no.

Another point is authenticity and what role it plays in the formation of neopagan identity. When asked whether it is important for the respondents that pagan practices or music be authentic and correspond as faithfully as possible to how similar activities were carried out by the original pagans in our or other territories, they usually answered that it was not important to them. This behavior can be justified by the relatively strong ability of reflexivity, which the pagans here have, as well as most modern spiritual seekers (Heelas, Woodhead, 2005; Davie, 1994). Based on this, they are able to constantly reshape the form of their subculture, religious practices, joint activities, but also their own ideas about their spiritual path and their own identity, including personal values. Even so, they marked with the word "authentic" other factors and moments in their lives, which they referred back to as elements that made them still interested in declaring themselves Pagan, but at the same time meeting other Pagans. In the statements of my respondents, the most frequent two reasons appeared, a) firstly, they attribute authenticity to their own feelings and experiences, which are positive, in other words, they know that this spiritual path, but also their lifestyle, make sense - so again I can use the label subjective- life orientation, b) secondly, it also suited the ancestors, or predecessors, in the case of those currents within which spiritual teachings are passed on (most often after initiation). In the second case, a collective framework is also present, which indicates the degree of authenticity of the pagan spiritual path for its adherents.

Jakub: *I don't think it's even possible... but I think that the symbolism and attributes of the gods should be historically authentic so that one can touch them... but in traditional Wicca you don't have to deal with it thanks to the line through which it is passed down ... because you had to deal with it in the beginning*

Furthemore, based on the analysis, it is suggested that Durkheim's division into sacred and profane cannot be applied to Czech neo-pagans in terms of activities and, above all, ceremonies and rituals. As for music concerts, for some they are already a ritual and for others only entertainment. The issue of the concept of (religious) pagan music is also addressed in the work by Sophie Roe, who concludes that in pagan music the boundaries between religious and secular music blur (Roe, 2019). Also, the process of rituals and ceremonies manifests these elements. During them, they often improvise or sing songs that pagans usually sing for fun, even around a campfire. With one exception, I did not notice during my research that any of the respondents perceived it differently. In addition, pagan festivals, concerts and other events are usually attended by people who do not even profess to be pagans. I didn't notice that it bothered any of my respondents, as long as someone didn't use pagan symbolism for mocking or racist purposes, or if they didn't label such a person as "annoying" for other reasons. The opposition of the sacred, or religious, and the profane, or secular, loosens up in the post-secular era, and this double division begins to take shape other than as a contrast to each other. At the same time, this is connected with the process of individualization, which is observed in many different institutions and not only in religion, and which, among other things, Anthony Giddens (1991) also addressed in his work. For researchers, it remains to look for more general patterns through individual stories. This issue is also addressed in his work by Joel Robbins, who claims that secularization is not only about reducing the influence of religion, but also about an active cultural project, which involves changes and the formation of new cultural norms and values that take over the function of religious systems (Robbins, 2020). Secularization, among other things, paradoxically also leads to a plurality of religious and non-religious beliefs that influence each other (Robbins, 2020).

Among other things, it is also suggested that in the case of neo-pagan currents, it is not about sacral elements that unite members of the community and society who subscribe to the same spiritual faith, as Durkheim (1995 [1912]) suggested in his work. Instead, it is more about something else. We can probably find this both in their spiritual practices and in everyday life, due to the overlapping of these two levels, which we can observe in the case of neo-paganism. Based on the information I have obtained, I suggest that it may be a feeling of trust and mutual understanding on an interpersonal level. This arises through joint activities, including those outside of spiritual practices. One of the reasons is precisely the form of individualized neo-pagan currents, where everyone can find the community of people that is closest to the individual both in terms of the spiritual path and the people who are present in the community.

At the same time, thanks to its non-dogmatic form (Horák, 2024), it is more likely that a person will practice and participate only in events that he personally wants to participate in. However, it depends on the time and energy that the individual wants to invest in his spiritual journey as a practice. If they spend most of their free time with other members of the community in religious and spiritual practice, then they create a sense of mutual trust together mainly in this way.

Due to the wide range of activities that the Czech neopagan subculture runs and in which its members are interested, it is also in close contact with other communities of people. I have already analyzed this phenomenon in the analytical part of the thesis in the analysis of the code manifestations of collectivity. This corresponds to the observation of Grace Davie (1994), who claims that this process, which also appears in other modern religious trends, leads to the formation of new forms of collective identity. Thus, another follow-up question arises for the following research: how does this connection with other communities affect the individual spiritual paths of seekers?

What role does music play in the Czech neopagan subculture and in the identity of individual believers?

Because music is very closely intertwined with pagan collectivity, as I have already mentioned several times in my work, I have already detailed a lot of information about the role of music in the Czech neo-pagan subculture and the identity of its members in the text related to the research question on the collective framework. Therefore, it is only an outline in this section as a reminder.

A large part of the neopagan subculture is at least partly musically based in personal life as well. Because members are often exposed to music as part of their spiritual practice, and they are required to have the skill to collectively participate in its performance, especially when it comes to joint singing (chanting or folk songs). The question thus arises whether spiritual seekers who subscribe to neo-paganism are influenced by this collective activity even outside of collective activities and, on the basis of this, they are more interested in music in private, or whether their relationship to music was, on the contrary, one of the elements due to which is the pagan spiritual path close to them?

With reference to Émile Durkheim (1995 [1912]), I can argue that music, as an integral part of rituals, helps to create emotional and psychological states that strengthen collective identity and unite community members, which according to Durkheim is one of the main functions of ritual practice. This is done mainly on the basis of a sense of unification. Here it is appropriate to mention the work The Ritual Process: The Structure and Anti-Strucutre by Victor Turner (1969), in which he referred to this phenomenon as communitas. His theory of dividing the course of the ritual into several structured phases contains the key points of liminality and communitas, which occur together.

Liminality refers to a transitional phase where ritual participants are neither in the old nor the new state and instead find themselves in a vague in-between state where hierarchical structures are temporarily abolished and new identities and social bonds can emerge (Turner, 1969). An example can be pagan weddings, which are not valid under the Czech legal system, but for members of the pagan subculture they have the same, if not stronger meaning (especially because of the possibility of validity for all future lives, in which some pagans believe). During the ceremony, the bride and groom are in a liminal state, where they are no longer single nor married.

The second point, for my observation the pivotal one, is communitas. During this stage, there is an intense sense of belonging and common identity that manifests itself during liminality (Turner, 1969). Turner describes this condition as a contrast to the normal social structure, which is hierarchical and divided into different statuses (Turner, 1969). An example can be initiation rituals that occur in some pagan currents. In most cases of pagan rites, however, the change in hierarchical position does not play a role, as everyone in the community is usually equal. During pagan rituals, this feeling is helped by the music, which unites all the participants in the ceremony and together prepares them for a trance, or keeps them in it. Thus, during the communitas phase, they feel a deep bond and solidarity.

Rituals, however, do not have to be only about confessing deities or giving offerings. Pagans also practice rituals during joint leisure activities, such as the already mentioned trips and visits to music festivals, or various workshops. Even within those, they jointly carry out activities that have a ritual undertone, and it follows from the statements that these are often accompanied by music, at least with the help of joint singing of songs. Even during these events there is a feeling of unity, especially since there is usually an effort to adapt the music to this so that everyone is involved.

The plane of the sacred and the secular overlaps in pagan music, as I have already described above in my work. However, this results in a sense of freedom that members of the Pagan subculture typically seek in their spirituality. They can thus, even in terms of music, really devote themselves to what gives them the greatest meaning and pleasure, without rules and prohibitions. At the same time, a wider range of situations is offered, during which they can experience a spiritual experience of varying intensity, such as at a concert, or while listening to techno and similar genres of electronic music. For example, in the dogmatic form of religion, they might not be able to experience it to the same extent, because the situation would not be clearly connected to their spiritual practice.

As in the spiritual practice itself, in the selection of music for personal listening, the musical accompaniment of personal rituals and as a means of inducing other mental states, in the case of neo-pagans, one's own individuality plays a role. As music that has a spiritual influence on them, they often described music that has some regular rhythm, or pagan and natural symbolism appears in it. Following the model of the theory formed by Peter L. Berger (1966), we can, on the basis of a deeper analysis of this subjectivity, in further investigation find out how personal spirituality manifests itself in the "profane" life of neo-pagans. The music that the respondents described in their statements as music that they like to listen to for fun, they also associated with their spirituality. If it wasn't the rhythm that induced pleasant states for them, it was the subject matter, both in the form of the melody and the lyrics of the song. They also mentioned various pagan music genres, or genres associated with neo-paganism (such as metal). People who do not practice any pagan practice often appear at concerts of this music. However, to my surprise, these genres, despite their religious scope, also have many representatives from the ranks of musicians who do not devote themselves to paganism on a spiritual level at all. Such concerts, among other things, become a place where different subcultures intersect, such as neo-pagans and listeners of metal music, fans of fantasy, other esoteric trends and the like. Of course, in connection with popularity, the respondents also mentioned other musical genres that had nothing to do with paganism.

In some cases, the non-Pagan interviewees mentioned that they miss the involvement of music in other circumstances in their lives. They thus referred to the original pagan society, when musical accompaniment was a regular part of the day and important life events, including the course of weddings and funerals. Some would like to return to this again. The question is

whether this is a tendency towards a sense of stability in the form of a return to historical traditions or a purely subjective interest and liking of music.

The neo-pagan subculture located in the territory of the Czech Republic is very diverse, and it becomes a challenge for the researcher to try to find similar patterns of behavior within it. At the same time, it can be misleading to focus only on one distinct neo-pagan current, again due to the close connection of all members who influence each other and are still developing together. This fluid and individualized form of the Czech neo-pagan subculture is its typical element, which distinguishes it from similar subcultures in most of Europe and which will probably continue for a long time, as its members themselves are resistant to institutionalization. It thus provides a fertile area for the purposes of not only sociological research, where we can observe the formation and manifestations of individualistic spiritual behavior in the modern post-secularized era and thus arrive at new insights that can contribute to global research. Last but not least, within the nature of Czech neopagans, the position of music is particularly important, not only at the level of forming and maintaining collectivity, but also as a means of expressing one's own spiritual individuality. Connecting the levels of collectivity, identity and music for the purposes of subsequent research carried out by academics from any field could thus, in my opinion, bring many other important information. They would thus not only supplement my work, but also bring useful new insights into the academic, as well as the spiritual sphere.

7 Zdroje

7.1 Seznam literatury

BAUMAN, Zygmunt. *Liquid Modernity.* Polity Press. 2000.

BERGER, Peter L.. *A Sociological View of the Secularization of Theology.* Journal for the Scientific Study of Religion. 1966.

DAVIE, Grace. *Believing without Belonging: Is this the future of religion in Britain?* Blackwell, Oxford. 1994.

DAVIE, Grace. "*Vicarious Religion: A Methodological Challenge*." Článek v AMMERMAN, Nancy T.. *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. Oxford: Oxford University Press. 2007.

DOSTÁLOVÁ, Anna Marie. *Novopohanství pro Teologickou revue*. Husitská teologická fakulta a populárně naučný časopis Rozmer. 2007.

DURKHEIM, Émile. *The Elementary Forms of Religious Life*. The Free Press. 1995. [1912].

GIDDENS, Anthony. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age.* Polity Press. 1991.

HEELAS, Paul, WOODHEAD, Linda. *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality.* Wiley. 2005.

HERZOG, A., MITCHELL, J., SOCCIO, L. *Interrogating Subcultures.* Invisible Culture, An Electronic Journal For Visual Studies. 1999.

HORÁK, Pavel. *Návrat starých bohů. Od falešného náboženství k modernímu pohanství.* Etnologický Ústav AV ČR. 2024.

LUCKMANN, Thomas. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society.* The Macmillan Co. 1967.

LUŽNÝ, Dušan, NEŠPOR, R. Zdeněk. *Náboženství v menšině: Religiozita a spiritualita v současné české společnosti*. Malvern. 2009.

PUCHOVSKÝ, Michal. *Moderná pohanská hudba v Českej Republike.* Disertační práce. Masarykova Univerzita. Filozofická fakulta. 2023.

RIESSMAN, Catherine Kohler. *Narrative Analysis*. SAGE. 1993.

ROBBINS, Joel. *Theology and The Anthropology of Christian Life.* Oxford University Press. 2020.

ROE, Sophie. *Against the Modern World. NeoFolk and the Authentic Ritual Experience.* Literature and Aesthetics. 2019.

RUBIN, Herbert J., RUBIN, Irene S.. *Qualitative Interviewing: The Art of Hearing Data.* SAGE. 2012.

SCHECHNER, Richard. *Ritual and Performance.* Článek v *Companion Encyclopedia of Anthropology*. INGOLD, Tim. Taylor and Francis. 2015. [1994]

SILVERMAN, David. *Interpreting Qualitative Data*. SAGE. 2011.

TURNER, Victor. *The Ritual Process: The Structure and Anti-Strucutre.* Aldine Publishing Company. 1969.

VOJTÍŠEK, Zdeněk. *Čeští novopohané*. Dingir, Praha. 2002.

7.2 Internetové zdroje

GLASEROVÁ, Dominika. *Nechtějí, aby jim někdo říkal, v co mají věřit, vysvětluje religionista vzestup pohanství.* ČT24. 2024. Dostupný z: https://ct24.ceskatelevize.cz/clanek/domaci/nechteji-aby-jim-nekdo-rikal-v-co-maji-verit-vysvetluje-religionista-vzestup-pohanstvi-350806

VOJTÍŠEK, Zdeněk. *V Česku byly registrovány dvě nové náboženské společnosti.* Dingir. 2022. Dostupný z: https://info.dingir.cz/2022/01/v-cesku-byly-registrovany-dve-nove-nabozenske-spolecnosti/

VRZAL, Miroslav. *Weston, Donna and Bennett, Andy (Eds.) (2014) Pop Pagans: Paganism and Popular Music.* Masarykova Univerzita. Filozofická Fakulta. 2016. Dostupný z: https://digilib.phil.muni.cz/sites/default/files/pdf/138055.pdf

JANKOVÝCH, A.F., KAŠPAROVÁ, M.O., RATAJOVÁ, T.T.. *Pohanská hudba*. Kolovrat. Pohanská Společnost. 2016. Dostupný z: https://kolovrat.pohanskaspolecnost.cz/pohanska-hudba/#comment-188837