

**Univerzita Karlova**  
**Fakulta humanitních studií**  
Studium humanitní vzdělanosti

**Bakalářská práce**

Sára Pospíšilová

**Návrat k předkřesťanským tradicím? Vývoj a ritualita  
(novo)pohanských společenství v České republice**

Return to pre-Christian traditions? Development and rituals of (Neo)pagan communities in  
the Czech Republic

Vedoucí práce: Doc. PhDr. Lucie Storchová, Ph. D., DSc.

2024

Prohlašuji, že jsem práci vypracovala samostatně. Všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány. Práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze 28.června 2024

Sára Pospíšilová

## **Poděkování**

V první řadě bych na této stránce velmi ráda poděkovala doc. PhDr. Lucii Storchové, Ph. D., DSc, která mou práci vedla. Mnohokrát děkuji nejen za průběžnou kontrolu, ale také za cenné rady při psaní této práce. Také bych chtěla poděkovat všem narátorům, kteří byli ochotní se mého výzkumu zúčastnit a vyprávět mi tak část své životní cesty. A na závěr bych chtěla poděkovat své mamince, která mi byla velkou oporou nejen při psaní této práce.

## **ABSTRAKT**

Bakalářská práce si klade za cíl zachytit, reflektovat a zmapovat první pokusy o založení určité náboženské komunity, která na konci 90. let a na začátku nového tisíciletí spojovala lidi vyznávající pohanské směry. Práce se zaměřuje na vznik a vývoj tří (novo)pohanských tradic v České republice. Skrze metodu orální historie pak za pomoci výpovědí pamětníků zkoumá, jak došlo k jejich následnému rekonstruování, praktikování rituálů i pokusu o založení společné církve.

## **KLÍČOVÁ SLOVA**

novopohanství, rituál, orální historie, Česká republika, náboženská studia, tradice, spiritualita

## **ABSTRACT**

The aim of this bachelor's thesis is to record, reflect on and map the first attempts to establish a particular religious community that brought together people of pagan beliefs at the end of the 1990s and the beginning of the new millennium. The thesis focuses on the origin and development of three (neo)-pagan traditions in the Czech Republic. Using the method of oral history, it examines, through the testimonies of witnesses, how these traditions were subsequently reconstructed, practiced rituals and attempted to establish a common church.

## **KEYWORDS**

Neopaganism, ritual, oral history, Czech Republic, religious studies, traditions, spiritual

# Obsah

<b>1</b>	<b>ÚVOD .....</b>	<b>6</b>
<b>2</b>	<b>VÝZKUMNÁ OTÁZKA A CÍLE VÝZKUMU .....</b>	<b>7</b>
<b>3</b>	<b>TEORETICKÁ ČÁST .....</b>	<b>7</b>
3.1	METODOLOGIE.....	7
3.1.1	Orální historie .....	8
3.1.2	Výběr narátorů.....	9
3.1.3	Orálněhistorický rozhovor.....	10
3.1.4	Analýza rozhovorů .....	13
3.1.5	Terminologie .....	15
3.1.6	Tradice .....	16
<b>4</b>	<b>EMPIRICKÁ ČÁST .....</b>	<b>17</b>
4.1	NÁBOŽENSKÁ SITUACE V ČR PO PÁDU KOMUNISMU A JAK JI REFLEKTUJÍ NARÁTOŘI.....	17
4.2	„POHANSTVÍ“ NEBO „NOVOPOHANSTVÍ“ OČIMA NARÁTORŮ .....	20
4.3	MOTIVACE NARÁTORŮ K POHANSKÉ CESTĚ.....	24
4.4	KOŘENY JEDNOTLIVÝCH TRADIC V ČESKÉ REPUBLICE .....	31
4.4.1	Místa prvních setkání, podoby prvních rituálů, rituální oblečení .....	44
4.4.2	Časopis Pohanský kruh.....	63
4.4.3	Institucionalizace – Stará víra .....	66
<b>5</b>	<b>ZÁVĚR.....</b>	<b>71</b>
	<b>SEZNAM POUŽITÝCH PRAMENŮ A LITERATURY .....</b>	<b>73</b>

# 1 Úvod

Tato bakalářská práce se pokouší odkrýt, jakým způsobem pohanství nacházelo své místo v české společnosti. Zaměřuje se na utváření pohanských<sup>1</sup> společností od konce 90. let 20. století až přibližně do roku 2004. Tento časový rámeček jsem zvolila z toho důvodu, neboť na konci 90. let 20. století vznikaly první pohanské skupiny. Práci jsem pak ukončila k roku 2004, kdy došlo k rozpadu projektu Stará víra a každý z narátorů šel svou cestou.

Výzkum byl realizován od listopadu 2023 do dubna 2024 za pomoci orálně historické metody, která byla klíčovým nástrojem pro sběr a interpretaci příběhů a vzpomínek těch, kteří pohanskou víru přijímali nebo praktikovali. Za pomoci této metody jsem si kladla za cíl zmapovat proces utváření pohanských společenství v České republice. Zároveň s tím byla kladena otázka o způsobu, jakým tato náboženská hnutí interagovala a spolupracovala mezi sebou. Tím pak zároveň přispět k hlubšímu pochopení náboženského pluralismu v České republice. Dalším z cílů této práce byla snaha poskytnout prostor pro hlas jednotlivců, kteří nacházejí svou duchovní cestu v rámci některé z pohanských tradic.

Původně jsem se chtěla zaměřit na alternativní spiritualitu jako celek. Výzkum se měl týkat počátků více alternativních směrů v České republice. Chtěla jsem zakomponovat astrologii, okultismus i další esoterické a ženské spirituální komunity. Takový výzkum by byl ale velmi obsáhlý a kapacita bakalářské práce by ho neumožňovala. Zároveň by téma bylo velice široké a v rámci jednotlivých skupin časově nevyvážené, neboť ostatní skupiny se vyvíjely jinak než pohanská scéna.

Po provedení rešerše dostupných zdrojů jsem se rozhodla soustředit na pohanskou skupinu, která se začala formovat již v 90. letech. To s sebou nese ten důvod, že je zde dostupný i jiný pramenný materiál než pouze webové stránky a ústní rozhovory. Narátoři mi věnovali vlastní vydání původního časopisu *Pohanský kruh*, který vycházel do roku 2004. Více se o něm zmíním v jedné z následujících kapitol. Všechno tento sesbíraný materiál pak bude po skončení výzkumu spolu s audionahrávkami založen v osobním archivu autorky

---

<sup>1</sup> Termín pohanství přejímám od zúčastněných narátorů, viz. následující kapitola

této bakalářské práce. Z důvodu anonymizace údajů pak nebudou uváděna žádná konkrétní jména.

## **2 Výzkumná otázka a cíle výzkumu**

Hlavní výzkumnou otázkou, kterou se budu v bakalářské práci zabývat je *jak se u nás formovaly první spolky či skupiny lidí zabývající se pohanskou vírou a jak na to jednotliví členové vzpomínají?*

Podotázky, které v práci budou mít také své místo a rozvinou tak hlavní výzkumnou otázku zní: *Jak sami tito lidé definují/vnímají pojem pohanství či novopohanství? Od této podotázky se poté v práci bude nadále odvíjet používání těchto pojmů. Jaká ritualita je s jejich vírou spojená? Co předcházelo jejich inklinaci k pohanství? Co jednotlivé členy svedlo dohromady? Jaká byla motivace narátorů pro založení pohanské skupiny? S jakými problémy se setkávali? Jaké vztahy mezi sebou členové měli? Kde byly uskutečněny první rituály? Podle jakých pramenů rituály opakovali? Mají nějaké rituální předměty, které jsou pro ně důležité? Jak probíhal pokus o založení společné církve?*

V následujících kapitolách bude mým úkolem na tyto otázky odpovědět. Odpovědi budou vycházet z interpretací ústních svědectví získaných od narátorů a dalších sesbíraných materiálů.

## **3 Teoretická část**

### **3.1 Metodologie**

Pro zpracování tématu bakalářské práce jsem se rozhodla použít metodu orální historie. Tato metoda se řadí mezi kvalitativní vědecké metody a je používána v oblasti humanitních a společenských věd. Získává nové poznatky na principu ústních svědectví lidí, kteří byli účastníky určité historické události, procesu, či doby, kterou se badatel rozhodl zkoumat (Vaněk, Mücke 2011: 9).



Následující kapitola bude věnovaná právě této orálněhistorické metodě, která byla pro výzkum zvolena. Zaměřím se zde na její teoretickou část a obohatím to o vlastní postřehy a zkušenosti z vedení orálněhistorického rozhovoru.

### 3.1.1 Orální historie

Miroslav Vaněk a Pavel Mücke v knize *Třetí strana trojúhelníku* definují orální historii jako „řadu propracovaných, avšak stále se vyvíjejících a dotvářejících postupů, jejichž prostřednictvím se badatel v oblasti humanitních a společenských věd dobírá nových poznatků a to na základě ústního sdělení osob, jež byly účastníky či svědky určité události, procesu nebo doby, které badatel zkoumá, nebo osob, jejichž individuální prožitky, postoje a názory mohou obohatit badatelovo poznání o nich samých, případně o zkoumaném problému obecně.“ (Vaněk, Mücke 2011: 9) Tuto metodu můžeme také definovat jako záznam osobního svědectví zprostředkovaného ústní formou, jehož účel přesahuje záznam samotný (Yow 2015: 4).

Orální historie je kvalitativní vědeckou metodou, která se zasazuje o to dávat hlas přehlíženým společenským skupinám, čímž více reflektuje mikrohistorii, individuální příběhy a prožitky jedinců, stejně tak jako zaznamenání jejich každodennosti (Vaněk, Mücke, Pelikánová 2007: 16). Za pomoci nahrávaných rozhovorů badatel shromažďuje vzpomínky a osobní zážitky z hlediska narátorů, kteří sami zažili určité období či proces (Vaněk, Mücke, Pelikánová 2007: 11).

Tuto metodu jsem zvolila z toho důvodu, neboť se zaměřuje právě na shromažďování a interpretaci ústních svědectví, vzpomínek a životních příběhů jednotlivců. Pomohla mi tak v tomto případě lépe porozumět sociálním strukturám a kulturním kontextům z pohledu jednotlivých aktérů. Ve výzkumu jsem se zaměřila na zachycení individuálních pocitů, názorů a vzpomínek, protože „cílem orální historie není polemika či dialog, ale narátorův příběh“ (Vaněk, Mücke, Pelikánová 2007: 153).

I přes to, že orální historie pracuje primárně s rozhovory neopominula jsem v práci ani jiný pramenný materiál. Pro co nejpřesnější porozumění výzkumného tématu jsem

zvolila i další prameny jako například časopisy. Dalším zdrojem mých sesbíraných dat se tak stala poskytnutá vydání časopisu *Pohanský kruh* a soukromá kronika.

Orální historie umožňuje přímý kontakt s pamětníky, což může přinést autentičnost a subjektivní pohled na historické události. Paměť však může být zkreslena časem a emocemi, což znamená, že ústní svědectví může být ovlivněno subjektivitou a selektivním vnímáním (Vaněk, Mücke, Pelikánová 2007: 65).

Jednou ze stěžejních oblastí této metody je otázka etiky a legislativy. To jsou jedny z hlavních pilířů orální historie. (Vaněk, Mücke, Pelikánová 2007: 151). Tazatel má povinnost narátora obeznámit s účely, cíli a postupy výzkumu, stejně jako s narátorovými právy během celého procesu výzkumu (Vaněk, Mücke, Pelikánová 2007: 152). Těchto principů jsem se ve svém výzkumu držela i já. Všichni narátoři byli seznámeni s cílem výzkumu a poskytli mi svůj ústní souhlas pro nahrání rozhovorů.

### 3.1.2 Výběr narátorů

V metodologii orální historie je výběr vhodných narátorů klíčovým krokem při shromažďování ústních svědectví pamětníků. Na základě získaných znalostí z rešerše již vzniklých bakalářských prací, webových stránek a knih jsem prostřednictvím e-mailu oslovila několik pohanských skupin. Jednou z kontaktovaných skupin byla i Česká pohanská společnost. Česká pohanská společnost na svých stránkách uvádí, že je „*občanské sdružení, které má za cíl podporovat pohanství v České republice a poskytovat přátelský prostor pro všechny, kterým je pohanství blízké nebo kráčí po některé z jeho cest.*“<sup>2</sup>

Na základě prvních vyměněných e-mailů jsem na jaře roku 2023 byla pozvána na jeden z jejich rituálů. Tento rituál se konal u studánky na Divoké Šárce, kterou Česká pohanská společnost spravuje a stará se o ni. Rituál byl otevřený pro veřejnost a jeho účastníci se skládali i z nováčků, kteří se o pohanské tradice nezajímali příliš dlouho. Zde jsem se řídila principy zúčastněného pozorování a s účastníky se začala pomalu sblížovat.

---

<sup>2</sup> Dostupné z webových stránek <https://pohanskaspolecnost.cz>

Důležitá však pro mě byla metoda sněhové koule, jinak „snowball sampling“, kdy jsem přes jednu z oslovených členek České pohanské společnosti získala kontakt na dva další praktikující pohany. Ti byli ochotní zúčastnit se mého výzkumu a poskytli mi kontakty na další možné pamětníky.

Pro výzkum jsem pak na základě získaných informací vybrala respondenty, kteří byli ve zkoumaném období – tedy v období od 90. let 20. století až k roku 2004 – součástí nějaké pohanské skupiny, podíleli se na jejím chodu a působení, či v jejím rámci praktikovali pohanské rituály. Zvolila jsem okruh lidí, který byl na začátku určitým způsobem provázaný, i když se později každý z „mých“ narátorů vydal jinou cestou.

### 3.1.3 Orálněhistorický rozhovor

Rozhovor představuje stěžejní část celého procesu orálněhistorické metody, slouží ke sběru dat a k dokumentaci příběhů a vzpomínek. Měl by být veden za účelem rozšířit a prohloubit historické poznání určité doby či tématu. Co je v rozhovoru sděleno je později adresováno nejen mezi narátora a tazatele, ale i třetím osobám, jako jsou posluchači, čtenáři či interpreti rozhovoru (Vaněk, Mücke 2011: 130). V kvalitativním výzkumu nedochází k tak velkému zobecňování, a tak se výsledek tohoto výzkumu nebude dát aplikovat na všechny vznikající pohanské společnosti.

Každý orálněhistorický rozhovor je jedinečný a není zde možnost udělat stejný rozhovor dvakrát, a tak je nutností, co nejlépe se připravit. Má příprava spočívala v načítání knih a studií, které se orální historii věnují, za účelem, aby byl rozhovor, co možná nejkvalitnější. Dále jsem se věnovala také rešerši literatury, která se zabývá náboženskou situací v České republice, pohanskými spolky, rituály, ale také různými webovými stránkami, které se pohanství věnují. Ty mi poskytly aktuální informace o pohanských skupinách, které v České republice aktivně praktikují pohanství. Díky nim jsem byla schopná kontaktovat vhodné narátory.

V knize *Třetí strana trojúhelníku* se klade důraz na důležitost vlastní subjektivity tazatele. „*Sebeuvědomění vlastních vkladů, předpojatostí a postojů, se kterými přistupuje badatel k výzkumu, a tím vlastně k narátorům, je zásadním předpokladem pro otevřený*

*přístup k celé problematice.*“ (Vaněk, Mücke 2011: 131) Já jako tazatel jsem v pozici výzkumníka a sama nejsem členkou žádné z pohanských skupin. Vystupuji zde tedy jako outsider, který se bude snažit o zachycení emické perspektivy narátorů právě za pomoci orálněhistorických rozhovorů.

Stěžejním prvkem výzkumu bude realizace rozhovorů s narátory identifikovanými jako příznivci pohanství, kteří byli aktivní od konce 90. letech až zhruba do roku 2004. Volba časového rámce je daná tím, že po roce 1989 došlo k oživení zájmu o pohanské tradice a spirituality spojené s předkřesťanskými kulturami (Václavík, Hamplová, Nešpor 2018: 105). Skupiny se zaměřily na obnovení a reinterpretaci starých slovanských, germánských nebo wiccanských náboženských prvků. Vznikaly pohanské skupiny, které praktikovaly rituály a obřady inspirované přírodními cykly a tradičními mytologiemi.

Pomocí rozhovorů se mi naskytla možnost zachytit osobní názory, postoje a vzpomínky, které byly spojeny náboženskou tradicí narátorů. Za pomoci strukturovaných a otevřených otázek jsem se pokusila získat detailnější pohled na jejich osobní zkušenosti a vnímání vlastní identity v rámci pohanských komunit. Otevřené otázky daly narátorům dostatek prostoru pro sdílení svých vzpomínek, které se vázaly k výzkumnému tématu. Většinou jsem se snažila vyhnout zjišťovacím a uzavřeným otázkám, na které by narátor mohl odpovídat jednoduché ano či ne.

Rozhovory probíhaly prostřednictvím osobního setkání. Všichni narátoři byli předem prostřednictvím e-mailu informováni, jakého tématu se bude rozhovor týkat. Místo rozhovoru jsem zvolila s ohledem na to, kde se narátor cítil příjemně. Soustředila jsem se na to, aby se v dané lokalitě cítil uvolněně a dané místo znal, abychom se tak vyhnuli stresovým situacím z nového či cizího prostředí. To by mohlo zapříčinit, že se narátor bude cítit nesvůj, což by se mohlo projevit na kvalitě rozhovoru. Kvalitní rozhovor by se měl, co nejvíce podobat nenucenému povídání (Vaněk, Mücke 2011: 131).

Se souhlasem narátorů byl rozhovor nahráván prostřednictvím mobilní aplikace. Přípravu a kontrolu techniky jsem provedla doma, abych si byla jistá, že na místě vše proběhne v pořádku. Zkontrolovala jsem, v jaké vzdálenosti bude nejlepší umístění pro mobilní zařízení, aby i v případě hlučnějšího prostředí bylo vše dobře slyšet. Záznamy

rozhovoru jsem hned označila datem rozhovoru a jménem narátora, se kterým byl rozhovor uskutečněn. Získané nahrávky pak byly pečlivě přepsány, aby v textových záznamech mohly být důkladně analyzovány a zachovány i pro budoucí výzkum. Přepis rozhovoru obsahuje jméno narátora, datum a místo konání rozhovoru, název výzkumného projektu, za jehož účelem byl rozhovor veden. Tedy to samé, co zazní v úvodu nahrávky (Vaněk, Mücke 2011: 148). Audiozáznamy pro mne byly důležité i do budoucna, neboť zachytily nejen obsah rozhovoru jako takový, ale i intonaci a tón konverzace. To poskytlo hlubší náhled i do citového prožívání aktérů. Například, když si narátor rozpomenul na staré křivdy, které už mu dnes přijdou úsměvné.

Před první fází rozhovorů se s jednou z narátorek uskutečnil i přípravný rozhovor, kde jsem jí vysvětlila, čeho se bude výzkum týkat jaká témata a otázky zde zazní. Ostatní narátoři přípravný rozhovor nevyžadovali.

První fáze rozhovorů byly vedeny bez větších přerušování, aby měl narátor, co nejvíce prostoru vypovědět svůj příběh. Někdy však docházelo k tomu, že narátor nevěděl, jak dále pokračovat a nebyl si jistý, co vše je pro rozhovor důležité. V tomto případě jsem nejprve zopakovala část poslední věty, kterou mi narátor sdělil, aby na ni mohl navázat. Pokud si stále nebyl jistý, jak pokračovat, tak jsem se ho pomocí kladení jednoduchých otázek snažila navést a povzbudit ho, neboť i věci, které narátorovi přišly nepodstatné, mohly být pro výzkum přínosné.

Pokud to bylo možné proběhla s narátory alespoň dvě setkání. Někdy však z časové vytíženosti a v jednom případě i kvůli trvalému pobytu v zahraničí bylo setkání možné pouze jednou. Pokud však došlo na druhou fázi rozhovorů, tak jsem jako tazatel vycházela z informací poskytnutých v prvním rozhovoru a snažila jsem se doplnit okruhy, na které při prvním rozhovoru nezbyl čas. Zde jsem se řídila odbornou publikací *Naslouchat hlasům paměti „Zatímco v prvním rozhovoru dopřeje tazatel narátorovi co nejširší prostor pro spontánní a pokud možno nepřerušované vyprávění vlastního příběhu, pak druhý rozhovor často konkretizuje témata zmíněná v rozhovoru prvním, doplňuje nebo rozšiřuje dosavadní sdělení.“* (Vaněk, Mücke, Pelikánová 2007: 104). Zároveň jsem se také doptávala na informace, které mi nebyly zcela jasné a nevěděla jsem, kam je správně chronologicky

zasadit. Vycházela jsem z teze, že „*cílem tazatele není ani ve druhém rozhovoru získat pouze „fakta“, ale především narátorovo osobní stanovisko a vzpomínku na prožitek*“ (Vaněk, Mücke 2011: 151).

Každý rozhovor se časově vešel zhruba do 90 minut, což je i doporučená délka orálněhistorického rozhovoru (Vaněk, Mücke 2011: 226). Rozhovor jsem sama nijak nuceně neukončovala, nechala jsem na narátorovi, aby ke konci došlo spíše z jeho iniciativy. Setkání většinou probíhala po pracovní době narátorů, a tak jsem nechtěla přeceňovat jejich síly, aby rozhovor nebyl nucený. Na konci rozhovoru jsem všem narátorům poděkovala a vypla nahrávání. Doma jsem pak co nejdříve celý rozhovor přepsala, abych ho ještě celý měla v živé paměti. Mohla jsem tak zaznamenat postřehy, které nemělo možnost zachytit nahrávací zařízení. Příkladem jsou třeba mimické výrazy, jež se narátorovi zračily ve tváři. I po posledním rozhovoru jsem se všemi narátory zůstala v kontaktu, kdyby mi i nadále v přepisu rozhovoru vyvstaly určité nejasnosti. Zároveň také, aby si měli narátoři možnost výsledný projekt také přečíst, pokud by měli zájem.

#### **3.1.4 Analýza rozhovorů**

V této části práce jsem pracovala s transkripcí rozhovorů i se samotnou nahrávkou, abych byla při interpretování rozhovorů schopná zachytit i způsob vyjadřování jednotlivých narátorů. Analýza rozhovoru byla uskutečněna na základě přepisu pořízené nahrávky. Při přepisu nahrávky jsem dávala pozor na hlasitost, důraz i třeba ironii, jež mohla v hlase narátora zaznít. Všechny zmíněné projevy totiž mohou případně nést implicitní význam (Vaněk, Mücke, Pelikánová 2007: 126). Přepis rozhovoru pak obsahoval i události, které rozhovor nějakým způsobem narušily. V jednom případě například pokud si narátor potřeboval zkontrolovat příchozí hovor. Další zvukové projevy pak byly zaznamenány v závorkách. Ve finálním přepisu rozhovoru jsem vynechala výplňková slova pouze v částech, kde způsobovala nesrozumitelnost rozhovoru (Vaněk, Mücke, Pelikánová 2007: 114). Použité úryvky rozhovorů jsou tedy v práci použité v redigované verzi tak, aby význam a styl narátora sdělení nebyl nijak pozměněn. Přepsaný rozhovor pak následně obsahuje název výzkumu, za jehož účelem byl rozhovor veden, jméno a příjmení narátora, datum uskutečnění rozhovoru, jméno tazatele a místo konání rozhovoru. Přepis rozhovoru

hned po jeho uskutečnění mi pak dále dal i zpětnou vazbu týkající se mého vedení rozhovoru. Mohla jsem se tedy před dalším setkáním více zaměřit na své nedostatky v rámci vedení rozhovoru.

Práce je vedena pomocí kvalitativního přístupu bádání, a tak i v analýze je spíš kladen důraz na narátora jako na jedince s individuálními rysy, názory a zkušenostmi. Práce tak nemá za cíl provádět zobecňující závěry, podobně jako jiné orálně historické výzkumy (Vaněk, Mücke 2011: 172). Porovnávat mohu, jak to cítili a viděli jednotliví nárátoři. Ti sehrávali v rámci svého působení v pohanských společnostech mnoho rolí, které je formovaly a které utvářely jejich vzájemné vztahy.

Rozhovory s narátory probíhaly od konce listopadu 2023 do konce března 2024. Dotazovanými byli nárátoři, kteří spolu v letech 2003 a 2004 spolupracovali na vydávání pohanského časopisu s názvem *Pohanský kruh*. Součástí byli dva zástupci germánské tradice, dva zástupci slovanské tradice a jeden zástupce tradice Wicca, který časopis *Pohanský kruh* zaštiťoval.

Při samotné analýze jsem se snažila podchytit významné části rozhovoru a to pomocí tzv. kondenzace při níž jsem zároveň oddělila přínosná fakta sdělení a eliminovala jsem odbočky. Dále jsem se pak zaměřila na vytvoření seznamu jednotlivých prvků rozhovoru, které souvisely s výzkumným cílem (Vaněk, Mücke 2011: 175). Za pomoci kondenzovaného celku rozhovoru jsem si vytvořila myšlenkovou mapu, která mi pomohla se v daném období lépe orientovat. Měla jsem tedy přehled, v jaké skupině se v určitém období jednotliví nárátoři nacházeli. Brala jsem ohled na to, co bylo důležité pro můj výzkum, ale i na to, co bylo důležité pro narátora a čemu v rámci svého vyprávění věnoval hodně prostoru. Části jsem rozčlenila chronologicky, vzhledem k výzkumnému tématu to bylo nejlogičtější, neboť mým záměrem bylo zmapovat určité období pohanství u nás. Zároveň mi tyto kroky pomohly i při interpretaci písemných pramenů. Díky poskytnutým časopisům jsem tedy měla možnost nahlédnout do toho nejen, jak o dané době nárátoři mluví, ale i jaké články v té době vznikaly a zda na sebe jednotlivé prameny navazují. Analyzovala jsem tedy smysl rozhovoru za pomoci komparace jednotlivých rozhovorů,

získaných vědomostí a písemných pramenů. A poté jsem interpretovala dané téma (Vaněk, Mücke 2011: 182).

### 3.1.5 Terminologie

V této kapitole bych ráda definovala dva pojmy, se kterými v této práci budu pracovat. Jedná se o termíny náboženství a spiritualita.

Při definici náboženství vycházím z Émila Durkheima, který ho ve své knize *Elementární formy náboženského života* definuje jako sjednocený systém víry a praktik, které se vztahují k posvátným věcem. Znakem náboženského myšlení je pak dělení světa do dvou sfér, a to sféry sakrální a profánní. Povahu posvátných věcí jejich moc, vznik a vztahy mezi nimi, stejně tak jako vztah k věcem profánním, pak vyjadřují systémy představ jako jsou víra, mýty, dogmata, ale i legendy (Durkheim 2002: 45). Náboženství lze tedy rozumět jako celku, který se skládá z přesně vymezených a poměrně oddělených částí (Durkheim 2002: 49). Pro organizované církevní náboženství pak sociální vědy většinou používají termín institucionalizovaná religiozita. Významným prvkem tohoto církevního náboženství je pak organizovanost a návaznost na instituce, v nichž se ustanovují základní prvky věrouky, ale i náboženských rituálů a chování (Hamplová 2013: 29). Émile Durkheim stejně jako Mircea Eliade pak vidí náboženství jako kolektivní zkušenost a činnost zaměřenou na něco, co lze definovat jako posvátné, tedy na něco vyššího řádu a většího významu, než jsou věci každodenní (Strmiska 2000: 106).

Spiritualitu pak můžeme definovat jako „*vyjadřování duchovní dimenze lidského života, která přesahuje individuální existenci každého jedince a zahrnuje individuální naplňování této potřeby.*“ (Preiss, Příhodová, Babinčák, Příhodová 2015: 37). Jedná se tedy o jedincovo individuální hledání smyslu spojené s vyššími silami. Patřily by sem pak i osobní zkušenosti, osobní růst, a tedy i jedincovo autentické hledání přístupu k posvátnému, ale třeba i transcendentní zkušenosti (Kaňák, Váně 2021: 182). Pojem transcendentna bychom pak dle Belzena měli chápat stejně jako dotazovaná osoba (Belzen 2009: 398). V rámci sociologie je pak spiritualita jev, který ustanovuje a generuje smysluplnost nových podob individuálních zkušeností a následně pak jejich dopadů na tradiční náboženské organizace (Kaňák, Váně 2021: 182). Spiritualitu tedy můžeme brát jako hledání



duchovnosti, jenž ovlivňuje jedincovo chápání a vnímání okolního světa (Zemanová 2014: 31).

### 3.1.6 Tradice

V této kapitole bych jen krátce zmínila, jakých tradic se bude práce týkat. Uvedla bych zde také, který narátor se, v jakém odvětví pohanství nachází. V práci jsou zahrnuté tři tradice, které se v České republice v prvních letech nového tisíciletí pokusily o založení všepohanské společnosti. Jedná se o germánskou větev pohanství, tradiční Wiccu a slovanskou tradici. Představení tradic bude pouze stručné, protože se nejedná o hlavní téma bakalářské práce.

První z tradic, které zde uvedu bude tradiční Wicca. Této tradici se věnuje narátor, který z důvodu anonymizace údajů bude v textu vystupovat jako respondent č. 5. Počátek tohoto hnutí je spojován s Geraldem B. Gardnerem, který se na konci roku 1939 pokusil zrekonstruovat podobu středověkého čarodějnictví (Lužný 1997: 98). Hlavním znakem této tradice je synkretismus (Kratochvílová 2009: 8). Synkretismus pak Václavík vnímá jako výsledek prolínání více tradic, které na sobě byly původně nezávislé (Václavík 2007: 97). Gerald B. Gardner vydal v roce 1954 knihu *Witchcraft Today* v této knize dal základy duchovnímu hnutí Wicca (Kratochvílová 2009: 15). Wiccanské společenství se pak sdružuje do jednotlivých covenů, které jsou propojeny silnými vztahy mezi jednotlivci. Dalším důležitým prvkem v této tradici je pak i úcta k přírodě (Kratochvílová 2009: 9).

Germánskou větev pohanství zde bude zastupovat tradice Ásatrú. Této tradici se kolem roku 2000 věnovali respondenti č. 1 a č. 2. Toto hnutí se snaží o znovuoobnovení germánského náboženství. Obnova tohoto polyteistické náboženství vychází především z bohaté mytologie, která je dochovaná v islandských Eddách. Pojmenování Ásatrú odkazuje i na uctívání dalších bohů kromě hlavního boha Ódina, a to na božstva z rodu Ásů, ale i Vanů (Vojtíšek 2004: 246). Germánští pohané se spolu se zájmem o severskou náboženskou tradici zajímají i o runy a gótský jazyk (Vojtíšek 2004: 247).

Poslední tradicí je pak slovanské pohanství, kterému se věnují dva respondenti vystupující jako respondent č. 3 a respondent č. 4. Oba respondenti jsou členy společenství

Rodná víra, jehož „cílem je obnovovat a zachovávat původní slovanskou víru a duchovní svět (tedy slovanské pohanství neboli rodnověří)“<sup>3</sup>, jak uvádí na svých webových stránkách. Mezi bohy slovanského polyteistického náboženství patří například Perun, Jarovít nebo bohyně Mokoš (Vojtíšek 2004: 247).

Pokud bychom to měli shrnout vypadá situace následovně:

Respondent č. 1– věnuje se germánské větvi pohanství

Respondent č. 2– věnuje se germánské větvi pohanství

Respondent č. 3– věnuje se slovanské větvi pohanství

Respondent č. 4– věnuje se slovanské větvi pohanství

Respondent č. 5– věnuje se tradiční Wicce

## **4 Empirická část**

### **4.1 Náboženská situace v ČR po pádu komunismu a jak ji reflektují narátoři**

Cílem této části bakalářské práce je uvést čtenáře do kontextu doby, ve které se v druhé polovině 90. letech minulého století setkávaly první skupiny lidí, které se později formulovaly do alternativních pohanských proudů v České republice. Kapitola se zaměřuje na vývoj alternativní spirituality v České republice po roce 1989, zkoumá nové formy duchovního projevu a analyzuje vliv společenských změn na náboženské a spirituální vyznání obyvatel země.

Před listopadovou revolucí v době komunistického režimu a cílené ateistické propagandy bylo náboženství vytěsněno z veřejného života a přetrvávalo tak převážně v soukromé sféře (Lužný 1998: 213). Až po roce 1989 se náboženský život jedince i společnosti znovu stal veřejnou záležitostí. S nabytí svobodou byly přítomné otázky

---

<sup>3</sup> Tato definice je uvedena na jejich webových stránkách <https://rodnavira.cz/o-nas/kdo-jsme/>

ohledně nového místa náboženství ve společnosti, ale i otázky týkající se existence různých podob náboženského života (Lužný 1998: 213).

S otevřením společenského prostoru měli tedy lidé možnost svobodněji projevovat své duchovní hledání a zapojovat se do spirituálních praktik. Na toto období svobody a nových možností vzpomínají i sami narátoři.

*„No já si myslím, že bychom to mohli tak jako formulovat, že ta 90. léta bylo období nebyvalé svobody. To jako nikdy prostě ten národ takovou svobodu úplně nezažil.“*  
(respondent č. 3)

*„Člověk, když má svobodu, tak ji potřebuje něčím vyplnit, a proto asi v těch 90. letech ho právě ta svoboda přivedla k tomu, že začal hledat uspokojení svých duchovních potřeb.“* (respondent č. 3)

Václavík, Hamplová a Nešpor ve své studii poukazují na to, že se česká religiozita nevyznačuje ateismem jako spíše vysokou mírou privatizace a individualizace, a tak i velkou nedůvěrou v tradiční náboženské instituce, a to především v křesťanskou církev (Václavík, Hamplová, Nešpor 2018: 101). Tato nízká míra církevní religiozity však neznamena, že se lidé nezajímali o jiné formy nadpřirozena a spirituálních otázek (Hamplová 2008: 704). Pro narátory tedy nebylo křesťanství tou správnou duchovní cestou, a tak se rozhodli své duchovní potřeby uspokojovat v jiné tradici<sup>4</sup>.

*„Duchovní potřeby má asi velká část lidí. Samozřejmě ve značně rozdílné míře, že i lidé, co se považují za ateisty, tak jsou i chvíle, kdy nějakým způsobem potřebují vědomí nějaké transcendentálnosti. Uvědomí si, že je něco, co je nad jejich chápání a že to má nějaký význam. Tohle působilo i na nás v té době. My, kteří jsme byli*

---

<sup>4</sup> Tento termín jsem převzala od samotných narátorů, kteří se o své spiritualitě takto vyjadřují: „Já mluvím o tradici, což samozřejmě se dá argumentovat taky, že ta tradice byla přerušena. Ale já si na to zas jako odpovídám, že ta tradice byla spíš jako trošičku uspaná, že tady byla spíš jako v podvědomí, ale že to jako pořád v sobě máme, že se to zase jako probouzí k životu. Já jsem si na to musela jako odpovědět, jestli ta moje odpověď je správná nebo ne na tom nezáleží. Člověk si to musí v sobě nějak srovnat.“ (respondent č.1)

*ovlivněni tou naší slovanskou orientací do historie, tak jsme zkrátka začali hledat to duchovní naplnění v té slovanské tradici.*“ (respondent č. 3)

Možnost nejrůznějších podob náboženského života v první polovině 90. let minulého století můžeme přisoudit toleranci a otevřenosti české společnosti, stejně tak jako neschopnosti ustálených křesťanských církví reagovat na probíhající změny. Byl zde tedy otevřen ideální prostor pro náboženské hledání (Lužný 1998: 213). Kromě tradičních náboženských skupin zde tedy v 90. letech minulého století zapouštěly své kořeny malé alternativní skupiny (Václavík, Hamplová, Nešpor 2018: 105). Jejich členové nechtěli své duchovno praktikovat v některé z křesťanských církví, neboť zde byla možnost a touha neomezovat se pouze na tradiční křesťanské náboženství.

*„Zkrátka v těch 90. letech už nebyla potřeba se omezovat na to křesťanství. Ty meze, že jsme svázáni s křesťanstvím padly. Otevřely se širší obzory a proto, to už vlastně teď mluvím jako zaujatý pohan, se ti lidé obrátili k té starší slovanské tradici, která prostě podle mého názoru více odpovídá potřebám moderního člověka.*“ (respondent č. 3)

Pokud je tedy tvrzení Thomase Luckmanna, že religiozita je antropologická konstanta správné (Hamplová 2013: 26), pak tedy menší zájem o organizované církevní náboženství v moderních společnostech není výsledkem nižší religiozity, ale spíše toho, že se lidé obracejí k jiným zdrojům smyslu a transcendentna, neboť je tradiční náboženství nenaplňují (Luckman 1967: 90). V případě této práce je to pak obrácení k víře jejich dávných předků. Soukromá sféra se nenachází pod kontrolou primárních institucí, a tak je tedy otevřena soukromým preferencím. Lidé si vybírají takové prvky transcendentních systémů, které jsou pro ně přijatelné a na jejich základě si pak vytváří svůj vlastní významový svět (Luckman 1967: 99). Na rozdíl od křesťanství pro ně byla tato nová spiritualita více flexibilní a svou možnou proměnlivostí zapadala i do doby, ve které se ocitla. Narátorům se líbilo, že pohanská náboženství nejsou náboženství knihy, ale mohou být časem proměnlivá. Neviděli v nich takovou dogmaticnost, jakou spatřovali například v křesťanské církvi.

*„A to bych vám teď mohl vykládat o pohanství a jak je to potřeba, že nejsme náboženstvím knihy. My jsme náboženstvím tradice, která se mění v prostoru i čase. My nemáme problém, že jsme si něco dali do stanov, protože my je můžeme změnit, kdežto ta monoteistická náboženství, která mají svoje písmo svaté, pak s tím mají problém něco změnit.“ (respondent č. 3)*

*„Ásátru je vlastně nedogmatický. Nejsou tam žádné příkazy a zákazy. Je tam ta tradice, je tam ten obyčej vlastně.“ (respondent č. 1)*

V soudobé pluralitní společnosti vedle sebe tedy působí již ustálené tradiční církve a s nimi i nově formující se náboženské skupiny (Lužný 1997: 11). Dalo by se tedy říci, že křesťanská církev nedostačovala duchovním potřebám lidí, jejichž generace objevovala cestu ke svobodě ve všech aspektech svého života. Místo této duchovní cesty lidé v tomto případě volili snahu oživit staré duchovní tradice (Kratochvílová 2009: 6).

Náboženská příslušnost se v České republice zjišťuje sebedeklarací a nejpřesnější údaje nalezneme ve sčítání lidu, ve kterém byla tato informace obnovena po roce 1989 (Hamplová 2010: 3). Z různých empirických výzkumů jako například International Social Survey Programme zkráceně ISSP z roku 2008 vyplývá, že alternativní religiozita rozšířená v evropských zemích je nejvíce zastoupena v zemích, které byly po určitý čas ovládnuty komunistickým režimem (Hamplová 2010: 7). Hamplová ve své stati *Česká religiozita – církevní příslušnost a víra ve světle Sčítání lidu a dat ISSP 2008* tedy přichází s otázkou, jestli je vysoký zájem o okultní a magické fenomény spojený se socialistickou minulostí postkomunistických zemí (Hamplová 2010: 7).

## **4.2 „Pohanství“ nebo „novopohanství“ očima narátorů**

Jedním z prvních kroků, které se nachází v každém výzkumu byla rešerše literatury. Po čtení různých textů a článků vyvstala otázka, zda v textu pracovat s pojmem pohanství či novopohanství. Proto jsem i tuto problematiku zahrнула do jedné z výzkumných podotázek.

Sociální vědy řeší ve vztahu k necírkevní religiozitě řadu terminologických a konceptuálních nejednotností (Hamplová 2008: 704). Jedním z termínů, který budu v práci

používat je i alternativní religiozita. Tento termín jsem do práce zahrnula z toho důvodu, že je tento pojem nejčastěji používán v odborné literatuře zabývající se religiozitou, která stojí mimo oficiální věrouku tradičních církví (Hamplová 2008: 705). Jako příklad alternativní religiozity Hamplová ve své knize uvádí třeba četbu horoskopů, víru ve schopnosti léčitelů, věštění nebo čtení karet či právě novopohanství (Hamplová 2013: 14). Novopohanskou tradici pak můžeme chápat jako vědomý návrat k předkřesťanským evropským náboženským systémům (Vojtíšek 2004: 244).

Jak už zde zaznělo termín „novopohanství“ můžeme definovat jako náboženský směr snažící se obnovit pohanské náboženské tradice, které byly praktikovány na určitém území před příchodem křesťanství (Kratochvílová 2009: 7). Český sociolog a religionista Dušan Lužný ve své knize *Nová náboženská hnutí* používá termín „nové pohanství“. To definuje jako hnutí, které se snaží o obnovu náboženské tradice předliterárních kultur. Charakteristickým prvkem je dle něj snaha rozvíjet regionální náboženské tradice (Lužný 1997: 98). Religionisté nová náboženství shrnují pod pojmem „nová náboženská hnutí“ (Kratochvílová 2009: 5). Toto je však problematické, neboť hnutí může být nové na základě svého vzniku, ovšem je to obtížné v situaci, kdy se tento náboženský směr odkazuje na náboženství, které je doložitelné v dávné minulosti (Kratochvílová 2009: 5). Jeden z narátorů pak popisuje pojem „novopohanství“, jako „pohanství naší doby“, neboť pohanská tradice byla na nějakou dobu přerušena dlouhou křesťanskou dominancí a na našem území se k ní lidé vrací až ke konci 20. století.

*„Můžete to pojmenovat různě. Novopohanství to je prostě, já si myslím, že se to dneska už tak obecně chápe jako v podstatě součást pohanství, ale je to to pohanství, které vlastně bylo obnoveno. Bylo obnoveno po tom období křesťanské dominance. Po období, kdy vlastně bylo jediné povolené veřejné vyznávání křesťanství. Je to zkrátka čistě pojmenování časové to novopohanství.“ (respondent č. 3)*

Nicméně nadále v probíhajícím rozhovoru respondent používá termín pohanství.

Pojem „pohanství“ si můžeme definovat jako různorodé skupiny či hnutí, které spojuje, že jsou více či méně založeny, nebo nachází inspiraci v pravěkých nebo

starověkých, většinou polyteistických či animistických náboženství (Vencálek 2015: 9). Další definici „pohanství“ jsem převzala z knihy Jakuba Achrera Zahrady. Ten pohanství nedefinuje jako jeden konkrétní směr, ale naopak jako velkou náboženskou skupinu, ke které se řadí všechny staroevropské přírodní tradice. Ty nejvíce známe jsou například starogermánské náboženství Ásatrú, keltský druidismus, náboženství starých Slovanů, evropský šamanismus, tradice Isis, dianická tradice, čarodějnictví, Wicca (Achrer 2005: 9). Sám autor se věnuje poslední ze zmíněných pohanských tradic Wicce.

Pro můj výzkum se tedy ukázala jako velmi důležitá dvojice pojmů „pohanství“ a „novopohanství“. V průběhu rešerše literatury i během interpretace provedených rozhovorů se ukázalo, že někteří z pohanů neradi používají pojem novopohanství. Dokonce je pro některé předpona novo – v jistém smyslu i urážlivá, neboť z ní mají pocit, že jejich duchovní praktiku degraduje.

*„Novopohanství vůbec neuznávám. To si myslím, že je paskvil, myslím si, že je to neuctivé vůči lidem. Neznám snad nikoho, kdo by se s tím ztotožňoval, protože nás to degraduje. Většinou říkají spíš pohaní pro sebe. Já teda ani to slovo pohan nepoužívám, používám to třeba, tak jako v nadsázce, když se třeba bavím s křesťany nebo s někým, jako vymezení, ale mezi sebou jsme, ani to neříkali. My jsme se spíš rozdělávali, že jsme Germáni, Keltové, Slovaní a vlastně jsme se vždycky odkazovali k tomu starému. Vlastně my uctíváme ty starý bohy, tak tam vlastně to novo – nemá, co dělat.“ (respondent č. 1)*

Svůj postoj tedy narátorka odkazuje ke staré tradici, která zde byla ještě před křesťanstvím. Těmito slovy tak respondentka dodává ve svých očích legitimitu pohanskému hnutí, a to pomocí odkazování na jeho původní status. Tedy jeho dlouhověkost, historický odkaz a určitou původnost, že tu toto náboženství bylo ještě před příchodem křesťanství. Lze to tedy vnímat jako určitou legitimizační strategii. Tato problematika se také diskutuje v knize Jakuba Achrera Zahrady s názvem *Wicca: První zasvěcení*. Pohanství zde definuje jako jakékoliv staroevropské přírodní náboženství, které se vyvinulo přirozenou cestou. Po období christianizace Evropa tuto duchovní tradici nezapomněla a sám autor náboženství dávných předků přirovnává k podzemní řece, která se pouze na nějaký čas v historii ztratila

z dohledu, aby se později zase mohla vynořit (Achrer 2005: 8). Metafora podzemní řeky by se pak dále dala interpretovat tak, že autor vidí pohanské náboženství jako sice nenápadné na první pohled, ale stálé. I když tedy není vidět na první pohled, vždycky dojde na dobu, kdy vytryskne na povrch jako podzemní řeka. Dalo by se tedy říci, že z pohledu autora dle této metafory náboženství člověka přesahuje a lidé ho nevytváří, je zde nezávisle na člověku. I tato metafora by se pak dala brát jako další legitimizační strategie.

K vynoření této podzemní řeky pak dochází na konci 20. století. Tento fenomén autor popisuje jako „znovuzrození pohanství“ (Achrer 2005: 8). Pojem novopohanství, proto sám autor považuje za nevhodný, neboť se zde pouze navazuje na prastarou tradici (Achrer 2005:9).

*„Jakákoliv ta předpona novo – nám dává najevo, že nejsme dostatečně dobrý, že nejsme jako rovnocenný, jako kdyby to bylo vymyšlené. Dost lidí si to takhle bere, jakože jak vy můžete uctívat ty bohy, dyť to je dávno pryč. Mají pocit, že je to nějaká legrace, ale zapominají na tu důležitou věc, a to by každý religionista měl vzít v potaz, že je tam nějaká ta náboženská zkušenost. Ta je prostě autentická, takže pokud má někdo autentickou zkušenost s Ódinem a je v nějakým duchu té tradice, tak jaképak novo.“ (respondent č. 1)*

Naopak někteří z narátorů o tyto terminologické spory vůbec nejeví zájem. Zdá se tedy, že pohanská komunita je v tomto ohledu nejednotná. Všichni se však shodnou na tom, že upřednostňují označení konkrétní tradice, ke které se vztahují. Všichni narátoři však uznávají, že kontinuita jejich tradice byla přerušena.

*„Já jako tady ty spory o termíny nechám religionistům. To jako at' si řeší oni, mě to v podstatě netrápí. Já nemám problém s tím, at' mě každý nazve, jak chce. Jestli pohanem nebo novopohanem, je mi to jedno. My sami sobě ani jako pohani moc neříkáme, i když s tím nějaký zásadní problém nemáme, my si říkáme prostě Slované.“ (respondent č. 4)*

Podle názoru Jakuba Achrera Zahrady tak s pojmem novopohanství pracují pouze lidé, kteří se s pohanskou tradicí setkávají zvenčí (Achrer 2005: 9). Tento případ se týká i



mě. Sama nejsem členkou žádné z pohanských skupin a v tomto případě zaujímám pozici výzkumníka, která je daná zvenčí. Nicméně se domnívám, že bych v práci měla respektovat terminologii narátorů, a proto jsem se rozhodla dále používat termín pohanství.

### 4.3 Motivace narátorů k pohanské cestě

Jak už jsem zmínila v předchozí kapitole narátoři nechtěli svou duchovní cestu vést v rámci křesťanské tradice, neboť ta je nedokázala oslovit hlouběji. Rozhodli se tedy využít naskytnutých příležitostí a otevřenosti dané doby a hledat svou duchovní cestu jinde. V této části práce bych se proto ráda věnovala různým motivacím a osobním zkušenostem, které předcházely ukotvení narátora v jedné z alternativních tradic. Stejně tak bych chtěla zmínit, jak narátoři svoji tradici hledali, jaké překážky se na jejich cestě objevovaly. Zahrnula bych zde i hnutí, která se jevila jako podobně smýšlející, ale při bližším poznání se u narátorů dostavil pocit zklamání, neboť ani tyto skupiny se z pohledu narátorů nepřibližovaly k jejich skutečným hodnotám a přesvědčení. Všechny ze zúčastněných narátorů můžeme označit jako tzv. pohany první generace (Vencálek 2015: 33), kteří u nás tuto náboženskou tradici obnovovali a zakládali první společenství. Svou cestu k ní si každý z nich musel nalézt sám. Některé práce mluví o tzv. narativu návratu domů. To znamená, že současné pohanství je charakteristické návratem k předkřesťanským tradicím, které mohou být vnímány jako domácí a s tím souvisí jedincovo přijetí identity současného pohana (Vencálek 2015: 27).

Z rozhovorů se všemi narátory vyplývá, že určitou duchovní potřebu si v sobě všichni nesli již od dětství, ovšem většinou až v pozdějším věku se jim povedlo najít někoho, s kým své pocity a myšlenky mohli sdílet. Dále je pak patrné, že narátoři se snažili vyzdvihnout souvislost mezi pohanstvím a jejich již existující identitou a vírou, a tak zdůrazňovali přirozenost výběru své zvolené cesty (Reid 2009: 172).

*„V jedenácti, jsem měla i chuť vymyslet si vlastní náboženství. Tíhla jsem k tomu nějak vždycky a až na té střední škole jsem vlastně poznala lidi, co se zajímali o magii a dělali nějaké rituály. To bylo ještě dost takový neurčitý.“ (respondent č. 1)*

Určitou osobní inklinaci k víře si většina narátorů v sobě nesla již od dětství. Jedna z narátorek například vzpomíná na to, jak jí samotné její babička četla staré řecké mýty, právě v těchto mýtech jí oslovili různí bohové. Sdíleným pocitem mezi pohany pak může být nadšení z toho, když naleznou skupinu lidí, která má stejné pojetí náboženství jako oni sami.

*„Třeba byl Robin Hood of Sherwood, když jsem byl malej. To byl takový ten seriál z roku 1983. Oni jich jsou mraky, ale tenhle jedinej měl právě takovej ten duchovní nádech. To všichni, kdo to viděli, tak z toho byli úplně hotoví. Tam se právě objevují taková mystéria, vzývání toho všeho možnýho, takže to byl takový možný ten první zájem. A pak takový ty pořádný věci, tak začaly až někdy vlastně v těch 90. letech. Ještě předtím vlastně jsem se v tom raném věku věnoval těm věcem okolo těch Rychlých šípů a tam je to taky takový to mystérium. To všechno k tomu jako směřovalo, ale opravdu první byly až ta polovina 90. let, ale to už jsme byli skinheadi pak zase.“ (respondent č. 2)*

Na začátku nového tisíciletí pak hrál důležitou roli i internet, zde se jednotliví narátoři napříč všemi pohanskými směry dozvídali o podobně spirituálně smýšlejících lidech. Prostřednictvím internetových fór se pak mohli navzájem kontaktovat. Pro tuto dobu byl signifikantní například dnes již nepoužívaný xchat.

*„Tehdy vlastně na začátku těch multých let tak byl pro to pohanství nebo obecně okultní komunity hodně důležitý xchat. Dneska je to všechno pryč, to už prostě dávno není pravda. Tam byla stabilní místnost magie, pravidelně zakládáná místnost Wicca a pak pravidelně zakládáná místnost pohanství. Přes tuhle místnost pohanství jsem potkal další lidi, takže jsem vlastně narazil na skupinu, tehdy to bylo myslím dokonce registrovaný občanský sdružení, který se jmenovalo Heathen Hearts from Bohemian.“ (respondent č. 5)*

*„Mně bylo tehdy osmnáct čerstvých, takže přes internet, protože už jako ty zájmy jsem měl nějakou dobu předtím. Já jsem vyrůstal v Jihlavě, tam jsem neznal naprosto nikoho, koho by zajímaly podobné věci jako mě. Takže jo, přes internet jsem našel to,*

*že se zformovala nějaká skupina, která si říká Rodná víra. Tak jsem se s nimi zkontaktoval, a ještě vlastně na podzim roku 2000 jsem přijel tady do Prahy. Tehdy jsem se setkal se členy právě Rodu Jarovíta. Poseděli jsme pár hodin v hospodě a měl jsem jasno.“ (respondent č. 4)*

Navazování na staré tradice nemuselo souviset pouze s tím, že si lidé k sobě chtěli naklonit mocné síly. Jedním z důvodů také mohlo být to, že dávná víra sebou nesla určitý údiv a tajemství (Hejna 2010: 9). Tato tematika byla narátorům blízká už od dětství, a tak kromě mýtů a blízkého vztahu s přírodou vzpomínají i na jiná svá první setkání s tajemnem. Jedním z cílů pohanství je dle Lužného i právě snaha překonat odcizení člověka a přírody a tím vytvořit životní styl, který by se nesl v souladu s přírodou (Lužný 1997: 98). Narátoři pak často vzpomínali na své dětství strávené v přírodě, na táborové ohně a silné pocity, které v nich tento zážitek již v dětství vzbuzoval.

*„To jsem třeba ve třinácti jezdil do lesa na čundry nebo tak. Tam byly takový ty rituály, ne rituály, ale dělaly se tam takový ty velký věci. Třeba, když byly ty potlachy, tak se tam zapaloval ten oheň s těma pochodněma. Tak z těchto věcí jsem byl vždycky hotovej.“ (respondent č. 2)*

Zároveň však pro zástupce germánské a slovanské tradice bylo důležité, že se jejich duchovní tradice v minulosti prokazatelně nacházela na našem území. Lidé hledali své pradávne kořeny a chtěli se s nimi duchovně spojit (Velkoborská 2015: 86).

*„Ten důvod, proč jsme začali s Ásatrú byl čistě pragmatickej. Má zachovanou mytologii a měli jsme tam na čem stavět, ale taky samozřejmě mě to nějak oslovilo. Kdyby mě to neoslovilo, tak jsem mohla dělat řecký, kdybych chtěla dělat mytologii. Ale je to něco, co se váže k našemu území, ti Germáni tady prokazatelně byli.“ (respondent č. 1)*

Tento argument by se dal považovat za částečně nacionalistický. Pro narátory má velkou hodnotu to, že se tradice dle jejich slov prokazatelně nacházela na „našem území“ a můžou s ní tak spojit své kořeny. Tato představa „našeho území“ pak vychází z pozdně

nacionálního rámce, ve kterém byli narátoři vzděláni a vztahuje se tak na hranice České republiky, jak je známe dnes.

Jeden z narátorů zastupující slovanskou tradici byl ovlivněn i svým zážitkem ze studentského pobytu na území Polska, kde se nacházela polská rodnověrská skupina.

*„Oni byli hodně jako pravicově extremisticky orientovaní, tak to na mě udělalo velký dojem. Ne ta jejich politická orientace, ta mě naopak odpuzovala, protože to byl prostě vypjatý nacionalismus, ale já jsem na nich obdivoval to, že prostě oni byli skutečně první Slované, které jsem viděl, že skutečně vyznávali ty slovanské bohy. Já jsem tam pochopil, že ti bohové jako žijí, že to prostě není něco z historie, ale že je to něco, co jako existuje. To na mě jako udělalo ohromný dojem a v podstatě toho večera u mě došlo k té změně, že jsem se z ateisty stal věřícím člověkem.“ (respondent č. 3)*

Pro ultrapravicové subkultury jako bylo například hnutí skinheads, bylo typické, že zde docházelo k použití pohanských prvků v hudební i ideové sféře. V polovině 90. let 20. století došlo ve spojení části black metalové scény s ultrapravicí ke vzniku hudebního stylu nacionálně socialistický black metal (Vrzal 2009: 6). Pohanství, které tato skupina vzala za své, se charakterizovalo především důrazem na mužské válečnické prvky s výrazným antikřesťanským a ultrapravicovým postojem (Vrzal 2009: 10). Právě náboženské texty písní byly pro narátory lákavé a v těchto skupinách tak hledali další lidi se stejným náboženským pojetím.

*„No jasně, protože to se pak zjistilo po letech, protože já jsem se pak na jedné akci potkal s klukama, který byli Slovani a my jsme zjistili, že vlastně vycházeli ze stejných kořenů. Tady byly v těch 90. letech Keltové, a to bylo všechno spojený s tou muzikou. Já nevím, Bratrstvo Keltů tady bylo a oni akorát pořádali ty festivaly a člověk si tak jako nabíhal. Byl takovej jako natěšenej, že tam to bude nějaký hodně duchovní a potom ono nic. Nebo pak třeba black metalisti, to jsme přišli na nějakou akci, a to jsme si mysleli, že když oni mají ty pohanský texty, tak tam bude nějaký to opravdový duchovno, ale ne, byly to jenom texty. To samý byly pak ty skinheadský kapely, taky*

*takový texty, který hrály o tom severským, ale málokdo se tím jako zabýval. Takže to bylo takový pátrání po nějakých spřízněných lidech. No a z těch plešek tam se to pak krystalizovalo. Myslím, že i ty první Slovani byli takoví. Ti Keltové to bylo hodně s tím esoterickým asi, takže s tím to moc nešlo. Takže ti Germáni vlastně začínali takhle, většinou ti Slovani byli jako víc vlastenecký, ti Germáni byli jako víc doprava.“ (respondent č. 2)*

*„Jo, myslíte ty z neakademického prostředí, tak to jako vím, že hodně poslouchali metalovou hudbu. To pak byli hlavně ti mladší. Já jsem třeba metal nikdy neposlouchal, ale jako třeba ti, co k nám přišli třeba o 10 let později jo.“ (respondent č. 3)*

Když se narátoři snažili začlenit do již fungujících skupin, přišli právě na to, že je zde nacionalismus silně spojen s politickým radikalismem. Ubírání se tímto směrem pak postrádalo spojení s praktikující spiritualitou (Velkoborská 2015: 86).

*„Ten satanismus byl jako ten odpor. To byla další ta vlna, která tady to zasáhla tak jako okrajově, to byl ten metal. Tam byly kapely, který dělaly to pohanství, ale těch vyznavačů tam bylo taky minimálně.“ (respondent č. 2)*

*„Tam byla ta organizace Fraternitas Ulfar, o té já skoro moc nevím. To vzniklo snad ještě v devadesátkách a některý lidi měli nějaké návaznosti na skinheady, ale myslím, že jim to jako bylo málo. Prostě, když ten člověk je nějak duchovně založenej, tak prostě takováhle organizace pro něj není. Víím, že dokonce jeden kluk, co k nám přišel později, říkal, že kdyby o nás věděl dřív, že by ani u těch skinheadů nebyl.“ (respondent č. 1)*

Nepřítomnost té praktikující spirituality pak figurovala jako jeden z důvodů, proč pro narátory, kteří se zajímali především o duchovní a rituální stránku věci, nebyl tento proud dostačující. S hledáním spřízněných lidí, se kterými by mohli své duchovno sdílet se tedy dostavil i pocit zklamání, když to někteří lidé brali pouze povrchně.

*„Ne to právě vůbec. My jsme se pak tehdy z toho skinheadského hnutí vydělovali díky tomu, že jsme hledali to duchovno. Protože rváči, opilci, a tak různě, to byli různý lidi, takže to bylo jako minimum z toho obrovského davu. Všichni na koncertech řvou Ódin jo, ale pak jsou tomu schopný se věnovat tři nebo čtyři. Pak už se to jako nabalovalo, pak už chodili lidi ze všech komunit. Když já si to třeba vezmu, tak já jsem tenkrát hledal ty lidi okolo historického šermu, že třeba tam ti lidi budou, že jich tam bude víc a ono kupodivu ne. Já jsem si léta myslel, že to bude jako lepší a nebylo. Myslel jsem si, že to dostane takový správný náboj. Byla třeba nějaká skupina myslím, že se jmenovali Bratrstvo Valhaly, a to jsme si říkali, že ty dělají tohle jo a pak jsme zjistili, že vůbec žádný duchovno nevyvíjí, jen o tom jako všichni mluví.“*  
(respondent č. 2)

*„To musím říct, že na začátku se k tomu hodně lidí dostalo přes ty extremistické pravicové scény. To dneska takhle vůbec není, dneska ty motivace jsou vlastně úplně jiný. To je asi taky tím, že to hnutí, ta komunita, už je nějak etablovaný, už je to nějak daný a těch důvodů dostat se k tomu přes tu politickou organizaci už není jako moc.“*  
(respondent č. 5)

Ne všichni narátoři však měli své kořeny v subkulturách skinheads nebo jiných pravicově orientovaných skupinách. Oslovení narátoři ze slovanské tradice našli svou cestu k pohanství skrze jiné prostředí. Velkou roli zde u nich hrál i akademický zájem, a to konkrétně o slovanskou historii a jazyk. Na akademické půdě později oslovovali i další možné zájemce o pohanství.

*„No tak já jsem se k tomu dostal vlastně tak, že jsem se od mládí zajímal hodně o slovanství a o historii. Později vlastně se ten můj obecný zájem, jako nejenom náboženský, tak se od té historie, vlastně už řekněme někdy v době středoškolské, tak se od té historie přelil k tomu k jazyku. A od té doby se vlastně zabývám jazykovědou. Potom jsem vystudoval filologii a teď vlastně jako pracuji v tom oboru.“*  
(respondent č. 3)

Podle modelu konverze jako sociálního posunu, dochází ke konverzi dle Lužného postupně prostřednictvím sociálních vztahů (Lužný 1997: 105). Tento proces probíhá v určitém časovém období, které může být v určitých případech i značně dlouhé (Lužný 1997: 107). John Lofland a Norman Skonovd vyčlenili ve své publikaci *Conversion Motifs* spolu s několika dalšími i intelektuální motiv konverze. Tento motiv pramení z individuálního hledání nového výkladu světa, a to skrze četbu knih, navštěvování přednášek apod (Lofland, Skonovd 1981: 376).

*„Chtěl jsem se tomu slovanství věnovat, ale ten impulz přišel ne ze školy, ale z venku od toho jednoho kamaráda.“* (respondent č. 3)

*„V Polsku jsem si právě vybral seminář. Ten se jmenoval nějak nové náboženské směry, nebo alternativní náboženské směry. Tak já jsem se tam jako do toho semináře přihlásil a řekl jsem, že bych chtěl psát o tom pohanství, novopohanství. V Krakově bylo vlastně nějaké informační středisko alternativních náboženských směrů. Tak jsem tam šel a teď tam prostě byly nějaké časopisy. Našel jsem tam kontakt, že v Krakově žije nějaký Skot, který se tím taky zabýval. Tak jsem se tam s ním sešel a normálně jsme se o tom bavili a on mi prostě dal informaci o té polské novopohanské scéně. De facto v Polsku to byla pouze slovanská scéna, tam jako na rozdíl od nás nebyly nějaké neslovanské nebo prostě téměř nebyly. Tak zkrátka tam jsem si jako nabyl teda těch znalostí o tom, jako jak to vlastně funguje, o co tam zhruba jde.“*  
(respondent č. 3)

Narátoři tedy jako jednotlivci hledali smysl a náboženskou skupinu vnímali jako zdroj (Straus 1979: 158). Dalo by se tedy v některých případech říci, že cesta k nalezení této náboženské skupiny vedla i skrze členství ve skupinách, kterých by lidé v mnohých případech součástí nebyli, pokud by u nás v té době byla již založená fungující pohanská společnost.

#### 4.4 Kořeny jednotlivých tradic v České republice

Současný svět je plný plurality hodnot a nejistoty. Jedním ze způsobů, jak se lidé s touto situací mohou vyrovnat, je obrat k náboženství, ve kterém by měla společenskému uspořádání dominovat komunita (Váně 2012: 16). Durkheim poukazuje na důležitost existence náboženského společenství, o kterém mluví jako o církvi. V takovémto společenství se věřící scházejí za takovým účelem, aby svou víru sdíleli a vykonávali společné rituály. Víra je zde tedy skupinovou záležitostí a z ní se rodí jednota daného společenství (Durkheim 2002: 52). Podobně chápe náboženské společenství i respondent č. 1 „*pro mě bylo prostě důležitý, že jsme se tam potkali s těmi lidmi a dělali jsme ty rituály*“.

Česká pohanská komunita byla ve svých počátcích poměrně malá, ale velmi různorodá. Nacházelo se zde spoustu pohanských tradic. Těch, které navazovaly na náboženství vyskytující se na tomto území, ale i těch, které nacházely své kořeny jinde (Velkoborská 2015: 86). Dalo by se však říci, že se všechny pohanské směry pokoušely reagovat na problémy současného světa prostřednictvím starobylé moudrosti, která se podle jejich zástupců nacházela v náboženství starodávných kultur (Lužný 1997: 99). Narátoři tak měli do jisté míry během rozhovorů potřebu zdůvodnit, proč si vybrali zrovna jejich konkrétní tradici.

*„Tady u nás je to komplikovanější vlastně v tom, že tady u nás v naší zemi jsme takový mix kultur. Vlastně si tady budeme vždycky víc obhajovat, proč vlastně děláme tuhle tradici, když mluvíme česky. Vždycky tady bude těch tradic víc.“* (respondent č. 1)

Všichni z narátorů berou pohanství jako kolektivní náboženství, a proto pro ně vytváření společenství bylo velmi důležité. Nejen kvůli sdílení společné víry, ale také z důvodu sdílení informací, určité sebereflexe a sebeujištění, že tato ritualita a spiritualita mají váhu i pro jiné lidi. Toto vše jim dala právě ta možnost s někým svou duchovní tradici sdílet.

*„Chtěl jsem to s někým sdílet, protože ono vlastně hodně těch knížek popisovalo nějakou jako skupinovou praxi. Vlastně obecně v těch pohanských náboženstvích je důraz na nějaké společenství. Speciálně si myslím, že v tom čarodějnictví je to*



*důležitý, protože když je člověk sám, tak mu chybí nějaké to zrcadlo a zpětná vazba toho okolí. To může být ošidný. To myslím, že tam člověk nedělá moc dobře, když pak sám sebe přesvědčuje o nějakých věcech, které jsou pak úplně mimo a není tam ten vnější mantinel, ten feedback.“ (respondent č. 5)*

Určitá potřeba budování nějakého společenství tedy přebývala u všech narátorů. V následujících odstavcích bych se proto zaměřila na jednotlivé tradice a jejich společenství.

Jak jsem již zmínila v jedné z předcházejících kapitol, tak se v této práci zaměřím na tři hlavní tradice, které se pokoušely o založení první pohanské církve u nás. Tedy na germánskou větev pohanství, slovanskou tradici, kterou bude zastupovat občanské sdružení Rodná víra a tradiční Wiccu. Poslední z výše zmíněných tradic, Wicce, nebude v práci věnována taková pozornost jako zbylým dvěma tradicím. Zahrnula jsem ji zde především z toho důvodu, že se jí věnuje hlavní redaktor již zaniklého časopisu *Pohanský kruh*, který v této práci propojuje všechny narátory. Tato tradice pak také byla jednou z těch, které se navzájem společně pokusily o vytvoření takzvané všepohanské společnosti, tedy určitého typu vzájemné spolupráce mezi různými pohanskými tradicemi. Tento projekt nesl název Stará víra a více se o něm budu zmiňovat v následujících kapitolách. Tradici Wicca jsem se rozhodla nevěnovat takový prostor z toho důvodu, že již vzniklo mnoho prací, které se tomuto tématu věnují. Zároveň to ale bylo také proto, že tradiční Wicca zasvěcuje nové členy za pomoci iniciační posloupnosti. Na začátku nového tisíciletí byl tedy narátor, který se této tradici věnuje za účelem vstupu do tradice Wicca, nucen jezdit do Vídně, kde působili již zasvěcení Wiccané. Až ti pak mohli tradici předávat dál. On sám popisuje situaci takto:

*„Pak je tradiční Wicca jakoby založená v Anglii, která se vlastně předává iniciační posloupností. To jsem zjistil, že vlastně za tím budu muset jezdit do Vídně, protože u nás to nebylo. Takže jsem začal jezdit do Vídně, tam jsem jezdil asi 15 let. Já už teď poslední roky praktikuji tady. Tu tradici už tu máme nějak předanou, tak už nemusím jezdit někam pryč. Ale to se týká jen tradice Wicca a to je jen zlomek.“ (respondent č. 5)*

Tradiční Wicca má u nás tedy lehce odlišné začátky než zbylé dvě pohanské tradice. Její kořeny se nenacházejí přímo na území České republiky a pro vykonávání tradiční Wiccy, které se věnuje jeden z narátorů, je nutné zasvěcení skrze již zmíněnou iniciační posloupnost, tedy za přítomnosti již zasvěceného praktikujícího Wiccana. Z tohoto důvodu se tato tradice odlišuje od germánské a slovanské větve, u kterých jak vyplývá z výpovědí narátorů, sice může být přítomný určitý zasvěcovací rituál, nicméně není nezbytné jím projít, aby člověk mohl tuto praxi vykonávat. Zároveň však, jak již bylo zmíněno, byla tato tradice jednou z těch, které na samém začátku stály u pokusu o založení první pohanské náboženské společnosti, a tak je pro práci důležité ji zahrnout. Narátor, který se této tradici věnuje, navazoval hned při svých začátcích kontakty i se zbylými dvěma tradicemi.

*„To probíhalo v průběhu roku 2003. Takže já vlastně poté, co jsem začal praktikovat, tak vlastně strašně rychle jsem narazil na lidi z jiných pohanských scén.“* (respondent č. 5)

Z předchozí kapitoly vyplývá, že určitá část lidí z germánské i slovanské větve pohanství navazovala na extremistické pravicové scény. Skrze tuto scénu, ve které narátoři hledali naplnění určitých duchovních potřeb, se dostali ke spirituální cestě. Nepřítomnost hlubší duchovnosti v těchto skupinách pak měla za následek, že tuto svojí politickou orientaci opustili a začali se věnovat právě jedné z pohanských tradic.

*„To, že dělám germánskou tradici neznamena inklinaci k Německu, nebo k něčemu takovému. Samozřejmě některý lidi to tam mají, ale dneska se od téhle skupiny lidí držím dál. Rasismus, třetí říše to v Ásatrú nemá, co dělat, ale i takové skupiny prostě jsou, jen je potřeba se od nich distancovat.“* (respondent č. 1)

Narátoři se tedy postupem času distancovali od radikálních skupin s jejichž názory oni sami nesouhlasili a začali zakládat vlastní společenství.

*„To společenství je důležitý kor v tom pohanství. Ti lidi se navzájem podporují ve chvíli, kdy jsme byli spolu, tak jsme měli aktivní duchovní život. Opravdu v těch letech na té vysoké škole od toho roku 2001 do 2005 to bylo hodně intenzivní období. Hodně jsme dělali různé rituály. Společně jsme dělali i rituální drama, dělali jsme ten*

*časopis. Vím, že jsem v té době měla i sny všelijaký náboženský, hodně jsem cítila, že se duchovně rozvíjím.*“ (respondent č. 1)

Dle Durkheima jsou náboženské představy kolektivní a vyjadřují kolektivní skutečnosti (Durkheim 2002: 17). Lidé pak tedy svou víru a náboženskou zkušenost sdílí s daným společenstvím a tím se tato praktika stává kolektivní (Titmanová 2010: 18). Pokud jedinci tato náboženská skupina chybí, může se stát, že se od své víry začne distancovat (Titmanová 2010: 18). Kolektivní sdílení napomáhá k tomu, aby se náboženství v životě jedince utvrzovalo a upevňovalo (Durkheim 2002: 377).

*„To právě na začátku byla ta potřeba. Já už jsem v té době byl tím pohanem několik let, ale zkrátka ze začátku jsem měl pořád to nutkání vědět, jestli to dělám dobře, protože jako my jsme byli to první pokolení těch novopohanů a neměli jsme žádné vzory. Měli jsme jen ty informace z těch knih, proto pro mě bylo velmi důležité se jakoby stýkat s těmi jinými pohany.*“ (respondent č. 3)

Z výpovědí narátorů vyplývá, že náboženská skupina jim často nabízela silné sociální sítě a podporu. Lidé v náboženských společenstvích mohou najít přátelství, sdílené hodnoty i třeba pomoc. V začátcích byla v tomto případě komunita důležitá také z toho důvodu, že v jejím rámci docházelo ke sdílení informací mezi jednotlivými členy. To pomohlo i k většímu prožívání duchovního života.

*„No tak já jsem v té době díky těm lidem dostala ty různé informace. V té době tady vůbec nebyly knížky. Ty starý vydání té Eddy byly rozebrány a ty nový vyšly až v roce 2004. Dost materiálu jsme dostávali pokoutně. Hodně okopírovaný od někoho a často to právě byly i ty americký materiály a tím, že tady nic jiného nebylo, tak to člověk neměl s čím jiným srovnávat. Taky jsem ještě neuměla posoudit tu kvalitu, ale spousta těch textů se ke mně dostalo nějakými kopiemi. Bez těch lidí bych se k tomu taky nedostala, nebo možná bych o některých ani nevěděla. Asi bych se nějak duchovně vyvíjela, to asi jo, protože tam něco bylo, ale asi to mohlo jít nějakým jiným směrem.*“ (respondent č. 1)

Jak na vznik slovanské větve pohanství vzpomínají dva narátoři, kteří se těchto brzkých začátků zúčastnili? A jak začátky reflektují narátoři z germánské větve pohanství, kteří se věnovali této tradici? Toto bude předmětem následující části práce. V navazující kapitole pak budu pokračovat tím, jak jednotlivé tradice navázaly spojení a podílely se na vydávání společného časopisu *Pohanský kruh*, ze kterého pak vzešla snaha o založení pohanské církve Stará víra.

Slovanskou větev pohanství v České republice bude v této práci zastupovat u nás nejstarší slovanské společenství Rodná víra. „*Rodná víra je společenství sdružující osoby, které vyznávají předkřesťanské slovanské náboženství (tzv. rodnověří) nebo které se s původním duchovním světem Slovanů cítí být jakýmkoliv jiným způsobem kladně spjati*“, jak lze nalézt na jejich webových stránkách<sup>5</sup>. Dále se zde i můžeme dočíst, že Rodná víra vznikla kolem roku 2000 spojením dvou rodů, a to konkrétně Rodu Jarovíta a Rodu Mokoše. Dle výpovědí narátorů tomu však předcházely jisté události.

Společenství se začalo formovat již před rokem 2000, kdy nezávisle na sobě vznikly dvě skupiny z odlišného prostředí. Jedna ze skupin se zformovala kolem tehdy existující politické skupiny Národní front castistů. Jednalo se o nacionalistickou vlasteneckou organizaci, dle slov narátora lze říci, že byla až radikálně nacionalistická, v každém případě však protinacistická. Tato skupina ve svých začátcích zhruba okolo roku 1994 začala slavít svátek Jarovíta, Peruna a Velese. V následujících letech sice tato parapolitická organizace přestala být aktivní, ale užší kruh lidí nadále pokračoval ve slavení pouze Jarovítova svátku. Tento svátek byl pak poprvé slaven v roce 1997. Lidé se tak nadále snažili nalézt vazbu k duchovnosti starých Slovanů. Tu později našli právě v pohanství.

Nezávisle na této organizaci se začala přibližně ve stejném roce formovat také skupinka studentů z filozofické fakulty, kteří slavili svátek Mokoše. Do této skupinky se po svém návratu ze studentského pobytu v Polsku připojil i jeden z narátorů.

*„No a potom, když jsem se vrátil, tak vlastně v té době u nás dával dohromady náš pozdější náčelník, který byl v té době na filozofické fakultě takovou pohanskou*

---

<sup>5</sup> <https://rodnavira.cz/o-nas/kdo-jsme/>

*skupinu. Tam jsem se teda do toho zapojil a on začal organizovat jednou za rok svátek Mokoše.*“ (respondent č. 3)

Prostřednictvím tohoto konkrétního narátora se později obě dvě skupiny zkontaktovaly. Následovalo několik společných schůzek, jejichž výsledkem bylo spojení obou skupin v jednu. Až v tuto chvíli se tedy začíná mluvit o jednotlivých rodech, a tak by se dalo říci, že s Rodnou vírou došlo ke vzniku i Rodu Mokoše a Jarovíta. Tyto rody za účelem vzájemné spolupráce byly nuceny překlenout určité názorové neshody, aby se mohly podílet na vznikajícím společenství.

*„No bylo to vlastně tak, že ten Rod Jarovíta hodně dbal tehdy nějaké své svébytnosti. Oni totiž si říkali, že jsou jako válečníci. Jako mně to přijde takové trochu dětinské, ale budiž prostě. Oni teda prostě pěstovali takovou jako válečnickou tradici. My jsme byli takoví spíš, nebo teda jako žádná tradice studentská z pohanského středověku není, takže my jsme byli jakoby rolníci, nebo něco v tom smyslu. Ačkoli jsme žádní rolníci nebyli a vlastně jsme to jako nazvali Rod Mokoše, protože jsme uctívali Mokoš. Ten Rod Mokoše se pak, ale de facto rozplynul v té Rodné víře, protože nás jednak bylo víc a jednak jsme pak jsme měli i jiné svátky nejenom Mokoš. Kdežto vlastně ti Jarovítovci dělali pořád jenom toho Jarovíta, a taky jich bylo málo, prostě jich bylo v průměru třeba tři.*“ (respondent č. 3)

Po vzniku Rodné víry nebyl tedy nadcházející vývoj těchto dvou rodů stejný. Rod Jarovíta se v rámci Rodné víry zachoval jako samostatná jednotka s nějakou personální obměnou. O Rodu Mokoše však narátoři mluví spíše jako o určité ideji studentů filozofické fakulty, která existovala pouze verbálně a která se později rozplynula právě ve společenství Rodná víra. V Rodné víře se pak svátek Mokoše společně se svátkem Jarovíta zařadily mezi svátky, které Rodná víra dodnes pořádá a postupem času se k nim přidaly i další.

Během úplných začátků šlo především o obnovování slovanského kultu. Rekonstrukce tohoto pohanského kultu probíhala za pomoci knihy z 80. let od Zdeňka Váni s názvem *Svět slovanských bohů a démonů*. Z výpovědí narátorů vyplývá, že to vůbec nebylo jednoduché. Původní zastoupení obou rodů se personálně proměnilo, a tak další věci, na

kterou se narátoři během svého vyprávění zaměřovali, bylo, jak v době začátků tedy okolo roku 2000 získávali nové členy. V tomto kontextu kladou důraz na rozdíl mezi jejich způsobem oslovování nových členů a křesťanskými misemi.

*„No v tomhle směru jsme vždycky byly takový jako opatrní, protože my jsme nechtěli být jako křesťani, kteří mají ty svoje misie. Ta poselstva do jiných krajů, aby obraceli pohany na víru. Tohle jsme dělat nechtěli, ale zároveň jsme chtěli, aby o nás lidé věděli, aby byli informováni. Nechtěli jsme je přesvědčovat, ale kdyby jim to bylo nějak blízké, tak aby se k nám mohli připojit, takže jsme vždycky už od začátku měli nějaké ty internetové stránky. Také tím, že jsme byli z toho školského prostředí, tak to jsme třeba dávali plakátek na nástěnku, že třeba zveme na den Mokoše.“*  
(respondent č. 3)

Rodná víra jako občanské sdružení byla registrována 13. dubna 2001. Až od roku 2005 se jednou či dvakrát ročně začaly konat pravidelné sněmy. Počet členů se v této době pohyboval okolo 20 osob.

*„My jsme se nemuseli oficiálně registrovat, ale to byla taková doba v 90. letech, kdy se hodně jako zakládaly spolky. Konečně tu byla ta svoboda. Takže my jsme si taky jako řekli, že abychom byli prostě jako pořádný, tak to nějak ustanovíme, že tomu dáme nějakou formu, ale jako nebylo to nutné. My jsme i dokonce několikrát přemýšleli o tom, že to zrušíme, protože my jsme to vlastně nikdy moc nevyužívali ten náš právní status. Nakonec jsme si vždycky říkali, že když už jsme to založili, tak to necháme.“* (respondent č. 3)

Kromě již zmíněného Váni a jeho knihy *Svět slovanských bohů a démonů* měli narátoři i další zdroje, které jim pomohly při obnovování přerušené tradice. Byly to zachovalé zprávy od křesťanských kronikářů z území dnešního východního Německa od slovanských kmenů Oboritů a Veletů. Dále pak od pravoslavných kronikářů z kyjevské Rusy. Starý kult bylo tedy nejprve důležité obnovit k tomu narátorům posloužilo i srovnání s ostatními neslovanskými pohanskými tradicemi, a to zejména indoevropskými.

*„To srovnání vlastně s neslovanskými pohanskými tradicemi zejména indoevropskými, eventuelně i nějakými jinými, bylo taky důležité. Samozřejmě, když si poskládáte ty různé tradice, tak ten obraz se daleko rozšíří a prostě víte toho najednou víc. Zkrátka to pohanství je, ačkoliv má různé národní tradice, tak je de facto univerzální.“ (respondent č. 3)*

Dalším zdrojem pak byla i odborná literatura, která se narátorům dostala do rukou, a to především v době, kdy začali své studium na filozofické fakultě. Nemenší význam, ale pro ně měl i vlastní duchovní prožitek čili, jak oni sami cítili, že by svou duchovní potřebu měli naplňovat.

*„A to je taky jako platný, protože my jsme lidé, a i staropohané byli lidé, kteří měli nějaké svoje vnímání. Vnímání přírody, vnímání božstev a nějakým způsobem to projevovali tu svoji úctu. Proto my se můžeme taky opírat o naše vnitřní duchovní prožitky, ale nechceme to omezovat jenom na ně. Chceme prostě, protože jsme tradicionalisté, tak se zkrátka opíráme i o ty tradiční fakta.“ (respondent č. 3)*

I v odborné literatuře se však mohly názory jednotlivých badatelů rozcházet, proto bylo pro narátory důležité i určité kritické myšlení.

*„Takže i při četbě odborné literatury je potřeba si u toho dělat nějakou svoji vlastní představu a na jejím základě to pak formovat. Nikdy jsem neujižděl na nějakých jako bludech. Takže, když jsem ještě na střední škole dostal do ruky Růžičku, tak už mi to tehdy přišlo divný. Stejně jako když jsem si tehdy v knihovně půjčil Horáka. Už tehdy jsem po pár stránkách zjistil, že tohle jako ne. Takže tam jde spíš o to, že prostě v těch 18 nebo v 16 jsem měl jako velmi omezený přístup k nějakým zdrojům. Zatímco, když jsem tady začal studovat na vysoké škole, tak se mi otevřely přístupy k těm zdrojům, a to mnohem víc i z té zahraniční produkce. Samozřejmě ty představy se vyvíjely přirozeným způsobem. Nebyl to nikdy nějaký radikální skok, že bych si někdy něco, o čem jsem předtím byl přesvědčen, musel vcelku zavrhnout a začít si myslet něco úplně nového. To byla spíš postupná evoluce těch představ.“ (respondent č. 4)*

Pod pojmem severské pohanství se skrývá mnoho na sobě nezávislých skupin, které se pokouší o rekonstrukci germánského předkřesťanského náboženství. Během 90. let se právě toto hnutí proměnilo do náboženské formy (Strmiska 2007: 155). Jak už bylo řečeno v předchozí kapitole, někteří lidé se do této severské větve pohanství dostávali skrze členství v pravicových skupinách, které jim ovšem po čase nepřinášelo uspokojení jejich duchovních potřeb. Ti příznivci germánské tradice, kteří byli nepolitičtí a distancovali se od nacionalistické minulosti působili i v náboženské severské skupině Fraternitas Ulfar neboli také Bratrstvo vlka (Vojtíšek 2004: 246).

Vznik Bratrstva vlka se datuje do roku 1998. Prvotním impulsem pro jeho zakladatele bylo právě hledání starých kořenů a spirituality, jež s nimi byla spojená (Velkoborská 2015: 86). Jeden z narátorů zajímavě se právě o tuto tradici navázal kontakty se stejně smýšlejícími lidmi a společně se rozhodli opustit skinheadské skupiny, které již nenaplňovali jejich duchovní představy. Tím tedy došlo ke vzniku skupiny Fraternitas Ulfar.

*„My jsme se potkali s těma klukama a zjistili jsme, že vlastně dělají to samý, tak jsme se dali dohromady. Bylo to, ale prostě takový, že jsem byl já, další byl v Teplicích, další byl v Budějovicích. Já tehdy bydlel v Holešově, úplně na východě, takže tam bylo hrozně málo těch lidí. Další byl na Slovensku, další v Brně, tak to jsme se jednou za rok potkali, a to byl jako svátek.“ (respondent č. 2)*

Lidé si budovali svoji vlastní víru a praktiky s ní spojené. Ačkoliv tento kult nebyl přesně definovatelný či ohraničený, mezi jeho význačné rysy patřilo jak uctívání Velkého vlka, tak i určitá rekonstrukce germánského či severského pohanství (Velkoborská 2015:87). Pracovalo se zde s mytologií okolo vlka Fenrira spojenou s ostatními příběhy a legendami o vlcích a lesních kultech (Velkoborská 2015: 87).

Než byl k dispozici internet, probíhala vzájemná komunikace dopisní formou. Jednotlivé dopisy pak dle slov narátora obsahovaly debatu, ve které se členové bratrstva snažili dohodnout na podobě rituálů. Jednotliví lidé sbírali informace i ze zahraničí, byla zde tedy důležitá znalost angličtiny, aby bylo možné spojit se například s americkou skupinou Asatru Folk Assembly. Prostřednictvím těchto mezinárodních vztahů se pak k jednotlivým narátorům dostávaly i zahraniční časopisy, podle nichž se rituály zkoušely.



*„Pak přesně třeba ti, co uměli jazyky, tak komunikovali s nějakýma americkýma skupinama. Ti nám poslali nějaký ty časopisy, kde to bylo a my jsme to zkoušeli dělat podle toho.“ (respondent č.2)*

*„No pak v té době, když už se to nějak rozjždělo, tak jsme sháněli nějaký konkrétní věci. To byli nějaký texty od Asatru Folk Assembly, tak to jsme se pak zaměřovali na tyhle ty.“ (respondent č. 2)*

Germánské společenství se členilo do klanů, které se sdružovali na základě určité geografické vzdálenosti, a to například v okolí Prahy či Českých Budějovic. Součástí organizace Fraternitas Ulfar byl Klan Karpatských vlků a Klan Managarm. Tyto dva klany se společně scházely za účelem provádění rituálů. Primárními zdroji pak byli nordické sbírky Starší Edda a Mladší Edda. Rituální podoba pak byla dále ovlivněna i právě texty zakladatele Asatru Folk Assembly Stephena McNallena (Velkoborská 2015: 90).

*„Teď už je to úplně jinak, ale tehdy to bylo fakt, že my jsme nevěděli, co je to správný a co ne. Takže my jsme třeba sháněli, kdejaké okultní věci třeba Bardona. To dneska je úplně nesmysl, s tím to vůbec nemá nic společného. Na, co člověk natrefil, tak četl úplně všechno bez ladu a skladu, prostě kde bylo nějaký duchovno. Nebo knihy to jsem četl třeba Jitro kouzelníků a teď jsem hledal třeba ty knihy někde po antikvariátech, který jsou tam uvedený. To vím, že bylo dobrý to Jitro kouzelníků, ale dneska taky je to taková fantazie, ale tehdy to bylo úplně skvělý. Takže z toho se třeba tehdy dělala nějaká první organizace, tehdy to bylo Fraternitas Ulfar. Paralelně z té samé komunity vznikly Heathen Hearts“ (respondent č. 2)*

*„Takže člověk bral cokoliv. Knihy moc nebyly nebo možná byly, ale v té době to člověk nevěděl. Já vím, že pak najednou kluci začali tahat z antikvariátů věci, který my jsme pracně někde hledali.“ (respondent č. 2)*

Po vyčlenění se ze skinheadské subkultury však došlo k tomu, že najednou nebylo tolik lidí, se kterými narátoři mohli rituály praktikovat. Toto pak mohlo figurovat jako jeden z důvodů, proč došlo ke spojení s Heathen Hearts.

*„No to bylo vždycky takový zklamání. To byli i ti black metalisti to bylo, že hrajou pravý norský metal. My jsme tam přišli a byl třeba svátek Beltain, tak jsme tam šli, jestli jdou něco dělat a oni šli chlastat. Tam nebylo prostě to duchovno no. Takže z toho se to jako vydělilo no. Nějak v tý druhý polovině těch 90. let jsme říkali, že chceme dělat to Ásatrú, jako ty obřady a čekali jsme, co se stane. Dělali se i sakrální dramata, když bylo víc lidí. Pak ti Heathen Hearts to pak dělali víc a víc a opravdu to měli dobrý, no ale ono se to vždycky časem vyčerpá.“ (respondent č. 2)*

*„Jsmo si říkali, že to přeci každý bude chtít, to rychle seženeme členy, ale ono ne no. A takhle to bylo i s těma metalistama, to jsme si taky tehdy mysleli, že tam ti lidi to fakt jako hodně jedou. Oni o tom mluvili v těch rozhovorech a pak člověk naživo zjistil, že vůbec.“ (respondent č. 2)*

Ve stejnou dobu jako Fraternitas Ulfar vznikalo tedy i společenství Heathen Hearts From Biohaemum. Heathen Hearts se skládalo jak z několika klanů, tak i z jednotlivců (Vojtíšek 2002: 9).

*„Třeba ten náš pražský klan jsme byli vysokoškoláci. Oni vždycky říkali, že jsme levičáci. My jsme jako nebyli, ale v jejich očích jo. To jsme se spíš tak jako špičkovali. Opravdu jako to hlavní téma byly ty rituály. Taky jsme se opili, byla sranda, občas tam do sebe ti lidi šili, někdo se tam taky někdy porval. Jako bylo nám něco přes dvacet.“ (respondent č. 1)*

Každý z těchto klanů se nacházel v určitém kraji. Klany byly menší většinou se skládaly ze dvou nebo tří členů. Založení klanu bylo důležité, neboť vedlo k vytvoření existující skupiny, ke které se pak mohli přidávat další lidé. Tato skupina pak sloužila jako viditelný bod, který mohli lidé, kteří se zajímali o Ásatrú v dané oblasti, kontaktovat. Následkem toho došlo k objevení dalších lidí se stejnými zájmy a jejich připojení se k této skupině. Tento jev ukazuje na důležitost sociálních interakcí a společenství v procesu upevňování identity a praktikování náboženských tradic. Členové jednotlivých klanů se pak potkávali i mimo domluvené rituály. Scházeli se v čajovnách, nebo pořádali výlety do přírody.

*„Najednou, když jsme byli klan a pořádali jsme rituál, tak další lidi třeba mohli přijít a měli na nás kontakt. Takže když prostě někdo, kdo se zajímal o Ásatrú byl v Praze tak najednou viděli a tady je tenhle klan a napsal nám. Ve chvíli, kdy jsme byli ještě jako jednotlivci, tak o nás nikdo nevěděl. Takže ve chvíli, kdy jsme založili ten klan tak se jako objevili další lidi.“ (respondent č. 1)*

Obě skupiny tedy vznikaly nezávisle na sobě. K jejich spojení pak došlo v roce 2000. Zástupci obou společenství se v tomto roce sešli na sněmu, kde se dohodli na sloučení. Tato nová skupina obsahovala čtyři klany, ke kterým se v následujících letech přidávaly další (Velkoborská 2015: 91).

*„Když jsem vstoupila do Heathen Hearts, tak jsme byli na nějakých akcích a tam jsem se seznámila s dalším člověkem. S tím jsme pak na podzim 2002 založili ten klan Villi-svín, a pak už to postupně přibývalo, jakože další lidi a další lidi. Někdo byl chvíli členem, pak zas chvíli nebyl, ale taková ta zlatá éra jsme byli vlastně ve čtyřech.“ (respondent č. 1)*

Heathen Hearts bylo vedeno jako občanské sdružení. Toto sdružení spravovalo své webové stránky, které už v dnešní době nejsou dohledatelné. Z výpovědí narátorů je však patrné, že tyto stránky sloužily především jako zdroj informací a kontaktů pro veřejnost. Na stránkách pak byly kontakty na jednotlivé klany. Tato forma usnadňovala potencionálním zájemcům spojit se s klanem, který se nacházel nejbliže.

*„Ono to bylo občanský sdružení ty Heathen Hearts. Ty klany pak byly součástí toho sdružení Heathen Hearts, ale jak tam byli právně, to jako nevím. Na těch stránkách na nás byly kontakty. Myslím, že jsem i vyplnila jako přihlášku do toho sdružení, ale úplně do toho nevidím.“ (respondent č. 1)*

Rituální forma se pak tedy praktikovala podle americké organizace Asatru Folk Assembly, která na svých stránkách udává takzvaných Nine noble virtues tedy Děvet ctností. Tento koncept se pak některým členům přestal zamlouvat, neboť v něm spatřovali křesťanské prvky.

*„To je prostě křesťanství obrácený naruby. To jsou prostě zase příkazy a místo desatera je jako devatero. Je to jako proti tý podstatě toho Ásatrú tyhle věci. Prostě lidi, kteří vyrostli v křesťanství, tak nechtěli být křesťani, ale vlastně se nezbavili toho myšlení. Proto vlastně s nima nechci mít nic společného taky, že vlastně tenhle systém takhle dogmaticnost k tomu Ásatrú nepatří.“ (respondent č. 1)*

Postupem času se tedy někteří lidé začali od skupiny Asatru Folk Assembly distancovat. Tato skupina z jejich pohledu zaujímala i rasově diskriminační postoje, se kterými nesouhlasili a které dle nich v náboženské skupině neměly být přítomny.

*„Ona se jako dost ta rituální forma jela podle americký organizace AFA (Asatru Folk Assembly), která teda taky podle mě zavání rasismem. Taky to, ale tak jako, nemám nastudovaný přesně, co oni dělají. Jenom vím, že se to tak jako o nich říká. A dost lidí, se kterýma jako já mám blízky vztahy tak s nima nechtějí mít nic společného. Oni vlastně jedou v takový tý tradici po těch předcích, to znamená, že to Ásatrú je jen pro bílý.“ (respondent č. 1)*

Hodnoty, které prosazovala skupina Asatru Folk Assembly se pak staly i zdrojem konfliktů mezi jednotlivými členy organizace Heathen Hearts. Tyto názory a poté i mocenské rozepře pak stály za rozpadem této organizace. Tento konflikt se pak promítl i do fungování společné pohanské církve a časopisu *Pohanský kruh*. Tohoto tématu se bude více týkat jedna z dalších kapitol.

*„Kdežto tady u nás, teda minimálně u těch pohanů v té ČPS (Česká pohanská společnost) si myslím, že to téma taky není. Proto jsem u nich, protože je to tolerantní dost otevřená společnost. Třeba ti lidi, se kterými jsem praktikovala dřív, ti byli v tomhle tom konzervativnější, protože zase jeli víc podle tý AFA (Asatru Folk Assembly). Takže tohle měli taky takovou tu tradici tradiční rodinu, ale vlastně to zavánělo tady touhle netolerancí.“ (respondent č. 1)*

Prožívání náboženství je tedy sociálně podmíněno členstvím jedince v určité náboženské skupině (Řičan 2007:76). Jako důležité se mi jevilo zahrnout do práce i to, jak jednotlivé pohanské tradice zakládaly svá vlastní společenství a co je později vedlo k pokusu

o založení tzv. pohanské církve. To, jaké měla jednotlivá pohanská odvětví kořeny, z čeho vycházela a jaká stanoviska zastávala se později projevilo i na představách, jaké měla o vznikající náboženské společnosti. Tyto představy a názory pak také hrály důležitou roli v rozpadu společenství.

#### **4.4.1 Místa prvních setkání, podoby prvních rituálů, rituální oblečení**

Dle Durkheim víra, ale především rituály slouží k upevňování tradičních sociálních vazeb mezi jednotlivci. Tímto způsobem je posilována a zachována sociální struktura skupiny prostřednictvím obřadních hodnot, na kterých společenství spočívá (Geertz 2000: 165). Proto další důležitou kapitolou, která by v práci neměla chybět, je i kapitola o prvních rituálech, které nově vznikající společenství upevňovaly. Tyto rituály praktikovala každá tradice zvlášť, proto se i v následující části zaměřím na jednotlivé tradice odděleně. Téma pohanských rituálů je velmi široké a obsáhlé. Kapacita této práce mi nedovoluje zaměřit se do detailů na všechny obřady a rituály, které se v rámci jednotlivých tradic pořádají, a proto v následující kapitole vytyčím především ty nejstarší, na které kladly důraz sami náročníci.

Pro Ásatrú rituály jsou významné dvě charakteristiky. První z nich je snaha vytvořit či alespoň vzdát poctu dřívějším tradicím, jak jsou známé ze starých textů. Druhou je pak otevřená pozvánka rituálních participantů k inovaci, vynechání či obměnění rituálních prvků s ohledem na jejich osobní vkus a priority (Strmiska 2000:118). Nejznámější součástí rituálů v Ásatrú jsou blót a sumbel (Nohavicová 2015: 34). Blót je společná oběť vykonávaná v přírodní lokalitě často právě během slavení svátků. Důležitá je zde role Godiho, tedy jednoho z účastníků, který vystupuje v roli kněze či obřadníka. Ten přivolává boha, kterého dále uctívá, obětuje mu obětiny a nabízí pokrmy. Touto společnou hostinou se pak má upevnit vztah mezi bohy a lidmi. Sumbel pak má podobnou strukturu, připijí se zde medovinou a důležitou součástí je zde pak i oslavná řeč (Vojtíšek 2007: 14). Medovina se nalévala například do rohu, ze kterého se pila. Místo konání rituálů pak bývalo různé, důležité však bylo spojení s přírodou. V rozhovoru pro náboženský časopis *Dingir* z roku 2002 respondent zmiňuje například kamenný runový kruh tedy svatyni, která se nacházela v jižních Čechách (Vojtíšek 2002: 28).

*„Tak většinou se to dělalo venku v přírodě. Třeba při úplňku či velkých svátcích. I třeba ty zimní, když jsme pak byli vevnitř, tak na ten obřad samotný se šlo vždycky ven. Třeba se chodilo na ty Šance. Máš třeba taková ta různá pohanská místa po České republice. Jsou jich mraky, tak buď jako na nějakých takových místech, nebo taky někde, kde to bylo jako příhodný.“ (respondent č. 1)*

Počáteční fáze se nesly v duchu hledání správné podoby rituálů. Z každého rituálu si pak nárátoři odnesli užitečné poznatky do příště. Klíčovým prvkem se tak staly zkušenosti, které s rostoucím počtem provedených rituálů nárátoři postupně získávali.

*„Vždycky si člověk něco zapíše, co je jako dobře, co je jako špatně. Nepamatuju si za těch nějakých sto rituálů, že by byl nějaký stoprocentní.“ (respondent č. 2)*

Samotnému rituálu pak předcházelo vysvěcení místa, které je součástí mnoha náboženských tradic. Je prováděno právě za účelem očištění místa, kde se rituál koná. Poté následovala oběť neboli blót v podobě medoviny, či úrody. Dle slov nárátora byla důležitá určitá snaha při získávání obětních věcí, aby byla nakloněna přízeň duchů. Během rituálů se pak také mohla používat hůlka gandr, na které byly vyryté runy a byla barvená vlastní krví. Další rituální předměty, které se během obřadů používaly, pak záležely na bohu, který se vzýval. U Tóra to bylo například kladivo, u Týra a Baldra pak meč (Vojtíšek 2002: 28).

*„Místa se vždycky vysvěcovala. Musíš to místo nějak vyčisti, ale to děláš většinou nějak jednoduše, třeba jako požádáš prostě. Požádáš ty duchy toho místa, a pak jim něco obětuješ. Dost často medovinu, nebo nějaké jídlo, co jsme měli. Někdy třeba v tom srpnu i pokud někdo měl nějakou úrodu. Není jako úplně dobrý jít do Lidlu a tam koupit nějaký buřty a ty pak obětovat. Chce to prostě nějakou snahu, ale tak samozřejmě medovinu taky koupíš, nevyrobíš to, ale jsou lidi, co vyrábí nějaké věci. Tak to má jinou váhu, když je to vyrobený, má to nějakou energii toho výrobce.“ (respondent č.1)*

V germánském občanském sdružení Heathen Hearts jehož součástí byly klany Gabreta, Luna, Managarm, Vargar, Valknut, Villi-svín a Karpatští vlci se organizace slavení rituálů střídala mezi jednotlivými klany. Následující výpověď jednoho z respondentů

poskytuje vhléd do klanových uskupení. Z výpovědi vyplývá, že účastníci rituálů nemuseli být pouze členové jednoho z klanů, ale i například rodinní příslušníci či širší veřejnost, která projevila zájem.

*„Někdy to bylo, že slavil ten klan sám, ve svém okolí, což jsme taky párkrát dělali. Ten náš klan měl většinou čtyři členy, ale pozvali jsme ty lidi, co jsme věděli, že jsou v Praze a zajímají se o to. Takže třeba nás bylo 18 až 20, ale z toho členy byli jen 4 lidi. Kamarád tam vzal jednu svoji mámu. Já jsem tam taky brala lidi, co jsem znala. Jinak jsme se domlouvali asi skrz e-maily, ale pak už to bylo zažité. Většinou v srpnu byl velký rituál na Gabretě. Tam byl jako sněm Althing, kde se prostě sněmovalo, bylo to jako rituální zahájení toho sněmu.“ (respondent č. 1)*

Althing toto pojmenování vzniklo z anglického *All-thing* tedy „setkání všech“ a původně se jednalo o kvazi parlament rané islandské společnosti (Strmiska 2000: 109). Tento koncept zavedlo i sdružení Heathen Hearts jako sněm pro všechny klany. Tento sněm by se dal definovat jako určitá severská demokratická tradice (Vojtíšek 2007: 14). Z výpovědí narátorů ovšem vyplývá, že kromě společného setkání docházelo v rámci tohoto sněmu i ke konfliktním situacím.

*„Mohl mluvit jen ten, kdo měl mluvící tyč a takovýhle. Hodně se jako hrálo na tu formu, to jsme byly jako důsledný v tomhle. Víím, že dokonce jeden kluk tam měl výhrady, že když někdo není členem klanu, tak nemá právo mluvit na sněmu. Ten jeden se proti tomu samozřejmě vyhrazoval, že mu to přišlo divný, na co si hrajeme, jako bychom byly Ásatrú pro celou Českou republiku. Já nevím, kolik mohlo být jako jiných lidí v té době. Takže to bylo veliký, tam se dělaly ty rituály. Tak jsme tam stanovali, byli jsme tam prostě několik dní. Ono to mělo i tu atmosféru, když tam jsi někde v přírodě několik dní.“ (respondent č. 1)*

Rituály můžeme vnímat jako druh jednání, ke kterému dochází za přítomnosti shromážděného společenství. Tyto rituály pak mají pobízet, zachovávat či proměňovat mentální stavy náboženské skupiny (Durkheim 2002: 17). Ačkoliv se tedy jednalo o občanské sdružení, každý klan představoval do jisté míry samostatnou jednotku, která rituály

organizovala podle svého. To se pak mohlo projevit určitou diverzitou v přístupu a stylu provádění rituálů.

*„Jo, střídali jsme se. Myslím, že to tak nějak vzniklo, že každý klan dělal jeden ten rituál. Jarní rovnodennost dělali třeba Managarmovci. Nemuselo to být úplně daný, nebylo to asi úplně pravidlo, ale nějak to tak vyplynulo.“* (respondent č. 1)

Rituály se praktikovaly při slavení svátků během roku. Na jarní rovnodennost připadá svátek Ostara. V tento svátek se ctí Matka Země a ochránkyně manželství Frigg. Před májem se pak pořádá Valpružina noc tedy svátek Valuburga, oslavovanou je zde bohyně plodnosti Freyja. V létě svátek slaví bůh Baldr a podzimní rovnodennost připadá Ódinovi. Velmi oblíbený byl mezi germánskými pohany ale právě bůh Tór. Jeho slavnost během zimního slunovratu byla pak vyvrcholením roku (Vojtíšek 2007: 14).

*„Tu Valuburgu dělali Managarmovci to se jezdilo na ten Pramenáč. No, takže ten Althing organizoval ten klan Gabreta. Pak letní slunovrat většinou dělala Luna, ti to dělali tam někde u nich. Někde na hradě Pravda to bývalo třeba. My jsme většinou dělali Samhain v Praze, nebo jednou jsme ho měli v Praze jednou třeba za Prahou. Těch roků jako bylo víc, tohle bylo třeba dva roky, co si takhle vybavuju, že to bylo za sebou.“* (respondent č. 1)

Ásatrú jako polyteistické náboženství má širokou škálu bohů. Každý klan i členové v rámci klanu si pak volili svého oblíbeného boha. To se dělo na základě individuálních sympatií. I nadále však platil respekt ke všem bohům z panteonu a lidé se k nim obraceli v různých životních situacích (Vojtíšek 2007: 14). Lišilo se však i to, jak klany jednotlivé bohy vnímaly a jakým způsobem se je rozhodly vzývat.

*„Každý měl svého boha i v rámci toho klanu. Jako hodně tam byl třeba ten Ódin. Ti Managarmovci měli jako to válečnictví, někdy tam měli i toho Tóra. Oni toho Tóra vzývali jako toho nabouchaného mača, který prostě je zuřivej. Dělali nějaký takovej mužskej rituál k tomu Tórovi, a pak přišla ohromná bouřka a bylo to jako šílený. Pak jsem jela na Island a tam ten Tór byl jako přítel lidí. Oni ho tam všichni milujou. On*



*je ten, který všem pomáhá. Mají ho tam rády ženy a je to úplně jiný a zdravější bych řekla, protože proč jako vzývat někoho v té jeho zuřivosti.“ (respondent č. 1)*

Při praktikování rituálů byla také patrná určitá genderová nevyrovnanost. Prostředí germánského pohanství bylo do značné míry velice maskulinní. To mohlo souviset se subkulturou skinheads, ze které se u nás toto hnutí etablovalo. Ženy jsou zde zmiňovány spíše jako doprovod svých manželů, jejich aktivita byla velmi nízká. Hlavními aktéry zde tedy byli muži. I tento faktor pak mohl ovlivnit určitou podobu rituálů. Například právě v jaké ze svých podob budou jednotliví bohové uctívání.

*„Tam byli sami chlapi. Bylo to hodně maskulinní. My jsme tam byli jediný dvě holky. Pak tam byli ještě manželky těch kluků, ale ty třeba bych řekla, že jako dvě tam byly takový aktivnější, ale jinak to byli spíš ti kluci, co to táhli.“ (respondent č. 1)*

Rituály tedy nejprve byly do jisté míry improvizované. Velkou roli zde hrála příroda, až později, když se narátorům dostaly do rukou texty a časopisy z americké organizace Asatru Folk Assembly se forma rituálů stala organizovanější. Tyto texty obsahovaly návody a rady pro správné vedení rituálů.

*„No a člověk jako nevěděl, jak to dělat. Třeba jsem přišel v noci na úpatí těch kopců, tak jsem to tam na sebe nechal působit, co bude. Pak když jsme dělali něco většího, tak jsme se sešli a šli jsme třeba na hrad Lukov. V noci jsme tam chodili s pochodněmi a byly to takové pseudorituály. Dneska vlastně zjišťuju, že to je vlastně ono. Pak, když jsme nějak jeli podle těch textů, co jsme měli od Asatru Folk Assembly, tak jsme čekali, jestli se něco změní. Jestli se něco stane a ono jo, musím říct, že až zpětně, když se na to člověk podívá, tak něco vidí. Nikdy ne při tom, ale až potom, když o tom začne přemýšlet, tak si řekne no jo tamhle se pohnula větev nebo zafoukal vítr.“ (respondent č. 2)*

Před vstupem do Heathen Hearts se podoba rituálů ve skupině Fraternitas Ulfar řešila skrze dopisování. Z následujícího narátorova vzpomínání na dřívější praktikování rituálů vyplývá, že zde panovala snaha o přesnost a doslovnost provedení podle dané předlohy ze zahraničí. V dnešní době už takové přesné dodržování dané předlohy však narátor považuje

spíše za humorné a jeví se mu do určité míry až esotericky. Podoba prvních rituálů je však stále spjata s tím, že se je lidé snažili dodržovat v podobě, kterou čerpali z poskytnutých zahraničních časopisů.

*„Dneska, když se na to dívám, tak to bylo takový dost esoterický. Tam bylo třeba, že se rituál dělá ve středu v 16:00 a takový ty věci. Dneska mi to přijde takový trošku humorný, ale tehdy to byly prostě bible. Ty věci se ani pořádně podle toho nedaly dělat. Možná tak nějaký okultisti, ale tehdy byl člověk rád za všechno, kde se mohl něco dozvědět. Pak si právě nabíhal.“ (respondent č. 2)*

Dogmatická lze říci až mechanická podoba rituálů a dodržování určité předlohy se postupem času mnohým členům společenství přestala zamlouvat. Z následující výpovědi respondenta č. 1 vyplývá určitá kritika. Narátor uvádí, že ctnosti zavedené organizací Asatru Folk Assembly působí dogmaticky a připomínají křesťanské příkazy, což je v rozporu s původní podstatou Ásatrú. Dle Michaela Strmisky se zavedením The Nine Noble Virtues tedy devíti ctností Asatru Folk Assembly pokouší o vytvoření morálního a etického rámce pro své členy (Strmiska 2005: 145). Shrnutím tohoto rámce je pak devět ctností, které by měly být pro členy lépe zapamatovatelné. Avšak i autor tento přístup shledává příliš dogmatickým a poukazuje na možnost vzniku určitého napětí mezi členy pohanské skupiny, kteří hledají méně strukturovaný přístup ke své duchovnosti (Strmiska 2005: 145). Toto tvrzení se pak potvrzuje v respondentově kritice tohoto konceptu.

*„Co mi časem taky přestalo vyhovovat bylo, že se jela taková klasická struktura těch rituálů a bylo to takový dogmatický. Ona ta Asatru Folk Assembly mají třeba těch devět ctností, a to je prostě kravina. Já jsem tyhle ctnosti asi prostě nikdy nebrala, ale vím, že podle toho tenkrát lidi jeli, ale to je prostě křesťanství obrácený naruby. To jsou prostě zase příkazy, místo desatera je jako devatero a je to jako proti tý podstatě toho Ásatrú tyhle ty věci.“ (respondent č. 1)*

Následující narátorova výpověď reflektuje vliv amerických zdrojů na praktikování rituální praxe. Poukazuje zde na problematiku autenticity zdrojů a zdůrazňuje nesprávné používání islandského jazyka. Používání cizích jazyků mohlo vést k pocitu větší

autentičnosti při vykonávání rituálů, bylo však problematické v momentě, kdy ani jeden z členů daný jazyk neovládal. Lidé pak byli snadněji ovlivnitelní právě zdroji ze zahraničí, které se na první pohled zdály jako správné východisko.

*„Já až potom, co jsem se vrátila z Islandu, tak jsem prostě zjistila, že to s prominutím byly americký kraviny. Oni si ty lidi dali nějaký pseudoislandský jméno a já v té době ještě ani nepoznala, že je to napsaný špatně. Jenomže pak jsem jela na Island naučila se islandsky a najednou vidím, že to jméno je úplná kravina, že je to Američan. To jsou všechny ty praktické příručky Ásatrú, že radí, jak to máš praktikovat, kdy máš koho uctívat. Zase je to ta dogmaticčnost. Já jsem to tenkrát měla jako velký poklad, tady mi předávali slavnostně tyhle kopie. Nikomu jsem to neměla dávat, no už jsem to dávno vyhodila. Nebo všechny ty knížky o runách nějaký ty věšticí, co srovnávají ty runy s tarotem a já nevím, přiřazují prostě božstvo k nějakému stromu, kamenu a nevím čemu. To taky je vlastně vycucaný z prstu.“ (respondent č. 1)*

S postupem času a získáním nových zkušeností pak lidé došli k jinému úhlu pohledu. Ten jim poté umožnil určitý odstup od přísného dodržování přesné podoby rituálů. Během této proměny si uvědomili, že síla a účinnost rituálů nezávisí na přesném dodržování, ale spíše na jejich vnitřním přístupu. Později by se dalo říci, že to nejjednodušší se v jejich očích dalo považovat za to nejlepší.

*„Dneska už jakoby nějaký ten vzor není důležitý podle mě. Člověk se vrátil jakoby zase na ten začátek, kde stál ve větru u těch hor na úpatí kopců, vlítl do lesa, nebo stál někde u skály. Prostě když se ty věci odehrávaly jenom v hlavě, když si tam prostě ve sněhu a sám rozdělal někde oheň. Řekl jsem si, že to je asi ono, že je to lepší než jako spoléhat na něco, kde je to jako přesně daný. Takže to je zvláštní, že vlastně je dobrý zahodit všechny ty duchovní knihy a začít jako hledat nějakou vlastní cestu.“ (respondent č. 2)*

Kromě rituálů se pak pořádala i rituální dramata, při nichž docházelo k rekonstrukci a oživení severských mýtů. Jednalo se o určitý náboženský a kulturní projev, ve kterém došlo ke kombinaci rituálu, mýtu a do jisté míry i divadla. Tento koncept spočíval ve vybrání

určitého mýtu či ságy, která sloužila jako vzor. Tato dramata se odehrávala na různých význačných místech jako byly například zříceniny. Rituálnímu dramatu pak předcházelo načítání předlohové literatury.

*„Ale ono se to u některých fakt nabízí. Ten Managarm si to fakt někde načetl, že se to dělalo. On byl hodně sběratel literatury a hodně to načítal. Teda takhle nevím samozřejmě, co ve skutečnosti všechno načetl, ale věřím, že on si to někde našel, že to někde někdo dělal v zahraničí. Já samozřejmě si nemyslím, že jsme s tím přišli my. Přeci jenom internet už byl sice jen ranější.“ (respondent č.1)*

Příkladem rituálního dramatu je třeba pohřeb boha Baldra, který je inspirován severskou mytologií. Baldr je na svém pohřbu vypuštěn na hořící lodi do země mrtvých (Herrmanová 2009: 60). Právě tento akt se při rituálním dramatu pokoušeli lidé rekonstruovat.

*„A ty rituální dramata byla vážně fajn. Fakt se dělaly velký věci. Jednou jsme dělali pohřeb boha Baldra, že jsme udělali jako loď a hořící jsme ji poslali po vodě. Byly to velký věci.“ (respondent č.1)*

Právě během těchto rituálních dramát, ale i ostatních rituálů se společenství pokoušelo zavést určitou myšlenku rituálního oblečení. Z předešlé kapitoly vyplývá, že germánská skupina má své kořeny v některé z pravicově orientovaných organizací, jako bylo například hnutí skinheads. Jedním z doprovodných jevů přechodu z hnutí skinheads do pohanství byla změna vzhledu. Klasická podoba člena hnutí skinheads tedy představa muže s oholenou hlavou, ve vysokých botách a vojenské bundě (Lojdová 2008: 65) se již nehodila do prostředí lesa, kde se pohanské rituály především praktikovaly. Pro současnou dobu je typické, že se člověk do své identity nerodí, ale má možnost si ji vybrat (Zelenka 2006: 32). Identita člena subkultury není připsaná, ale získaná, a tak se i například prostřednictvím změny vzhledu lidé vzdávali své skinheadské identity a přijímali identitu pohanskou. S jakousi vnitřní změnou se pak tedy nesla i změna vnější.

*„Právě, když se začaly dělat ty rituály v lese, tak člověk tam s tou holou hlavou nezapadnul. Tak se to začalo měnit. Chtělo to jako, co nejvíc vizuálně, takže jsme si*

*někteří nechali růst vlasy a tak. Ale vždycky v tom byl takový chaos.“ (respondent č. 2)*

Drsný vzhled původní subkultury tedy později nezapadal do přírodního prostředí, kde se nacházela duchovní cesta narátorů. Postupem času tedy narátoři více přizpůsobovali svůj vzhled tradici, kterou se rozhodli rekonstruovat, aby tím tak i do jisté míry podporovali autentickou atmosféru rituálu.

*„My jsme původně neměli žádný. Potom jsme začali mít takový trošku jako dneska gotik, takový prostě černý. Pak to bylo takový, že část jsme měli fakt takový ty historický. Jezdili jsme na ty bitvy living history, tak jsme si začali pořizovat takový fakt jako germánský, nebo vikingský, ale taky nebyly úplně dokonalý.“ (respondent č.2)*

Durkheim ve své knize *Elementární formy náboženského života* uvádí na příkladu totemových náboženství, jak se aktéři snaží podobat svému totemu tím, že vydávají zvuky a pohyby zvířete, které totem znázorňuje. Věřící se tedy za pomoci rituálů mohou snažit podobat svým božstvům (Durkheim 2002: 388). V tomto jim pak může napomoci rituální oblečení, kterým mohou vzdát úctu svým bohům. Ovšem ve vytvářejícím společenství tato problematika měla i svá úskalí a narátoři vzpomínají především i na praktickou stránku této věci.

*„No a mě to pak začalo trošku vadit. Jednak jako kdysi jsme dělali takovou jako výpravu na Slovensko asi na týden. Tam jsme viděli, jak jsme si to všechno poničili v těch horách, když to stálo hrozný prachy. Pak jsem si říkal že je to super, když to vypadá, ale to by všichni lidi museli mít stoprocentní tyhle věci. To pak stačí jedny blbý tenisky a vypadá to blbě, to bylo takový rušivý. Pak jsem si říkal, že člověk, když chce jít slavit rituál, tak potřebuje prostě věci za 10 000, aby se mohl zúčastnit něčeho. To bylo takový blbý, a hlavně člověk musí vždycky přijet na místo autem vytahat hromadu věcí. Tak mi to začalo strašit v hlavě. No a pak jsem si říkal, že je to vlastně blbý, že mi to přijde takový neživý, že to je prostě takový jako divadlo, když musím mít hromadu věcí.“ (respondent č. 2)*

*„Hlavně jsem si vždycky říkal, aby byl člověk schopný udělat rituál, kdykoliv a kdekoliv a nemusel tahat pytle těch věcí. Třeba, když jsme to tahali do hor ty kožešiny do kopců do skal, tak to jsem si říkal, že je blbě. Člověk musí být schopný udělat ten rituál kdykoliv a kdekoliv. Začít si prostě dělat oheň a u toho mít prostě misku, nebo nějaký dřevěný hrnek, prostě pár věcí, aby to byl schopný dělat, a přitom ty věci by měly být jako běžně funkční.“ (respondent č. 2)*

Tahání těžkých kožešin do hor neodpovídalo jeho představě o vykonávání rituálů. Provést rituál by dle jeho slov měl být člověk schopný kdykoliv a kdekoliv a spousty materiálních věcí by tedy neměly být jeho podstatnou částí. Důraz by měl být kladen na prožitek, zapojení všech smyslů.

*„Já vím, že to tenkrát někdo chtěl, ale já to moc neuznávám a většinou jsme to neměli. Když jsme byli někde v přírodě, tak jsme byli v tom, co jsme měli na sobě. Možná někdo měl nějakou kožešinu, nebo nějaký plášť to tak bývalo, ale většina lidí byla normálně oblečená. Já vím, že jedna skupina ty jako chtěly jednou nějaký černý oblečení, ale to mi přišlo jako pozérský. Já to nemám ráda.“ (respondent č. 1)*

Zde narátor snahu o zavedení rituálního oblečení hodnotí spíše kriticky. Z následující výpovědi vyplývá, že rituální oblečení pro něj symbolizuje odlišení každodenního života od toho posvátného. Narátor však svůj život nerozlišuje na profánní a posvátný. Tyto dvě stránky jsou u něj do jisté míry prolnuté a celý svůj život vnímá jako posvátný. Myšlenku rituálního oblečení pak vnímá jako určitý typ stylizace, který do jeho duchovního světa nepatří. Svůj postoj demonstruje na porovnání s křesťanstvím, kde jsou nedělní návštěvy kostela spjaty právě se svátečním oblečením. Dalším faktorem pak byla otázka genderu, kdy ženy nechtěly participovat na konzervativním pojetí, ve kterém jim bylo během rituálů vnucováno nošení sukní. Odmítnutím rituálního oblečení se tak mohly bouřit proti genderovým stereotypům.

*„My nejsme křesťani, kteří jdou v neděli do kostela a vezmou si nedělní šaty. Já nepotřebuju to posvátno a tu každodennost tolik odlišovat od sebe. Já myslím, že to takhle mám a asi mi to pak i vadilo, že se ti lidi takhle strojili a stylizovali do těch historických kostýmů. Mně to přišlo prostě falešný. Dokonce mě to někdy odradilo jít*

*na ten rituál. Když tam ještě bylo, že muži mají mít tohle a ženy tohle. To jsem si říkala, že mně přeci jako nikdo nebude říkat, že mám být jako ženská v sukni.“* (respondent č. 1)

Navzdory odmítavému postoji k rozlišování každodenního a posvátného světa byly však rituály kromě rituálního oblečení odlišeny i rituálním jazykem. Hledal se jazyk, který by byl zachovaný, bylo by možné jej zrekonstruovat a naučit se ho. Výpověď narátora poskytuje vhled do používání staroislandštiny a gódtštiny v rámci praktikování pohanských rituálů.

*„Dřív jsme taky hodně dělávali ty jazyky. Třeba, když se začínalo, tak tam byla všude ta staroislandština. Pak se používaly ty formule, a pak jsme nějak někdy 2002, tak se vždycky jednou za rok dělal sněm a tam se odsouhlasilo, že se bude používat gódtšina. Tak jsme se to začali učit a sehnali jsme si učitele. Byl to takový fanatik do jazyků, který řekl, že se to bude učit s náma. Vždycky, že bude o kus napřed a pak nás to bude učit. Tak to jsme to fakt hrozně drtili no, teď už to taky není takový. Některý věci zůstaly, protože je to ze zvyku, že ono to zní pěkně ty cizí jazyky, ale dneska už to taky není důležitý.“* (respondent č. 2)

Výpověď narátora poskytuje vhled do používání staroislandštiny a gódtštiny v rámci praktikování pohanských rituálů.

*„Já si myslím, že to bylo víc rituální, i když je to pro mě zase jako hodně katolický. Tak jako mělo to svoje kouzlo. Ono je hezký, když něco zní v nějakém cizím jazyce, tak si člověk připadá výjimečně. Problém pak byl, že říkali věci, kterým člověk nerozuměl a říkali je blbě. Což tak bylo, když si jako dneska přečtu ty formule, co říkali, tak oni říkali nesmysly.“* (respondent č. 1)

Staroislandský jazyk nárotoři převzali od americké organizace Asatru Folk Assembly, která ovšem nedbala na žádnou gramatickou ani pravopisnou stránku, a tak výsledný projev většinou nedával smysl.

*„Přijde mi, že než říkat věci takhle blbě, tak je to lepší říkat česky, protože v té češtině máš cit. Na to, aby člověk měl cit v cizím jazyce, tak by ho musel mít od mala, nebo být nějak extrémně nadaný. Podle mě takhle to může být jakoby i s tím rituálním jazykem, že to člověk tak jako musí prožít.“ (respondent č. 1)*

Lehce odlišné začátky v praktikování rituálů mělo společenství Rodná víra. Z důvodu spojení dvou rodů poměrně rychle po jejich založení byl vývoj rituálů více kompaktní. Společenství nebylo rozdělené na jednotlivé klany, které mohly praktikovat rituály i samostatně, jako tomu bylo ve sdružení Heathen Hearts.

Původně narátoři ze slovanské větve pohanství slavili pouze dva svátky, a to svátek Jarovíta a svátek Mokoše, podle kterých byly později pojmenovány i dva původní rody. Před praktikováním úplně prvních rituálů se narátoři scházeli například v čajovnách. Tato setkání pak sloužila k tomu, aby se jednotliví lidé lépe poznali a sblížili se i na osobní rovině. Na dalším setkání se pak uskutečnily výlety do přírody, v jejichž rámci pak docházelo i k praktikování prvních rituálů. Cíle těchto výletů byly většinou svázány se slovanskou historií. Jednalo se především o hradiště, která byla slovanskými předky osídlená. Je zde tedy patrná snaha narátorů, co nejvíce se přiblížit jejich slovanským kořenům. Tuto snahu praktikují právě ve snaze nalézt místo, které bylo obývané starými Slovany.

*„To jsme to většinou slavili na hradištích a dodnes to tak slavíme, protože my jako nemáme z našich českých dějiny nějaké doklady, kde byla nějaká kultovní místa. To zkrátka nebylo nikde zapsáno. Víme, ale že to zkrátka bylo tam, kde ti lidé žili a oni žili na hradištích. Takže to se dá předpokládat, že tam byly i ty jejich nechci říct chrámy, ale prostě jako obětiště.“ (respondent č.3)*

Dle stručné kroniky Rodné víry, kterou mi poskytl jeden z narátorů, která obsahuje především záznamy o určitých časových údajích, se svátek Mokoše poprvé slavil 30. října 1998 v Klánovickém lese. Z následující výpovědi jednoho z respondentů vyplývá, že se tyto počáteční rituály nesly v duchu jednoduchosti a neformálnosti. Zpočátku tedy nebyla přítomná velká organizovanost a nenásledovala se žádná struktura či pravidla. Důležitá pro



účastníky byla možnost vnímat okolní přírodu a zároveň i kolektivně sdílet svou víru. Tyto první obřady byly vnímány spíše jako určité pokusy.

*„My jsme prostě jeli ven na výlet někam do přírody a tam jsme se zastavili někde v lese a udělali tam ten obřad. Postavili jsme se do toho kruhu a teď jsme jako připili slávu Mokoši. Něco jsme jí tam obětovali nějaké zrní do země, ulili jsme medoviny a hotovo. To jako nějak jako moc výpravné nebylo.“ (respondent č. 3)*

Oběť je velmi důležitá ve všech polyteistických náboženstvích, neboť tvoří spojení mezi člověkem a bohem. Obětina pak musí být určitým způsobem příbuzná s bohem, kterému se obětuje (Radek 2003: 14). V tomto případě se Mokoši jako Matce Země obětovalo zrní pro dobrou úrodu v nadcházejícím roce. Právě skrze tuto obětinu pak může docházet k boží přítomnosti (Radek 2003: 14).

Po spojení dvou rodů a vzniku Rodné víry se pak svátek Jarovíta a svátek Mokoše zařadili mezi svátky, které Rodná víra pravidelně pořádá dodnes. Při těchto začátcích Rodná víra nebyla ještě natolik vnitřně zformovaná a soustředila se právě především na obnovení koloběhu slovanských svátků. Narátoři ve své výpovědi vzpomínají, že to nebyla vůbec lehká záležitost. Obnovení každého svátku sebou neslo spoustu práce, a to nejen s jeho organizací, ale i s jeho udržením, aby se svátek mohl pravidelně konat dál. Členové Rodné víry se proto v této rané fázi soustředili především na udržování a upevňování koloběhu těchto svátků. Z původních dvou svátků se pokoušeli dospět k osmi, které se tedy snažili oživit a vylepšit. Koloběh slovanských svátků je inspirován právě slovanskou mytologií, kde syn boha slunce Svaroha<sup>6</sup> Dazboh umírá a znovu se rodí na zimní slunovrat, tedy kračun. Rodí se pak v podobě Jarovíta, který poráží Moranu. Slavení svátku Mokoše pak probíhá na podzim, kdy lidé vzdávají úctu Matce Země a zároveň zemřelým předkům (Vojtíšek 2007:17). Pevně daná a dodržovaná struktura svátků zpočátku nehrála tak důležitou roli. Hlavní bylo společné setkání a vzdání úcty bohům a předkům.

*„Tak se to dávalo dohromady, jak zrovna bylo potřeba. Nebylo to určitě tak, že bychom si nejprve vytvořili nějaký kompletní rytmus, kdy, co jak dělat přesně, a to*

---

<sup>6</sup> Pravopisnou podobu jmen slovanských božstev přejímám ze stránek Rodné víry (rodnavira.cz)

*pak nějak naplňovali. To ne, všechno se tvořilo nějak za pochodu. Nějak se zformoval už předtím ten svátek Jarovíta. Nějak se zformoval ten svátek Mokoše. Pak jsem se třeba rozhodl přidat oslavu slunovratu letního a zimního, takže jsem pro to něco nastudoval. Prostě to všechno vznikalo za pochodu prostě. A ono to ani nebylo v podstatě nikdy tak důležité. Důležitější bylo se prostě sejít a nějak to oslavit. Jak přesně, to už nikdo tak moc neřešil.“ (respondent č. 4)*

Se zavedením dalších svátku se pak více dbalo na obřadní záležitosti. V Rodné víře se pod pojmem obřad rozumí soustava úkonů či zvyklostí, které jsou seřazeny dle konkrétních pravidel. Tyto úkony jsou vykovávány většinou stejným způsobem či pouze s menšími změnami a jsou praktikovány především při slavení svátků. Obřady Rodné víry byly zpočátku většinou spíše neverejné. Pro členy společenství bylo důležité osobně znát lidi, se kterými daný rituál praktikují. Výsledkem toho byla menší početní účast na rituálech, ale zároveň hlubší prožívání společné víry. Při rituálním obřadu pak byla nutná určitá zasvěcenost zúčastněných osob (Radek 2003: 24).

*„No tak tomu vlastně přecházelo to, že jsme studovali ty zdroje té tradice. Jak jsme ji oživovali, tak jsme si uvědomili, že naši předkové neslavili jenom dvakrát za rok, ale slavili i častěji. Tak zkrátka, když jsme na to měli ty síly, tak jsem si to potom postupně začali rozdělovat, že zhruba jeden člověk přejal starost o jeden obřad, o jednu slavnost. No, takže se ten počet postupně začal rozšiřovat do toho takového pohanského čísla osm. To bývá těch osm rituálů, takže jsme začali tím letním slunovratem, pak se přidal ten letní a pak se později přidaly i ty další.“ (respondent č. 3)*

*„No my jsme se potom zaměřili na to, že jsme chtěli rozhojnit ty slavnosti toho ročního koloběhu. To znamená dospět těch osmi svátků, no prostě nějak oživit ty staré slavnosti a nějakým způsobem je taky vylepšovat trochu jo.“ (respondent č. 3)*

Nicméně po zformování společenství Rodná víra se jeho členové rozhodli více zaměřit na rituální stránku jejich víry. Během rituálů, jejichž konání mohlo trvat i dva dny, pak docházelo k určitým slavnostním hrám. Příklad uvedu na následující výpovědi, kdy jeden z narátorů vzpomíná na slavení svátku bohyně Mokoše. Během tohoto svátku narátoři

děkovali bohyni země za úrodu, kterou náležitý rok dala. Den Matky země byl slaven symbolickými utkáními, která této bohyni vzdávala úctu. Tato utkání často byla nějakým způsobem spojena právě se zemí. Docházelo například ke klání, kdy se lidé snažili jeden druhého srazit dolů k zemi. Tento kontakt člověka se zemí pak hrál v klání velmi důležitou roli, neboť tak lidé vzdávali svou úctu bohyni země. V pozdějších letech zástupci Rodné víry vystavěli u obce Mokošín sochu k uctění právě této bohyně a nyní tam každoročně tento svátek pořádají. Tato významná událost však již neodpovídá časovému rámci, kterým se tato práce zabývá, neboť socha byla vystavena až roku 2007.

*„No a potom když už jsme tu Mokoš dělali nějak samostatně bez nějakých výletů, tak jsme tam třeba mívali nějakou dobu ze začátku zápasy. To jsme se třeba jako pasovali, jako muž s mužem, kdo koho shodí na zem. To jsme byli jako ještě mladší, pak už jsme to moc nedělali, protože jsme se u toho akorát před tím obřadem zamazali. Mělo to však tu symboliku, že je to vlastně bohyně země a jako tím, že vlastně toho protivníka dostanete na tu zem, tak nějakým způsobem se s tou zemí kontaktujete. Ty zápasy se dělaly před tím obřadem. Proto jsme třeba dělali i dlouhá léta takovou dětskou hru tlučení špačků. Úderem do země vlastně toho špačka vyhodíte a tou pálkou ho odpálíte. No a ten úder do země to je vlastně taky ten kontakt s tou zemí. Tak to jsme třeba dělali tlučení špačků a to se dělalo vždycky ráno po tom obřadě. To byl závěr té slavnosti.“ (respondent č. 3)*

Rituál se pak rituálem stává tehdy, když se na něm podílí všichni zúčastnění. Lidé by během něj měli být připraveni reagovat na vnější podněty (Radek 2003: 25). Právě v rámci většího společenství pak nárátoři vzpomínají na mocnější působení rituálu. Úkolem rituálu bylo pak právě naladit účastníky, kteří přicházeli z různého prostředí na stejnou úroveň. Zaměřit jejich pozornost na stejnou věc, tedy naladit je na určitou společnou vlnu, aby si byli všichni schopni vzájemně porozumět. Takto provedený rituál spolu s přírodním prostředím působí především na emoce člověka a je schopný navodit ho do stavu otevřené mysli, která pak byla lépe připravená na vnímání světa duchovna (Radek 2003: 25). Nejen svátek Mokoše, ale i svátek Jarovíta měl specifické aktivity, které se odehrávaly na jeho slavnostech. Rod Jarovíta pěstoval spíše válečnickou tradici, a tak i jeho hry se nesly v duchu válečnictví.

*„Na té Jarovítově slavnosti, protože oni pěstují to válečnictví, tak tam se vlastně dodnes dělají ty různé soutěže, třeba se hází kamenem nebo se střílí z luku. Dřív se ještě dělalo, že byli dvě dvojice a jeden muž vlezl druhému na záda, a pak ty dvě dvojice stály proti sobě, kdo koho srazí na zem.“ (respondent č. 3)*

Postupem času se Rodná víra nepokoušela pouze o oživení výročních slavností, ale i o osobní neboli přechodové obřady. Těmi bylo například zasvěcení. Zasvěcení pak představovalo přijetí slovanského jména při obřadu Postřižiny (Radek 2003: 24). Lidé, kteří se rozhodli stát členy společenství Rodná víra prošli dvěma rituály. Při prvním dochází k symbolickému odříznutí pramene vlasů, což dotyčného zbavuje jeho předchozí duchovní identity. Druhým je pak výběr a přijetí slovanského jména (Atweri 2007: 117). Udělování slovanského jména mělo a stále má pro respondenty hluboký význam. Za jeho pomoci dávají najevo, že se hlásí ke slovanské tradici.

*„Ten obřad toho přijetí spočíval v tom, že pokud tedy nebyl už předtím pohanem, což jako většina předtím nebyla, tak je jako postřižen. To je jako ty Postřižiny ta slovanská tradice. Většinou byl taky součástí obřad udělení duchovního jména, to je u nás dodnes taková tradice. Trochu to možná navazuje na tu dobu obrozeneckou, kdy vlastně si ti vlastenci dávali různá slovanská jména, tak u nás si je taky dáváme. Tak u nás to má ten význam, že se prostě hlásíme k té slovanské tradici, tak každý má většinou nějaké jméno. Takže tím jménem se jako spojujeme s tou duchovní tradicí, protože zkrátka jako jsme si vědomi toho, což jako v dnešní době hodně upadlo v zapomnění, že to jméno taky něco znamená, že to není jen nějaká vnější identifikace osoby. Ta jména měla většinou symbolizovat nějaká přání, nebo naopak to byla jména která měla odstrašit zlé duchy, a proto to jméno má pro nás význam. Ačkoliv netvrdím, že je to nějaká klíčová věc, ale nějak to k tomu patřilo i patří.“ (respondent č.3)*

Po jistý čas udržovala Rodná víra kontakty i s jiným slovanským spolkem ve Štětí. S ním se pak účastnila obřadu takzvaných Radostin, které byly spojením více obřadů v jeden.

*„To bylo takové eklektistické. Prostě takový jako smíšený obřad, který spojoval několik obřadů dohromady. Nazýval se Radostiny a konalo se to vždycky tam ve Štětí na tom špičáku. Tak tam jsme třeba nějakou dobu jezdili, protože nás bylo málo a chtěli jsme to slavit ve větším počtu lidí.“ (respondent č.3)*

Dalším tématem, které v Rodné víře při jejich začátcích rezonovalo byla pak problematika rituálního odívání. Součástí prvních rituálů rituální odívání nejprve nebylo, ale postupem času také došlo k jeho používání. Určitým svátečním oděvem chtěli členové Rodné víry podtrhnout jejich úctu k bohům. Inspirací se jim pro rituální oděvy staly imitace starých oděvů. Byly to tedy jisté míry nápodoby odívání starých Slovanů.

*„Co se týče oděvu tak tam byl určitý vývoj, protože ze začátku ho nemá každý. Takže byla po jistou dobu prvních pár let ze začátku tendence jako přimět lidi, aby si jako ty oděvy pořizovali. Nějaké prostě nápodoby slovanských krojů, ať už historických nebo třeba i novodobých, ale aby to prostě nějak vypadalo. Alespoň, aby to připomínalo nějaký zvláštní oděv. Pak se od toho spíše začalo upouštět a teď je to čistě na dobrovolnosti každého, jestli prostě nějaký zvláštní oděv chce mít, anebo nechce.“ (respondent č. 4)*

Postupem času se tedy lidé začali shodovat na tom, že odívání se do rituálního oblečení není nutné. Dospěli k názoru, že při vyjádření jejich víry není důležité, co mají na sobě. Hlavní v jejich očích bylo sestavit obřad. Navzdory tomu, že vizuální stránka rituálů vypadala v rituálním oblečením lépe, v jejich myšlenkách začalo rezonovat, že i samotní staří Slované se na rituál odívali pouze do svého dobového oblečení.

*„To rituální odívání má dvě roviny. Je tu prostě nějaký jako odkaz, tradice, nějaký i uctění té hmotné kultury. Nemá smysl to žádným způsobem vynucovat, takže je to čistě dobrovolná věc, co kdo má na sobě. Někdo ten zvláštní oděv má někdo ne. Ony se pak právě i vyskytovaly otázky, jak by vlastně ten oděv měl vypadat. Má to být nějaký historický oděv Slovana, z kterého století? Z 8. století, 9. století z 10. století? Jak má vypadat? Z jakého místa? Může to být třeba i oděv z pozdního středověku, nebo nemůže? Může to být novodobý slovanský kroj, nebo nemůže? To se začalo jako strašně komplikovat, až se zjistilo že je to vlastně nesmysl. Nejlepší bylo, když měl*

*každý na sobě to, v čem se cítí dobře. Jako oni i v těch historických dobách na ty obřady taky chodili ve svém dobovém oblečení. Nebrali si nějaký 1000 let starý kožešiny, který předtím jako nosili nějakí pralidi v jeskyni. Nosili prostě to, co bylo tehdy vlastně moderní.“ (respondent č. 4)*

Kromě rituálního oblečení narátoři vzpomínají i na rituální předměty. Zde zaujímají stejný postoj jako v předešlém případě. Pokud byla k dispozici obřadní nádoba neboli okřín, byla využívána. Na její přítomnosti se však nelpělo a pokud ji narátoři u sebe neměli, spokojili se i s obyčejnou dřevěnou miskou.

*„Tak když nebyl okřín, tak se používal třeba picí roh. Ten jsem si udělal sám, já jsem vlastně dva rohy dostal od svého vzdáleného příbuzného. Víím, že jsem tehdy jeden dával někomu a jeden jsem si pak sám vyvařil ve vodě, abych se zbavil toho pachu a nalakoval jsem ho.“ (respondent č. 3)*

Konec formování své duchovní identity a zavedení všech svátků jeden z narátorů spojuje s ukončením svého doktorského studia v roce 2004.

*„No pro mě ještě bylo důležité, když mi 13. 12. druhové z Rodolubi darovali na moskevském vítání obětní okřín. Okřín to je vlastně naše obřadní nádoba, a to dodnes ten okřín používáme. Já jsem dokončil doktorské studium v roce 2004 a řekněme, že zhruba tak s tím zakončením toho studia se dokončil i ten proces formování té duchovní totožnosti. To je spíš teda jako náhoda, ale já jsem to vždycky pojímal vědecky nebo studijně, abych to řekl neutrálně. To akademické vzdělání nás vyzbrojilo pro jinou životní sféru.“ (respondent č. 3)*

Poslední z tradic, na kterou se zaměřím, bude tradice Wicca. Ve Wicce stejně jako v ostatních pohanských náboženstvích je důležitá sounáležitost člověka s přírodou. Z tohoto důvodu jsou zde důležité svátky, které pomáhají vnímat přírodní cykly stejně tak jako vztah mezi Bohem a Bohyní (Vojtíšek 2007:22).

*„U většiny těch tradic se ustavuje Kolo roku, což je osm svátků. Rovnodennosti, slunovraty, Beltain, Lammas, Samhain, Imbolc a ten vychází vlastně z wiccanskýho rituálu. Ono je to vlastně převzatý, protože ten koncept je elegantní a ty svátky jsou*

*jako buď germánský nebo keltský, prostě je to nějak zkombinovaný. To se nějak přirozeně prostě stalo v 50. letech v Anglii. To je zajímavý, že dokonce koncept toho roku nevymyslel vůbec Gardner, ale vymysleli to lidi z jeho covenu, prostě tak trošku za jeho zády a jemu se to pak líbilo.“ (respondent č. 5)*

Wicca tedy slaví během roku osm významných svátků, které pak tvoří Kolo roku. Mezi tyto svátky patří zimní slunovrat Yule, po něm následuje Imbolc, jarní rovnodennost Ostara, Beltain, Litha, Lugnasa, Mabon a Samhain (Vojtíšek 2007: 22). Určitou strukturu těchto rituálů si pak narátor z tradice Wicca přivezl ze svého zasvěcení ve Vídni.

*„Tak já jsem se to ve Vídni nějak začal učit před 20 lety a řekl bych, že to dělám jako podobně. Ta struktura je vlastně furt stejná akorát třeba volím trochu jiné texty, ale nemám pocit, že by se v tomto ohledu konala nějaká jako revoluce. Jako rozhodně bych řekl, že wiccanská praxe člověka nějak jako rozvíjí. Rozvíjí chápání vůbec jako ty spirituální reality, ale těžko k tomu říct něco konkrétního“ (respondent č. 5)*

Se svým covenem pak narátor během svátků trávil většinu času v lese. To především z toho důvodu, aby došlo k naladění na přírodní dění. Rituály však bylo možné vykonávat venku i uvnitř. V zimních obdobích pak bylo praktičtější vykovávání rituálu spíše uvnitř.

*„Kamkoliv prostě, když jsme slavili nějaký svátek, tak jsme strávili ten den většinou v lese. Abychom se jako nějak naladili na to, jak se měnilo počasí, jak ta příroda vypadala. Většinou jsme si nasbírali nějaký přírodniny a dekorace k tomu rituálu, ale neměli jsme žádné stabilní venkovní místo. Třeba ta naše rituální praxe umožňovala dělat rituály uvnitř a z hlediska logistiky to bylo významně snazší. Právě většina těch jiných tradic spíš dělala ty rituály venku, protože pro ně mělo větší smysl mít nějaký venkovní obřadní místo“ (respondent č. 5)*

V případě Wiccy pak rituální oděvy sloužily k oddělení profánního světa od světa sakrálního. Nebyla zde důležitá žádá historická přesnost, ale spíše nějaké vnitřní nastavení. Rituální oděv pomohl člověku uvědomit si, že se již nenacházel v každodenním světě, ale ve světě posvátném.

*„V tradici Wicca venkovní rituální oděv je nejčastěji roba a plášť a vnitřní rituální oděv je nic, jakože vůbec nic. Venku to může být taky, ale to se stává vzácně, protože musí být teplo a soukromí. Samozřejmě různé pohanské tradice to mají různý, tohle je naše specifikum.“ (respondent č. 5)*

Absence oblečení během wiccanských rituálů pak dle mého názoru předchází určitým genderovým stereotypům, které můžeme nalézt například v germánském pohanství. Tato rituální nahota pak také může člověka při vykonávání rituálu více propojit s přírodou.

Cílem rituálu a kolektivních projevů, které se během něho provádí, je udržovat při životě víru, která je jeho podstatou (Durkheim 2002: 388). Společnými rituály tak členové všech tradic upevňovali vztahy mezi sebou i svými bohy, sdíleli svou víru a vedli aktivní duchovní život. Rituály tedy měly i velký význam z hlediska překonávání individuality a upevňování vztahů ve společenství (Landová, Vlčková 2021: 89).

#### **4.4.2 Časopis *Pohanský kruh***

Během mého bádání se mi do rukou dostaly dva pohanské časopisy. Konkrétně časopis *Pohanský kruh*, na jehož základě jsem během svého výzkumu oslovovala i jednotlivé narátory. Druhým časopisem byl pak časopis *Sauielo*, který byl však zaměřen pouze na germánskou tradici, proto ho zde pouze zmíním. Slovanská tradice ani tradice Wicca pak žádný svůj vlastní časopis již nevydávala. To převážně z toho důvodu, že pouze v rámci těchto jednotlivých tradic nebyl dostatečný počet odběratelů. Narátor ze slovanské větve pohanství se k tomu vyjadřuje následovně *„tak na tomhle jsme spolupracovali, protože to jsme zase chápali, že bychom sami jako jeden časopis nebyli schopný nějak soustavně provozovat.“ (respondent č.3)*

Časopis *Pohanský kruh* se zabýval hlavními proudy tehdejšího pohanství. Název *Pohanský kruh* v sobě skrývá určitou univerzálnost, tedy neredukuje zaměření časopisu pouze na jednu tradici. Během let 2003 a 2004, kdy časopis vycházel, vyšlo celkem pět čísel. Každé z čísel mělo být vydáno k příležitosti jednoho z významných svátků Kola roku. Nakonec však vyšlo pouze pět čísel, a to konkrétně ke svátkům Lammas, Lughnasadh, Imbolc, Samhain a Yule. Důležité pro porozumění tomuto typu historických pramenů je



kontext, ve kterém časopisy vznikaly. Budu zde tedy reflektovat obsah daných písemností, ale i to, jak se o nich narátoři zpětně vyjadřují. Během svého působení v pohanském časopise narátoři často publikovali pod určitou přezdívkou. Ty na začátku sehrály důležitou roli, neboť pod nimi aktéři vystupovali na různých webových stránkách, či právě v různých článcích. V dnešní době už však upouští od jejich používání.

*„Vlastně od těch přezdívek jsem dávno upustila, protože to taky souviselo s tou dobou, s tím dospíváním. V 90. plus ty raný roky po přelomu milénia, tak to bylo spojený s rozvíjejícím se internetem. Lidi chodili na různé weby pod těmi přezdívkami. Ti lidi, co inklinovali k pohanství, to byl hodně šerm, nebo ty různé fantazárny. Do dneška to jsou ty různé subkultury a tam prostě ty přezdívky jsou jo.“*  
(respondent č. 1)

Ve své závěrečné práci jsem tomuto časopisu chtěla věnovat více prostoru, ale to se nakonec ukázalo jako nepotřebné. Ukázalo se, že časopis *Pohanský kruh* sice sdružuje všechny narátory, ovšem při rozhovorech moc velkou roli nesehrál. Narátoři na něj ve svých výpovědích nekladli velký důraz. Při zpětném pohledu ho narátoři nepovažovali za tolik významný a důležitý. Soustředili se především na rozvíjení svých vlastních tradic, které byly ještě v počáteční fázi.

*„No já bych řekl, že ti lidé se moc přidávat nechtěli. Nedá se říct, že bychom se na to úplně soustřeďovali. My jsme tehdy ještě nebyli úplně jako vnitřně zformovaní. Zaměřili jsme se spíš na to, abychom nějak obnovili ten koloběh těch slovanských svátků. My jsme se zkrátka víc zaměřili na to vnitřní upevňování než na to šíření navenek. Ten Pohanský kruh to byla spíš iniciativa jednotlivců. To opravdu nebyla naše hlavní činnost to byla spíš taková vedlejší.“* (respondent č. 3)

Určitá diametrálnost v tom, jaká tradice měla v časopise, jaký prostor, pak znát do jisté míry je. Není však nijak výrazně určující. Texty týkající se slovanské tradice jsou delší než texty zbylých tří. Respondenti ze slovanské větve pohanství však nereflektují působení v časopise *Pohanský kruh* jako nějak významné pro Rodnou víru.

*„Každý tam psal vlastně, co chtěl. Někdo tam psal i recenze na knížky a na hudbu. Víím, že jsem tam jednou jednomu kamarádovi něco řekla, že to tam nepatří, tak víím, že jsme se kvůli tomu pohádali. Já jsem říkala, že musíme aspoň trochu držet nějaký rámeček, aby se to aspoň trochu týkalo toho nějak.“ (respondent č. 1)*

Součástí časopisu byly tedy články z prostředí všech čtyř tradic, které se na něm podílely. Každá z tradic mohla do časopisu přispívat svými vlastními články, a tak prohlubovat vědomí o svých tradicích. Na zadní straně pak byly dostupné kontakty na jednotlivé tradice. Součástí pak byly například pozvánky na konkrétní rituály či přednášky týkající se pohanské víry, ale i informace o bylinkách, magii a pohanství obecně. Čtenáři zde pak také mohli nalézt doporučení na odbornou literaturu, která jim byla zprostředkována na konci některých článků. Čtenář si také mohl přečíst o zprávách z jednotlivých setkání, která se v pohanské komunitě odehrála. Různé články se tedy snažily přiblížit význam a život současných pohanů.

V pozdějších číslech časopisu se pak řešil i vznikající projekt náboženské společnosti neboli Staré víry, která bude předmětem následující kapitoly. Přibývaly zde články a informace o tomto projektu, jaké jsou jeho snahy, cíle a postupné úspěchy.

Vydávání takového časopisu sebou však neslo mnoho práce a povinností. Korektury, grafická úprava, distribuce a redakční úpravy pak stály dle slov více narátorů na bedrech jednoho člověka. Tato velká vytíženost a zodpovědnost pak byla jedním z důvodů, proč časopis v roce 2004 přestal vycházet.

*„Aby to bylo se vším všudy on tenkrát vyběhal i to ISBN a zařídil všechny věci. Jenomže když máš ISBN tak musel taky odevzdávat povinné výtisky do knihovny. Takže aby se ten časopis vyplatil, tak musíš prodat já nevím kolik kusů. Na to tady ta klientela nebyla. Takže ono jich vyšlo pár. Já nevím, jestli to fungovalo rok nebo dva.“ (respondent č. 1)*

Při zpětném pohledu na působení v časopise *Pohanský kruh* se u narátorů ukázalo jako pozitivní věc jejich navázání kontaktů s jinými tradicemi. Jinak na zkušenost s pohanským časopisem narátoři vzpomínají spíše neutrálně. Projekt, který na tento časopis

navazoval a který bude předmětem následující kapitoly, byl nakonec neúspěšný. Z toho důvodu narátoři vnímají časopis *Pohanský kruh*, jako prostředí, kde se do jisté míry realizovala idea spolupráce pohanských komunit.

*„On přestal vycházet, ale nebylo jako všechno úplně negativní. V rámci toho časopisu bylo vlastně poprvé, kdy jsme navázali nějaké kontakty s těmi jinými pohanskými skupinami u nás. Že jsme se s nima vůbec nějak seznámili, že jsme se seznámili s Wiccany, že jsme se seznámili právě s lidmi od Ásatrú. Právě s vlkama, co z nich posléze vznikly, a pak vlastně i někteří ti lidi nějak pak přestoupili do těch dalších pohanských skupin. Takže jako s některýma z těch lidí se od té doby vlastně známe. Alespoň ti, co si tady ty dřevní časy pamatují.“ (respondent č. 4)*

#### **4.4.3 Institucionalizace – Stará víra**

Institucionalizovaná religiozita je pojem, pod kterým sociální vědy obvykle označují organizované církevní náboženství. (Hamplová 2013: 29). Je charakteristická svou organizovaností a návazností na církevní instituce, ve kterých se formulují základy dané náboženské věrouky, náboženských rituálů i chování (Hamplová 2013: 75). Určitý pokus o institucionalizaci a jistá forma spolupráce mezi jednotlivými pohanskými tradicemi byla realizovaná v projektu Stará víra. Tato forma spolupráce se datuje do rozmezí let 2003 až 2004 a její základy můžeme nalézt právě v časopise *Pohanský kruh*. Jednalo se o pohanskou náboženskou společnost složenou ze čtyř jednotlivých tradic, které v rámci projektu měly určitou autonomii (Achrer 2015). Všichni narátoři, kteří se mého výzkumu zúčastnili, byli do určité míry v tomto projektu aktivní.

*„No a potom vlastně v roce 2003, kdy začal ten Pohanský kruh, tak jsme měli takovou myšlenku, že uděláme takovou pohanskou církev. Něco takového společného se všema. Takže se začali stýkat všichni a my jsme hledali. Hledali jsme nějaký Wiccance, Slovany a Kelty. Ti Keltové byli zajímaví. Ty, co jsme našli v té době, tak tehdy to byli zase vlastně spíš takový esoterici.“ (respondent č. 2)*

Pojem církev, který je většinou spjat především s křesťanstvím, je v tomto kontextu chápán jako shromáždění lidí, které navzájem něco spojuje. V tomto případě je to pak tedy

pohanská víra (GOB 2004: 24). Důvody pro vstup do náboženské společnosti byly u členů vznikajících pohanských společností velmi podobné. V roce 2001 vstoupil v platnost nový zákon č.3/2002 Sb.– o svobodě náboženského vyznání a postavení náboženských společností. Tím se otevřela cesta právě těmto menším náboženským společenstvím. Díky tomuto zákonu tak mohla dosáhnout státního uznání a bylo možné dále legálně vyvíjet jejich náboženskou činnost (GOB 2004: 24). Z důvodu malého počtu členů bylo pro narátory nemožné dosáhnout na zákonné podmínky pro založení náboženské církve pouze v rámci své tradice.

*„My bychom se správně měli registrovat jako náboženská společnost, ale tam byla vždycky ta hranice. Já nevím, ale tuším, že pro ten první stupeň registrace je to nějakých 300 členů a pro ten druhý nějakých 10 000. To pro nás prostě bylo jakoby nedostupné. Jedině tu po určitou dobu byla právě ta snaha, která přišla odněkud z vně Rodné víry, a to založit nějakou celopohanskou organizaci.“ (respondent č. 3)*

Církev Stará víra měla tedy ambice stát se volným sdružením vyznavačů pohanského náboženství. Jednotlivé tradice by se v jejím rámci scházely například za účelem vykonávání obřadů. Hlavní myšlenkou zde byla náboženská pluralita a svoboda vyznání. Jednotlivým členům nebyla předkládána žádná dogmata ani příkazy (GOB 2004: 24). V této rané fázi však v rámci společenství stále docházelo k nějaké formě sebedefinice. Definování sebe samých, ale i vlastních pozic a profilování vlastní identity se dělo skrze pozicionalitu. Jednotliví lidé si skrze vymezování vůči jiným skupinám utvrzovali a upevňovali svoji identitu. Narátoři dbali na pěstování svých vlastních tradic, ty ostatní pak pro ně byly pouze vedlejší. Právě během určité spolupráce pak u nich docházelo k obavám ze synkretismu.

*„My jsme se trochu vymezovali a dodnes se vymezujeme vůči esoterismu. Ne, že bychom ho jako vyloženě odmítali, ale my to vidíme tak, že ti esoterici hodně velkou část své duchovní identity opírají právě o dojmy. Zkrátka jak oni to cítí. My jsme se spíš opírali o tu tradici. Zároveň pojem duchovní energie, kterou esoterici používají nám pak jako byl do značné míry taky cizí. Já to třeba můžu kritizovat i z hlediska jazykového, protože někdy se tím pojmem energie označuje něco, co se de facto dá pojmenovat jinak. Prostě z toho dělají nějakou vědu a na to třeba právě my tím, že*

*jsme byli z toho akademického hlediska, jsme byli citliví. Dělali vědu někde z něčeho, co vlastně žádná věda nebyla.“ (respondent č. 3)*

V současném pohanství je tedy patrný jistý paradox, kdy se pohané pokouší o to pokračovat a sjednotit, avšak zároveň chtějí zachovat charakteristickou různorodost jednotlivých tradic, identit i rituálů (Pizza, Lewis 2009:1). Představa náboženského synkretismu, tedy mísení různých náboženských směrů, pak mohla být počátkem sestavování vlastních náboženských výkladů světa. Toto se mohlo odehrávat u jednotlivců i v rámci celé komunity (McGuire 2008:113). Ve výpovědi jednoho z respondentů dochází k reflexi právě této situace, která byla zdrojem obav například členů společenství Rodná víra. Právě slovanská větev pohanství měla určité obavy, aby její tradice nesplynula spolu s ostatními a nedošlo ke vzniku určitého konglomerátu různých tradic.

*„To byl ten návrh té Staré víry. To jsme o tom tehdy jednali, ale to musím přiznat, že Rodná víra to tehdy potopila. Já jsem třeba byl spíš pro to, ale celkově u nás prostě převážil ten názor, že by se tam ta slovanská tradice mohla rozplynout v nějakém jako New Age. Prostě vezměte si, že za součást pohanství se kromě těch etnických tradic považuje vlastně i Wicca. Wicca to je vlastně právě konglomerát různých tradic, a to my jsme prostě nechtěli. My jsme chtěli udržovat tu slovanskou tradici, a proto jsme to zamítli.“ (respondent č. 3)*

Kromě obav ze sloučení tradic byly součástí nového projektu i určité mocenské konflikty. Ty pak souvisely i s rozpory v samotném sdružení Heathen Hearts, kde panovaly jisté názorové neshody. Někteří lidé nedokázali oddělit své radikální názory původní pravice subkultury. Toto bylo patrné například ve větším ztotožňování se s americkou odnoží Ásatrú, a tedy přesném lpění na ctnostech, které prosazovala Asatru Folk Assembly. Středem konfliktů byly ale i názory týkající se například homosexuality či rasismu.

*„No jako říkalo se to, že vlastně tam byli ti tradicionalisti. Ti to dřív brali, že by to měli být ti lidi z té oblasti, kde se to vyznávalo. U toho germánského a severského, že by to měli být běloši, protože v Americe je to třeba největší téma.“ (respondent č.2)*

Právě od těchto názorů se chtěla určitá část společenství Heathen Hearts distancovat, a tak došlo k vnitřnímu rozdělení této skupiny.

*„Samozřejmě tam pak byly ty spory, ten konečný aspekt. Pak jsem odešla, protože oni měli ten problém s tou homosexualitou. To jsme pak někdy 2006 odešli jako klan, myslím to už se to tak nějak jako projevilo víc. Od toho určitě my jsme se chtěli distancovat. Ten náš klan, my jsme vlastně byli tolerantní a vůbec jsme nechápali, proč to někdo řešil. Ono dokavad' tam někdo takový nebyl, tak to nebyli nějaký velký témata a neřešili jsme to. Oni si třeba dělali nějaký vtípky, ale neukázalo se to jako v tý nahotě. Jako můžeš mít nějaký názory, ale je jedna věc, když si něco myslíš a druhá věc je, když to někomu dáš sežrat, na někoho to aplikuješ. Hele lidi jako nakecají spoustu věcí, takže když se jako někde opijeme a oni něco říkají, tak má člověk pocit, že jen tak machrujou. Spousta těch věcí bylo mírných, tak jsem třeba něco neviděla. Prostě jsme měli spíš to, co nás spojuje, než to, co nás rozděluje.“*  
(respondent č.1)

Značně konfliktní se ve výpovědích respondentů tedy ukázalo občanské sdružení Heathen Hearts. Někdo považuje ukončení projektu za následek rozepří právě v tomto společenství.

*„Pro mě bylo docela těžký setkání s téma Heathen Hearts of Bohemia, protože tam to prostředí bylo hodně konfliktní a do značné míry jako toxický, takže to pro mě bylo jako velký zklamání.“* (respondent č. 5)

Z konce projektu pak sami zástupci germánské větve viní určité mocenské spory a velké ambice. Potřeba získání hlavních rozhodovacích pozic v tomto projektu byla pak pro některé lidi silnější než touha po vzájemné spolupráci, která by vyústila ve všepohanskou církev.

*„To tam tenkrát byli ještě ti Karpatští vlci. Tam byl spor nějak s nima ohledně náboženské společnosti. Z našeho pohledu si tam některý lidi chtěli trochu uzurpovat moc, když to tak přeženu. Samozřejmě se objevili lidi, který evidentně chtěli mít navrch samozřejmě a ty rozpory se točili kolem toho asi tím bych to shrnula. Nebyly*

*tam žádný spory ohledně duchovní či praktický části. To zas úplně nejde mít ty spory na té duchovní rovině, když nemáš to dogma, jak se můžeš o tom hádat. (respondent č. 1)*

V rámci utváření společné církve měly tedy své místo i určité konflikty a osobní ambice. Konflikty se pak staly důvodem, proč tato iniciativa nebyla dále rozvíjena a tato snaha zůstala nere realizovaná. Germánské sdružení Heathen Hearts procházelo vlastními vnitřními spory a Rodná víra se začala od projektu distancovat. Určitá rivalita mezi germánským a slovanským společenstvím panovala i na jakési teritoriální rovině, ve které se slovanská skupina považovala za tu domácí a germánskou větev pohanství vnímala jako cizince. Dle slov jednoho narátora z germánské tradice, která popisují konfliktní dynamiku mezi těmito tradicemi jsou patrné určité rozdíly ve vnímání lokálních identit. Jak již bylo zmíněno v předešlých kapitolách i germánská větev pohanství si volbu své tradice snažila obhájit prokazatelnou přítomností Germánů na našem území. Tato výpověď pak tedy potvrzuje kulturní i identitní rozdíly, které byly jednou z příčin rozpadu společné církve.

*„Pak se to na nějakých ambicích celý rozsekalo na kusy. Protože Germáni jsme se rozhádali na dvě různé skupiny, potom Slovani začali mít pocit, že by si to mohli udělat sami. Oni byli tehdy takový, že moc se s náma nechtěli ani kamarádit. Nakonec jo, ale byly takový, jakože se brali, že oni jsou tady ti domorodci. Oni jsou ta domácí víra a my jsme tady ti vetřelci. Já si vzpomínám, že jsme jezdili na ty slovanský svátky, a pak jsem říkal ať přijedou taky. Na to někdo z nich povídal, že by rád, ale že něj naprosto nepředstavitelné, že by se zúčastnil germánského obřadu na slovanské půdě.“ (respondent č.2)*

Ačkoliv tedy tento projekt měl velké a slibné ambice, nepodařilo se jej dotáhnout do konce. Dle narátorů se pak tento podobný scénář opakoval v následujících letech ještě několikrát se stejným výsledkem. Já jsem se však rozhodla zachytit pouze první pokus o utváření pohanské církve.

## 5 Závěr

V této bakalářské práci jsem se tedy zaměřila na zmapování prvních pohanských skupin na území České republiky, a to v časovém období od konce 90. let 20. století až po rok 2004. Tento časový rámec byl pak ohraničený prvními setkáními, na kterých získávaly svou podobu první rituály až po rozpad projektu Stará víra. Stěžejním tématem zde bylo jak si lidé, kteří inklinovali k pohanské víře nacházeli cestu k zakládání pohanských komunit a jak na to vzpomínají. V tomto případě jsem se pak pokusila zachytit a reflektovat první pokusy o založení těchto komunit a analyzovat procesy, které později vedly k jejich rozpadu. Prostřednictvím metody orální historie a vzpomínek pamětníků jsem se pokusila získat hlubší porozumění tomu, jak se slovanské, germánské a wiccanské skupiny utvářely. S tím jsem se pak pokusila zachytit i podobu prvních rituálních praktik, s kterými byla spojena i snaha o zavedení rituálního odívání a rituálního jazyka. V průběhu výzkumu se již objevovaly náznaky konfliktů, které mezi jednotlivými členy způsobily rozkol a tím vedly k rozpadu společného projektu, který se všechny tyto pohanské komunity pokoušel zastřešit.

První věcí, na kterou jsem se v práci zaměřila byla podoba náboženské situace v 90. letech minulého století v České republice. Tato podoba byla jedním z klíčových aspektů, které napomohly k formování pohanských komunit. Uvolněnější atmosféra, která přišla po pádu komunistického režimu dovolila jednotlivým narátorům hledat svoji vlastní spirituální cestu, která více odpovídala jejich osobním přesvědčením. Tu pak mnozí z nich našli právě v pohanské sféře. Jejich cesta k pohanské víře však vedla skrze členství v subkulturách, jejichž členy by se s velkou pravděpodobností nestali, pokud by v té době u nás byla již etablovaná určitá pohanská komunita. Dalšími z aspektů, které výzkum pomohl odhalit byla důležitost osobních kontaktů. Ty umožnily sdílení informací, zkušeností a do jisté míry pomohly narátorům se v jejich víře utvrdit. Díky těmto informacím pak docházelo k rekonstrukci pohanské víry, tradic a praktikování rituálů. Tyto tradice a rituály se pak do určité míry proměnily podle potřeb tehdejších pohanů.

Následující kapitola pak tedy přinesla vhled do praktikování prvních rituálů a problematiky, která se zde objevovala. Hledání výchozích zdrojů a informací bylo pro respondenty velkou výzvou. Nedostupnost těchto zdrojů pak nutila narátory spoléhat se na texty, které se v pozdějších letech ukázaly jako nevhodné. S rituálními praktikami se pak



pojila i snaha o zavedení rituálního oblečení. Zde se ovšem objevovaly mnohé otázky o jeho podobě, autentičnosti, ale i praktickém využívání. S odstupem času, se pak od pokusů o co nejdělejší napodobení oděvu dávných předků, začalo opouštět ve všech pohanských komunitách.

Celou prací je pak prostoupena myšlenka spolupráce a založení společné církve všech zmíněných pohanských komunit. Tato iniciativa se ovšem kvůli rozepřím mezi jednotlivými členy, ale i skupinami nenaplnila. Jak však zaznělo v jedné z kapitol tato spolupráce se do jisté míry realizovala v projektu společného časopisu *Pohanský kruh*, který této iniciativě předcházela. Na něj pak narátoři vzpomínají jako na projekt, při kterém došlo k prohloubení kontaktů mezi jednotlivými tradicemi. Z tohoto časopisu pak tedy vzešla myšlenka založení pohanské církve. Tento projekt nesl název *Stará víra* a na území České republiky měl spojit pohanské tradice. Navzdory prvotnímu nadšení však projekt zhruba po roce skončil, a to z důvodu vnitřních konfliktů. Pokus o tuto vzájemnou spolupráci pak přinesl prohloubení kontaktů mezi jednotlivými tradicemi, které se udržely i v následujících letech.

Výpovědi pamětníků ukazují, že pohanské komunity poskytovaly svým členům smysl pro sounáležitost, duchovní naplnění a možnost podílet se na společně sdílených hodnotách a tradicích. Narátoři si tedy při rekonstruování dávných tradic prošli dlouhou cestou. I přes tyto velké výzvy při obnovování náboženství dávných předků, které spočívaly v nedostatku informací či formální struktury, se lidem podařilo obnovit tyto staré tradice a v jejich praktikování v jisté obměně pokračovat až do dnešních dní.

Závěrem lze konstatovat, že formování pohanských komunit v České republice je dynamický a mnohvrstevný proces, který odráží širší společenské a kulturní změny. Tento výzkum se tak pokusil přispět k lepšímu pochopení těchto procesů a poskytnout cenné poznatky, které mohou být užitečné jak pro akademickou obec, tak pro samotné členy pohanských komunit.

## **Seznam použitých pramenů a literatury**

### **Prameny**

#### **Orálně historické rozhovory:**

Rozhovor s respondentem 1 vedla Sára Pospíšilová, dne 12.3. 2024

Rozhovor s respondentem 1 vedla Sára Pospíšilová, dne 8.11. 2023

Rozhovor s respondentem 2 vedla Sára Pospíšilová, dne 27.2. 2024

Rozhovor s respondentem 3 vedla Sára Pospíšilová, dne 28.3. 2024

Rozhovor s respondentem 4 vedla Sára Pospíšilová, dne 26.2. 2024

Rozhovor s respondentem 5 vedla Sára Pospíšilová, dne 13.11. 2023

#### **Prameny vydané tiskem:**

RADEK, (2003). Slovanská magie III. Obětní kult. *Pohanský kruh*. Roč. 3, č. Yule, s. 14-16. ISSN 1214-3898.

RADEK, (2003). Obřad a rituál. *Pohanský kruh*. Roč. 3, č. Samhaim, s. 24-25. ISSN 1214-3898.

GOB, (2004). Pohanská církev? *Pohanský kruh*. Roč. 5, č. Imbolc, s. 23-24. ISSN 1214-3898.

#### **Osobní prameny poskytnuté narátory:**

Chotěbud, (2004). *Zápisky z našich dějin: Kronika Rodné víry*.

#### **Sekundární literatura:**

ACHRER, Jakub, (2015). *Vzpomínky na Starou víru a Pohanský kruh aneb jak jsem zakládal „církev“*. [online]. In: Kolovrat. 24.5.2015. Dostupné

z: <https://kolovrat.pohanskaspolecnost.cz/vzpominky-na-starou-viru-a-pohansky-kruh-aneb-jak-jsem-zakladal-cirkev/>. [cit. 2024-05-19].

ACHRER, Jakub, (2005). *Wicca*. Praha: Volvox Globator. s. 142. ISBN 80-7207-583-7.

ATWERI, Jiří, (2007). *Slovanské pohanství dnes: Vlivy novopohanství na společnost i jednotlivce*. Magisterská diplomová práce. Masarykova univerzita v Brně: Masarykova univerzita, Filozofická fakulta, Nepublikovaná magisterská diplomová práce.

BELZEN, Jacob A., (2009). Některé podmínky, možnosti a hranice psychologických studií spirituality: *Československá psychologie: časopis pro psychologickou teorii a praxi* [online]. Roč. 53, č. 4, s. 396-407. ISSN 0009-062X. Dostupné z [https://www.researchgate.net/publication/254914752\\_Nektere\\_podminky\\_moznosti\\_a\\_hranice\\_psychologickych\\_studii\\_spirituality](https://www.researchgate.net/publication/254914752_Nektere_podminky_moznosti_a_hranice_psychologickych_studii_spirituality) [cit. 2024-06-18].

DURKHEIM, Émile, (2002). *Elementární formy náboženského života: Systém totalismu v Austrálii*. Praha: OIKOYMENH. s. 491. ISBN 80-7298-056-4.

GEERTZ, Clifford, (2000). *Interpretace kultur*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON). s. 565. ISBN 80-85850-89-3.

HAMPLOVÁ, Dana, (2008). Čemu Češi věří: dimenze soudobé české religiozity: *Sociologický Časopis / Czech Sociological Review* [online]. Roč. 44, č. 4, s. 703-723. Dostupné z: [https://sreview.soc.cas.cz/artkey/csr-200804-0005\\_cemu-cesi-veri-dimenze-soudobe-ceske-religiozity-what-do-czechs-believe-in-dimensions-of-contemporary-czech.php](https://sreview.soc.cas.cz/artkey/csr-200804-0005_cemu-cesi-veri-dimenze-soudobe-ceske-religiozity-what-do-czechs-believe-in-dimensions-of-contemporary-czech.php). [cit. 2024-05-18].

HAMPLOVÁ, Dana, (2010). Česká religiozita – církevní příslušnost a víra ve světle Sčítání lidu a data ISSP 2008: *Nашe společnost* [online]. Roč. 8, č. 1, s. 3-8. ISSN 1214-438X. Dostupné z: [https://www.researchgate.net/profile/Dana-Hamplova/publication/264232969\\_Ceska\\_religiozita\\_-\\_cirkovni\\_prislusnost\\_a\\_vira\\_ve\\_svetle\\_Scitani\\_lidu\\_a\\_dat\\_ISSP\\_2008/links/53d7c0580cf2a19eee7fcef6/Ceska-religiozita-cirkovni-prislusnost-a-vira-ve-svetle-Scitani-lidu-a-dat-ISSP-2008.pdf](https://www.researchgate.net/profile/Dana-Hamplova/publication/264232969_Ceska_religiozita_-_cirkovni_prislusnost_a_vira_ve_svetle_Scitani_lidu_a_dat_ISSP_2008/links/53d7c0580cf2a19eee7fcef6/Ceska-religiozita-cirkovni-prislusnost-a-vira-ve-svetle-Scitani-lidu-a-dat-ISSP-2008.pdf). [cit. 2024-05-18].

HAMPLOVÁ, Dana, (2013). *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*. [online]. Praha: Karolinum. s. 151. ISBN 978-80-246-2431-0. Dostupné z: <https://play.google.com/books/reader?id=iQZNBAAAQBAJ&pg=GBS.PA1&hl=cs>. [cit. 2024-04-18].

HEJNA, Dalibor, (2010). *Náboženství a společnost: Věda o náboženství a její historické kořeny*. [online]. Havlíčkův Brod: Grada. s. 200 ISBN 978-80-247-7318-6. Dostupné z: [https://books.google.cz/books?hl=cs&lr=&id=3\\_xaAgAAQBAJ&oi=fnd&pg=PA9&dq=hejna+náboženství+a+společnost&ots=28WgTv7pMT&sig=y85GpcFUFFJBilZMuIfekEnElOc&redir\\_esc=y#v=onepage&q=hejna%20náboženství%20a%20společnost&f=false](https://books.google.cz/books?hl=cs&lr=&id=3_xaAgAAQBAJ&oi=fnd&pg=PA9&dq=hejna+náboženství+a+společnost&ots=28WgTv7pMT&sig=y85GpcFUFFJBilZMuIfekEnElOc&redir_esc=y#v=onepage&q=hejna%20náboženství%20a%20společnost&f=false). [cit. 2024-05-18].

HERRMANNOVÁ, Nela, (2009). *Mýtus a jeho kulturologická interpretace (Egyptský mýtus o Usirovi a skandinávský mýtus o Baldrovi)*. Diplomová práce. Univerzita Karlova v Praze: Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta, Nepublikovaná diplomová práce.

KANÁK, Jan a VÁNĚ, Jan, (2021). Špatně oblečený císař? Výzkum spirituality v sociálních vědách, analýza metodologických přístupů: *Caritas et Veritas* [online]. Roč. 11, č. 2, s. 181-194. ISSN 1805-0948. Dostupné z: [https://dspace5.zcu.cz/bitstream/11025/47501/1/CetV\\_cev-202102-0016.pdf](https://dspace5.zcu.cz/bitstream/11025/47501/1/CetV_cev-202102-0016.pdf). [cit. 2024-04-25].

KRATOCHVÍLOVÁ, Zoe, (2009). *Novopohanské hnutí Wicca*. Bakalářská diplomová práce. Masarykova univerzita: Masarykova univerzita Filozofická fakulta Ústav religionistiky, Nepublikovaná bakalářská diplomová práce.

LANDOVÁ, Tabita; VLČKOVÁ, Michaela, (2021). Člověk a rituál. In: NOBLE, Ivana; JIRKA, Zdenko, ed. *Kdo je člověk?* [online]. Karolinum, s. 89-106. ISBN 978-80-246-4779-1. [cit. 2024-06-19]. Dostupné z: [https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/102036454/Landova\\_Vlckova\\_Clovek\\_a\\_ritual\\_cesky-libre.pdf?1683655820=&response-content-disposition=inline%3B+filename%3DT\\_Landova\\_M\\_Vlckova\\_Clovek\\_a\\_ritual.pdf&Expires=1718801697&Signature=bGvVqOkgGCIRA8xdjwE0XJlq~QF1Jldr8-NBVVRd-LxZkdVpeqUixylXFnzNqJrS6a-N6qwa6F46BcBo5URlVP2aUKGj464sfQelZQMBlhEFGbjrcaPHbkWsIQ21UF15mf3EU Gh3CzOWoeVxj~5hnb5bZDDV6462qpPxiZ2gepDprOah7M1UCPk9jlxXwUYgjC4q-xn9iHQYcP2if0~4g-COfPyRZ3RnPH6JFbxNKjbUFmtq-5IEpExbvJFvi3Z4Pm0fPN3UbDeQAts3BDK8rOxVJllGftFVjoUDuZGjS6QZ7-](https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/102036454/Landova_Vlckova_Clovek_a_ritual_cesky-libre.pdf?1683655820=&response-content-disposition=inline%3B+filename%3DT_Landova_M_Vlckova_Clovek_a_ritual.pdf&Expires=1718801697&Signature=bGvVqOkgGCIRA8xdjwE0XJlq~QF1Jldr8-NBVVRd-LxZkdVpeqUixylXFnzNqJrS6a-N6qwa6F46BcBo5URlVP2aUKGj464sfQelZQMBlhEFGbjrcaPHbkWsIQ21UF15mf3EU Gh3CzOWoeVxj~5hnb5bZDDV6462qpPxiZ2gepDprOah7M1UCPk9jlxXwUYgjC4q-xn9iHQYcP2if0~4g-COfPyRZ3RnPH6JFbxNKjbUFmtq-5IEpExbvJFvi3Z4Pm0fPN3UbDeQAts3BDK8rOxVJllGftFVjoUDuZGjS6QZ7-)

[sCCU8GscBuW4PNVgZa8w3QP7bi0ajD7Qow25176A\\_&Key-Pair-Id=APKAJLOHF5GGSLRBV4ZA](https://www.jstor.org/stable/1386185)

LOFLAND, John a SKONOVD, Norman, (1981). Conversion Motifs: *Journal for the Scientific Study of Religion* [online]. Roč. 20, č. 4, s. 373-385. Dostupné z <https://www.jstor.org/stable/1386185>. [cit. 2024-04-01].

LOJDOVÁ, Kateřina, (2008). *Od skinheads k extrémní pravici: socializace do tabuizované subkultury*. Diplomová práce. Masarykova univerzita: Masarykova univerzita, Filozofická fakulta, Nepublikovaná diplomová práce.

LUCKMANN, Thomas, (1967). *The Invisible Religion*. New York, London: The Macmillan Company. s. 125

LUŽNÝ, Dušan, (1998). Náboženská situace v České republice po roce 1989: *Religio* [online]. Roč. 6, č. 2, s. 213-225. ISSN 2336-4475. Dostupné z: <https://digilib.phil.muni.cz/node/6204>. [cit. 2024-05-18].

LUŽNÝ, Dušan, (1997). *Nová náboženská hnutí*. Brno: Masarykova univerzita v Brně. s. 181. ISBN 80-210-1645-0.

MCGUIRE, Meredith B., (2008). *Religion: The Social Context*. [online]. 5. vyd. Long Grove: Waveland Press. ISBN 978-1577665779. Dostupné z: [https://books.google.cz/books?hl=cs&lr=&id=JWsbAAAAQBAJ&oi=fnd&pg=PR3&dq=religion:+the+social+context.&ots=KgLDcdZVBY&sig=MtnBV\\_By1sBhzn3TmFxAHYgNkCw&redir\\_esc=y#v=onepage&q=religion%3A%20the%20social%20context.&f=false](https://books.google.cz/books?hl=cs&lr=&id=JWsbAAAAQBAJ&oi=fnd&pg=PR3&dq=religion:+the+social+context.&ots=KgLDcdZVBY&sig=MtnBV_By1sBhzn3TmFxAHYgNkCw&redir_esc=y#v=onepage&q=religion%3A%20the%20social%20context.&f=false). [cit. 2024-06-19].

NOHAVICOVÁ, Kristina, (2015). *Spiritualita českých novopohanů*. Magisterská diplomová práce. Univerzita Palackého v Olomouci: Univerzita Palackého v Olomouci, Filozofická Fakulta, Nepublikovaná magisterská práce.

PIZZA, Murphy a LEWIS, James R., (2009). *Handbook of Contemporary Paganism*. [online]. Leiden: Brill. ISBN 978-90-04-16373-7. Dostupné z: <https://books.google.cz/books?hl=cs&lr=&id=Vu55DwAAQBAJ&oi=fnd&pg=PP5&dq=Handbook+of+contemporary+Paganism.&ots=RbuEWGcQz1&sig=NO-xEHkQbYWaNz1jBncQs->

[bBorU&redir\\_esc=y#v=onepage&q=Handbook%20of%20contemporary%20Paganism.&f=false](#). [cit. 2024-05-19].

PREISS, Marek; PŘÍHODOVÁ, Tereza; BABINČÁK, Peter a PŘÍHODOVÁ, Kateřina, (2015). Dotazník intenzity náboženské víry – psychometrické výsledky u českých a slovenských vysokoškolských studentů: *E-psychologie* [online]. Roč. 9, č. 2, s. 36-50. Dostupné z: <https://e-psycholog.eu/clanek/230>. [cit. 2024-03-01].

REID, Sian, (2009). “A religion without converts” revisited: Individuals, identity and community in contemporary paganism. In: PIZZA, Murphy a LEWIS, James R. *Handbook of Contemporary Paganism*. [online]. Leiden: Brill, s. 171-194. ISBN 978-90-04-16373-7. ISSN 1874-6691. Dostupné z: [https://books.google.cz/books?hl=cs&lr=&id=Vu55DwAAQBAJ&oi=fnd&pg=PP5&dq=Handbook+of+contemporary+paganism+edited+by+murphy+and+lewis&ots=RbuI0GcSt0&sig=7L7dyajKKytBvKVYQAtGICnGqgc&redir\\_esc=y#v=onepage&q=Handbook%20of%20contemporary%20paganism%20edited%20by%20murphy%20and%20lewis&f=false](https://books.google.cz/books?hl=cs&lr=&id=Vu55DwAAQBAJ&oi=fnd&pg=PP5&dq=Handbook+of+contemporary+paganism+edited+by+murphy+and+lewis&ots=RbuI0GcSt0&sig=7L7dyajKKytBvKVYQAtGICnGqgc&redir_esc=y#v=onepage&q=Handbook%20of%20contemporary%20paganism%20edited%20by%20murphy%20and%20lewis&f=false). [cit. 2024-06-18].

ŘÍČAN, Pavel, (2007). *Psychologie náboženství a spirituality*. [online]. s.327. Praha: Portál. ISBN 978-80-7367-312-3. Dostupné z: [https://books.google.cz/books?hl=cs&lr=&id=dX7PDwAAQBAJ&oi=fnd&pg=PA11&dq=náboženství&ots=r5VpkOYGgZ&sig=d1RTLDMcD\\_TGLm0vczdmlgO3bT4&redir\\_esc=y#v=onepage&q=náboženství&f=false](https://books.google.cz/books?hl=cs&lr=&id=dX7PDwAAQBAJ&oi=fnd&pg=PA11&dq=náboženství&ots=r5VpkOYGgZ&sig=d1RTLDMcD_TGLm0vczdmlgO3bT4&redir_esc=y#v=onepage&q=náboženství&f=false). [cit. 2024-05-19].

STRAUS, Roger A., (1979). Religious Conversion as a Personal and Collective Accomplishment: *Sociological Analysis* [online]. Roč. 40, č. 2, s. 158-165. Dostupné z: <https://doi.org/https://doi.org/10.2307/3709786>. [cit. 2024-04-19].

STRMISKA, Michael, (2000). Ásatrú in Iceland: The Rebirth of Nordic Paganism?: *Nova Religio* [online]. Roč. 4, č. 1, s. 106–132. Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/10.1525/nr.2000.4.1.106> [cit. 2024-04-20].

STRMISKA, Michael, (2007). Putting the Blood back into Blót: The Revival of Animal Sacrifice in Modern Nordic Paganism: *The Pomegranate* [online]. Roč. 9, č. 2, s. 154-189. ISSN 1743-1735. Dostupné z: <https://doi.org/10.1558/pome.v9i2.154>. [cit. 2024-05-19].

- STRMISKA, Michael a SIGURVINSSON, Baldur A., (2005). Asatru: Nordic Paganism in Iceland and America. In: STRMISKA, Michael. *Modern Paganism in World Cultures*. [online] ABC-CLIO, s. 127-180. ISBN 1-85109-613-2. Dostupné z: [https://books.google.cz/books?hl=cs&lr=&id=Q6jOEAAAQBAJ&oi=fnd&pg=PP1&dq=Modern+Paganism+in+World+Cultures&ots=dL-aj6c4lp&sig=8Sk18ABPZaTzcmfwId3qH-eKqoc&redir\\_esc=y#v=onepage&q=Modern%20Paganism%20in%20World%20Cultures&f=false](https://books.google.cz/books?hl=cs&lr=&id=Q6jOEAAAQBAJ&oi=fnd&pg=PP1&dq=Modern+Paganism+in+World+Cultures&ots=dL-aj6c4lp&sig=8Sk18ABPZaTzcmfwId3qH-eKqoc&redir_esc=y#v=onepage&q=Modern%20Paganism%20in%20World%20Cultures&f=false). [cit. 2024-06-19].
- TITMANOVÁ, Helena, (2010). *Náboženství a jeho funkce ve společnosti*. Bakalářská práce. Univerzita Karlova v Praze: Univerzita Karlova, Fakulta sociálních věd, Nепublikovaná bakalářská práce.
- VÁCLAVÍK, David, (2007). *Sociologie nových náboženských hnutí*. Praha, Brno: Masarykova univerzita v Brně; Malvern. s. 150. ISBN 978-80-86702-22-3.
- VÁCLAVÍK, David; HAMPLOVÁ, Dana a NEŠPOR, Zdeněk, (2018). Religious Situation in Contemporary Czech Society: *Central European Journal for Contemporary Religion* [online]. Roč. 2, č. 2, s. 99-122. ISSN 2570-4893. Dostupné z: <https://www.ceeol.com/search/viewpdf?id=735512>. [cit. 2024-05-15].
- VÁNĚ, Jan, (2012). *Komunita jako nová naděje?* Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni. s. 188. ISBN 978-80-261-0085-4.
- VANĚK, Miroslav a MÜCKE, Pavel, (2011). *Třetí strana trojúhelníku: Teorie a praxe orální historie*. Praha: Fakulta humanitních studií UK v Praze – Ústav pro soudobé dějiny AV ČR. s. 293. ISBN 978-80-87398-11-1.
- VANĚK, Miroslav; MÜCKE, Pavel a PELIKÁNOVÁ, Hana, (2007). *Naslouchat hlasům paměti: teoretické a praktické aspekty orální historie*. Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR. s. 224. ISBN 978-80-7285-089-1.

VELKOBORSKÁ, Kamila, (2015). The Brotherhood of Wolves in the Czech Republic: from Ásatrú to primitivism. In: ROUNTREE, Kathryn. *Contemporary pagan and native faith movements in Europe*. [online] New York: Berghahn Books, s. 86-109. ISBN 978-1-78238-647-6. Dostupné

z: [https://books.google.cz/books?hl=cs&lr=&id=sdKdBAAAQBAJ&oi=fnd&pg=PA86&dq=kamila+velkoborska&ots=w0oyle06UD&sig=gXeFBVJqH7Jz1ET0p7RRdY0kG\\_0&redir\\_esc=y#v=onepage&q=kamila%20velkoborska&f=false](https://books.google.cz/books?hl=cs&lr=&id=sdKdBAAAQBAJ&oi=fnd&pg=PA86&dq=kamila+velkoborska&ots=w0oyle06UD&sig=gXeFBVJqH7Jz1ET0p7RRdY0kG_0&redir_esc=y#v=onepage&q=kamila%20velkoborska&f=false). [cit. 2024-05-18].

VENCÁLEK, Matouš, (2015). *Cesta tam a zase zpátky?: Analýza příčin rostoucí tendence náboženské příslušnosti k současnému pohanství; případová studie situace v České republice*. Magisterská diplomová práce. Masarykova univerzita: Masarykova univerzita Filozofická fakulta, Nепublikovaná magisterská diplomová práce.

VOJTÍŠEK, Zdeněk, (2002). Čeští novopohané: *Dingir* [online]. Roč. 5, č. 1, s. 9. Dostupné z: <https://dingir.cz/archiv/Dingir102.pdf>. [cit. 2024-06-19].

VOJTÍŠEK, Zdeněk, (2004). *Encyklopedie náboženských směrů a hnutí v České republice*. Praha: Portál. s. 462. ISBN 80-7178-798-1.

VOJTÍŠEK, Zdeněk, (2007). Novopohanství a jeho přítomnost v české společnosti: *Teologická revue* [online]. s. 1-35. Nепublikovaná studie staženo z webových stránek autora. Dostupné z: <https://htf.cuni.cz/HTF-80-version1-NovopohanstviProTeologickouRevue.pdf>. [cit. 2024-05-19].

VRZAL, Miroslav, (2009). "Satan, Ódin, Hitler": Spojení satanismu, pohanství a ultrapravicové ideologie v black metalové subkultuře: *Sacra* [online]. Roč. 7, č. 1, s. 5-24. ISSN 1214-5351. Dostupné

z: [https://www.academia.edu/89443008/Satan\\_Ódin\\_Hitler\\_spojení\\_satanismu\\_pohanství\\_a\\_ultrapravico\\_v\\_ideologie\\_v\\_black\\_metalové\\_subkultuře](https://www.academia.edu/89443008/Satan_Ódin_Hitler_spojení_satanismu_pohanství_a_ultrapravico_v_ideologie_v_black_metalové_subkultuře). [cit. 2024-06-18].



YOW, Valerie Raleigh, (2015). *Recording Oral History: A Guide for the Humanities and Social Sciences*. [online]. 3 vyd. Lanham: Roman & Littlefield. s. 425. ISBN 978-0-7591-2268-0. Dostupné

z: [https://books.google.cz/books?hl=cs&lr=&id=yzW7BQAAQBAJ&oi=fnd&pg=PR7&dq=yow+oral+history&ots=wFK\\_RWrZpH&sig=G955wvj8us03xqDbF4jx5MHQceA&redir\\_esc=y#v=onepage&q=yow%20oral%20history&f=false](https://books.google.cz/books?hl=cs&lr=&id=yzW7BQAAQBAJ&oi=fnd&pg=PR7&dq=yow+oral+history&ots=wFK_RWrZpH&sig=G955wvj8us03xqDbF4jx5MHQceA&redir_esc=y#v=onepage&q=yow%20oral%20history&f=false). [cit. 2024-05-14].

ZELENKA, Martin, (2006). *Náboženství a duchovnost v současné společnosti*. Diplomová práce. Univerzita Karlova: Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, Nепublikovaná diplomová práce.

ZEMANOVÁ, Kateřina, (2014). *Centrum zdraví Kolín – hledání nové náboženské identity současnosti*. Bakalářská práce. Univerzita Pardubice: Univerzita Pardubice Fakulta filozofická, Nепublikovaná bakalářská práce.

### **Webové stránky:**

<https://rodnavira.cz>

<https://pohanskaspolecnost.cz>