

PROČ DINGIR

✠ Některé starověké jazyky měly zajímavý zvyk, který spočíval v tom, že do psaného textu vkládaly tzv. ideogramy. Byly to značky, které předjímaly vlastnosti následného slova. A tak se např. v klínopisných textech vkládal před každou věc ze dřeva (např. strom, ale i stůl nebo židli) znak pro dřevo. Před rybníky, řeky apod. se vkládal znak pro vodu atd. Podobně existoval i zvláštní znak, který se musel napsat před jméno jakékoli božské bytosti nebo boha. Této značce, upozorňující na božskost toho, co bude následovat, se většinou říká podle starého sumerského označení pro boha DINGIR. Toto slovo je pak zároveň i pravděpodobně vůbec nejstarším označením pro božskou bytost, jaké známe.

✠ Zajímavé je, že klínový znak, který se jako označení DINGIR používá, je ve skutečnosti obrázkem hvězdy, která představuje směr, k němuž člověk hledí a k němuž se upíná. Znak DINGIR se tak může pro nás stát symbolem jistě nezanedbatelného rozměru lidství, člověka, který hledá něco, co ho přesahuje, na čem se může orientovat a k čemu může směřovat. Tato lidská touha nachází nejrozmanitější podoby v nejrozličnějších kulturách a sociálních skupinách. A tak i v naší současné společnosti se setkáváme s desítkami nejrozličnějších náboženských skupin, jež jsou výrazem tohoto rozměru člověka.

✠ Záměrem našeho časopisu je pozorně sledovat a zkoumat tuto současnou náboženskou scénu. Východiskem naší práce jsou principy a metody vědy o náboženství, religionistiky. Nesnažíme se tedy náboženská hnutí hodnotit nebo kritizovat, chceme je podrobně monitorovat, popisovat a adekvátně jim rozumět z hlediska příčin a souvislostí jejich vzniku a vývoje. Budeme se tedy věcně ptát, kdo nebo co je DINGIREm těch, kdo se k těmto hnutím hlásí, jak právě jejich DINGIR ovlivňuje jejich život a jaké formy jejich cesta za tímto cílem nabývá. Časopis DINGIR by tak měl pomoci odborně zkoumat a mapovat oblast, která je od pradávna neodmyslitelnou součástí života lidstva, a přesto zůstává pro mnohé nezmapovanou a nepřehlednou krajinou.

redakce

RECENZNÍ ŘÍZENÍ

Dingir se jako religionistický časopis věnuje především současné náboženské scéně. Kromě doprovodných textů dokumentujících různé náboženské postoje a zpráv obsahuje každé číslo odborné články (je na ně upozorněno dole na stránce), které podléhají recenznímu řízení. Na každý článek vypracovávají dva písemné posudky akademičtí pracovníci, členové redakční rady nebo její spolupracovníci. U těchto článků se posuzuje soulad s bibliografickou normou, jazyková úroveň textu, spolehlivost informací a vědecký přínos při jejich interpretaci. Dingir je jediným odborným časopisem, který se systematicky věnuje současné religiozitě.

Na obálce je fotografie Pavlína Brzákové. Připomíná nám, že každý šamanský plášť a čepice jsou originál. Představují vnitřní šamanův svět s jeho ochrannými duchy pomocníky.



Ammar al-Hakím, zástupce vůdce Nejvyšší islámské rady Iráku a jeden z hostů pražské konference Fórum 2000 navštívil na pozvání profesora Tomáše Halíka římskokatolický studentský kostel Nejsvětějšího Salvátora a zúčastnil se zde bohoslužby spolu se svým doprovodem. Po té krátce promluvil a zodpověděl několik dotazů. Podle prof. Halíka to bylo vůbec poprvé, co v naší zemi vrcholný představitel islámu (v tomto případě šíitského) navštívil křesťanský kostel.

Foto: Adam Fišer.



Relativně velmi úspěšné mariánské hnutí Českomoravská Fatima představil na semináři Společnosti pro studium sekt a nových náboženských směrů dne 6. listopadu 2008 P. Mgr. Pavel Dokládál, farář v Koclířově a prezident Fatimského apoštolátu v ČR.

Foto: archiv.



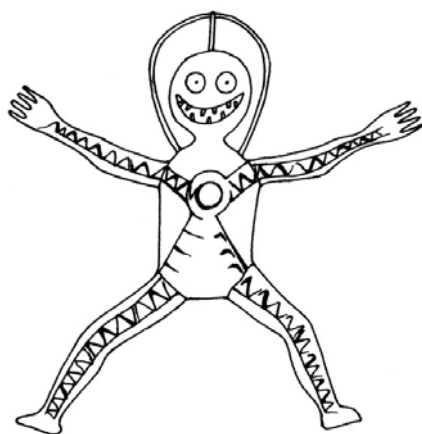
Pozoruhodně živé a dialogické společenství se vytvořilo na semináři Společnosti pro studium sekt 23. října 2008. Tvořili ho hojně zastoupení čeští rastafariáni a návštěvníci semináře, který byl na rastafariánství soustředěn.

ŠAMANSTVÍ V DINGIRU

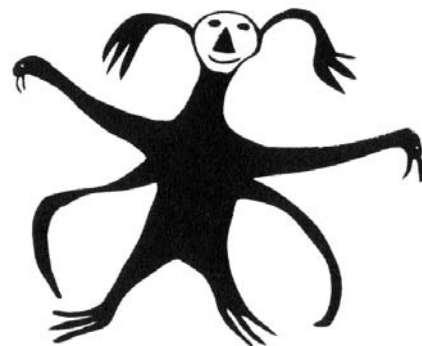
Zdeněk Vojtíšek

Setkávání duchovních tradic není v lidské historii ničím výjimečným. Ale počet podnětů, jimž je dnešní západní člověk při svém duchovním tázání vystaven, přece jen mimořádný je. Není divu, když je v této mnohosti hledáno to, co je na počátku všech duchovních tradic a co je jejich jakousi společnou podstatou. Současná obliba šamanství je patrně nejlépe vysvětlitelná únavou z mnohosti různých tradic a snahou sestoupit kamsi za ně, až k samým duchovním kořenům lidstva.

V tomto čísle časopisu Dingir ponecháváme otevřenou otázku, zda tento pokus o směřování k duchovní podstatě má se šamanstvím archaických etnik společného o mnoho více než jen jméno. **Ivan Štampach** v úvodním článku tématu klade vedle sebe jevy, zařazované do antropologické a religionistické kategorie šamanismu, i jevy, často označované jako neošamanismus (nebo snad méně šťastně jako novošamanismus). O šamanismu i neošamanismu hovoří také účastníci rozhovorů (tentokrát jsou v Dingiru rozhovory dva): **Pavína Brzáková** a **Piers Vitebsky**. Při hledání toho, co šamanismus a neošamanismus spojuje, bychom každopádně byli úspěšnější v oblasti duševního prožívání než při srovnávání společenského kontextu. Průvodcem v prvně jmenované oblasti je nám zde **Pavel Dušek** ve svém článku „Cesty k transu“. Tento článek časopis otvírá a předjímá jeho téma.



trokrát v českých poměrech: roku 2001 se těžce otrávil 32 účastníků semináře s českým (neo-)šamanem Petrem Chobotem po požití čaje, jenž jim měl poskytnout mimořádné spirituální prožitky. Ostatně - pokud můžeme soudit z kusých zpráv - většina těch, jež Petr Chobot ohrozil na životě, ho nestíhá velkými výčitkami.



Všechny ilustrační grafiky na této stránce odkazují ke kultuře Eskymáků a jsou převzaty z knihy Mnisla-va Zeleného-Atapany *Malá encyklopedie šamanismu* (Libri, 2007). Jedná se o šamanskou masku aljašských Eskymáků (vpravo nahoře), dřevořezbu šamana (výše) a ducha karibů v litografii (dole).

Původní etnika reprezentuje mezi dalšími články našeho tématu studie **Lívie Šavelkové** o amerických indiánech. Naopak novodobé západní šamanství si nelze představit bez spisovatele Carlose Castanedy, o němž obdivně i kriticky referuje **Petr Turecký**. Nechceme se nad selháváním tohoto spisovatele pohoršovat, protože selhávání v roli duchovních vůdců zajisté není omezeno jen na neošamanismus. Proto se ani nezabýváme případem jiného selhání, ten-

Lidé ze skupiny Petra Chobota se pohybovali v prostředí hnutí Nového věku, v jehož rámci se neošamanismus rozvíjí. Na tuto souvislost jasně ukazuje článek **Vojtěcha Tutra** o aktivitách na jihočeském statku pod vedením dalšího šamana, Miroslava Kašpara. I toto duchovní centrum ve Skřidlech nás přesvědčuje, že šamanství je v západních společnostech na přelomu 20. a 21. století nepřehlédnutelným jevem.

PhDr. Zdeněk Vojtíšek, Th. D., (*1963) je odborným asistentem na Husitské teologické fakultě UK a šéfredaktorem časopisu Dingir.



OBSAH

Cesty k transu (Pavel Dušek)	110
Církve jako kluby (Marek Loužek)	114

Z domova

Litoměřický boj laiků (Barbora Spalová, Karel Spal)	115
---	-----

Téma

Šamanismus a neošamanismus (Ivan O. Štampach)	120
Religiozita indiánů Severní Ameriky (Lívie Šavelková)	122
Jak čist Castanedu (Petr Turecký)	125
Šamanismus mezi alternativami (Vojtěch Tutr)	129
Šamanismus ze všech stran (Ivan O. Štampach)	130

Rozhovor s Pavlínou Brzákovou

Co je šamanské, je přirozeně lidské (Zdeněk Vojtíšek)	132
---	-----

Rozhovor s Piersem Vitebským

Šaman je ten, kdo vidí do jiné reality (Laur Vallikivi, Luděk Brož, Vojtěch Tutr)	134
---	-----

Info-servis

.....	136
-------	-----

Události

Psychiatrie: pomoc, nebo hrozba? (Zbyněk Svadba)	138
Ivetka a hora (Zdeněk Vojtíšek)	138
Kde jsme ztratili křídla (Zdeněk Vojtíšek)	104

Recenze

Súfismus tentokrát seriózně (Ivan O. Štampach)	139
Náboženství v sekularizované společnosti očima politologa (Vít Machálek)	139
Kladivo oprášeno (Ivan O. Štampach)	140

Práce studentů

Buddhistické komunity I. (Monika Studničková)	142
---	-----

Dopisy

CESTY K TRANSU

Pavel Dušek

Šaman jako privilegovaná bytost prochází mezi světy: tím všedním, profánním světem pracovních a rodinných záležitostí na jedné straně, a světem duchů na straně druhé. Stav transu mu k těmto cestám otevírá dveře a tzv. techniky extáze zase uvolňují „cestu k transu“. Metody k navození tohoto mimořádného stavu vědomí jsou rozmanité a najdeme je i mimo šamanismus, včetně západní kultury. Ač je zkušenost transu tak bytostně lidská, je stále těžké říct, co je její podstatou.

Šaman(ka)¹ hraje u svého společenství řadu rolí. Je léčitelem, čarodějem, psychopomem,² démonologem, duchovním učitelem, odborníkem ve věcech zbloudění duše, komunikátorem se zvířaty a zvířecími božstvy, liturgem a strážcem po generace předávaných tajemství zápasu o duchovní integritu. Může být také učencem, šedou eminencí kmenové rady či umělcem (např. básníkem) svého druhu. Široké spektrum jeho funkcí je jednou z příčin mnohaletého sporu o definici šamanismu. Podle některých autorů šamana charakterizuje především schopnost řízené extatické zkušenosti, případně umění provázet do transu druhé.³ Šamanská extáze⁴ je přitom pojímána jako transdimenzionální brána mezi dvěma světy. Jedním z nich je svět běžné profánní zkušenosti, svět viditelné materiální reality, kterou znají a ve svém všedním dni zažívají všichni členové společenství. Tím druhým je svět démonů, zemřelých předků, duší zvířat, ochranných božstev a přírodních sil. Není přístupný všem lidem stejnou měrou. Viditelným jej činí právě trans, který otevírá průchod do tohoto „světa za světem“. Šamanismus proto bývá některými autory definován jako soubor technik k navození spojení s oblastí nadpřirozených sil a bytostí, případně jako schopnost či umění komunikace s těmito bytostmi a silami ve prospěch lidského společenství (kmene, rodinného klanu, národa).⁵

Když šaman vstupuje do extáze, jeho duše se vydává na cestu mimo náš běžný časoprostor, zatímco tělo zůstává uvnitř obvyklé (tj. profánní, pozemské, „normální“) reality. Šaman může také nechat vstoupit bytost z oněch jiných světů do svého těla a vyloučená není ani kombinace obojího. V případě, že někdo vážně onemocní, může se šaman vydat do zasněžené hledat jeho duši, která tam byla unesena zlým duchem. Je-li úspěšný, démona přemůže nebo přelstí a ztracenou duši navrátí zpět.⁶ Podmínkou sine qua non, aby se o to mohl alespoň pokusit, je právě jeho schopnost procházet mezi světy. Šaman je tedy svými vlastními lidmi přijímán jako cestovatel do (běžným smrtelníkům) neviditelných dimenzí kosmu. To naznačuje i zvyk ptát se šamana po „probuzení“ z transu, jaká byla cesta. „Lidé se ho ptají: »Jelo se vám dobře? Uspěl jste?«

A šaman odpovídá: »Měl jsem skvělou cestu. Moc dobře jsem byl přijat!«⁷

Vstup do transu

K vyvolání transu slouží soubor metod, které Eliade označuje jako „techniky extáze“.⁸ Extatický stav se navozuje bubnováním, zpěvem, recitací, tancem, hladověním, intoxikací psychoaktivními substancemi (např. alkoholem, přírodními halucinogeny), sebezraňováním, sensorickou deprivací nebo i pantomimou. Vesměs jde techniky, které oslabují tendenci vědomého Já kontrolovat a kriticky přehodnocovat vše, co právě probíhá. Zároveň obvykle usnadňují zúžení pozornosti na omezené množství podnětů a působí změny v celkovém psychofyziologickém stavu jedince, a to v míře přesahující např. běžnou relaxaci. Jsou proto účinné (tj. indukují trans) u příslušníků všech kultur.

V rámci původního arktického šamanismu a jemu příbuzných jevů představují nejběžnější metody bubnování, tanec a zpěv. V té či oné podobě se s nimi setkáme u Altajců (Ojrotů), Jakutů, Evenků (Tunguzů), Burjatů či u etnik samodijské jazykové skupiny (tzv. Samojedů, tj. např. Něnců, Chantů či Selkupů).⁹

Bubnování

Buben mívá nejčastěji oválnou dřevěnou konstrukci, jakousi kostru, na níž je natažena kůže soba, losa či koně nebo rybí blána. Palička bubnu bývá rovněž potažena, např. kožesinou. Zvuk může připomínat zesílený tlukot srdce. Někde se místo bubnu používají jiné nástroje: gong, lastura nebo i strunný nástroj, jakým je kirgizský „kobuz“. U indických kouzelníků nahrazuje bubnování zvuk vyvolaný rytmickým potřásáním ošatkou rýže.¹⁰

Bubnování musí probíhat v určitém tempu a rytmu.¹¹ Některé výzkumy naznačují, že je to právě rychlost bubnování, co umožňuje navození transu. Za klíčovou se přitom považuje kombinace rytmického akustického doprovodu o frekvenci kolem 210 úderů za minutu spolu s rituální pozicí těla.¹² S podobnými závěry přišel kromě jiných Giselher Guttman ve svém výzkumu z počátku devadesátých



Posvátné místo v Tuvě s figurkou ochranného ducha eeren.

Foto: Pavlína Brzáková.

let.¹³ Jiní autoři si všimají kombinace rytmického akustického doprovodu a tance, přičemž se přiklání k pomalejšímu tempu pod 200 úderů za minutu (frekvenci 250 úderů v minutě už člověk vnímá jako tzv. bílý šum).¹⁴

Tyto výzkumy však nelze považovat za úplné vysvětlení šamanského transu. Představují jen jeden úhel pohledu. Vedle fyziologického účinku bubnování (tj. reakcí mozku na určité stimuly) je třeba vzít v úvahu také jeho magický a mýto-poetický rozměr.

Ten je ukotven v samotném nástroji. Šamanský buben se nevyrábí jako jiné hudební nástroje. Má svou symboliku (nápisy a malby ve formě ornamentů či postav lidí a zvířat) a musí být zhotoven z (magicky) vhodného materiálu. Např. u Selkupů jde šaman se zavřenýma očima lesem a jeho sekera „najde“ strom, který poskytne dřevo na obruč bubnu. Altajského šamana osloví duchové přímo, aby mu vhodný strom ukázali. A bubny jakutských šamanů obsahují dřevo ze stromu, do něhož udeřil blesk.¹⁵

Takto získaný materiál si šaman nebere ani nekupuje. Dostává jej od vyšších sil, aby se uskutečnilo vzájemné propojení světa duchů a světa lidí v jeho osobě, bubnu a oděvu. Totéž platí o kůži, kterou je buben potažen. Stejně jako strom, z něhož se vyrábí obruč, tak i zvíře, z jehož kůže se získává blána, má svůj příběh. A tyto příběhy se vyprávějí při oživování nástroje před jeho prvním použitím pro běžnou praxi, aby se staly součástí šamanova životního příběhu.¹⁶ Buben je pak nejen nástrojem k vyvolání transu, ale i jakýmsi živoucím dopravním prostředkem, který unáší šamanovu duši do jiného světa.

Zpěv

Zpěv a tanec jsou techniky skutečně archaické. Jejich existence se dá předpokládat v dobách dluho před objevením písma. Zpěv má svůj čistě akustický efekt, funguje však zároveň jako jeden ze způsobů manipulace s dechem, což je poměrně rozšířená metoda ovlivňování stavu vědomí. Její sofistikovanou obdobu najdeme už v nejstarších formách jógy (tzv. pránájama). Co se obsahu zpěvu týče, ten bývá různorodý – od vzývání duchů a modliteb, přes barvitě popisující šamanských cest do zasnění a bojů s démony, až po napodobování zvířecích zvuků.¹⁷ Často šaman prostřednictvím zpěvu vypráví o své cestě do podsvětí či na nebesa a oslovuje jím bytosti, které potkává, příp. mohou tyto bytosti promlouvat skrze

něj. Dalším typem zpěvu je monotónní mručení, pískání či kvílení, případně zpěvování skupin slabik, jež nemají žádný oficiální význam na jazykové úrovni. Jejich smysl je čistě magický, nekontaminovaný profánní jazykovou rovinou. (Obdobu tohoto projevu najdeme v indických zaříkadlech zvaných dháraní, která rovněž mohou postrádat jakýkoliv sémantický smysl.)¹⁸

Tanec a pantomima

Podobně jako zpěv představuje i tanec šamana širokou škálu možných projevů: od rytmických monotónních pohybů (pohupování, kývání) až po komplikované kreace pantomimického rázu. Někdy jde více o „činohru“ než tanec.¹⁹

Např. altajský šaman při své cestě za Erlik Chánem, vládcem podsvětí říše, musí nejprve vystoupit na tzv. železnou horu („Temir taikša“),²⁰ proniknout vstupem do podsvětí („yer mesi“, tj. „čelisti Země“)²¹ a následně přejít úzkou lávkou přes moře, do něhož předtím spadla řada šamanů při svých výpravách. Všechny tyto fáze šaman předvádí pohyby přítomným účastníkům obřadu. Naznačuje stoupání a později zavrátí při přechodu lávky. Když potom s Erlik Chánem popíjí víno, pantomimicky znázorňuje jednotlivé fáze Erlikova opojení.²²

Nejedná se však o pouhé divadelní představení. Šaman během obřadu dokáže své obecnost strhnout do mimořádných zážitků. Přítomní např. slyší rozličné zvuky, přicházející z různých stran, ač šaman sám zůstává na jednom místě, kde jej případně ještě drží za pomoci provazů, aby nebyl unesen duchy.²³ R. F. Murphy popisuje tento kolektivní transový zážitek následovně:

„Jak se bubnování postupně zrychluje a šamanovo chování je čím dál vzrušenější, je slyšet hlasy přicházející shora a zvenčí stanu i ze země a někdy se dokonce zdá, že se stan nadzdvihává a celý třese; má se za to, že všechny hlasy přicházejí od duchů.“²⁴

Tato schopnost přitom není omezena jen na příslušníky kmene. V antropologii náboženství se traduje případ Waldemara Bogorase, západního přírodovědecky orientovaného skeptika, který pod vlivem šamana (a patrně proti své vůli) zažil výrazný posun ve vnímání okolní reality.²⁵

Tanec v kombinaci s monotónním akustickým doprovodem se stal jednou z „technik extáze“ etablovaných západní kulturou. Někteří autoři mluví o tzv. technikách techno-transu,²⁶ přičemž „techno“ zde

označuje hudební žánr. V této taneční hudbě se na pozadí základního monotónního rytmu objevují vedlejší motivy (např. krátké úseky melodií). Základní rytmus může být na okamžik přerušen (tzv. breakbeat) a znovu obnoven, což u tanečníků vyvolává napětí, jakoby v očekávání návratu navykklého zvuku, s nímž je tělo sladeno (pohyby, dechem, tepem). Mechanické hudební nástroje jsou obvykle vyloučeny a veškerá hudba se vytváří synteticky (za pomoci počítače, syntezátorů, tzv. samplerů apod.). Příznivci techna mohou tančit mnoho hodin takřka bez přerušování a svůj zážitek někdy umocňují za pomoci psychoaktivních látek (např. stimulancií). Podle frekvence úderů za minutu, která se objevuje v základním rytmu, lze rozlišit několik stylů.²⁷

Jak už jsme uvedli v souvislosti s výzkumem šamanského bubnování, o optimální transový rytmus se vedou spory. Nicméně právě studie v oblasti techna naznačují, že vztah rytmu a transu vyplývá také z individuálních predispozic. Existence několika stylů techna zřejmě umožňuje každému najít svůj optimální rytmus.²⁸

Evropská a americká taneční hudba samozřejmě není přímou paralelou k tzv. technikám extáze u asijských šamanů. Vznik technohudby spolu s hnutím tzv. neošamanismu pouze ukazují, že zážitek transu patří k základním lidským možnostem jako jedna z forem pojmání světa a sebe sama v něm. Nicméně trans vyvolaný na techno-party se diametrálně liší od klasického šamanského transu, který není určen pouze rytmem, ale vychází z celého komplexu extatických technik a kulturního kontextu, do něhož jsou zasazeny. V případě techna by bylo jistě zajímavé provést více výzkumů se zaměřením na jejich obsahovou a prožitkovou stránku. Také zde existuje „svět“ do něhož při tanci návštěvník techno-party vstupuje. A také tento svět má své charakteristiky. Narozdíl od šamanské kosmologie se nemusí týkat duchů a démonů. Naopak může být spojen s postmoderním myšlením, znalostmi dopravních či informačních technologií a imaginací, jež z takové reality vychází.

Bolest a vyčerpání

S hladověním, spánkovou deprivací a bolestí se setkáme v řadě náboženství, včetně šamanismu. Chantský šaman se např. postí před požitím halucinogenních hub, aby zvýšil jejich účinek.²⁹ Běžné je hladovění při šamanské iniciační extázi, tedy ve fázi tzv. šamanské nemoci.³⁰ Krátkodobě nasazené

hladovění a odpírání spánku slouží v mnoha případech (podobně jako bolest) oslabení vědomého, racionálně-kontrolujícího Já, které jinak výkyvu z bdělého stavu vědomí brání.³¹

Nejde o praktiky čistě šamanské. V různých náboženských systémech najdeme podobné rituální úkony. Bolestí indukovaný trans bývá součástí některých iniciačních postupů. Pověstným je v tomto ohledu tzv. tanec slunce, iniciační obřad kmene Mandan.³² Jiným známým příkladem je šíitský svátek Ášúrá, jehož součástí je sebebičování („sinazani“) a další formy sebezraňování.³³

A ač je to v konzumní společnosti v mnoha ohledech překvapivé, i zde existuje postmoderní paralela: v rámci subkultury, která se zaměřuje na úpravy a zdobenění těla („body modifications“) a bývá ne zcela korektně zaměňována s hnutím „modern primitiv“. Kromě technik k vytváření trvalých a viditelných změn na těle (skarifikace, tetování, piercing, branding), zde najdeme obdobu mandanské iniciace, tedy zavěšení na háky zabodané do kůže („suspension“).³⁴

Psychologie mimořádných stavů vědomí

Změněné stavy vědomí byly v západní psychologii a psychiatrii po dlouhou dobu patologizovány (pojímány výlučně jako chorobné) postulováním běžného bdělého stavu vědomí jako normy, od níž se člověk odchyluje např. vlivem drog, psychotické ataky nebo organického poškození mozku. To vysvětluje, proč má dnes klasická medicína celou řadu jmen pro poruchy vědomí (např. obluzené vědomí, amenní stavy, tranzitorní amenní stavy, delirium, mráкотné stavy), ale jen dvě kategorie nepatologických změněných stavů vědomí (spánek a trans).³⁵ Oproti tomu mají např. sanskrit a pálí detailně propracované pojmosloví k označení nejružnějších stupňů bdělosti, koncentrace a vnitřního ponoru, které korespondují se stádií duchovního růstu při meditační praxi.³⁶

Tento trend souvisí s kulturním vývojem na Západě a jemu odpovídajícími tendencemi uvnitř psychologie jako akademického oboru. Zkoumání mentálních stavů a procesů bylo v éře behaviorismu považováno za nevědecké a např. hypnoterapie se jen postupně zbavovala nálepky šarlatánství.³⁷

Dodnes jsou stavy transu v psychologii předmětem mnoha sporů. Část odborníků považuje trans za stav disociace. Při disociaci („dělení“, etymologický opak asociace) dochází k rozštěpení hlavního proudu

vědomí na několik paralelně probíhajících podproudů duševních procesů, z nichž některé nadále nejsou součástí vědomých prožitků. Důsledkem může být „stav odpoutanosti od okolí“³⁸. Disociace se pak manifestuje jako zúžení pozornosti a souběžné vyloučení některých obsahů z vědomí. Tato teorie se etablovala zejména při výzkumu klinické hypnózy a její zastánci jsou zároveň předními odborníky v oblasti experimentální hypnózy a hypnoterapie (např. E. R. Hilgard, A. M. Weitzenhoffer, u nás S. Kratochvíl).³⁹

Disociativní procesy se uplatňují také jako duševní obrana před neúnosnou zátěží. Jsou typické např. pro posttraumatickou stresovou poruchu a tzv. disociační neboli konverzní poruchy, mezi něž patří také patologické (tj. nechtěné, nikoliv kulturně ustálené) stavy transu a posedlosti.⁴⁰ Disociace (ať už v patologické či naopak spirituálně terapeutické formě) totiž umožňuje jedinci subjektivně opustit situaci, v níž je i nadále fyzicky přítomen.

Objevila se však také konkurenční teorie, která v podstatě existenci transu zpochybňuje a jeho projevy vysvětluje jako hraní role (R. W. White, T. R. Sarbin, M. B. Arnold, B. Stokvis).⁴¹ Tato teze se neprosadila kromě jiného proto, že přímo odporuje zkušenostem hypnoterapeutů.⁴² Ostatně podobných, z výzkumu a popisu hypnózy odvozených explanačních modelů existuje celá řada, ale zdá se, že žádný z nich nevystihuje stav transu tak dobře jako právě disociační hypotéza.

Zcela odlišný přístup k transu zvolili představitelé tzv. transpersonální psychologie. Na rozdíl od jiných směrů zde není v popředí snaha či ambice najít jednoduché univerzální vysvětlení tranzových stavů ve smyslu psychofyzilogického mechanismu. Transpersonální pojetí je více fenomenologicky a hermeneuticky orientované a zaměřuje se na jemné rozlišování různých forem změněných stavů vědomí a jejich duchovní význam pro daného jedince. Zároveň je kladen důraz na otevřenost vůči kulturám, které tvoří kontext zkoumaných stavů a na jejich terapeutické využití. Transpersonální psychologové vynaložili značné úsilí při snaze odpatologizovat změněné stavy vědomí (což vedlo k diskuzi o použitelnosti tohoto pojmu).⁴³

Nabídl také velmi cenný výčet jednotlivých změn, ke kterým ve stavu transu dochází. Jsou jimi mimo jiné:

Změny ve vnímání času: zdá se, že čas ubíhá rychleji či pomaleji, příp. se může

dostavit jakýsi pocit bytí mimo čas. K této změně dochází běžně i u lehčích forem transu. Např. je-li člověk zabrán do nějaké činnosti a nevnímá okolní svět, může být následně překvapen svým chybným odhadem o době, která mezitím uplynula.⁴⁴

Změny ve vnímání těla: např. končetiny se zdají být větší či menší, lehčí nebo těžší. Může také dojít k zážitkům odpojení Já od těla, depersonalizaci či zážitku tělesné jednoty s univerzem.⁴⁵

Změny v myšlení: je oslabeno tzv. testování reality, v důsledku čehož není vědomá mysl upoutána k realitě ve smyslu materiální existence. Do popředí se dostávají jiné módy či úrovně reality (realita imaginace, mýtická realita, archetypální realita, realita snů etc.). Může dojít ke hlubšímu pochopení sjednocených protikladů (coincidentia oppositorum), jež bdělá mysl přijímá pouze s výhradami. De facto se tak ruší meze, které bdělému myšlení klade aristotelská logika.⁴⁶

Emoční změny: k posunu dochází na úrovni emočního prožitku i na úrovni projevu emoce navenek. Někdy se emocionalita odpoutává od konvenčních norem, sílí nad obvyklou mez, je exaltovaná, jindy naopak jakoby mizí v ponoru do hlubokého klidu a emoční nehybnosti, což je obvyklé u některých typů meditace.⁴⁷

Percepční změny: patří sem percepční zkreslení, např. halucinace a pseudohalucinace, ale i zážitek mimořádné ostrosti vjemů (např. při požití některých halucinogenů).⁴⁸

Ztráta kontroly: snaha o kontrolu (zejména nad sebou samým a do určité míry i nad okolním prostředím) je typickou komponentou běžného stavu vědomí a obvykle člověku brání ve snadném vstupu do transu. Její odbourání souvisí se subjektivním vymaněním jedince z pout konvenčně pojímané reality. Strach ze ztráty kontroly bývá brzdou v hypnoterapii, protože brání navození relaxace. Pokud je snaha o kontrolu odbourána násilně (např. příliš razantní intoxikací), může vyvolat vlnu úzkostných zážitků.⁴⁹

Pocit nesdělitelnosti či nepopsatelnosti zážitku: zcela v duchu první věty Tao te t'ingu člověk v hlubším transu duchovního typu naráží na jazykovou bariéru. Slovní zásoba vzniká spíše v rámci každodenního života - je tedy spjata spíše s obvyklým bdělým stavem vědomí. Zážitky v hlubokém transu se každodenní realitě nepodobají a nenacházíme pro ně patřičné pojmenování. Alternativou je zde negativní popis (co

tento zážitek není), paradoxní formulace (např. „větší než velké, menší než malé“) a básnické obrazy.⁵⁰

Nový vhled či náhlé pochopení: jedná se o zážitky náhlé a radikální změny pohledu na nějakou oblast života doprovázené případně euforií z nového poznání.⁵¹

Dále se mohou objevit zážitky ztotožnění se zvířaty, skupinové vědomí, ztotožnění s vegetačními procesy, zážitek neživé hmoty, embryonální zážitky atd.⁵²

Přes snahy o pochopení transu ze strany psychologů, religionistů a etnologů zůstává mnoho nejasností. Je zřejmé, že trans patří k lidské danosti jako jeden z módů prožívání sebe sama a vnímání či chápání světa kolem. Mimořádné stavy vědomí se vyskytují prakticky v každém kulturním okruhu. Mohou být vázány na společenskou funkci predisponovaných jedinců, nejsou však vyhrazeny výlučně jim. Slova trans a extáze je třeba chápat jako sběrné pojmy. Není vyloučeno, že budoucí objevy v této oblasti povedou k jemnějšímu rozlišování mezi jednotlivými typy transu, příp. k překonání současné terminologie. ■

Poznámky

- 1 V následujícím textu užívám z jazykových důvodů maskulinum, ačkoli šamanské funkce může zastávat i žena. Šamanky jsou obvyklé zejména v Japonsku a Koreji. Ostatně slovo šaman lze v tunguzských dialektech použít pro muže i ženu. Srv. ELIADE, Mircea; CULIANU, Ioan P.: *Slovník náboženství*. Praha: Český spisovatel, 1993. s. 233. BOWIE, Fiona: *Antropologie náboženství*. Praha: Portál, 2008. s. 190.
- 2 Původem řecké slovo označující průvodce duši (např. do podsvětí). Tímto přívlastkem byl označován např. bůh Hermés.
- 3 Tuto pozici hájí např. M. Eliade a jeho žáci. Podobný postoj má I. Lewis, u nás např. I. T. Budil. Naopak A. Hultkrantz, S. M. Širokogorov či F. Bowie doporučují omezit používání termínu na tzv. arktický šamanismus a jevy přímo příbuzné.
- 4 Terminologie se nikdy nevykristalizovala natolik, aby bylo možné najít konsenzus v rozlišování mezi „transem“ a „extází“. My se zde pro jednoduchost přidržíme praxe některých antropologů a oba výrazy chápeme jako synonyma. Srv. BOWIE, F.: *Antropologie ...* s. 183-205; ELIADE, Mircea: *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*. Praha: Argo, 1997. např. s. 38, 177.
- 5 ELIADE, M.; CULIANU, I. P.: *Slovník náboženství...* s. 231: „...soubor extatických a terapeutických metod, jejichž účelem je získat kontakt se souběžným, ale neviditelným světem duchů, a jejich podporu při správě věcí lidských.“ Podobně: MURPHY, Robert F.: *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. Praha: Slon, 1999. s. 182. QUACK, Anton: *Schamane/ Schamanismus*. In: WALDENFELS, Hans: *Lexikon der Religionen: Phänomene – Geschichte – Ideen*. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1988. s. 580. BUDIL, Ivo T.: *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. Praha: Triton, 1999. s. 225.
- 6 XENOFONTOV, Gavril: *Sibiřští šamani a jejich ústní tradice*. Praha: Argo, 2001. s. 136-147.
- 7 ELIADE, Mircea: *Dějiny náboženského myšlení III. Od Muhammada po dobu křesťanských reforem*. Praha: OIKOYMENH, 1997. s. 28. Srv.: ELIADE, M.: *Šamanismus ...* s. 180.



Tento šaman obdržel od prezidenta Tuvy titul Silný býk.
Foto: Pavlína Brzáková.

- 8 Srv.: BUDIL, I. T.: *Mýtus...* s. 226-227. ELIADE, M.: *Šamanismus ...* s. 25.
- 9 BOWIE, F.: *Antropologie ...* s. 193-196. MURPHY, R. F.: *Úvod ...* s. 182-186. ELIADE, M.: *Šamanismus ...* s. 150-155, 166-225. ELIADE, M.; CULIANU, I. P.: *Slovník náboženství...* s. 232-233. ELIADE, M.: *Dějiny náboženského myšlení III. ...* s. 26-34. XENOFONTOV, G.: *Sibiřští šamani ...* s. 59-60, 79-80, 111.
- 10 ELIADE, M.: *Šamanismus ...* s. 152.
- 11 Pro přesnost bychom mohli rozlišovat mezi tempem, tj. rychlostí hudebního projevu, a rytmem, tj. stejnoměrným opakováním či naopak střídáním určitých tónů. U šamanského bubnu je důležitý počet úhozů za minutu a rytmus ve smyslu opakovaného vzorce rozestupů mezi úhozy.
- 12 NAUWALD, Nana; GOODMAN, Felicitas D.: *Ekstatische Trance*. Hvelte/ Holland: Binkey Kok Publications. s. 2004. 15-28, 38, 52, 55.
- 13 Ibid., s. 35-39.
- 14 RÄTSCH, Christian: *Schamanismus, Techno und Cyberspace: von „natürlichen“ und „künstlichen“ Paradisen*. In: SCHARFETTER, Christian; RÄTSCH, Christian: *Welten des Bewusstseins*. Svazek 9 (Religion – Mystik – Schamanismus). Berlin: VWB, 1998. s. 224-227.
- 15 ELIADE, M.: *Šamanismus ...* s. 151.
- 16 Ibid., s. 151.
- 17 Ibid., s. 172, 174-175, 180, 185, 201 (zvířecí zvuky), s. 173, 206-207 (mluvení duchů), 179, 199 (melodický zpěv), 179, 184 (křik), 183-184 (hlasly mrtvých), 194-195, 197, 201, 206 (modlitba a vyzývání), 196-198 (popis letu duše), 199 (rozhovor s pomocnými duchy), 172-175, 201-202 (hymnus), 201 (bzukot).
- 18 MILTNER, Vladimír: *Malá encyklopedie buddhismu*. Praha: Libri, 2002. s. 92. Miltner uvádí jako příklad těchto bezobsažných formulí sled výrazů: „atté, batté, natté, kunatté“.
- 19 ELIADE, M.: *Šamanismus ...* s. 179-180, 184, 197, 199, 206.
- 20 Ibid., s. 179.
- 21 Ibid.
- 22 Ibid.
- 23 Ibid., s. 200-201.
- 24 MURPHY, R. F.: *Úvod...* s. 183-184.
- 25 BOWIE, F.: *Antropologie ...* s. 195.
- 26 RÄTSCH, C.: *Schamanismus...* In: SCHARFETTER, C.; RÄTSCH, C.: *Welten des Bewusstseins...* s. 224-230.
- 27 Klasické techno charakterizuje frekvence kolem 170 úderů v minutě. Styl „psychedelický trance“ je oproti tomu o něco pomalejší (130-150 úderů) a vykazuje více melancholických motivů v melodických úsech. Ještě pomalejší je tzv. „house“ či „acid house“ (120-130 úderů). Naopak rychlejší je tzv. „hardtrance“ (190-200 úderů). A styl „industrial hardcore“ se svým tempem (200-250 úderů) již blíží hladině bílého šumu. Srv.: ibid., s. 226.
- 28 Ibid.
- 29 ELIADE, M.: *Šamanismus ...* s. 195.
- 30 Ibid., s. 51, zde např. u Jakutů.

- 31 ŘÍČAN, Pavel: *Psychologie náboženství a spirituality*. Praha: Portál, 2007. s. 95-96. ŘÍČAN, Pavel: *Psychologie náboženství*. Praha: Portál, 2002. s. 262-263.
- 32 STARKBAUER, Ján: *Věčné tabu I*. Bratislava: CAD-Press /RI-EL, 1993. s. 89.
- 33 ELIADE, M.; CULIANU, I. P.: *Slovník náboženství...* s. 109.
- 34 DALY, Steven; WICE, Nathaniel: *Encyklopedie alternativní kultury*. Brno: Books (Jota), 1999. s. 45, 341, 304-305, 260-261, 218.
- 35 ZVOLSKÝ, Petr et al.: *Obecná psychiatrie*. Praha: Karolinum, 2003. s. 66-80.
- 36 GOLEMAN, Daniel: *Meditující mys: typy meditační zkušenosti*. Praha: Triton, 2001. s. 31-53.
- 37 HUNT, Morton: *Dějiny psychologie*. Praha: Portál, 2000. s. 99-103.
- 38 KRATOCHVÍL, Stanislav: *Experimentální hypnóza*. Praha: Academia, 1999. s. 20 - zde jako definice transu.
- 39 HOSKOVEC, Jiří: *Psychologie hypnózy a sugesce*. Praha: Academia, 1967. s. 28-29. KRATOCHVÍL, Stanislav: *Klinická hypnóza*. Praha: Avicenum, 1990. s. 18. KRATOCHVÍL, S.: *Experimentální hypnóza...* s. 20, 25. KRATOCHVÍL, Stanislav: *Podstata hypnózy a spánku*. Praha: Academia, 1972. s. 16.
- 40 ZVOLSKÝ, Petr: *Speciální psychiatrie*. Praha: Karolinum, 2003. s. 112-117.
- 41 KRATOCHVÍL, S.: *Podstata hypnózy...* s. 16-17.
- 42 Je třeba připomenout, že v hypnóze byly prováděny náročné operace bez použití anestetik, což se jako hraní role vysvětluje jen těžko. Srv. KRATOCHVÍL, S.: *Klinická hypnóza...* s. 207-210.
- 43 K diskusi došlo i přesto, že sousloví „změněné stavy vědomí“ je zároveň názvem kulturní knihy transpersonální psychologie (Altered States of Consciousness Charles T. Tart z r. 1969). Pokud jsou totiž tyto stavy změněné, pak běžný bdělý stav vědomí je normou, od níž se odvozuji. Terminus jako by nabádal k negativní definici něčeho, co vybočilo z normy. Později se objevily alternativy jako „zesílené vědomí“, „mimořádné stavy vědomí“ apod. srv. PLHÁKOVÁ, Alena: *Dějiny psychologie*. Praha: Grada, 2006. s. 250.
- 44 Ibid., s. 249-250. QUEKELBERGHE, Ranaud van: *Transpersonale Psychologie und Psychotherapie: Grenzlose Grenze des Bewusstseins*. Eschborn bei Frankfurt am Main: Verlag Dietmar Klotz, 2005. s. 366-373. GROF, Stanislav: *Dobrodružství sebeobjevování*. Praha: Gemma 89, 1993. s. 42-47. HOSKOVEC, Jiří; NAKONEČNÝ, Milan; SEDLÁKOVÁ, Miluše: *Psychologie XX. století*. Praha: Karolinum, 2003. s. 182-186.
- 45 Ibid.
- 46 Ibid.
- 47 Ibid.
- 48 Ibid.
- 49 Ibid.
- 50 Ibid.
- 51 Ibid.
- 52 GROF, S.: *Dobrodružství sebeobjevování...* s. 48-72.

Wege zum Trance

Der Artikel behandelt das Thema der veränderten Bewusstseinszustände. Der Schamanische Trance und seine Parallelen steht dabei im Mittelpunkt. Der Artikel widmet sich den verschiedenen Wegen zum Trance, den sogenannten Ekstasetechniken und zeigt ihren kulturellen Kontext auf. Erwähnt werden auch die psychologischen Trance-Erklärungsmodelle.

Pavel Petr Dušek (*1977) studoval teologii na Evangelické teologické fakultě UK a na Johann Wolfgang Goethe Universität ve Frankfurtu nad Mohanem, kde se věnoval rovněž religionistice a historické etnologii. Je doktorandem v oboru obecná psychologie na Fakultě sociálních studií Masarykovy univerzity v Brně.

CÍRKVE JAKO KLUBY

Marek Loužek

Lze se na víru dívat ekonomickými očima? Je ekonomický přístup k náboženství kacírstvím, nebo má své opodstatnění? Prospívá církvím spíše konkurence nebo monopol? Jak se chovají církve v dokonalé či nedokonalé konkurenci? Jsou církve nadpozemské instituce, nebo spolky blížící se laickým klubům? Jsou sekty nebezpečné, nebo jde o racionální chování části nespokojených věřících?

Ačkoli produkce domácnosti zajišťuje dobrý počátek pro zkoumání racionálního náboženského chování, nedávné práce v ekonomii věnují více pozornosti náboženským skupinám. Zatímco jednoduché modely přinášely izolované spotřebitele maximalizující užitek, jiné studie zdůrazňují roli specializovaných firem či klubů při produkci náboženských komodit.

Náboženský trh

Ekonomie náboženství se stala po původním šoku integrální součástí ekonomické vědy.¹ Některé práce z ekonomie náboženství přímo stavějí na standardních teoriích firmy. Kněze považují za výrobce náboženských produktů, laiky za spotřebitele a snaží se vysvětlit rozvoj náboženské doktríny, organizační strukturu církví a vývoj náboženských praktik z vnitřní dynamiky náboženských trhů.

Na náboženském či duchovním trhu se střetává nabídka a poptávka. Nabídku zajišťují církve a náboženské společnosti, které stavějí kostely, modlitebny a mešity, nabízejí duchovní podporu, organizují poutě a vydávají náboženskou literaturu. Poptávku vytvářejí věřící a hledající, kteří se chtějí dozvědět něco o Bohu, smyslu života a mravních hodnotách.

Cenou na náboženském trhu jsou sponzorské příspěvky církvím. Za normálních okolností fungují církve na trhu bez státních dotací. Při růstu sponzorských příspěvků by dodavatelé náboženství byli ochotni nabízet stále více svých služeb, ovšem věřící by poptávali stále menší množství těchto služeb. Rovnováha nastane, když se množství nabízených náboženských služeb rovná poptávanému.

Dojde-li ke snížení poptávky po církevních službách (například v důsledku sekularizace), sníží se realizované množství náboženských služeb a církevní hodnostáři se musejí smířit s nižšími sponzorskými příspěvky. Kdyby stát zvýšil dotaci církvím, zvýší se nabídka náboženských služeb, k jejichž realizaci nyní postačí menší sponzorské příspěvky ze soukromých zdrojů.

Jakákoli státní dotace církvím jde na úkor vyšších daní. Daně platí všichni daňoví poplatníci, zatímco soukromé sponzorské příspěvky církvím platí pouze členové či sympatizanti církví. Fakt, že zájem nečlenů církví na nízkých daních je spíše rozptýlený, zatímco zájem členů církví více koncentrovaný, umožňuje vysvětlit, proč jsou v řadě zemí církve dotovány z veřejných prostředků.

Nedokonalá konkurence

Na otevřeném náboženském trhu, např. ve Spojených státech, nejsou církve státem nijak privilegovány ani dotovány. V jiných zemích, zejména v Evropě, kde existuje tradice státní církve (Anglie, Skandinávie), jsou církve podporovány a v podstatě se mění na státní či polostátní instituce. Pokud státní podpora je zaměřena na určitou církev, může se tato církev začít chovat jako monopol.

V nedokonalé konkurenci na náboženském trhu, kde existuje státní či dominantní církev, vyrábí dominantní církev menší množství, než by bylo pro spotřebitele optimální a udržuje cenu svých služeb na vysoké úrovni (např. existuje církevní daň). Kdyby se náboženský trh liberalizoval, došlo by nejen ke snížení cen náboženských služeb, ale i k růstu poptávky po těchto službách.

Na monopolní charakter dominantní či státní církve upozorňuje Iannaccone (1991).² Data z osmnácti západních zemí podle něj ukazují, že chození do kostela, víra v Boha a vnímaný význam náboženství jsou větší v zemích s více konkurujícími církvemi než v zemích ovládaných jednou církví. Finke (1992)³ vyvozuje podobný závěr z analýzy založené na historických datech z amerických měst na přelomu 19. a 20. století.

Ekelund, Hébert a Tollison (1989)⁴ používají model monopolu na dobývání renty k vysvětlení středověké katolické doktríny o lichvě. Argumentují, že vysoce postavení církevní hodnostáři používali doktrínu o lichvě k tomu, aby maximalizovali rentu z úvěru, které si brali kněží od bank za kontrolované úroky.

Finke, Stark a Iannaccone (1998)⁵ vysvětlují, že u kořene hlavních náboženských trendů a událostí stojí náboženská deregulace, která obnovuje vitalitu a efektivnost náboženských trhů. Empirické studie ukazují, že determinanty náboženské poptávky (preferenze a sklon osob po nadpřirozeném komfortu a vysvětlení) se mění daleko méně než podmínky ovlivňující náboženskou nabídku.

Sponzorské příspěvky

Práce, které vycházejí z teorie klubů, zdůrazňují, že ačkoli náboženské instituce vykazují řadu vlastností podobných firmám, standardní ekonomický aparát výrobce a spotřebitele je použitelný jen částečně. Kongregace jako rodiny kombinují funkce výroby a spotřeby. S výjimkou několika náboženských profesionálů na celý úvazek většina členů církví jedná, jako by byli současně výrobci i spotřebitelé náboženských komodit.

Zaleski a Zech (1995)⁶ aplikují teorii klubů k určení optimální velikosti náboženské kongregace. Optimální velikost klubu je situace, kdy jsou maximalizovány celkové sponzorské příspěvky. To nastává, když mezní výnosy ze získání posledního člena se rovnají mezním nákladům na tohoto člena. Autoři model testují na čtyřech denominacích a tvrdí, že katolická farnost je obvykle větší než optimum, zatímco obvyklé episkopální, luteránské a metodistické kongregace jsou menší než optimum.

Iannaccone (1992)⁷ zdůrazňuje pozitivní externalitu spojené s náboženskou participací. V náboženské kongregaci aktivní člen (který pravidelně chodí do kostela, srdečně zpívá a nadšeně zdraví) zvyšuje

užitek ostatních. Zranitelnost většiny náboženství představují černí pasažéři, kteří se účastní méně často a méně energicky, nebo platí menší sponzorské příspěvky, ačkoli využívají náboženských obřadů.

Dobrovolné náklady („obětování a znamení“) mohou fungovat ke zmírnění problému černého pasažéra odhalením málo věrných členů a posílením vyšší úrovně participace u těch, kdo zůstali. Někteří racionální jednotlivci mohou zjistit, že je v jejich zájmu se připojit do nějaké „sekt“ či „kultu“, což vyžaduje sebeobětování a bizarní vzorce chování. Jiní lidé (zvláště s vysokými tržními příležitostmi) budou pokládat za optimální zůstat členy méně náročných skupin, jako jsou zavedené církve.

Jsou sekty nebezpečné?

Teoretický model „sekt“ s vysokými náklady a „církvi“ s nízkými náklady vysvětluje otázky, které fascinují sociology náboženství odnepaměti. Sektářské náboženství přináší přísné standardy chování, dramatické konverze, vysokou účast na bohoslužbách, rezistenci k sociální změně a půvab menšinovosti. Stejně lze vysvětlit dobře známý sklon sekt zmírňovat v průběhu času své požadavky a transformovat se do obvyklých denominací, které se případně mohou stát tak laxní, že ztrácejí členy.

Tzv. „deviantní“ náboženské skupiny („kulty“ či „sekt“) jsou často vnímány jako hrozba individuální svobodě a společenskému blahobytu. Takové skupiny jsou viditelné v médiích, veřejné debatě i právních disputacích. Téměř všechny soudní případy týkající se náboženství v USA se týkají praktik „deviantních“ menšinových náboženství. Objevuje se otázka, nakolik členství v takových skupinách představuje náboženskou svobodu nebo spíše zotročení.

Klubově teoretický pohled na sektářské náboženství nabízí jinou perspektivu. Uvnitř klubového modelu i bizarní a zdánlivě patologické praktiky deviantních skupin se jeví jako racionální, protože maximalizují užitek a omezují problém černého pasažéra. Tento argument diskredituje většinu mediálních titulků o „vymývání mozků“ v sektách. Většina pokusů ochrání obyvatele od deviantních náboženství ve skutečnosti snižuje společenské bohatství.

Konkurence na náboženském trhu je stejně plodná jako všude jinde.⁸ Zajišťuje dosažitelnost různých náboženských produktů, stimuluje inovace a nutí církve, aby lépe reagovaly na přání svých členů a sym-

Obsahová analýza diskusí o litoměřickém biskupském stolci

LITOMĚŘICKÝ BOJ LAIKŮ

Barbora Spalová, Karel Spal

Na počátku roku 2004 byl v Litoměřicích vysvěcen nový biskup Pavel Posád, který však pro své zdravotní problémy nikdy neobdržel všechny biskupské pravomoci. Od září stejného roku se biskup Pavel snažil o navrácení pravomocí, místo toho byl o dva měsíce později (v listopadu) ustanoven biskup Dominik Duka za apoštolského administrátora litoměřické diecéze. V lednu 2008 byl Posád jmenován pomocným biskupem v Českých Budějovicích a byl mu udělen titulární stolec ve slovinském Ptui. Nucený odchod oblíbeného biskupa vyvolal rozhořčené reakce laiků.

Základní informace o internetových diskusích

Hned 26. ledna se na internetu objevily diskuse, v nichž bylo jmenování litoměřického biskupa do Českých Budějovic rozebíráno. Pro tuto analýzu jsou použity příspěvky z diskusí na stránkách litoměřického centra pro mládež (litomerice.signal.cz), na portálu katolického týdeníku (katyd.cz) a na portálu christnet.cz, přičemž na christnet.cz byly založeny celkem tři diskuse dotýkající se litoměřických změn,¹ na katyd.cz diskuse dvě.² Celkem bylo ve sledovaných diskusích od 26. 1. do 13. 11. 2008 publikováno 1407 příspěvků, do ana-

⇒ Pokračování článku
na dalších stranách.



Biskup Mons. Pavel Posád.
Foto: <http://zdislava.signal.cz>.

patizantů a efektivně využívali zdroje. Efektivnost a bohatství mohou být podpořeny jedině vládními politikami, které udržují svobodný a konkurenční náboženský trh.

Poznámky

- 1 LOUŽEK, M.: Ekonomie náboženství - je hypotéza sekularizace opodstatněná? Politická ekonomie 55 (2007), č. 5, s. 659-680.
- 2 IANNACCONE, L. R.: The Consequences of Religious Market Structures. Adam Smith and the Economics of Religion: *Rationality and Society* 3 (1991), č. 2, s. 156-177.
- 3 FINKE, R.: *The Churching of America, 1776-1990. Winners and Losers in Our Religious Economy*: New Brunswick, N. J., Rutgers University Press 1992.
- 4 EKELUND, R. B.; HÉBERT, R. F.; TOLLISON, R. D.: Adam Smith on Religion and Market Structure: *History of Political Economy* 37 (2005), č. 4, s. 647-660.
- 5 FINKE, R.; STARK, R.; IANNACCONE, L. R.: Rationality and "Religious Mind": *Economic Inquiry* 36 (1998), č. 3, s. 373-389.

6 ZALESKI, P.; ZECH, Ch.: The optimal size of a religious congregation. An economic theory of clubs analysis: *American Journal of Economics and Sociology* 54 (1995), č. 4, s. 439-451.

7 IANNACCONE, L. R.: Sacrifice and Stigma. Reducing Free-Riding in Cults, Communes, and Other Collectives: *Journal of Political Economy* 100 (1992), č. 2, s. 271-291.

8 LOUŽEK, M. 2004. Církve potřebují konkurenci. In: *Vztah církve a státu*. Sborník textů CEP č. 31/2004, s. 31-46.

Churches as Clubs

The article is concerned with economics of religion. Churches are perceived as clubs. Religious markets in perfect or imperfect competition are discussed. Competition in religious market is important as anywhere.

PhDr. Ing. Marek Loužek, Ph.D. (*1975) je analytikem Centra pro ekonomiku a politiku. Přednáší na FF UK a VŠE. Knihy: „Zapomenutá transformace“ (1999), „Spor o metodu“ (2001), „Populační ekonomie“ (2004), „Rozšiřování EU (2004), „Max Weber“ (2005). Řada odborných statí vydaných doma i v zahraničí. Editor řady sborníků Centra pro ekonomiku a politiku.

Tento článek prošel recenzním řízením.

	téma diskuse	trvání diskuse	počet účastníků ⁴	počet příspěvků			
				celý soubor		vyčištěný soubor	
katyd.cz	odvolání Posáda	28.1. - 24.9.	83	887	63%	717	66%
signaly.cz		26.1. - 3.7.	41	207	15%	182	17%
christnet.cz		27.1. - 18.2.	30	167	12%	97	9%
christnet.cz (říjen)	jmenování Baxanta	5.10. - 23.10.	12	23	2%	16	1%
katyd.cz (říjen)		7.10. - 13.11.	25	123	9%	70	6%
celkem			152	1407	100%	1082	100%

lýzy jich vstoupilo 1082.³ Charakter diskusí je shrnut v tabulce, v celém dalším textu jsou již používána pouze vyčištěná data.

Nejvíce příspěvků bylo publikováno již v prvním týdnu – 150. Druhý týden jich bylo téměř o polovinu méně – 86, a v dalších týdnech počty spíše klesaly. Výjimkou byly týdny, kdy se biskup Posád loučil v Litoměřicích, kdy ho vítali v Českých Budějovicích, kdy biskupové odpověděli na petici věřících a kdy byl novým biskupem v Litoměřicích jmenován Jan Baxant.

Časovou dobu dvaatřicetý týdnů od 26. 1. do 13. 11. lze na základě počtu příspěvků v jednotlivých týdnech, počtu příspěvatelů a témat (viz níže), rozdělit na šest nesejné dlouhých časových úseků. První z nich tvoří pouze poslední týden v lednu, kdy byl biskup Posád jmenován do Českých Budějovic, druhý úsek je 2. - 4. týden od tohoto jmenování (tj. počátek února), třetí úsek je 5. - 8. týden, přelom února a března, kdy se uskutečnila mše na rozloučenou v Litoměřicích a mše na přivítanou v Budějovicích. Čtvrtý úsek je 9. - 18. týden, tedy polovina března až květen, kdy se realizovala petice věřících a šestý je od června do září, kdy i diskuse na internetu postihla okurková sezóna. Konečně šestým časovým úsekem je říjen a listopad, kdy byl do litoměřické diecéze jmenován Jan Baxant. Těchto šest časových úseků bude dále používáno v analýze.

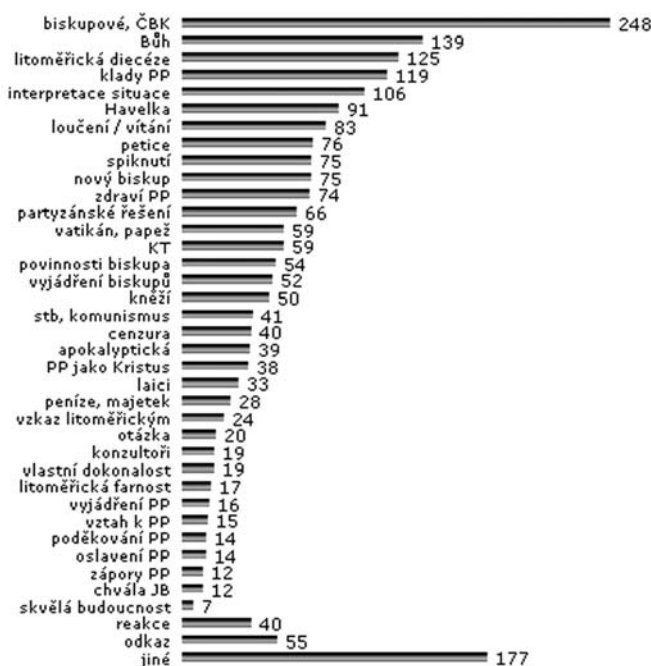
Do diskusí se zapojilo celkem 152 účastníků. Nejvíce (padesát) jich přitom bylo hned první týden, v dalších týdnech měl počet konstantně klesající tendenci s několika malými oživeními, naposledy při jmenování Jana Baxanta. Stejnou tendenci vykazuje také zapojování nových účastníků do diskuse. Po třech měsících od vyhlášení Posádova nového působení se na další více než tři měsíce do diskuse nezapojil téměř žádný nový účastník. 23 diskutujících (tj. 15 %) se zapojilo do diskusí dvou, 9 diskutujících (6%) do tří a více. Zhruba třetina účastníků vstoupila do diskuse pouze s jed-

ným příspěvkem, sedm účastníků se zapojilo více než padesát texty.⁵

Pro kvantitativní zkoumání diskusí byla použita obsahová analýza. V průběhu čtení 1407 příspěvků bylo vytvořeno postupně 37 kategorií – témat vyskytujících se v textech, kterými byly při opakovaných čteních příspěvky okódovány. Přehled témat ukazuje graf.

Jednotlivá témata se nevyskytovala po celou dobu diskuse (např. témata spojená

da pomocným biskupem v Českých Budějovicích: největší počet účastníků psalo největší počet příspěvků. Nejčastějším tématem je Posádovo zdraví, a to od pouhého konstatování nemoci, přes spekulaci o jeho současném stavu až po rozhodné tvrzení, že je již dávno zdravý. Mezi příspěvky se objevily i texty lékařky,⁶ která tvrdí, že měla možnost vidět Posádovu zdravotní dokumentaci a že Posád je zcela zdravý. S tím souvisí další významné téma, totiž to, že



Graf: Témata diskusí

s Janem Baxantem přišla na řadu přirozeně až v posledním úseku) a také ne stejně často. Pro jednotlivé časové úseky byly kategorie redukovány pomocí faktorové analýzy a struktura takovýchto tematických celků, které lze v jednotlivých fázích diskusí na internetu nalézt, je předmětem dalších odstavců. V tomto textu je publikována interpretace výsledků faktorových analýz, přesná data pro kontrolu lze nalézt na internetu na stránkách <http://www.dingir.cz>.

Obsahy internetových diskusí

Největší aktivita je v diskusích vyvíjena v prvním týdnu po jmenování Pavla Posá-

da. Posád je obětí spiknutí ze strany biskupů, kteří ho chtěli z diecéze vyštvať a zdravotní stav je pouhou záminkou. Zejména v diskusi litoměřické mládeže na portálu signaly.cz se pak přemýšlí, jak dát najevo rozhořčení nad přeložením biskupa. Již tento první týden se jako nejvhodnější demonstrace vazby na Posádu ukazuje masová přítomnost na mši, při níž se Posád bude loučit s litoměřickou diecézí.⁷ Dalším tématem, které nalezneme v tomto prvním týdnu, je přemítání o povinnostech biskupa a tom, zda psychické zdraví je či není podmínkou pro tento úřad. Velmi častým tématem, které bude pokračovat i v dalších obdobích, je vzpomínání na skvělé vlastnosti Pavla Posáda, na jeho lidskost, vstřícnost, pas-

týřské dovednosti, výtečná kázání, poctivost atd. Posádův kladný charakter je kladen do kontrastu s postavou litoměřického generálního vikáře Havelky, který se v diskusi stane téměř jakousi černou „superstar“ (přičemž pro některé autory do této kategorie patří také emeritní biskup Josef Koukl a později, po zveřejnění dopisu diecézanům, i Dominik Duka⁸). Tento první týden o něm příspěvatelé diskutují – zatímco jedni tvrdí, že Posád byl na stopě Havelkovým podvodům ve správě diecéze, jiní Havelku před osočováními brání. Posledním důležitým tématem, které se objevuje již v prvním týdnu, je nutnost modlitby za nového biskupa.

Namísto polemiky, zda je Posád nemocný či zdravý, se v následujících týdnech v diskusi prosadilo přesvědčení, že zdravý je. Značná část příspěvků se točí okolo vzájemně rozporných vyjádření publikovaných v katolickém týdeníku⁹ – v jednom tvrdí biskup Posád, že je zdravý, ve druhém, otištěném na téže straně, biskup Duka (dočasně pověřen řízením diecéze), že Posád je nemocen. Dukovo vyjádření je kritizováno a je poukazováno na některé jeho vnitřní rozpory. Diskutující opět píšou o naplánovaném spiknutí proti zdravému Posádovi, který mohl v diecézi mnohé změnit k lepšímu. Ze spiknutí však nejsou viněni pouze biskupové, ale především „konzultori“, na základě jejichž špatných informací Vatikán chybně rozhodl. Spekuluje se také o tom, kdo jsou tito „konzultori“ a zda se objeví na bohoslužbě na rozloučenou. Význam této bohoslužby je definitivně utvrzen jako příležitost dát „konzultorům“ najevo, že věřící s Posádovým odchodem nesouhlasí. Biskupové a generální vikář Havelka však podle jiných příspěvků za Posádovým odchodem rozhodně stojí. Motivací pro jeho vyštvaní je otázka majetku, o němž se v tomto období (počátek února 2008) předpokládalo, že se bude církvi vracet. Posledním důležitým tématem je „zoufalý“ stav litoměřické diecéze, která je „provizoriem“, je „téměř před krachem“, ale „obdržela milost“ mít za biskupa Pavla Posáda a „je také dost silná“, aby se za něj postavila, protože jeho odchodem čeká tuto diecézi pouze apokalypsa. Tváří v tvář neblahým vyhlídkám se pak diskutující povzbuzují k modlitbě zejména za volbu nového biskupa.

V následujících týdnech (přelom února a března) dominuje diskusním fóřům především samotný přechod Pavla Posáda z Litoměřic do Budějovic a reflexe bohoslužeb a akcí na stránkách Katolického týdeníku. Nedopatřením se totiž do článku o bohoslužbě na rozloučenou vloudily chyby (mezi přítomné byl zahrnut biskup Duka, který se ovšem mše nezúčastnil), což podnítilo několik příspěvků, mj. i zástupce týdeníku. Část příspěvků tvoří také dojmy z bohoslužeb: Zatímco v Litoměřicích je pochmurná atmosféra, („bouře, vichřice, kroupy, déšť“, „drsná hudba Miloše Boka“, „biskup naposledy prochází svou katedrálou“, „nebrečeli už jen ti nejotřelejší“), Budějovice jsou svědkem Posádova tri-

umfu, („biskup září, budějovičtí jsou šťastní, pláčí pouze litoměřičtí“, kteří také dorazili). Přechod je dokonce přirovnán k Ježíšově smrti a zmrtvýchvstání, laudatio na Posáda dosahuje svého vrcholu. Bývalý litoměřický biskup je líčen jako Kristus, nespravedlivě odsouzený a ztýraný, kterého však po utrpení čekalo oslavení. Podle příspěvkatelů čeká novodobého mučedníka Posáda podobná rehabilitace, a to v podobě kardinálského klobouku. Náboženský moment nalezneme i v dalším typu příspěvků: dosud spojená témata (zubožený stav diecéze a její hrozná budoucnost) se osamostatňují, a apokalypsa hrozí litoměřické diecézi jako trest Boží za to, že nepřijala a nedokázala podržet Bohem vyvoleného. Stav diecéze je poprvé popisován přirovnáním k době komunismu: generální vikář Havelka zde vládne neomezenou mocí, zastrahuje, vyhrožuje, manipuluje, neexistují právem předepsané diecézní rady (např. ekonomická), kněží jsou ustrašení, věřící se potýkají s cenzurou. Cenzura se týká zejména petice, již věřící adresují biskupům jako žádost o vysvětlení Posádova nuceného odchodu. Stále je v diskusi přítomno vysvětlení Posádova odchodu jako spiknutí, přičemž se jako o vinících již nemluví o „konzultorech“, ale pouze o českých a moravských biskupech.

Čtvrté období trvá od konce března do konce května, jedná se tedy o dobu po odchodu Pavla Posáda, kdy je odeslána petice věřících biskupům. V květnu pak dochází k pozvolnému útlumu diskuse. Téma víceméně přetrvávají z předchozích měsíců: komunismus připomínající stav diecéze zaviněný generálním vikářem, neutěšená budoucnost hrozící dokonce zrušením diecéze (vizi apokalypsy podporuje i fakt, že zatím není jmenován nový biskup), hodnocení Posádova odchodu jako spiknutí biskupů s majetkovým pozadím. Určitá část příspěvků se přirozeně týká organizace petice¹⁰ a kritiky odpovědí biskupů.¹¹ Několik příspěvků reaguje na vyjádření Dominika Duky v rozhovoru pro portál Christ-

net.cz, jejich hlavním námětem je znovu Posádovo zdraví a povinnosti biskupa.¹² Dalším tématem diskuse jsou práva a povinnosti laiků v církvi a nemožnost je v litoměřické diecézi kvůli přístupu kněží realizovat.

Okurková sezóna ve sledovaných internetových diskusích trvá od června do září. Počet diskutujících nepřekročil v žádném týdnu číslo sedm, za celou dobu se objevili pouze tři noví účastníci, v několika týdnech diskuse utichla úplně, počet příspěvků kolísá zhruba okolo pěti za týden. Několik příspěvků pokračuje v osvědčených tématech: neudržitelná situace v diecézi, kterou však jakoby klérus a věřící nevnímali, hrozba dalšího vývoje (diecéze je stále bez biskupa), připomínají se také zamítavé reakce biskupů na petici. Specifickým námětem jsou „partyzánské akce“ v podobě účasti na poutní bohoslužbě Charity v Jablonném (součást diecéze) sloužené biskupem Posádem a výlet do Českých Budějovic u příležitosti jeho narozenin. Tyto akce jsou také příležitostí připomenout si Posádovy kladné vlastnosti, jeho nenahraditelnost, ale také prázdnotu a smutek, s nímž se autoři bez milovaného biskupa potýkají. Tématem několika příspěvků je také reakce na rozhovor s bývalým nunciem Coppou, který ČR navštívil a který se k litoměřické otázce v rozhovoru pro Katolický týdeník vyjádřil.¹³

4. října bylo oznámeno jmenování Jana Baxanta litoměřickým biskupem. Hned vznikají nové diskuse na internetu (portál christnet.cz a katyd.cz). Tak jako dosud v diskusích převládala ponurá nálada a bezradnost, tak se nyní atmosféra otočila o 180° a příspěvky svědčí o euforii. Do „vlády temnoty a zla v Litoměřicích“ přichází nový biskup s heslem „ať vidím“. „Lidé si volali, posílali smsky, gratulovali si, objímali se, slavili, zpívalo se Te Deum.“ Budoucnost již není apokalyptická, ale skvělá, nyní se nepějí chvály na Pavla Posáda, ale na Jana Baxanta. Dalším tématem v posledních šesti týdnech je kromě nadšení z nového biskupa prosba za něj – ujišťování o modlitbě a vyjadřování naděje, že vytrvá. Velká část příspěvků se ovšem vrací k popisu negativního působení vikáře Havelky v diecézi a k cenze v církvi (ta se projevuje například mazáním některých diskusních příspěvků na internetu nebo zákazem jmenovat Baxanta jako biskupa v mešním kánonu). Disku-





Obě fotografie na této dvoustraně se vztahují k happeningu „Odchod biskupa Pavla akceptuješ? Akce Ptuj!“.

tující ale také píší o tom, že jsou připraveni bránit se působení negativních živlů v církvi více než dříve, a že jmenování Baxanta vnímají jako malé vítězství své „partyzánské“ činnosti, tedy zejména internetové kritiky dočasného vedení litoměřické diecéze.

Kultura internetové diskuse laiků

Internetové diskuse dávají zaznít a archívují (a tedy zpřístupňují pro analytickou práci) různorodé hlasy laiků, které jinak církev málokdy reprezentují. Navíc propojují laiky z různých lokalit a různých názorových táborů, jakkoliv je třeba přiznat, že ve všech sledovaných diskusích nakonec zvítězila víceméně jedna skupina příznivců Pavla Posáda (a nespokojenců s jeho odvoláním), která přesvědčila či přehlušila nesouhlasné příspěvky. Fakt, že v diskusích se skutečně některé názory prosadily jako pravdivé či pravděpodobné a že samotné diskuse jsou považovány za efektivní činnost, však vzbuzuje ještě větší zájem a potřebu zabývat se kulturou těchto diskusí.

Předně – mluvíme o diskusích laiků, i když se jí zúčastnilo i několik kleriků, někteří otevřeně, někteří pod přezdívkou. Jediný v diskusích významný hlas kleriků patřil P. Josefu Hurtovi z Mostu, který výrazně podporoval vývoj diskuse k větší aktivitě laiků v daném sporu, k vyžadování vysvětlení od biskupské konference, k otevřenému a konkrétnímu vyjadřování. Nejasné a nesmělé názory laiků P. Hurt několikrát zaštil odkazem na kanonické právo či teologizující obhajobou. U příspěvkatelů nesouhlasících s vývojem diskuse také právě on vyvolává největší pohoršení – je dokonce podezírán z toho, že není pravým knězem, nýbrž provokatérem, protože takto „neloajální“ názory by jako kněz neměl zastávat. Tito autoři tedy P. Hurta vlastně řadí mezi rovněž laické hlasy. Naopak

autoři souznící s paterem Hurtem si jasně uvědomují a tematizují absenci klerických hlasů v diskusích. Opakovaně si stěžují na to, že se zodpovědní hierarchové ke kauze nevyjadřují (ani prostřednictvím těchto diskusí, ani jinak), případně, že se vyjadřují mlžně (vystoupení D. Duky). Přesto je v diskusích

sdílen názor, že je klerici sledují, že k nim názory zde vyjadřované snad dolehnou a zapůsobí na ně. Případně, že k nim dolehnou a ohrozí tak jejich autory – samotné zapojení do diskuse je často hodnoceno jako „odvaha“, která může mít negativní důsledky pro autora a jeho rodinu. O nepřítomnosti kleriků v diskusích nakonec svědčí i obrovský prostor, který je vyjádřením převážně spekulativního charakteru o jednání hierarchů věnován. V tomto smyslu se tedy jedná o laickou diskusi – účastní se jí laici a vnímají ji jednak jako rozpravu v církvi, ale i jako svůj takřka jediný nástroj, jak prezentovat své názory klerikům.

Jak se tedy vyjednává charakter takové diskuse, jaké normy a meze tu jsou ustanovovány? Jaké účely autoři diskusí připisují? Rozprava o účelu diskuse se dá asi nejlépe sledovat na fóru litoměřické mládeže, jež běžně slouží ke spíše praktickým řečem mezi omezeným okruhem lidí, kteří se navzájem znají. Závažností tématu, zapojením dalších diskutérů (z jiných věkových skupin a diecézí) a především tím, že odkaz na tuto diskusi se objevuje na celorepublikových diskusích Katolického týdeníku a Christnetu, se účel této diskuse mění – z původně velmi svobodně definovaného fóra, kde „každý může vyjádřit svůj názor“, se stává fórum široce prezentované, a tedy z různých stran „umravňované“. Jako první se objevuje hrozba, že diskuse se chopí „investigativní novinářů“ a na diecézi i na celou církev tak padne další stín v době pokračujícího „handrkování“ o majetek. Objevuje se požadavek celou diskusi zastavit a místo ní se modlit a případně problémy řešit „po křesťansku“ mezi čtyřma očima. Pro některé je diskuse „nesmyslným tlacháním“ a „plýtváním času a energií, která by se dala vynaložit na skutečné dobro“, objevují se dokonce i ostřejší formu-

lace typu, že diskuse je „zvrácením královského kněžstva“. Tyto názory se opírají o přesvědčení, že rozhodli-li o něčem papež, pak nejen, že nemá smysl o tom dále diskutovat, ale dokonce je to i pro dobrého křesťana nedůstojné: *Přátelé, prosím vás, velmi se přimlouvám za určité pozastavení této diskuse v tom duchu, v jakém se doposud nese. Nejsou toto věci, které by se měly řešit spíš interně? Vždyť všechny zde zveřejněné úvahy a hypotézy pošleme prostřednictvím internetu do celého světa. Myslím, že nikdo z nás nemůže situaci posoudit zcela objektivně. Jsme plni rozčarování nad postupem ČBK, plní emoci a sympatií k biskupu Pavlovi. Já osobně, a už jsem to tu psal, respektuji názor ČBK, i když se mi zdá, jako většině, trochu podivný. Nedávno jsme se domodlili za jednotu křesťanů... tato diskuse mi ovšem moc sjednocující nepřipadá ani ve vlastní církvi. Nenapadejme, prosím, postavení papeže a Vatikánu v církvi či zodpovědnost a úlohu ČBK. Biskupa Pavla mám rád, a proto vyzývám i ostatní, aby se inspirovali tím, jak on sám nese toto těžké břemeno. Jistě je ve svém nitru zklaman a občas se mi zdá, jakoby z něj chtěla tato hořkost ven. Ale vždy vystupuje s rozvahou a pokorou. I když ony události komentuje s těžkostí, nikdy si veřejně nestěžoval. Snaží se brát události tak, jak mu je Pán přináší. A v tom vidím jeho velikost, kterou potvrdil zejm. nyní, v tomto těžkém čase.*

Na druhé straně pro zachování, ba rozšíření diskuse se argumentace opírá o sekulární demokratické principy: *Pokud se děje bezpráví kdekoli ve světské sféře, je možnost se ozvat. Je za kým jít, kde si stěžovat, koho odvolávat, kde demonstrovat. V církvi nic takového nefunguje. A já se ptám, není to špatné?*

Tento argument však není hojný a hlavně není úspěšný – vyvolává odmítavé reakce poukazující na nedemokratické zřízení církve. Argument, který nakonec díky aktivitě jeho prosazovatelů převládne, internetové diskuse udrží a dokonce vyvolá i sepsání petice požadující vysvětlení Posádova odvolání, je spíše eklesiologický: *Ukazuje se stále, že neumíme vést dialog? Což existují interní a neinterní roviny komunikace? Víme, že koncil mluví o poslání církve dovnitř a navenek a že papež Jan Pavel II vyzýval, abychom dokázali být domem ze skla.*

Samotné zapojení se do diskuse se tak naopak stává demonstrací křesťanského postoje k věci, svědčí o „odvaze“, o „vzpírání

se lhostejnosti“, je důkazem „lásky k církvi“ a „plněním Boží vůle“. Je aktem „lidské solidarity a spoluúčasti s těžce zkoušeným biskupem“. Je výrazem aktivity věřících „stojících za svým biskupem“, jak je k tomu zavazoval Posádův světitel. Proto je potřeba diskutovat pod pravými jmény a s uvedením kontaktní adresy.

Jmenování Jana Baxanta, který je vnímán jako pokračovatel Posádova díla, je pak označováno na všech diskusích za vítězství této aktivity: *Vážně ale spíše NUNC DIMITTIS... Toto kantikum z Lukáše mne napadlo nejprve, co moderátor zpráv jmenování zmínil. Pocit úlevy, splněného úkolu, smyslu nesnázi a práce nad vlastní síly.*

Větší význam je ovšem jednoznačně připisován modlitbám, postům, poutím a obětem, než internetové diskusi: *Jsem velmi rád, že situace dopadla právě tak jak dopadla. Dopadla DOBRĚ, ba výborně. Ale kdoví, zda i rozhořčená diskuse na ChN tomu aspoň nepatrně nepomohla. :o)))*

Ve výsledku lze tedy říci, že internetová diskuse si vyjednala místo mezi legitimními prostředky bohuželboho křesťanského života, jakkoliv je to místo marginální a ohrožené možností sklouznout do nepatřičných poloh.

Moc a bezmoc laiků

Průběh diskuse o jejím smyslu lze také číst jako vyjednávání o roli laiků v církvi. Vedle původní jednoznačné pozice – nemůžeme dělat nic, než rozhodnutí pokorně a poslušně akceptovat (Akce Ptuj!) a nadále se modlit – se postupně objevují varianty. Přijímány jsou subjektivní emoce vyjadřující lásku k biskupovi, osobní poučení pro duchovní život, prožívání kauzy jako zkoušky víry a oddanosti církvi. Dále je možné vyjádřit své názory zintenzivněním křesťanského života – masovou účastí na mši, na pouti, modlitbou atd. Zde však již zní i varující hlasy, že mše nesmí být prostředkem protestu či nátlaku. Na druhé straně se ale vehementně prosazuje názor, který nakonec oprávněně vznikl petice, a to že křesťan nesmí mlčet, je-li svědkem něčeho nekalého. Je však vyjednáno, že rozhodnutí biskupů laici nemohou chtít měnit, mají ale nárok na otevřenou komunikaci. Neúspěch petice už legitimitu tohoto nároku nedokáže zpochybnit.

Naopak spíše dále delegitimizuje chování biskupů, kteří „asi mají co skrývat“ a tímto svým jednáním spíše oni než laici píšící petice poškozují obraz církve ve společnosti. Biskupský sbor je v diskusi pola-

rizován na dobrého biskupa Pavla, jemuž patří veškerá láska, oddanost a loajalita jeho oveček, a na zlé biskupy a konzultory, kterým je třeba ukázat jejich hříchy, aby se o nich nedozvěděli až na věčnosti. Tato selektivní loajalita zahrnuje vedle biskupa Pavla vždy ještě papeže, jehož jednání je správné, jenže postavené na základě falešných informací intrikánů.

Vedle těchto argumentací pak laici také velmi silně a velmi často používají přirovnání k temným dobám komunistické zločiny – cenzura, mocichtivost, zastrasování, litoměřická diecéze je popisována jako „skanzen normalizační doby“. Univerzální celospolečenský delegitimizační argument používají jedni pro kritiku provizorního vedení litoměřické diecéze, druzí nálepkují diskutující za pohrobky „rudého severu“, kteří nejsou dostatečně zbožní: *Církve není svaz turistů ani žádná partaj. Jsme rádi, že J. M. náš pan biskup Jiří Paďour není modernista a fokolarín a že je věrný Kristu Pánu a Svatému stolci. Na rozdíl od mnohých jiných. Jak tam vy na tom bezbožném a komunistickém kraji na severu se chováte, to by si tady nikdo nedovolil. Naše diecéze je mariánská a Matka Boží nad ní pořád drží svou ochrannou ruku.*

Další okruh argumentů, které laikům dovolují poněkud se vyvázat z povinné loajality k představeným, jsou spekulace o ekonomickém, respektive mocenském pozadí celé aféry.

Celá kauza je také vřazována do série chybného jednání biskupů, které poškozují církev, a zvláště do série jejich chybného jednání vůči laikům: *Pokud se biskup Posád neosvědčil, znamená to, že ostatní se osvědčili. Co se jim podařilo a daří? - uchránit ty kněze, kteří klopýtli za socialismu, možnosti omluvit se - uchránit církev před působením a vlivem těch, kteří pro víru a nás ostatní skutečně nasazovali život - proto nikdy v ČBK neseděli biskupové Provazník, Konzal, Krátký - Plenární sněm dovést do autu, do ztracena - udržovat si odstup od řadových věřících, oslovovat je takřka výhradně jen listy týkajícími se sbírek, v případě nedostatku zdůrazňovat, že církev jsme všichni, ale jinak nás nebrat v úbec na vědomí - neustálými starostmi*

o majetkové vyrovnaní přesvědčit lidi mimo církev, že církvi opravdu jde hlavně o majetek (jestlipak si p. biskup Graubner všiml, že své ušetřené peníze nejsme schopni uložit lépe než s 3,5% úrokem u mBanky?) - utlumovat aktivitu laiků.

Internetové diskuse k případu biskupa Pavla Posáda tak daly prostor k ventilaci témat, které laici dlouhodobě vnímají jako problematické a ze strany hierarchů neoprávněně neřešené či zamlčované. Vedle samotné vážnoucí komunikace mezi kleriky a laiky (neochota komunikovat, neexistence komunikačních kanálů a dovedností, arogance ze strany hierarchů) jimi jsou neprodiskutovaná selhání církve v komunistickém i postkomunistickém období, odlišná pojetí církve a jejího místa ve společnosti a v neposlední řadě také odlišná pojetí role laiků v církvi.

Poznámky

- 1 Pro účely analýzy byly kvůli časové a tematické blízkosti první dvě diskuse na christnet.cz sloučeny.
- 2 Existují zřejmě ještě další diskuse např. na portálu traditio.cz, které však pro svou marginálnost nejsou zahrnuty do analýzy.
- 3 Odstraněny byly všechny příspěvky „blogera za každou cenu“ Martina Hajného a všechny příspěvky, které byly pouhými reakcemi na předchozí příspěvek bez toho, aniž by nesly další význam. Např.: „Pane Jiří B., s Vámi nelze než souhlasit, souhlasit a ještě jednou souhlasit.“ Příspěvky, které byly z technických důvodů (např. webová aplikace neumožňuje napsat více znaků) v diskusích rozděleny do více, byly pro potřeby analýzy sloučeny v jeden.
- 4 Bez Martina Hajného.
- 5 Absolutní prvenství v počtu příspěvků náleží Marii Landové, farnici z litoměřické katedrály (163), následované Josefem Hurtem, farářem z Mostu (131).
- 6 Jedná se o MUDr. Svatošovou, zakladatelku hospicového hnutí v ČR.
- 7 Happening pod názvem „Akceptuješ odchod biskupa Posáda? Akce Ptuj“ při příležitosti poslední děkonné mše svatě biskupa Pavla Posáda v Litoměřicích. Viz např. <http://www.biskup-pavel.net/index.php?text=112-akceptuj>.

⇒ Ostatní poznámky, anglické shrnutí a medailonky autorů jsou na straně 141 v rámečku vpravo dole.



Obě fotografie na této stránce: Barbora Spalová.

Současná snaha rekonstruovat šamanismus vychází z odcizení západního člověka přírodě

ŠAMANISMUS A NEOŠAMANISMUS

Ivan O. Štampach

Šamanismus se jevil jako nejvzdálenější náboženská minulost, jako kulturní a sociální jev, jímž by se moderní člověk mohl zabývat jen z dokumentačních důvodů. V posledních desetiletích se vyrojilo mnoho lidí, kteří se pokládají za šamany a zároveň jsou profesně a stylem života lidmi své doby. Šamanismus se stal znovu aktuálním v podobě takzvaného neošamanismu.

Šaman jako archaická náboženská role

Sám výraz *šaman* pochází z prostředí sibiřských etnik na území ruského impéria. Odvozuje se od turkického jazyka národa Evenků (dříve označovaných jako Tunguzové), kde má význam *vedoucí*. Uvažuje se o původu v (sanskrtském) slově *šrama-na* pro buddhistického mnicha. Buddhističtí mniši u některých sibiřských etnik působili a jejich označení se mohlo přenést i na původní domácí činitele vnímané tak, že jde o podobnou roli.

Raná etnografie popsala šamanskou roli v životě tamních komunit a když pak badatelé popisovali podobné postavy u jiných etnik, převzali tento termín (podobně jako se např. výraz *tabu*, který náleží národům Oceánie, přenesl na podobné jevy v jiných prostředích). Tak ustavili pojem šamana a šamanství jako s tím souvisejícího pojetí a praxe v obecném, schematickém smyslu.

I zde se vedou diskuse, nakolik jsme oprávněni zahrnout různé jevy do rozsahu společného pojmu. Pojem zachycující shodné znaky však nevylučuje diversitu. Jen je třeba dbát o to, aby se deskripce a komparace jednotlivých případů nepodřizovala apriornímu schématu. Kromě toho nesmí společný pojem umožňovat hodnocení jevu nebo dokonce odůvodňovat represi.

Fenomenologie náboženství v návaznosti na Gerarda van der Leeuwa předpokládá výskyt posvátných osob.¹ Pro pravěk můžeme podobu takové osoby a funkce předpokládat, ale nevíme nic s jistotou, protože archeologické nálezy bez písemných záznamů jsou němé. Šamanismus spatřujeme u etnik, o kterých se poněkud zjednodušeně má za to, že jejich způsob života je zakonzervovaným pravěkem. Měly by to být komunity, které v axiální éře kolem 6. stol. před n. l. neprošly změnou kulturního, a tím ani náboženského paradigmatu.²

V popisech šamanské role se často vyskytují tyto znaky: zahájení působnosti v důsledku „šamanské nemoci“ nebo stavu navozeného kontrolovaným požitím psychoaktivních látek, šaman bývá při svých výkonech ve změněném stavu vědomí označovaném někdy jako šamanský trans. Dalším společným znakem může být mentální pohyb šamana po ose světa (znázorněné často stromem) do dolních i horních říší. Šaman spojuje role později rozlišené jako kněz, vypravěč a zpěvák, strážce tradice, prorok, věstec, léčitel, rádce.

Přežívání původního šamanismu do současnosti

Etnologové a kulturní antropologové původně popsali šamanismus u etnik bez valného doteku s moderní civilizací. Role charakterizované jako šamanské se však vyskytují i v zemích, kde vedle archaické kultury a v těsném doteku s ní žijí klasická náboženství západní civilizace, především křesťanství, jakož i moderní věda a technika. Tam je pak šamanismus nejen zvnějšku popisován, ale přímí aktéři tlumočí v současném jazyce i šamanskou zkušenost. Sibiřští Něnci, Evenkové, Čukčové, Mansijci, Aleuti žijí rozptýlení mezi moderními Rusy, již po generace je zachycuje např. místní školní systém. Ranému sovětskému režimu se nepodařilo šamany potlačit, i když podle některých zpráv volil zpočátku mimořádně kruté metody. Po období skrytosti se v posledních dvou desetiletích šamanská role ve společnosti zřetelně obnovuje.

Situace ve Spojených státech amerických je podobná. Téměř všechny národy původních obyvatel byly vypuzeny ze svých původních území. Ti, kteří běsnění moderní civilizace přežili, ztratili kontakt se svou tradicí. Mezi etniky dochází k výměně a míšení zachovaných tradičních

motivů. Ještě v 70. letech minulého století bylo praktikováno indiánských náboženství protizákonné. V téže době byly odebírány děti z rodin původních obyvatel a umísťovány na „převýchovu“ do internátů, kde byly důsledně zbavovány posledních stop jazyka, kultury a tradice svých národů. Přesto se podařilo šamanský impuls pronést do moderních a postmoderních kontextů. Šamani získali příznivce a žáky z většinové americké populace, někteří spojili šamanskou „kvalifikaci“ s odborným vzděláním a pokoušejí se šamanskou zkušenost předávat literárně.³

Šamanismus v alternativní spiritualitě současnosti

Obyvatelé západního světa žijící alternativní religiozitou se od šedesátých let 20. století distancují od zavedených, většinových náboženských směrů, především od velkých křesťanských církví. Objevují pro sebe směry doprovázející křesťanství na jeho historické cestě, především hermetickou tradici v celé její šíři. Obrátili pozornost i k duchovním směrům pocházejícím z Indie, Tibetu, Číny, Japonska a dalších zemí Dálného východu. V další etapě navázali (s rizikem sporné autenticity) spojení s přežívajícími šamany, kteří nezůstali izolováni od okolí. V některých skupinách jsou tyto podněty libovolně smíšeny. Vznikla rozsáhlá literatura zprostředkující tento směr duchovního života.⁴ Oblíbeným zdrojem šamanské spirituality se stali mýtičtí předkové Aztéků zvaní Toltékové. I když dnes žádná taková komunita není známa, naznačují příznivci toltécké moudrosti, že tento národ nějak přežívá v současné mezoamerické populaci a k jejich podnětům je možné se nějakými neznámými cestami dostat.

Kde se nenaskýtali skuteční šamani, vytvořily se literární postavy, aniž by se to ovšem čtenářům výslovně sdělilo. Notoricky známým případem takové fikce je Don Juan Matus (a jeho spříznění čarodějové) původem z kmeny Jaki (Yaqui) existujícího v severním Mexiku. Je znám z dvanácti na sebe navazujících knih amerického antropologa peruánského původu Carlose Castanedy (1925–1998).⁵

S aplikací skutečných a domnělých podnětů z přežívajících šamanských kultur souvisí i jev, kterému se říká *městský*, či také *digitální šamanismus*.⁶ Je-li původní šamanismus aspektem života komunit spjatých s přírodou, odkázaných na sběr a lov, jde zde o radikální adaptaci motivů nalezených v přežívajícím šamanství na moderní a postmoderní civilizaci. Léčitelské procedury, neortodoxní psychoterapie, jakož i díla a produkce nového alternativního velkoměstského folkloru využívají psychedelik a počítačových animací. Rovněž oblíbené je údajné šamanské bubnování.⁷

Objevení přežívajících šamanů a adaptace tohoto fenoménu pro dnešního městského člověka vyvolaly akademický zájem. Z klasiků religionistiky se šamanství věnuje Mircea Eliade ve své publikaci *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*.⁸ Angeles Arrienová probírá šamanismus empaticky a populárně z hlediska hlubinné psychologie v knize *Archetypy šamanské tradice: Duchovní cesty vnitřního bojovníka, léčitele, vizionáře a učitele*.⁹ Podrobně z antropologického hlediska se z publikací dostupných i v češtině šamanismem zabývá kniha Fiony Bowie *Antropologie náboženství: rituál, mytologie, šamanismus, poutnictví*.¹⁰ Velmi stručným, ale o výzkumy opřeným textem na toto téma je kapitola *Šamanismus* od Elisabeth Puttickové v publikaci o nových náboženstvích redigované Christopherem Partridge. ¹¹ Z domácích autorů přispívá k poznání šamanských kultur přímým výzkumem česká antropoložka Pavlína Brzáková, např. v narativní publikaci *Dědeček Oge: učení sibiřského šamana*.¹² Akademičtější šamanismus pojednává plzeňský antropolog Ivo T. Budil v publikaci s širším tematickým záběrem *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*, Praha: Triton, 1995. Posledními dvěma deseti-



Šamani z kyzylského centra Dungur.

Foto: Pavlína Brzáková.

letími procházela nepravdělně vydávaná série očíslovaných sborníků pod společným názvem *Šamanismus* z produkce bratislavského nakladatelství CAD Press. Příspěvky ve sbornících jsou osobní svědectví o šamanské zkušenosti, její interpretace podle různých novověkých spirituálních schémat i odborné články antropologů a dalších badatelů.

Šamanismus v českých podmínkách

Nad rámec literárního zájmu, ať jde o četné knížky prezentující šamanské pohledy nebo o odbornou literaturu, jdou jednotlivci a skupiny, které praktikují to, co pokládají za šamanismus. Své služby při návštěvách Česka nabízejí lidé z amerického kontinentu spojení s kulturou původních národů, např. Emahó (Donald Mantova), Pablo Russel a Eric Pearl.

Z českých činitelů, kteří komerčně nabízejí šamanské poradenství, přednášky, semináře a léčení, můžeme zmínit Michala Fabiana, který v poslední době nabízí hlavně elektronický šamanismus, audiovizuální stimulaci, o níž sděluje, že pomáhá na cestě sebeobjevování. Ivo Musil nabízí na webu¹³ šamanské léčení, poradenství, věštění, přednášky a semináře. Miroslav Kašpar pořádá na statku ve Skřidlech semináře šamanského bubnování, chůze po žhavém uhlí nebo třeba indiánské potní chůše. Během několikadenních workshopů *Cesta bubnu* si účastníci vyrobí a v potní chůši zasvětlí vlastní šamanský nástroj, frekventanti kursů se seznamují s cestou do světa pod zemí pro sílu k léčení, za pomocníkem ze světa zvířat, či do říše nebe pro inspiraci.¹⁴ Věcné informace o uvedených českých neošamanech shrnuje a proložené autorovými pocity podává žurnalistickým stylem články Leoše Kyši na portálu Reli-

gionistického vzdělávacího centra při pardubické univerzitě.¹⁵

Diskuse na šamanské téma

Šamanismus má protivníky a kritiky nejen u velekněží moderní racionality a v polemicky vyhoceném novověkém křesťanství. Musí si nechat líbit připomínky i od lidí, kteří k němu přistupují s pochopením a sympatií.

Tradiční formy evropského duchovního člověka odcizují přírodě. Zejména lidový platonismus, když razantně

vstoupil do prostoru latinské církve prostřednictvím učitele církve Augustina Aurelia, roztrhl člověka na dva principy: jeden směřující vzhůru k záchraně, druhý dolů do zkázy. Člověku se stává vlastní tělo i širší tělo lidstva, jímž je Země a obklopující vesmír, něčím cizím a nepřijemným, co je třeba překonat. Tělo a příroda, to nejsem já, mohl by říci stoupenec takto kontaminovaného křesťanství (ale i judaismu a islámu). Do této situace přichází na přírodu orientovaná šamanská spiritualita jako pomoc. Není to vulgární mechanistický materialismus, ale ani falešná spiritualita povznesená nad čas a prostor.

Je však nutno též postavit otázku, je-li možná regrese k prehistorickým formám duchovního života. Je možno smazat dějinnou zkušenost několika tisíciletí? Může se k hlubší dimenzi přírody vracet jinak než ideologicky, a tedy iluzorně, člověk, který je háklivý na přírodní rytmy, zvuky, barvy, pachy, na přirozený chlad, horko, vlhko nebo sucho? Člověk, který je od toho všeho izolován umělou civilizační ochranou? Přes týden sedí u svého počítače jako abstraktní odtělesněná entita a podílí se ekonomickými aktivitami na likvidaci přírody, a o víkend si pár hodin hraje na trans, extázi, komunikaci s duchy a sestupy do dolních a horních říší? Nepodceňuje šamanismus lidskou personalitu a dějinnost, tvořivost a svobodu?

Religionistika sotva může poskytovat závazné odpovědi na tak vyhocené otázky. Má však právo připomenout, že k procesu recepce šamanských podnětů se takové pochybnosti vyslovují a takové rozpravy tam patří.

⇒ *Poznámky, shrnutí a medailon autora na další straně dole v rámečku.*

Náboženství je pro některé indiány to poslední, co jim „bílí ještě zcela neukradli“

RELIGIOZITA INDIÁNŮ SEVERNÍ AMERIKY

Livia Šavelková

Když byla v roce 1934 publikována kniha *Mluví Černý jelen*,¹ znamenalo to zásadní průlom v dostupnosti informací a způsobu prezentování pohledu na náboženství indiánů. Místo etnografických publikací antropologů popisujících obřady a stereotypních představ mučení zajatců v průběhu rituálů v hollywoodských filmech získala americká (a anglofonní) veřejnost možnost přečíst si čtivým způsobem zpracované vyprávění jednoho z lakotských (veřejnosti známějších jako siouxsých) „svatých mužů“ (obřadníků, „šamanů“). V té době ještě nikdo netušil, že záznam tohoto vyprávění ovlivní i myšlení a pohled na vlastní religiozitu současných indiánů.

V české veřejnosti přetrvává stereotypní představa indiána jako bytosti s ucelenou charakteristikou, spjatou se spiritualitou a bojem za svá práva vůči dominantní společnosti. Je založena na v Evropě převažujícím pohledu na indiány jako na ušlechtilé divochoy, symbolizované Mayovým Vinetouem. Ale indiáni Severní Ameriky vycházejí z velmi rozmanitých kultur, proto generalizace týkající se jejich náboženství je téměř nemožná. Přesto lze poukázat na některé současné trendy v oblasti náboženství a víry indiánů, které však nelze v žádném případě považovat za platné pro všechna domorodá společenství.

Historie zatížená asimilací a perzekucí

Pokud máme psát o současnosti, nelze neuvést důležité charakteristiky minulosti, zejména vztahy indiánů a většinové společnosti a politiku americké a kanadské vlády, které ovlivnily současnou religiozitu indiánů.

Ke vzájemnému kontaktu docházelo v různých částech kontinentu v odlišných obdobích, například na východním pobřeží Severní Ameriky již v průběhu 16. století, v severní Kalifornii a oblasti Velké pánve až od poloviny 19. století. Stejně tak se liší i období, kdy v určitých místech začaly působit křesťanské misie. Cíleně usilovala americká i kanadská společnost o asimilaci indiánů od 2. poloviny 19. století. Nedílnou součástí tohoto cíle byla snaha „zcivilizovat“ indiány a postupně z nich „vychovat občany“, přičemž přijetí křesťanství bylo jedním z důležitých bodů. Součástí této politiky byl i zákaz praktikování mnoha obřadů, které byly považovány za překážku přijetí křesťanství. Například na Velkých planinách šlo o tanec slunce, na západním pobřeží Kanady o slavnost potlač. V Kanadě existovala tato restriktivní legislativa od roku 1884, v USA od roku 1892. Tato asimilační opatření trvala, s výjimkou

dočasného uvolnění v USA ve 30. letech 20. století s nástupem Johna Colliera do funkce komisaře pro indiánské záležitosti, až do roku 1978, kdy byl v USA přijat zákon o náboženské svobodě indiánů.² Dostačnou záruku náboženských svobod však indiánskému obyvatelstvu poskytlo až jeho rozšíření v roce 1994.³ Do té doby byli indiáni, na nichž byly například objeveny jizvy z obřadu tance slunce, kriminalizováni a perzekuováni.

Další násilnou praktikou asimilace bylo odebrání indiánských dětí a jejich umístování do pěstounské péče v amerických či kanadských rodinách a zejména do internátních škol. Internátní školy byla zařízení často vzdálená od původních domovů dětí, kde byly děti internovány a „převychovávány“. Děti v nich byly vystaveny pravidelnému řádu, dělení času na výuku a práci na farmách, nesměly mluvit vlastním jazykem ani praktikovat nic ze své víry, sourozenci

⇒ Dokončení z předchozích stran.

1 Gerardus van der Leeuw: *Phänomenologie der Religion*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1970

2 Tato koncepce předložena v publikaci Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München: Piper 1966.

3 Příkladem takových propojujících postav může být John Redtail Freesoul, který uvádí, že pochází z národa Čejenů a že jako pedagog a terapeut používá i postupy předávané v jeho lidu. Své pojetí představuje v krátké osobní výpovědi John Redtail Freesoul: *Modlitební dýmka domorodých Američanů: obřadní předmět a nástroj seberealizace* in kol.: *Šamanismus II.*, Bratislava: CAD Press, 1994, s. 47-51.

4 Za přemostění mezi odbornou prací o přežívajícím původním šamanismem a jeho současnou populární podobou se pokládá Michael J. Harner: *The Way of the Shaman*, San Francisco: Harper & Row, 1999.

5 Faktografie k této sporné postavě a různě, spíše příznivé pohledy na ni: Daniel C. Noel: *Fenomen Castaneda*, Praha: Dobra, 2003.

6 Primárním pramenem představujícím tento způsob smýšlení a praxe Debra C. Carroll: *Šamanská ekologie, městský šamanismus a výuka šamanských umění* in kol.: *Šamanismus III.*, Bratislava: CAD Press 1999, s. 47-50.

7 Klasickým primárním pramenem k této adaptaci šamanismu je Sandra Ingerman: *Soul Retrieval: Mending the Fragmented Self Through Shamanic Practice*, San Francisco: HarperCollins, 1991.

8 Mircea Eliade: *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*, Praha: Argo, 1997.

9 Angeles Arrienová: *Archetypy šamanské tradice: Duchovní cesty vnitřního bojovníka, léčitele, vizionáře a učitele*, Praha: Portál, 2000.

10 Fiona Bowie: *Antropologie náboženství: rituál, mytologie, šamanismus, poutnictví*, Praha: Portál, 2008.

11 Christopher Partridge: *Encyklopedie nových náboženství. Nová náboženská hnutí, sekty, alternativní spirituality*, Praha: Knižní klub, 2004, s. 292-293.

12 Pavlína Brzákova: *Dědeček Oge: učení sibiřského šamana*, Praha: Eminent, 2004.

13 Webový zdroj *Šaman: stránky pro současný šamanismus* v České republice on line <http://samani.hyperlinx.cz>, datum poslední aktualizace neuvedeno.

14 Uvádí s dalšími detaily Dominika Sommerová: *Novo-šamanismus po česku*, Sedmá generace č. 5/2008, s. 1.

15 Leoš Kyša: *Za českými šamanismy*, on line <http://www.projekt-rvc.cz/clanek56.html>, poslední aktualizace 17. 10. 2007.

Shamanism and Neoshamanism

The phenomenon pursued among Siberian ethnics designated Shamanism has analogy in other communities. The author has introduced several common traits, as initiatory Shamanic disease, so called Shamanic trance, purported communication with upper and lower worlds and integrated role of priest, prophet, seer, wise man, storyteller and counsellor. Last shamans survived to our times. Protagonists of postmodern spirituality adopted some items of traditional Shamanism and created Urban or Digital Shamanism. Possibility of such a regress to primeval times is also debated in this article.

Doc. ThDr. **Ivan O. Štampach** (*1946) je vedoucím Katedry religionistiky a filosofie na Fakultě filozofické Univerzity Pardubice.



Geronimo Henri (Irokéz) – „přeživší“ č. 48 (tetování na ruce si nechal udělat jako symbol toho, jak byl v internátní škole volán, tj. číslem 48).



Idolem pro děti v internátních školách byl v 60. letech 20. století Elvis Presley, proto generace současných nejstarších indiánů stále ráda poslouchá jeho hudbu. Geronimo Henri na veřejnosti prezentuje fotografie z *The Mohawk Institute* (Kanada) a vypovídá o zážitcích, jimiž v tomto zařízení prošel jako představitel tzv. ztracené generace. Generace, která vlivem tvrdé asimilační politiky „ztratila“ nejen své kulturní kořeny, ale i schopnost dobrého rodičovství, která nezůstala indiány, ani se nestala Kanadany či Američany.

Foto: Livia Šavelková, 2004.

byli rozdělováni. Internátní školy byly zřizovány od konce 70. let 19. století, v USA upouštěli od jejich využívání ve 30. letech 20. století, v Kanadě v 60. letech, podstatněji až v 80. letech 20. století. Tato politika měla nesmírný dopad na identitu indiánů a jejich vztah k náboženství. Současní indiáni jsou z velké části potomky absolventů těchto škol. Destruktivní dopad na identitu a rozpad společenství přiznala i kanadská vláda a církevní organizace, které se za politiku internátního školství oficiálně omluvily na konci 90. let 20. století.⁴

Přes perzekuci za praktikování vlastní víry se některým jedincům i skupinám podařilo mnoho z jejich koncepce světa uchovat. Náboženství nelze považovat za izolovaný kulturní fenomén, ale za organickou součást života jedince, společenství a společnosti. Proto se do něj promítla radikální změna způsobu života a obživy indiánů, k níž díky kontaktu s přistěhovalci postup-

ně docházelo ve všech částech Severní Ameriky. Tato změna se nejdramatičtěji promítla do života kočovných, lovecko-sběračských skupin. Náboženský život v rezervacích lze charakterizovat jako koexistenci a prolínání „původního“ náboženství, křesťanství a v některých lokalitách pejotlového kultu. Velké obřady společenství, léčitelství a další projevy „původního“ indiánského „šamanismu“ přežívaly v částečně ilegálně, ale z většiny komunit nezmizely. Od 50. let výrazně v průběhu 60. let 20. století se americká politika zaměřila na přesun indiánů z rezervací do měst. Tak byl položen i základ pro další důležitý rys ovlivňující současnost – setkávání indiánů z různých skupin a míst v urbánním prostoru, často v lokalitách, v nichž se soustřeďovali sociálně slabí. S potřebou sociálních kontaktů začala ve městech vznikat „indiánská centra“, která byla místem, kde se indiáni scházeli a řešili své „vykořevení“. U městských indiánů tak sílil pocit společné identity. Na konci 60. let 20. století se indiáni, především z velkých měst, zpolitizovali. V reakci na hnutí Afroameričanů známé jako „černá síla“ se začali prosazovat jako „rudá síla“. Nejznámější politickou organizací se stalo Hnutí amerických indiánů,⁵ které vzniklo právě v městském prostředí Minneapolis v roce 1968. Podstatou hnutí bylo šíření politických názorů, jejichž součástí byl i odpor proti zákazu praktikování vlastní víry.⁶ Panindianismus se tak prosadil jako myšlenkový proud a výraz této nové identity.

Citlivější současnost

V současnosti lze o náboženských záležitostech uvažovat v několika rovinách, ale následující body jsou příliš schematizující. Jednu ze základních dichotomií představuje dělení na indiány městské a indiány z rezervací. Indiáni žijící v rezervacích měli teoreticky více šancí být v kontaktu s lidmi, kteří víru praktikovali a předávali, stejně tak byli v samotném prostředí rezervace. Indiáni ve městech se více dostávali do kontaktu s lidmi z jiných skupin (nejen indiánských) a byli ovlivněni i jiným stylem života.

Důležitou roli v tomto konceptu hraje i prostor. V náboženských představách a kosmologii indiánských skupin je nesmírně důležitá místní krajina a posvátná místa, k nimž se například váže i provádění obřadů.⁷ Některá z těchto míst považuje za posvátná i více skupin (jako například hora Bear Butte v Jižní Dakotě). Řada těchto pro indiány posvátných lokalit se těší zájmu

turistů nebo těžebních společností, což opět vyvolává třenice s úřady a majoritním obyvatelstvem. Mnoho z těchto míst je součástí národních parků. Indiáni musejí oficiálně žádat správu národních parků o to, aby mohli na těchto místech vykonávat obřady. K tomuto rysu patří i pojetí času.

Indiáni se dožadují, aby v určitých obdobích roku, v nichž pravidelně dochází k určitým typům obřadů, byly národní parky pro veřejnost uzavřeny, což se často neseťká s pochopením ze strany správců těchto parků. Indiáni žijící ve městech nemají možnost, často v závislosti na svém zaměstnání, realizovat obřady v období, kdy by k nim mělo docházet, stejně tak se ne vždy mohou uvolnit ze zaměstnání, aby do rezervace na obřad odjeli. V rezervacích s vysokou mírou nezaměstnanosti je organizace času mnohem flexibilnější. Mimoto se zdejší zaměstnavatelé často přizpůsobují „náboženskému harmonogramu“ komunity.

Vzhledem k vysoké nezaměstnanosti v rezervacích mnoho indiánů migruje za prací do velkých měst, stejně tak mladí indiáni odcházejí do měst za vzděláním a ti úspěšní tam často zůstávají. Je třeba přehodnotit naši představu indiána jako obyvatele rezervace, protože v současnosti žije více než 60% indiánů ve městech.⁸ Proto představa indiána jako obyvatele rezervace je dosti zavádějící.

Města se stávají centry setkávání a lze zde vypořádat několik tendencí. Především je to panindianizace religiozity. K jejím nejvýznamnějším projevům patří tzv. pejotlový kult,⁹ spjatý s Církví indiánů (či původních Američanů).¹⁰ Vedle měst se používání pejotlu váže k antropologicky vymezeným kulturním oblastem Velkých planin, Jihozápadu a Kalifornie. Dalšími panindiánskými prvky jsou očistné rituály potní chýše a okuřování pelyňkem,¹¹ eventuálně kouření obřadní dýmky.¹² S Hnutím amerických indiánů, jejichž zakladateli byli Odžibvejové a Lakotové,¹³ a populárně psanou literaturou, se do povědomí veřejnosti dostávaly informace, byť často zkreslené, o lakotském pojetí světa. Kniha *Mluví Černý jelen* a v roce 1972 vydaná kniha *Chromý jelen: vyprávění siouxského medicinmana*¹⁴ byly dobře známé i v komunitách hippies a staly se součástí základního repertoáru pro hnutí Nového věku.¹⁵ Obě knihy vznikly jako životní vyprávění dvou lakotských obřadníků, upravené jejich „bílymi“ tazateli, v prvním případě Američanem Johnem Neihardtem, ve druhém případě

Richardem Erdoesem, původem Rakušanem, žijícím v USA.

Výrazné využívání a používání předmětů lidmi, kteří nejsou indiáni, k obchodování či vlastním náboženským záležitostem, které některé skupiny indiánů považují za posvátné, jako například orlí pera, bizoní lebky, katlinitové dýmky, a napodobování obřadů, vedlo k tomu, že v 90. letech 20. století vyhlásili Lakotové „válku“ proti zneužívání jejich posvátných předmětů a obřadů. Změna v politice USA vůči indiánům v 90. letech 20. století se vedle zákona o náboženské svobodě indiánů z roku 1994¹⁶ promítla také v přijetí dalších zákonů. Nejdůležitějšími zákony jsou například *zákon o ochraně indiánských hrobů a o repatriaci*¹⁷ a *zákon o indiánských uměleckých předmětech a výrobcích*¹⁸ z roku 1990 a vyhláška prezidenta Clintona o distribuci orlích per. První zákon definuje podmínky týkající se nakládání s lidskými ostatky, které jsou či by mohly být indiánskými, a také s předměty v muzeích a zadává nutnost informovat zástupce kmenů a komunit v případě nalezení ostatků. Druhý zákon se zaměřuje na ochranu výrobků indiánů za účelem zabránění prodeje výrobků vydávaných za indiánské.

Dalším z důležitých rysů v koncepci současného vnímání světa indiány je konverze a vliv křesťanství na původní podoby náboženství a víry. Indiáni přijímali křesťanství již od dob kontaktů s prvními přistěhovalci a misionáři a s odlišným pohledem na konverzi v jednotlivých komunitách tak docházelo k odštěpování skupin a vzniku skupin nových, které se vytvořily z konvertitů z původně různých kmenů. V reakci na nové životní podmínky způsobené příchodem přistěhovalců na území indiánů se také objevovali „proroci“, kteří přinášeli naději na znovuoobnovení původních způsobů života.¹⁹ Do současnosti tak přetrvávají spory v komunitách, často v jednotlivých rezervacích, mezi tzv. tradicio-



Setkání starších (Elders Meeting) a jízda jednoty v roce 2004. Irokézští sačemové jdou v čele průvodu, který se vypravil ze západu USA i Kanady a skončil na východě Kanady v rezervaci Irokézů Six Nations. Této pouti se zúčastnilo mnoho Lakotů. V čelence vlevo na koni obřadník Lakotů Arwol Looking Horse. Foto: Livia Šavelková, 2004.

nalisty a konvertity. Spory vedoucí k vytváření frakcí se netýkaly a netýkají záležitostí pouze náboženských, ale samozřejmě i politických a správních. V povědomí dominantní společnosti byli konvertité považováni za moderně smýšlející osoby, tradi-

čně „tradičtější“ a „neposkvrněnější“ křesťanstvím.

Od 90. let 20. století dochází k obratu sociálního statutu, tzv. tradicionalisté začínají být místo marginalizovaných považováni za nositele tradic. Velkou roli na zlepšení jejich postavení má znalost původních jazyků. Vzhledem k tomu, že většina současných indiánů je potomky „absolventů“ internátních škol, a protože používání původních jazyků bylo považováno za sociální stigma, velká část indiánských rodičů, přestože bilingvních, na své děti mluvila pouze anglicky (či francouzsky), většina současných indiánů „svými“ jazyky nemluví. Mnoho jazyků je zařazeno lingvisty do kategorie vymírajících, protože žije jen několik mluvčích, a to nejčastěji v nejstarší generaci, která rychle umírá. Právě proto, že způsob života indiánů se ve velké míře podobá způsobu života majority,²¹ jedním z mála rysů identity indiánů je náboženství a jazyk. V některých komunitách se původní jazyk již v běžné komunikaci nepoužívá a ani nepodaří udržet, ale zůstane „jen“ v roli obřadního jazyka. Náboženství se tedy některým skupinám indiánů jeví jako to poslední, co jim „bílí ještě neukradli“. Právě praktikování obřadů je v různých komunitách a lokalitách vystaveno vyhraněným sporům mezi členy o to, kdo se jich smí



Pow-wow – jeden z prvků panindianismu. Taneční soutěžní slavnosti, které jsou hojně navštěvovány příslušníky různých indiánských skupin, majoritní společností a turisty. Soutěží se podle věkových kategorií a pohlaví v tancích různých stylů a k nim náležejícím oděvům. Tyto styly jsou v současnosti rozšířeny po celé Severní Americe (a jsou známé také v Evropě) i mezi indiánskými skupinami, které je původně vůbec neznaly. V některých lokalitách jsou součástí pow-wow i slavnosti rozdávání – symbolické rozdělování darů v rámci rozšířených rodin a přátel. Foto: Livia Šavelková, 2007.



či nesmí zúčastnit. Debaty se nejvíce týkají přítomnosti „bílých“, kteří jsou považováni i kvůli zkušenostem nevhodného chování za podezřelá a nevídaná. Velkou roli na této averzi má i činnost antropologů, kteří byli často považováni za přátele a byli i přijati za členy posvátných společností a poté publikovali knihy s detailními informacemi o záležitostech, které byly indiány považovány za posvátné a příslušející jen „zasvěceným“.²² Na druhou stranu indiáni často publikace antropologů, misionářů a úředníků vlád používají pro zjištění faktů umožňujících obnovení svých znalostí,²³ stejně jako texty Černého jelena a Chro-mého jelena. V rámci různých komunit ale dochází i k tomu, že určité skupiny ze stejné lokality účast neindiánů umožňují, jiné ne. Často je možnost účasti při obřadu, například potní chýše, hledání vize či tance slunce spjata i s finanční odměnou pro hlavního obřadníka a jeho pomocníky, na některé akce se cíleně zaměřují i cestovní kanceláře podporující etnoturistiku, jejímiž zájemci jsou často Němci, Švýcaři, Japonci a přívrženci hnutí Nového věku. Za poplatky umožňující účast na obřadech však nelze vidět pouze možnost zisku pro většinou nezaměstnané indiány v rezervacích, ale i další prvky, kterými mohou být pocit společenské důležitosti, kontaktu v jinak dosti izolovaných lokalitách a radost o zájem neindiánů o kulturu a problémy, s nimiž se daná skupina potýká.

Nelze opomenout další z bodů – a to vliv vzdělání. V současnosti se ve větší míře objevuje první generace vysokoškolsky vzdělaných indiánů, kteří se setkávají na univerzitách a jsou ovlivňováni nejen tímto vzájemným kontaktem, ale i pedagogy převážně z řad majoritní společnosti,²⁴ kteří do velké míry nemají dlouhodobější zkušenost s životem v rezervacích. Jak tito univerzitně vzdělaní lidé ovlivní další vývoj, je zatím otázkou. U mladé generace také dochází k posunu významu některých obřadů, například mladí Lakotové si při tanci slunce dokazují, že vydrží fyzickou bolest, ale opomíjejí smysl samotné oběti ve formě bolesti, která spočívá v oběti pro komunitu.

Panindianismus jako budoucnost

Jaká bude budoucnost náboženství a víry indiánů Severní Ameriky? S vymřením generace rodilých mluvčích se jistě do velké míry ztratí tak důležité porozumění významu slov, jazyk se udrží v některých lokalitách „jen“ jako obřadní jazyk. Bude růst

Poznámky čtenáře Carlose Castanedy

JAK ČÍST CASTANEDU

Petr Turecký

O Carlosi Castanedovi toho bylo napsáno příliš mnoho. O jeho životě, o jeho tajemstvích, o tom, že možná nikdy nebyl mezi indiány. Jeho knihy a jeho osobnost dokonale odpovídá módnímu zaujetí tajemstvím. Tento módní trend ale nakonec zakrývá z Castanedy to podstatné.

O Castanedovi nakonec vypovídá i fakt, že jeho jméno nelze vyslovit před vzdělanými lidmi, aniž by člověk měl pocit, že se ztrapňuje. Castaneda! To je přece ten, který si hrál na znalce indiánů kmene Yaqui a nikdy tam nebyl! Všechno to vyčetl z knih!¹

Není náhodou, že např. také filosofie (zvláště v novější době) hledá zdroj poznání v oblastech textu. Chci se tedy zabývat Cas-

tanedovými myšlenkami, a tím, jak působí, zda jsou pravdivé „zevnitř“. Ne v popisu vnějších událostí – např. zda don Genaro chodil hlavou dolů a Castaneda létal jako vrána. Soustředím se na vnitřní událost, na to, co má moc působit na moderního člověka jako zjevení (nakonec možná proto je Castaneda tolik populární).

i vzájemné ovlivňování formou setkávání, jedním z nich bylo i setkání starších v roce 2004,²⁵ kdy se do rezervace Irokézů Six Nations v Ontariu sjeli důležití duchovní představitelé indiánských skupin z USA a Kanady a diskutovali o svých zkušenostech. Jistě se budou šířit panindiánské prvky jako používání pejotlu a potní chýše, které jsou používány i jako forma léčení ze závislosti na alkoholu či drogách. Pejotlové obřady také dominují ve věznicích, protože výrazný počet vězňů představují vedle Afroameričanů i indiáni. Do popředí se dostávají i stále populárnější vzpomínkové jízdy (na koních, v autech, pěšky) či běhy, které jsou i formou modlitby za přání pro členy komunity. Pro mnoho indiánů by byl však obsah tohoto článku bezpředmětný, protože o víře a náboženství nemá smysl psát, ale má se žít...

Poznámky

- 1 Ve velmi kvalitním českém překladu s doslovem J. Ullricha: NEIHARDT, John G. *Mluví Černý jelen*. 1. vyd. Praha: Hynek, 1998.
- 2 American Indian Religious Freedom Act. *Documents of United States Indian Policy*. Prucha, Francis Paul. 3rd edition. Lincoln and London, USA: University of Nebraska Press, 2000. MILLOY, John S. *A National Crime: The Canadian Government and the Residential School System, 1879 to 1986*. 3rd edition. Manitoba, Winnipeg: The University of Manitoba Press, 2001.
- 3 *A Companion to the Anthropology of American Indians*. BLOSI, Thomas. 1st edition. Malden: Blackwell Publishers Ltd, 2004.

- 4 Více viz: ŠAVELKOVÁ, Livia. Církev, stát a politika asimilace vůči indiánům: Internální školy - „převýchova“ u indiánů. *Pantheon: Religionistické studie: Náboženství a politika*. 2008, č. 2, s. 48-71.
- 5 The American Indian Movement - AIM.
- 6 PRUCHA, Francis Paul. *The Great Father: The United States and the American Indians*. 2nd edition. Lincoln and London, USA: University of Nebraska Press, 1986.
- 7 BASSO, Keith H. *Wisdom Sits in Places*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1996.
- 8 *Documents of United States Indian Policy...*
- 9 Pejotl (*Lophophora williamsii*), ježunka Williamsova, je malý kulovitý kaktus, vyskytující se převážně ve středním a severním Mexiku a v jižní části USA, v povodí Rio Grande. Indiáni suší střed nadzemní části, která je známa jako pejtoll, meskalové koláčky či meskalové knoflíky. Pejotl obsahuje alkaloidy, nejméně jsou meskalin a lofoforin. Pejotl se buď jí nebo pije v podobě čaje, vyvolává zrakové i sluchové halucinace, vize jasných barev, někdy i deprese. Účinek drogy trvá 5-6 hodin, potom nastává zklidnění a fyzická únava. Při dlouhodobém používání drogy může docházet k těžkému poškození jater. (TADIČ, Roman, TADIČOVÁ, Jana. *Tséhóné'o: Příruční šajenský herbář pro mírné pokročilé*. 1. vyd. Praha: VOLVOX GLOBATOR, 2007.)
- 10 Protože používání pejotlu bylo americkou vládou perzekuováno, vytvořila skupina indiánů z Oklahomy v roce 1918 Native American Church, která byla uznána i v dalších státech. Tato církev kombinuje náboženské prvky různých skupin z oblasti Plání a prvky křesťanství. Setkání obvykle probíhají o sobotní noci a trvají až do ranních hodin. Lidé se scházejí v týpích nebo v místech, kde je možné umístit oltář a udržovat oheň. V Kanadě se setkání často uskutečňují v domech, oheň se proto udržuje venku. Součástí bývají i kázání a čtení z Bible. V průběhu se obřadně konzumuje pejtoll. Popis obřadu ve velmi kvalitním českém překladu viz: (MOORE, John H. *Šajeni*. 1. vyd. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2003, s. 233-235.)
- 11 Například pelyněk louisianský (*Artemisia ludoviciana*). (TADIČ, R., TADIČOVÁ, J. *Tséhóné'o...*), do češtiny často překládáno jako šalvěj.

⇒ *Ostatní poznámky, anglické shrnutí a medailonek autorky jsou na straně 141 v rámečku vlevo dole.*

Tento článek prošel recenzním řízením.

Poznání není podle Castanedy závislé na racionální stavbě, ale naopak racionalita je schopna nastoupit, až když má dost „energie“ pro vyslovení tohoto poznání: *Problém tkví v naší váhavosti přijmout představu, že poznání může existovat beze slov, která by je vysvětlovala. (...) lze znát beze slov a dokonce i bez myšlení... Poznání a jazyk jsou oddělené. .. ducha lze pouze prožít.* (Síla ticha, s. 42)

Přece jen trocha faktů

Carlos Castaneda (1925-1998) se narodil v Peru, vystudoval antropologii a zabýval se šamanismem – konkrétně Indiány z kmeny Yaqui. Jeho etnografická práce byla zpochybněna. Dobře vystihuje Castanedovu životní cestu novinář Petr Třešňák: Castaneda sám podvod nikdy nepřiznal, zato se úplně uzavřel před veřejností, odmítal jakékoli rozhovory a zásadně se nenechal fotografovat. Jeho skutečné životní dobrodružství ostatně teprve začínalo. Zastřešen učením dona Juana a popularitou, postupně kolem sebe shromáždil okruh příznivců, jenž nesl všechny znaky sekty. Přestože navenek Castaneda tvrdil, že žije v celibátu, vstupenkou do společenství se pro adeptky (žen byla většina) stala společně strávená noc a zřeknutí se vlastní rodiny. Charismatický guru se choval naprosto nevypočitatelně, takže stoupenkyně žily v permanentní hrůze, kdy je odkopne. (...) Byl autor, jehož knihy obdivoval John Lennon i Federico Fellini, tak vypočítavý, nebo tak šílený? Jedna z bývalých stoupenek, jinak též úspěšná spisovatelka Amy Wallaceová, se přiklání k druhé verzi: „Byl čím dál víc hypnotizovaný vlastními fantaziemi. Upřímně řečeno si myslím, že Carlos dokonale vymyl mozek sám sobě.“²

Castaneda popsal své učení na asi dvou tisících stránkách (11 knih). Ve svých knihách popisuje tzv. šamanství Toltéku (exaktně je nelze dokázat, zaniklo s toltéckou civilizací). Šamanství postupně odhaloval v dosti složitém systému. Mělo vést k tzv. mistrovství vědomí, k rozbití sebereflexe a ke zjištění, že skutečnost kolem nás je závislá na tom, jak ji popisujeme. Ten, kdo vystoupí z (koloběhu) popisu, se stane „vidoucím“. Uvidí energii volně plynoucí vesmírem. Nejde tedy o šamanismus

ve vlastním slova smyslu, ale o učení, které má pomocí prvků šamanismu získat příznivce a postupně jim ukázat osvobození od chůle, lpění, sebelásky a dalších příznaků člověka.

Texty

Jak čist Carlose Castanedu? Co je centrem jeho příběhů? Určitě to není ona zázračná část jednotlivých příběhů Castanedových učitelů, ale spíše ta část, kdy tito učitelé změnili život, aby se dali do služeb „nekoněčna“ nebo „záměru“ (pojem není důležitý). Podle Castanedy je podstatné, že některé příběhy jsou příběhy síly – mají moc – a jiné nejsou. Castaneda učí čtenáře rozpoznávat, které příběhy, či které části vlastního čtenářova příběhu jsou podstatné. To se ale děje uvnitř řádků při procesu čtení. Čtenář si může představit před sebou vlastní život a po přečtení Castanedy rozpoznat, která událost byla důležitým zjevením jsoucna. Castaneda učí člověka rozpoznávat, že svět, do něhož jsme posazeni a jehož jsme součástí, je zjevení.

Castanedu je důležité číst po pořádku. Rozhodně nedoporučuji začít posledním dílem, kde jsou shrnuty nejdůležitější výroky. Ochudili byste se o Castanedův příběh. A každý příběh zve k následování.

Ne náhodou začíná svůj text o Castanedovi Zdeněk Neubauer větou: Před okouzleným čtenářem radostné zvěsti z Mexika vyvstává nevyhnutelná otázka: Stalo se to OPRAVDU, či jde o literární fikci, rafinovaný podvod? Zažil to všechno autor SKUTEČNĚ?³

Z. Neubauer udeřil hřebík na hlavičku, když nekompromisně hned na začátku vzkázal, že tento způsob kladení otázek dokazuje nepochopení obsahu Castanedova sdělení. Nemohu než zde odkázat na podobnost s křesťanským příběhem. Lidé stojící pod visícím Ježíšem na kříži podobně mohli zkoumat, kdo vlastně Ježíš byl. Nikdo nikdy nedokáže, zda na kříži visel spasil světa, nebo ne. Nikdo nikdy nedokáže, zda Castaneda byl mezi Indiány, zda se stal vránou, nebo ne. Zda Don Genaro chodil hlavou

dolů jako moucha na stropě. Pozitivisticky vychovaný člověk je postaven před pobuřující fakt: exaktní důkaz nemá smysl. Exaktní důkaz nehraje v příběhu radostné zvěsti žádnou roli. I kdyby nakrásně existoval, roli by nehrál. To je jedna z myšlenek, kterou se snaží Castaneda sdělit.

Bible tento fakt nepotřebovala sdělovat, protože byla napsána před nástupem racionalismu. A tak může být duchovním hledačem Castaneda pomoci.⁴ V tomto smyslu je právem považován za velkou osobnost 20. století. Ale přesto: jako by se Castaneda pokoušel zápasit o racionální zachycení tohoto druhu poznání. Jako by šel až na sám práh snesitelnosti. Odpověď nenalézá, odpověď zakouší. Nemůže ji ale vyslovit. Předává pouze popis tohoto zápasu. Tento popis je dokazatelný vnitřně každým čtenářem, který sám na sobě bude zakoušet stejný zápas poznání. Castanedův zápas proto čtu jako zápas archetypální. Je totiž společný (sdělný) mnoha lidem.

Castanedovo pojetí svobody

Castaneda mluví o tzv. *pohybu bodu spojení*. Tvrdí, že člověk tíhne ke zvyku, k usazení a tím – k otupělosti. Pro toto usazení, hovění si v návyku každodenního života, k nechuti cokoli změnit používá **metaforu**, tzv. bod spojení (vnímání). Je potřeba tento bod spojení rozhybat, aby člověk mohl duchovně růst: *V tobě se včera zastavilo to, že svět je takový, jaký ti pořád říká, že je. Od chvíle, kdy se narodíme, nám pořád někdo říká, že svět je takový a takový a tak a tak, a proto přirozeně nemáme jinou možnost, než vidět svět tak, jak nám říká.*⁵

Zběžné vnímání je také naše past. Toto zběžné vnímání je pro nás tak skutečné, že zapomínáme na to, že jsme si je sami vytvořili, protože jsme přikázali svému bodu spojení, aby se objevil tam, kde se objevuje. Zapomínáme na to, že se nám to jeví tak skutečné jen proto, že jsme si přikázali jako skutečnost to vnímat. Máme sílu sbírat povrch svých propojení, ale nemáme sílu se ochránit před vlastními příkazy. Tomu se ale musíme naučit.⁶

Don Juan se mu snaží vysvětlit, co se děje s člověkem, když přeruší tok každodenního zvyku, každodenního stereotypního opakování. Skutečné poznání přináší **osvobození** od těchto návyků.⁷

Castanedovo „moralizování“

Podstatné je, že Castaneda na této cestě opakovaně selhává. Alespoň ve svých knihách



Indián kmene Yaqui v Arizoně v roli záporné postavy při dramatu na oslavu křesťanských Velikonoc.

Ilustrace z knihy Sama D. Gilla „Native American Religions“, Wadsworth 1982.

si sám o sobě nedělá iluze. Uslyšel volání, šel za ním, selhával, znovu šel, až se nakonec ukázalo, že nemá dost sil.

Castanedův příběh není příběhem dokonalého hrdiny. Kupodivu ani příběh Dona Juana. I tento bezmála božský učitel se musel ke své spiritualitě složitě prokousávat. Tato opravdovost je na Castanedových knihách cenná.

Ostudné je, že na supermana si Castaneda začal hrát ve svém soukromém životě, alespoň pokud můžeme věřit jeho žačce Amy Wallaceové. Castanedův literární příběh je však plný pochybností a pádů. Jako příběh kohokoli z nás. A tak umožňuje čtenáři snadno vstoupit. Měl-li by někdo výhradu, že Castaneda nabádá k tvrdosti a cynismu, pak si může přechíst následující ukázkou.

Don Juan se vyslovoval jasně: *Člověk musí být navýsost pokorný a nemít nic, co by musel obhajovat, dokonce ani vlastní osobu. Vlastní osobu je třeba chránit, ale nikoli obhajovat.*⁸

*Sebedůležitost je náš největší nepřítel. To, co nás oslabuje, je pocit uraženosti ze skutků a přečinů našich bližních. Naše sebedůležitost od nás vyžaduje, abychom většinu života strávili někým uraženi.*⁹

To není bezohlednost nebo cynismus, ale citlivost k tomu, co nás obklopuje. Castaneda se snaží zachytit vznik sobectví a sebedůležitosti v samém jádru. Proto je provokativní, ironický, a možná i těžko srozumitelný. Prvoplánově totiž tyto a mnohé další podobné věty svádí k domněnce, že Castaneda vyzývá čtenáře k popření základních etických hodnot. Jde mu však spíše o bourání zvyku a zlovyku.

Bojovník a příběhy síly

Člověk, který je uchvácen možností osvobození a rozhodne se jít za touto nadějí, se stává bojovníkem.

Bojovník je člověk, který ví, že sebelítost je blízká sebedůležitosti a že je to vlastnost, která vede do záhuby. K jejímu potlačení nabízí Castaneda ve svých knihách celou řadu rad. Castaneda se zabývá v této souvislosti s vnitřním rozhovorem člověka. Se strukturou řeči, ve které formulujeme svůj vnitřní dialog, souvisí podoba světa, který vidíme kolem sebe. Praktické užití této myšlenky (snad ji převzal z buddhismu) Castaneda mnohokrát ve svém díle v různých variantách opakuje. Člověk je takový, jaký typ vnitřního dialogu vede. Castaneda může někoho (kdo nic neví o meditaci či modlitbě srdce na křesťanském vý-

chodu) šokovat myšlenkou, že onen vnitřní dialog lze zastavit. Tím ovšem Castaneda předbílá moderní západní filosofii, protože si trvá, že to lze. A že se lze tudíž odpoutat od světa, který nás obklopuje – onoho totalitně vnitřního – a vystoupit ze sebe sama, nábožensky drze řečeno: do nekonečna. A navíc to říká téměř poetickou řečí: *Tahle ulice vede jako každá jiná do věčnosti. Jediné, co musíš učinit, je projít tudy v naprostém tichu, nic víc.*¹⁰

Bojovník se učí rozpoznat příběhy, které jsou schopné rozhybat bod spojení, který nás jinak táhne do všednodennosti. Další důkaz vnitřní pravdivosti Castanedovy filosofie. Castaneda se pokouší vyučovat, jak poznat, který příběh je tzv. příběhem síly. Který má schopnost uvolnit člověka svázaného pouty. Který umožňuje člověku vyjít z jeskyně na světlo. Důležité je ovšem si uvědomit, že Castaneda VÍ, že příběh vůbec MÁ TUTO MOC.

Castaneda ve svých knihách sám začíná chápat, že jeho představy o indiánech popsané v první knize byly postupně překonány. Castaneda tak nabídne čtenáři katarzi. Veden Castanedou začíná chápat, že všechny popsané věci, které Castaneda prožíval a dělal, tak v prvních dvou knihách interpretoval zcela špatně.

Don Juan učí Castanedu znovu číst jejich společný příběh. V příbězích síly nabízí Castanedovi svou verzi příběhu jejich setkání a také smyslu setkání.

Castaneda učí čtenáře být vnímavým k vlastnímu životnímu příběhu. Uvědomit si skutečně podstatné události a pokoušet se je dobře interpretovat. Schopnost interpretace závisí podle Dona Juana na velikosti osobní energie, kterou člověk má.

Takto na mnoha příkladech¹¹ rozepisovaný proces je dle mého názoru tím nejzajímavějším, co Castaneda svými knihami poskytl. Umožňuje totiž čtenáři aktivně vstupovat do psaného příběhu. Učí jej také vystupovat ze své kulturní danosti a snad lépe rozumět příběhům jiným, prastarým, např. biblickým. Castanedu nelze číst jako nezávislý pozorovatel. Jinými slovy, Castaneda se snaží ve svých knihách očistit most mezi člověkem a nebem.



Jedna z mála fotografií Carlose Castanedy. Pochází z roku 1962 a Castaneda je na ní s Joanie Barkerovou, „první studentkou Dona Juana“. Foto: <http://www.sustainedaction.org>.

Bezcitnost?

Velmi choulostivým tématem Castanedových knih je soucit. Castaneda odmítá křesťanský soucit, křesťanskou lítost. Castaneda dokonce s oblibou křesťanství napadal (čtenář musí číst: katolické křesťanství latinskoamerického typu). A proto snad velmi vyhroceně používal slovo *lítost* nebo *soucit*: *Neřekl bych, že to byl zrovna soucit, spíš vcítění. Bojovníci nejsou schopni pociťovat soucit, protože už sami sebe přestali litovat. A bez hnací síly sebelítosti nemá soucit smysl.*¹² Castaneda tvrdí, že úspěšný bojovník nemá slitování. Slitování je podle něj často ovlivněno vlastní sebelítostí. A v této poloze je vlastně škodlivé. Castaneda se tady pohybuje na hraně nože a dle mého názoru je pro většinu křesťanů v tomto bodě nepřijatelný. Přesto se domnívám, že jeho pohled může i zde být velmi poučný a odhalující. Z křesťanského světa známe dobře příklady velmi aktivních lidí, kteří za svou sociální aktivitu a starost schovávají vlastní potřebu sebeuspokojení.

Castanedovy útoky na přecitlivělost západního člověka jsou ve své podstatě demaskující. Castaneda ukazuje, že západní člověk je přesným opakem mínění, které chce o sobě mít. Je mimořádně krutý, protože kultem západního člověka je sebedůležitost. (*Don Juan říká:*) *Já nejsem racionální člověk, já tak jenom vypadám, protože mám tak účinnou masku. To, co vnímáš jako mou rozumnost, je nedostatek slitování, nedostatek lítosti, protože právě tohle je nelítostnost: naprostý nedostatek lítosti. Protože ty maskuješ nedostatek lítosti velkouduš-*

ností, vypadáš jako bys byl nenucený a ote-
vřený. Ale ve skutečnosti jsi velkodušný asi
tolik, jako já jsem rozumný. Oba to jenom
hrajeme. Umění maskovat fakt, že nemáme
slitování, jsme dovedli až k dokonalos-
ti.¹³

Castaneda bojuje a snaží se dostat až ke
kořenům: *To, čím se odlišují normální lidé,
je metaforická dýka, kterou máme: starost
o svou sebereflexi. Touto dýkou se řízeme
a krvácíme. A pouta sebereflexe mají za úkol
dát nám pocít, že krvácíme společně, že
sdílíme něco nádherného, naše lidství. Ale
kdybychom to měli prozkoumat, odhalili by-
chom, že krvácíme sami, že s nikým nic ne-
sdílíme, že si jenom hrajeme se svým pod-
dajným, neskutečným a umělým odrazem.
Čarodějové už nejsou ve světě denních zále-
žitostí, protože už přestali být kořisti své
sebereflexe.*¹⁴ Jeho snahu vnímám tedy jako
dekonstrukci. Z tohoto citátu je jasné patr-
né, k jakým nedorozuměním může dojít.
Problém čtenáře Castanedy může být v tom,
že Castaneda čte jako návod, a ne jako pří-
běh.¹⁵

Závěrem

Na několika případech jsme viděli, že Cas-
taneda pracuje se stejnými mechanismy,
s jakými pracují i jiné náboženské směry.
Zda tak činil záměrně, nebo ne, podle mého
soudu nelze rozpoznat. Užívá totiž jiných
metafor, a tím tak zametá stopy.

Domnívám se ale, že
struktura myšlení je stejná.
Hlavní směrovky cesty podle
Castanedy jsou: sebedůle-
žitost, sebereflexe, vymanění
se z pout každenního vní-
mání, nelpění na vlastní řeči,
vymazání vnitřního dialogu,
odhalení moci příběhu.

Ptá-li se někdo, zda Cas-
taneda popsal nábožensko-
filosofický systém indiánů
kmene Yaqui, pak musím od-
povědět, že nikoli. Castaneda
ho **chtěl** popsat, ale jaksi se
mu to vysmeklo z rukou.
Otázka, zda je to literární fi-
gura, finta, jak zmást čtenáře,
je vedlejší. Kdyby jeho příběh
nebyl pravdivý (tak, jak si
představujeme objektivitu),
tak musíme Castanedovi při-
znat genialitu, s jakou se mu
podařilo na stránkách svých
knih sprádat vlastní životní
příběh. A v tom smyslu mi na-

prосто nevadí, zda někdy vůbec v Mexiku
byl, či nebyl.

Jak poznamenává Z. Neubauer, jedním
z nepřímých důkazů pravosti jeho příběhu
je i to, že to byl příběh se smutným kon-
cem.¹⁶ Smutným o to víc, že měl dohru
v osobním životě. Pokud je pravé svědectví
A. Wallaceové, Castaneda zvláště v pozděj-
ších knihách více a více směřoval k „záko-
nictví“, k lpění a přesnému dodržování urči-
tých magických a rituálních praktik, které
sám vymyslel. Castanedovi se tedy nejen
nepodařilo vstoupit onou tichou ulicí do
nekonečna, ale navíc podlehl vlastním dé-
monům. Byl téměř protikladem svého vždy
usměvavého, bezprostředního a moudrého
učitele Dona Juana.

Z knih můžeme vyčíst i to, že Don Juan
byl vůči Castanedově budoucnosti skeptic-
ký a často mu říkal, že má sklony k totalit-
nímu chování (jako veškerá přílišná spiritu-
alita).¹⁷ Ostatně Don Juan nebyl prorokem
(a jeho učení ani nemělo být prorockým),
učil jen větší citlivosti pro svět, který nás
obklopuje. A citlivý člověk se potom těm
ostatním může jevit jako vidoucí.

Castaneda selhal dvojím způsobem. Ne-
stal se následovníkem Dona Juana hodným
toho jména, byť si to asi velice přál (a mož-
ná právě ta touha, až chorobná, ho zničila),
ani neobstál v občanském životě. A. Walla-
ceová jej líčí jako arogantního, nevypočita-
telného macha, který zneužíval své obdi-
vovatelky (rekrutující se ze zlaté
mládeže). Některé za to zaplati-
ly životem. Z tohoto pohledu
byl Castaneda nebezpečný fa-
natik, který patřil do psychiat-
rické léčebny.

Castanedův přístup se jeví
jako cesta mystická, cesta osvo-
bozující od života žitého ve
zvyku a v trápení, které nikam
nevede. V tom vidím největší
problém. Čtenář Castanedových
knih může nabýt pocitu, že to tak
je. V praxi se ovšem ukázala
mnohá úskalí, která nejsou
z knih patrná na první pohled.
Castanedův způsob osvobození
(chcete-li spásy) příliš snadno
svádí čtenáře k pocitu, že je to
cesta snadná, dosažitelná něja-
kou přesně danou technikou.

Castanedův přístup se jeví
jako cesta mystická, cesta osvo-
bozující od života žitého ve
zvyku a v trápení, které nikam
nevede. V tom vidím největší
problém. Čtenář Castanedových
knih může nabýt pocitu, že to tak
je. V praxi se ovšem ukázala
mnohá úskalí, která nejsou
z knih patrná na první pohled.
Castanedův způsob osvobození
(chcete-li spásy) příliš snadno
svádí čtenáře k pocitu, že je to
cesta snadná, dosažitelná něja-
kou přesně danou technikou.

*Carlosova metoda byla mí-
něna tak, aby přiváděla ke svo-
bodě - ale když moc spočívá ve
schválení hierarchie, výsledkem
není svoboda, ale vytvoření*

*automatických obav z toho, že budeme
vyhozeni... Ego je tak tlučeno ještě větší si-
lou a výsledkem je ještě větší strach...
'Dokonali' jedinci jsou definováni jako
bytosti bez ega, a tudíž mají volnost v
ukázňování druhých, což dělají způsobem,
jakým je jim libo (...) byl to uzavřený sys-
tém. Když čarodějové čelili obtížným do-
tazům, tak odpovídali: „Ještě nejsi na
odpověď dost zralý - snad až jindy.“¹⁸*

Poznámky

- 1 Ukázalo se, že Castaneda si vymýšlí svou minulost,
a na jeho dílo si důkladně posvítily etnografy. Proká-
zali, že vyprávění si protirečí, postava dona Juana ne-
odpovídá spiritualitě kmene Yaqui a zdá se být složena
z různých šamanských praktik z celého světa. Badatel
Richard de Mille pak objevil nápadnou podobnost čar-
odějových výroků s rozličnými texty jiných autorů, jógi-
nů, západních filosofů, a dokonce s Alenkou v říši divů.
„Carlosova dobrodružství se neodehrála v poušti So-
noran, ale v knihovně kalifornské univerzity,“ uzavřel
případ de Mille. - Petr Třešňák, Respekt, 17/2008.
- 2 Tamtéž.
- 3 Z. Neubauer, Doslov, in: C. Castaneda, *Učení Dona
Juana*, Reflex, 1992, str. 177.
- 4 Text Z. Neubauer pochází z roku 1983! Neubauer po-
pisuje Castanedovu ZKUŠENOST takto: Castanedovi
nejde o osobní zážitek, ale o ZJEVENÍ SKUTEČNOS-
TI, reality jako takové. Racionální člověk poučený vě-
dou odděluje to, co je skutečné – tj. objektivní, od pouze
objektivních omylů. Tato skepse ale není přesto radikál-
ní. Opírá se o sebevědomou jistotu, že se už předem ví,
CO je skutečnost. Castaneda odhaluje tuto strukturu
uvažování (běžnou v naší, západní civilizaci), jako ilu-
zorní. Motívem pro něj není odborný zájem nebo zvě-
davost (jak je to běžné), ale svobodné dobrodružství
poznání, doprovázené SEBEPROMĚNOU. Podobá se
spíš boji a lovu, než studiu v dnešním slova smyslu.
(Z. Neubauer, Doslov, in: C. Castaneda, *Učení Dona
Juana*, Reflex, 1992.)
- 5 C. Castaneda, *Cesta do Ixtlanu*, Volvox Globator, 2000,
s. 209.
- 6 C. Castaneda, *Vnitřní oheň*, Volvox Globator, 1998,
s. 115.
- 7 Běžný člověk nepoznává, nýbrž ověřuje si své předpo-
klady. Proto NEVIDÍ, pouze se DÍVÁ. Uzavírá se tak
do objektivní reality svých projekcí před světem, před
jemným působením skutečnosti, promlouvající k němu
znamenitými jako závaný větru, křikem ptáků ap. (Z. Neu-
bauer, Doslov...).
- 8 C. Castaneda, *Dar Orla*, Volvox Globator, 1997, s. 161.
- 9 C. Castaneda, *Vnitřní oheň...*, s. 20.
- 10 Tamtéž, s. 233.
- 11 Samotné příklady nemohu vzhledem k omezenému roz-
sahu mého příspěvku uvádět (čtenář je najde v knize
Příběhy síly ad.).
- 12 C. Castaneda, *Síla ticha*, Volvox Globator, 1998, s. 38.
- 13 Tamtéž, s. 114.
- 14 Tamtéž, s. 82.
- 15 Tak jako se mnozí snaží z Bible udělat návod a potlačit
příběh, i zde může dojít k snadnému zneužití a totalitě.
- 16 Z. Neubauer měl na mysli fakt, že Castaneda neodešel
onou pověstnou ulicí do nekonečna, ale zemřel příliš
lidským způsobem. Castanedovo selhání spočívalo pře-
devším ve zneužití svého postavení. To ale v době sepsá-
ní svého doslovu Z. Neubauer ještě nemohl vědět.
- 17 Castaneda dovedl velmi citlivě hovořit o úloze liturgie
v náboženství. Vesměs ji odsuzoval jako slepou uličku
na cestě k osvobození. Člověk ulpí na pravidlech.
- 18 A. Wallaceová, *Čarodějova učednice*, Dobra 2006, str.
381.

Mgr. Petr Turecký (*1974) vystudoval historii umění
a teologii. Působí jako farář Českobratrské církve evan-
gelické a redaktor časopisu Protestant.



Indián kmene Yaqui
v Arizoně jako je-
lení tanečník.
Ilustrace z knihy
Sama D. Gilla
„Native American
Religions“,
Wadsworth 1982.

Centrum alternativních duchovních aktivit ve Skřidlech

ŠAMANISMUS MEZI ALTERNATIVAMI

Vojtěch Tutr

Centrum v jihočeské osadě Skřidla poskytuje zázemí lidem, kteří sem již od začátku devadesátých let přijíždějí hledat inspiraci, sebepoznání, mystické zážitky nebo jen čas strávený s lidmi podobně zaměřenými.¹

Skřidla, jak je centrum neformálně nazýváno, nabízejí několik programů. Nejčastěji je to holotropní dýchání a šamanské aktivity,² dále chůze po žhavém uhlí, práce se sny, rodinné konstelace, kreslení mandal, apod. Odehrávají se zpravidla jednou až dvakrát v měsíci a trvají nejčastěji dva až čtyři dny.

Z původní skupiny asi čtrnácti „výzkumníků na spirituálním poli“,³ kteří centrum založili a využívali, zůstal v místě do současnosti aktivní Miroslav Kašpar. Spolupracuje s dalšími lektory a vedoucími kurzů, například semináře rodinných konstelací vede Marek Páral.

Převládající zaměření na holotropní dýchání a šamanské aktivity vyplývá z orientace Miroslava Kašpara, který prošel výcvikem v holotropním dýchání přímo u Stanislava Grofa a je certifikovaným lektorem; intenzivně se také zabývá studiem šamanských praktik zejména v okruhu lidí spojených s *Foundation for Shamanic Studies*.⁴ Ve Skřidlech se tak může zájemce o šamanismus naučit vyrábět buben – základní šamanův nástroj, naučit se některé bubnovací rytmy, projít rituálem indiánské sauny, seznámit se s některými dalšími šamanskými dovednostmi. Na čtyřdenním semináři je tak možné zažít „pobyt poskytující základní dovednosti v oblastech šamanismu – sestupem do světa pod zemí pro sílu k léčení, s pomocníkem ze světa zvířat i rostlin, do říše nebe pro inspiraci... obřad spirituální kanoe a indiánskou modlitbu, při které se pracuje s dechem a intenzivním změněným stavem vědomí.“⁵

Účastníky seminářů jsou nejčastěji lidé ve věku 25-35 let, ale nechybí zde ani rodiče s dětmi nebo lidé nad 50 let věku. Mnozí navštěvují Skřidla opakovaně, zejména účastníci holotropního dýchání, nebo dílen s výrobou bubnů. Lidé, kteří se zde setkávají, netvoří nějak zájmově vyhraněné skupiny. Totéž lze říci i o jejich vzdělání, nebo zaměstnání. Můžeme se zde setkat s vystu-

dovanými psychology, soukromými zemědělci, obchodními zástupci, studenty, techniky i řidiči. Stejně tak je pestré nábožensko – spirituální zázemí účastníků seminářů. Najdeme zde příznivce šamanů stejně jako lidi věnující se channelingu, stoupence esoterických směrů různé provenience, novopohany, ateisty, agnostiky, ale nejčastěji náboženské eklektiky. Nechybí zde ovšem ani věřící křesťané. Mezi účastníky se těší oblibě alternativní medicínské a terapeutické postupy jako je akupunktura, čínská medicína, reiki terapie apod.

Motivace k absolvování šamanských seminářů odráží zaměření účastníka i konkrétního semináře. Tak k absolvování holotropního dýchání přivádí lidi většinou touha po mystickém zážitku nebo proniknutí do hlubších vrstev své osobnosti, rituál chůze po žhavém uhlí je více zaměřen na překračování vlastních hranic, získání sebevědomí, odkrývání vlastních schopností. Zajímavá svědectví přináší výpovědi účastníků, které jsou dostupné na internetových stránkách centra.⁶ V popisu svých zážitků ze seminářů se opakovaně objevuje motiv hledání, pocit, že lidem něco chybí, touha po mystickém či mimořádném zážitku.

Skřidla jsou na svých internetových stránkách popsána jako „Nádherný statek v Jižních Čechách plný země, ohně, rytmu a prostoru.“⁷ Poněkud mystický popis může kontrastovat s na první pohled prostým vzhledem místa samotného. Setkávání lidí se zájmem o alternativní spirituální a terapeutické techniky, zde však vytváří jakousi metakomunitu a zároveň ad hoc společenství jednotlivých seminářů, kde mohou vznikat i velmi silné osobní vazby a vztahy stejně jako neobvyklé zážitky. O tom svědčí i výpovědi účastníků na stránkách i mimo ně. Společným jmenovatelem těchto sdělení je jakási „neobyčejná zkušenost“, kterou ostatní lidé neznají. Může se jednat o zážitky při holotropním dýchání, překonání

strachu při chůzi po žhavém uhlí, objevení možností intuitivní části vlastní osobnosti nebo mystický zážitek. Vzhledem k tomu, že účastníci mezi sebou sdílejí zkušenosti z introspektivních výprav do vlastního nitra, umocňuje se tak vědomí skupiny iniciovaných, který vytváří silný pocit vzájemnosti.

Osobně jsem se zúčastnil dvou seminářů ve Skřidlech - výroby bubnů spojené s uvedením do „šamanské praxe“ a semináře *Šamanovo srdce*. Oba semináře obsahova-

⇒ *Dokončení článku je na třetí straně obálky, tj. za stranou 144.*



Šaman Miroslav Kašpar je v prezentaci skřidelského statku představen touto fotografií a následujícími slovy: „Programy, pokud jsou vedené Mírou Kašparem, jsou postavené na dlouholetých zkušenostech z praxe různých, tělesných i duchovních cvičení. Po 90. roce tyto zkušenosti prohloubil výcvik v holotropním dýchání u p. prof. Grofa a možnost učit se od lidí, kteří se pohybovali v podobných rovinách v USA, např. Michael Harner a Angeles Arriene. V oblasti šamanismu v poslední době kontakt s P. Uccusicem a M. Hauslingerem, kteří působí v Rakousku.“

<http://skridla.arcs.cz/saman.htm>

Shrnující recenze čtyř sborníků o šamanismu

ŠAMANISMUS ZE VŠECH STRAN

Ivan O. Štampach

Se šamanismem v jeho původní podobě se hned tak nesetkáme. Četní současní, dost rozdílní jednotlivci a skupiny v moderním západním světě vznášejí nárok, že jde o (novo)šamanismus. Odborných monografií (religionistických, etnologických, antropologických) je k dispozici málo. V českých sbornících *Šamanismus I. – IV.* bratislavského nakladatelství CAD Press¹ najdeme sebe prezentaci tradičního šamanismu, popisy od zúčastněných i nezúčastněných pozorovatelů i filosofující interpretace tohoto jevu.

Série sborníků jsou tradiční součástí produkce nakladatelství. Další dvě takové edice jsou věnovány buddhismu a zenu. Sborníky začaly překvapivě vycházet již v roce 1989, snad jako projev pozvolné liberalizace režimu těsně před sametovou revolucí. Dodnes si zachovaly téměř samizdatovou, jednoduchou, ale úhlednou podobu. První dva ze čtveřice sborníků věnovaných šamanismu vyšly již roku 1994, poslední - s devítiletým odstupem od třetího - letos.

Šamanismus je ve sbornících pojímán velmi široce. Je to zřejmé z předmluvy *Mysl a duše šamana*, kterou napsala Jean Houstonová k prvnímu sborníku (s. 7-12). Samo slovo „šaman“ je doma u turkických a mongolských etnik ruské Sibíře a Mongolska, a odborníci diskutují, je-li tam domácího původu, nebo zda je převzato z pálijského slova *šamana* pro (buddhistického) mnicha, s tím, že význam byl přenesen na nediferencovanou náboženskou funkci u těchto etnik, která může zahrnovat léčení, předpovídání, zasvěcování a vykonávání obřadů. Šaman spojuje předpokládané světy či úrovně skutečnosti a činí to na základě vrozené vlohy nebo po výjimečné události (např. nemoci), která v něm (nebo v ní) probudila patřičné schopnosti. Protože podobnou funkci shledáváme u archaických etnik v jiných, i odlehlých částech světa, lze rozšířit tento výraz i na její nositele v jiných zemích a na jiných světadílech. Původní šamanismus zaniká následkem kulturních a civilizačních změn, ale objevují se noví šamani, resp. jednotlivci, kteří chtějí šamanismus probudit ze zapomnutí a přenést jej z lesů a stepů do velko-

měst. Celému tomuto rozsahu se sborníky věnují. Předmluva takto pojatý univerzální šamanismus pojímá v souvislosti se specifickou podobou změněných stavů vědomí.

Sborník *Šamanismus I.* má podtitul *Rozšířená vize reality* a její anglický originál vydalo, což nesmí uniknout pozornosti, theosofické nakladatelství.² Souvisí to s jedním z úkolů, které theosofie od počátku uváděla, totiž *povzbuzovat ke srovnávacímu studiu náboženství, filosofie a vědy*. Výběr autorů, dílčích témat a interpretace je pochopitelně zabarven theosoficky.

První ze sborníků se věnuje šamanským stavům vědomí a alternativní realitě, jež se šamanovi v nich má otvírat. V části věnované odlišné realitě najdeme texty publicistického rázu, jako rozhovor theosofa Gary Doorea s etnologem Michaellem Harnerem (s. 23-30) nebo článek psychologa Richarda Nolla *Přítomnost duchů v magii a šílenství* (s. 51-62). Jejím těžištěm je do sborníku převzatý text, jehož autorem je kritizovaný i obdivovaný klasik fenomenologie náboženství Mircea Eliade. Bohatě dokumentovaný článek *Šamanismus a kosmologie*

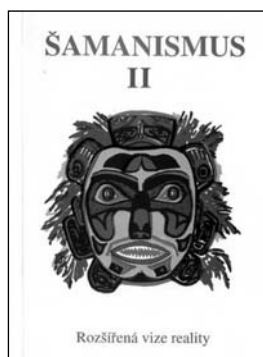
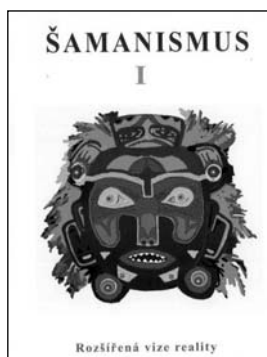
(s. 31-49; 122 poznámek, většinou odkazů na prameny). V té době začínající etnoložka Mary Schmidtová pronikavě analyzuje šamanské vědomí. Píše o šamanovi:

Když byl vychován ve svém kulturním kontextu, musí použít jeho jazyk, aby sám sobě vysvětlil věci, takže je sám tím nejvěrnějším věřícím. Existuje zde však napětí, téměř rozpor mezi smyslem, v jakém věří v ontologickou odlišnost duchů, a mezi způsobem, jakým s nimi zachází. Je to rozpor, ale tvořivý. Musí jednat „jako by“ duchové existovali, a aby to mohl dělat, musí paradoxně věřit, že *existují*, i když si uvědomuje svůj podíl na jejich stvoření.³

Článek maďarského folkloristy Mihálye Hoppála sice nepojednává o odlišné realitě šamanské mysli, ale věcně referuje o terénních výzkumech dnes pravděpodobně dožívajícího tradičního šamanismu na Sibíři a v Koreji. Podle těchto pozorování reviduje starší neuspokojivá vymezení šamanismu jako rané formy kultu a mluví spíše o roli či funkci šamana. Rozhodující je iniciační trauma a získání schopnosti léčit a komunikovat s duchy.

Část zaměřená na šamanské stavy vědomí zaujme jedním ze čtyř příspěvků Jim Swan, označený jako „environmentální psycholog“, nabízí cosi jako reportáž z léčebného procesu, v němž aktérem byl slavný čerokýjský medicínman Dunící hrom. Aniž by se autor vyslovoval k ontologickému statutu šamanského působení v tomto případě, konstatuje suše, že příznaky odezněly.

Druhý sborník má stejný podtitul, který nevypovídá tolik o specifickém obsahu, ale spíše komentuje vlastní název sborníků. Čtyři příspěvky sdružené v sekci pod titulem *Šamanské tradice* (s. 13-51) shledávají jevy podobné sibiřskému šamanismu na Havaji a Nepálu, ale překvapivě, leč zevnitř, i v židovské tradici. Rabín Yonassan Gershon představuje šamanský aspekt některých prorockých postav Bible a pozdně středověkých *ba'alej šem* (pánů Jména), kteří mají vykazovat podobné stavy mysli i projevy. Tuto sekci šťastně uzavírá čejanský mezikmenový aktivista a terapeut používající moderní i tradiční postupy, John Redtail Freesoul. Zabývá se posvátnou dýmku a mimochodem vyvrací představy hojně zastoupené v populární publicistice a špatné beletrii.⁴



V bloku *Šamanismus a věčná filosofie* (s. 53-97) je nejvíce zřejmý původ původních sborníků. Sen o věčné filosofii se původně spojoval se scholastickou tradicí. Hlásí se k ní v jiném smyslu i škola, která si dala podle ní název perennialismus,⁵ ale míní spíše kontemplaci božské skutečnosti a její příbuzné vyjádření napříč náboženstvími. Blízko tomu, ale jednodušeji se údajná věčná filosofie zmiňuje v theosofických kruzích. Připomněl ji básník, cestopisec a beletrista Aldous Huxley (1894-1963) v knize *Věčná filosofie*.⁶ Další zjednodušení a snad i banalizaci nabízí anonymní krátký úvodní text k tomuto tematickému bloku, kde se všemožným tradicím i alternativním směrům Západu i Východu včetně šamanismu připisuje *mystický a holistický pohled, ve kterém všechny věci vzájemně souvisejí a všechny vycházejí z tajemného Zdroje v pozadí* (s. 53). Dva buddhističtí autoři se v tomto bloku článků vyjadřují ke shodám své buddhistické zkušenosti s tím, co zjišťují u archaických etnik Ameriky a Austrálie. Dále přispívají antropoložka Joan Halifaxová komentováním příběhem a tehdejší (1987) představený indických buddhistických mnichů a ve své době rovněž profesor religionistiky na universitě v Madrasu Nandisvara Nayake Thero popisem zúčastněného pozorování australských původních obyvatel. Ralph Metzner směřuje vše se vším a jako zkušenostní pozadí šamanismu, alchymie a jógy uvádí psychedelické zážitky. Šamanská role typická pro archaická společenství se v komunitách, které prošly dalšími kulturními změnami, diferencovala a proto lze vidět šamanské prvky (či kořeny) v těchto třech směrech a v různých rolích, jako je kněz, léčitel, prorok, mnich apod. Je tu ovšem riziko zjednodušeného výkladu složitých jevů pomocí jediného výkladového vzorce. Složitost skutečnosti se převede na jednoduché schéma. Robert Ellwood v článku *Šamanismus a teosofie* (s. 89-97) dešifruje motivy původních vydavatelů a srovnává rozptýlené zmínky Heleny P. Blavatské na téma šamanismu⁷ s antropologickým materiálem.

Druhé dva ze čtyř dosavadních sborníků přinášejí do dvou českých svazků překlad příspěvků z konference věnované šamanismu a alternativním metodám léčení pořádané v Kalifornii r. 1992.⁸ Příspěvky se ovšem nevěnují zdaleka jen léčení. Některé se ovšem ani vzdáleně nedotýkají šamanismu. Spíše se to jeví tak,

že téma léčitelství už není tak přitažlivé, zatímco téma (všeobsáhle pojatého) šamanismu vzbudí zájem. Není tím ovšem řečeno, že vše ve sbornících je jen bezostyšně komerční spiritualita. I zde najdeme příspěvky blízké standardní vědecké (např. etnologické a antropologické) metodě a stejně tak i eseje, jimž můžeme připsat uměleckou hodnotu. Nejsme však ušetřeni ani referátů o Stalinově šamanském obcování s duchy, o fotografování aury a o setkáních s mimozemšťany. Domnělé či skutečné šamanské projevy se tam probírají zvenčí i zevnitř. U vyprávění autorů, kteří se hlásí k prožitě šamanské spiritualitě, např. u Bartona Stona,⁹ je třeba pečlivě posoudit, co je autentické dědictví dávné minulosti, jakýsi zakonzervovaný pravěk, a co výsledkem současných úvah. Kromě příspěvků je ve svazcích III. a IV. zaznamenáno jedenáct diskusí konfrontujících různé přístupy. Tyto dva svazky, stejně jako první dva z r. 1994 především ukazují kulturní přítomnost tématu v současné alternativní spiritualitě. Za hlavní přínos těchto dvou (a všech čtyř dosavadních) svazků je to, že poskytují představu o kulturní přítomnosti tématu šamanismu v americké a české společnosti, byť jen ve volné návaznosti na to, jak se tématem zabývají příslušné vědní obory.

Zvláštní připomenutí si z konferenčních příspěvků zaslouží filosoficky laděná reflexe nové mytologie spojené se šamanskými zájmy. Jürgen W. Kremer se v obsáhlé studii přednesené na konferenci¹⁰ zabývá novou mýtotvorbou a nebojí se připustit určitou její oprávněnost. Na příkladu šamanského vědomí ukazuje sociální (spolu)tvorbu reality nejen jako otázku sociologie kultury, ale i v noetickém smyslu. Výslovně se k tomu radikálně:

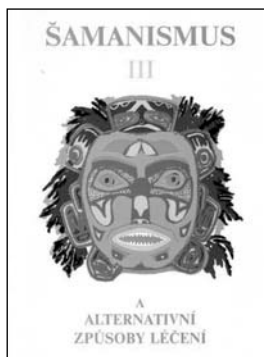
Současný kmenový šamanismus se musí vyrovnávat s vědomě i nevědomě imperialistickými motivy západní maskulinizované racionality. Musí integrovat výsledky západní racionality (zvláště vědy),

aniž by opustil fungující součásti *původní participace* (systém mýtů a obřadů). Přirozený evoluční proces kmenového šamanismu byl z velké části zastaven pronikavou genocidou kultur. Předpokládáme, že mnoho šamanských cest je nyní víc dogmaticky definováno, než by bylo bez tlaku eurocentrických kultur. *Budoucí participace* znamená, že kmenový šamanismus znovu získal svůj přirozený rytmus změn (s. 40, 41).

Šamanismus je v moderní západní společnosti přítomen jako kulturní fenomén. Projevuje se v textech a tyto texty se čtou, interpretují a zvnitřňují. Vedle dvou náročnějších a delších textů, jako je Eliadovo klasické dílo *Šamanismus a techniky extáze*¹¹ uvedené v českém překladu r. 1997, a spisu Angeles Arrienové *Archetypy šamanské tradice*¹² nabízejí právě probrané sborníky informace, výzvy, podněty a atmosféru. Referují o jevu, ale také ho vytvářejí. Jako ústřední motiv textů se jeví snaha najít alternativu k manipulativní racionalitě a k verbalizovanému a institucionalizovanému náboženství. Nachází se v prožitku, v radikální zkušenosti, jež se chápe jako transformace, uzdravení a osvobození. V tom, co sborníky nabízejí, se objevuje filosofický a kontemplativní ponor vedle banálních historek, kritičnost i naivita, osobní zkušenost vedle nové instituce a nové doktríny. Šamanismus je nové hledání transcendence. Hledání nepochybně lidské se vším všudy. ■

Poznámky

- 1 Kol.: *Šamanismus I až IV*, Bratislava: CAD Press, 1994 (I. a II.), 1999 (III.), 2008 (IV.).
- 2 Kol.: *Shamanism: An Expanded View of Reality*, Wheaton: The Theosophical Publishing House, 1990.
- 3 Mary Schmidt: *Šílená moudrost: šaman jako zprostředkovatel skutečnosti* in *Šamanismus I*. Bratislava: CAD Press, 1994, s. 71.
- 4 John Redtail Freesoul: *Modlitební dýmka domorodých Američanů: obřadní předmět a nástroj seberealizace* in *Šamanismus II*, Bratislava: CAD Press, 1994, s. 47-51).
- 5 Lat. *philosophia perennis*, věčná filosofie.
- 6 Aldous Huxley: *Věčná filosofie*, Praha: Onyx, 2002 (první americké vydání 1945).
- 7 Helena Petrovna Blavatsky: *Isis Unveiled: Secrets of the Ancient Wisdom Tradition*, Wheaton: Theosophical Publishing House, 1997 (poslední dostupné vydání, první publikace 1877).
- 8 Kol.: *Proceedings of the Ninth International Conference on the Study of Shamanism and Alternate Modes of Healing*, Berkeley: Independent Scholars of Asia, 1992.
- 9 Barton Stone: *Had, sova a medvědice: reakce národa zvířat na krizi lidstva* in *Šamanismus III*, Bratislava: CAD Press, 1999, s. 23-29.
- 10 Jürgen W. Kremer: *Minulý a budoucí proces mytologie* in *Šamanismus III*, s. 31-43.
- 11 Mircea Eliade: *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*, Praha: Argo, 1997.
- 12 Angeles Arrienová: *Archetypy šamanské tradice: Duchovní cesty vnitřního bojovníka, léčitele, vizionáře a učitele*, Praha: Portál, 2000.



Rozhovor s etnologkou Pavlínou Brzákovou

CO JE ŠAMANSKÉ, JE PŘIROZENĚ LIDSKÉ

Zdeněk Vojtíšek

Pavína Brzáková, Ph.D., (*1972) je etnologkou (absolventkou Filosofické fakulty UK v Praze), znalkyní sibiřského šamanismu a autorkou několika knih, které čerpají především z narativního dědictví archaických národů. V současné době působí jako šéfredaktorka revue pro duchovní kulturu PROMĚNY. Je maminkou Viktorky a Ivánka.

Jako etnologka se specializujete na šamanství a zároveň jste mu osobně blízko. Jak blízko? Považujete se za šamaniku?

Tahle otázka je mimo moje uvažování. Vynasnažím se ale odpovědět co možná nejpoctivěji. Ve svých článkách nebo knížkách nepoužívám odborný jazyk, takže se dokonce může zdát, že jsem oborem, jenž jsem vystudovala, takřka „nepolíbena“. Vždy mě fascinoval vypravěčský styl a právě za ním jsem odjížděla na Sibiř k rodinám pastevců. Ale stejně tak jsem na střední škole navštěvovala potomky legionářů, kteří působili v Rusku za první světové války a ruské občanské války. A od vypravěčství je jen malý krůček k šamanství. Šamani byli a jsou vynikajícími vypravěči. Pro mne se stalo naslouchání vypravěčům natolik závažné, že jsem sama zatoužila vyprávět. Nic není totiž životnějšího než „příběh“, příklad či odpověď na otázku *Jak žít?* Proto nám zůstávají mýty a příběhy z dob, které by jinak zůstaly zapomenuty.

Jak jste se dostala k šamanství (ať už pojatému odborně nebo jako osobní duchovní cesta)?

Křivolakou cestou, která začala zájmem o již zmíněné legionáře. A také jsem měla ráda pohádky o čarodějnicích a čarodějích, o proměnách. Co se týče té osobní cesty: nevyvolávám duchy, neuctívám je, nepraktikuji. Ale na druhé straně si myslím, že tvůrčí činnost vychází z našeho nitra a zároveň sestupuje shůry. Domnívám se, že každý tvůrčí člověk to nějak takhle vnímá. Jako dotyk něčeho neznámého, něčeho nepopsatelného.

Byla jste mnohokrát za šamany na Sibiři. Jaký k nim máte vztah? Máte je ráda? Nebojíte se, že nevyhnutelně zmizí nebo se přemění na živoucí turistické atrakce?

Na mnoha místech se již turistickými atrakcemi stali. A jaký k nim mám vztah? Pokud budeme mluvit o tuvinských šamanech (jižní Sibiř), probouzejí ve mně zvědavost. Nevím, jak jinak to nazvat. Jednak mě zajímá příčina, proč se šamany stali, potom jejich duchovní zkušenost. Je samozřejmě otázkou, kolik toho chtějí mně jako cizince sdělit. Jinak se ke mně chovají, když s nimi natáčím rozhovor, a jinak, když se s nimi začnu bavit o obyčejných věcech a postupně stočím řeč na jejich duchovní zkušenost. Ale nezabývám se pouze šamany. Nejvíce času jsem věnovala životu pastevců v tajze a jejich vnímání tajgy. Tuvinstí šamani žijí především v hlavním tuvinském městě Kyzylu, kam se přesouvají z odlehlých oblastí. A ten přesun do města vytrhává určité věci z kontextu. Zajímá mě otázka, nakolik to oni sami vnímají a nakolik jim šamanská činnost v kulisách města přijde přirozená.

Šamani na Sibiři a konečně i vaše šamanská návštěva (šamanka Ludmila Oyun) léčí, věští, vytvářejí osobní amulety... Dokázala byste stručně vystihnout, jaký obraz světa tito šamani mají?

Na rozdíl od obyčejných lidí vidí ještě jiné duchovní sféry. Jak sami říkají: mohou hovořit s duchy. Vidí strážné duchy stromů, pramenů, hor. Mohou je přivolat, případně získat jejich pomoc a náklonnost. Mohou vytvořit figurku ochranného ducha, která začne plnit ochrannou funkci, pakliže jí věnujete určitou péči. A konečně – odvádějí duchy zemřelých na onen svět. Pomáhají jim, aby se dokázali odpoutat od svého těla, zrušit veškeré vazby na tento svět a potom v pokoji odejít.

Co je ze šamanství podle vás přenositelné do současného duchovního života Západu? Co je inspirující a obohacující?

Vztah k přírodě. Přestali jsme si uvědomo-

vat v tom věčném shonu, nakolik je pro nás a pro všechny, kteří po nás přijdou, příroda důležitá. A uvědoměním si našeho sepetí s přírodou, se zemí, s krajinou... vyvstává i odlišný postoj k veškerému životu, k druhým lidem, k sobě samému.

Západní zájemce o šamanství se často distancuje od používání psychotropních látek a šamanského duchovního zážitku dosahuje výhradně bubnováním. Je ale takové šamanství ještě šamanstvím?

Má sibiřská zkušenost je taková, že šamani žádné psychotropní látky nepotřebují. Vystačí si s bubnováním, ale ti nejsilnější nepotřebují dokonce ani bubnovat. K tomu, aby se spojili s duchovním světem, s jinými bytostmi, není nutný žádný prostředek. Také může stačit i obyčejný půst a duchovní činnost, kterou bychom mohli nazvat koncentrací, meditací, případně i modlitbou. Také jsou bezpochyby důležité motivace, záměr. Co se týče západních zájemců o šamanství, nabízí se tu otázka, co je k tomu „žene“. A vůbec: co si pod šamanstvím představují, jaký koncept si vytvořili. Důležité je především zjistit „kdo jsem“. A naučit se vnímat přítomnost v mnoha jejích vrstvách a hlubinách. Naučit se žít *tady* a *ted'*. A v tom je právě šamanství inspirující. Čím více se jím zabývám, tak zjišťuji, že „šamanské“ znamená „přirozeně lidské“.

Někteří zájemci o šamanství ovšem považují za nástroj k dosažení šamanské vize např. omamnou látku ayahuascu. Není nebezpečné hledat šamanský zážitek prostřednictvím rostlinných extraktů?

Ayahuascu bych omamnou látkou nenazývala. Běžně ji používají šamani v Amazonii a rozhodně omamná není. Prohlubuje vnímání okolního světa a zároveň vnitřních pochodů. Je významným prostředkem při přechodových rituálech.

A jestli není nebezpečné hledat šamanský zážitek prostřednictvím magických rostlin? Šamanství je nebezpečné, je to setkávání se se smrtí. To, co je běžně zastřeno, myslím tím smrt, je mnohem ostřejší. Smrt je všudypřítomná a to, že na ni neupíráme ustavičně svou pozornost, neznamená, že neexistuje. Ovšem uvědomováním si smrti můžeme být i silnějšími. A o tom je také již mnohokrát zmíněné šamanství. Osobně zastávám toto přesvědčení: Být šamanem neznamená, že si vezmu nějakou látku a začnu *létat*. Znamená to, že se stanu kvalitním především jako *obyčejný člověk* v plném smyslu tohoto slova.

Odbornost v oblasti šamanství a osobní angažovanost podobně jak vy sdílel i Carlos Castaneda a sdílí Michael Harner. Jak vnímáte tyto dvě osobnosti?

Rozhodně se nechci nijak srovnávat s Castanedou nebo Harnerem. Castaneda byl literárně nadaný, ale jeho další činnost mi není nijak blízká. Michael Harner vytvořil cosi, co by se dalo nazvat „instantní esencí šamanismu“. Zbavil šamanství kulturních kontextů a přenesl je do tělocvičny. Pro mě je důležitá podstata šamanismu, ale i kulturní kontext, v němž šaman působí.

Věříte spolu s Michaelem Harnerem, že je možné převést všechny tradiční praktiky, které nazýváme šamanstvím, na „společného jmenovatele“ tzv. jádrového šamanismu?

Věřím v jedinou věc. Pokud je podstatou jakékoliv lidské činnosti láska, pak je to správná cesta. Málo lidí si však uvědomuje, že šamanské praktiky také mohou vést především k získávání moci. A mnozí šamani nejsou vedeni dobrosrdečností, ale touhou získat moc. Tradičně jsme si mohli u šamana koupit ublížení druhému člověku. Dějiny šamanů jsou plny bojem o získávání moci, o tom vyprávějí mnohé legendy.

Sama jste v kontaktu se sibiřskými šamanami a občas je u nás přijímáte dokonce jako hosty. Jak ale vnímáte Američana Donalda Mantoyu, který u nás mnoho-



Pavlína Brzáková.

Foto: M. Janek.

Etnoložka **Pavlína Brzáková, Ph. D.**, se dlouhodobě zabývá (od roku 1991) evenckými kočovnými pastevci sobů v oblasti centrální Sibiře. Vydala dvě knihy sibiřských pohádek a příběhů *Goromomo Goroló* a *Jamtana*. První sbírka získala v roce 1996 cenu Josefa Hlávky. V roce 2000 následovala novela *Stíny na kupecké stezce* a v témže roce vyšla v Krasnojarsku v rámci oslav 70. výročí založení Evenckého autonomního okruhu kniha *Goromomo Goroló - давным давno*, na níž se také podílel ruský autor Vitalij Voronov. Po ní v roce 2002 následovala mytologie *Cesta medvěda*. O dva roky později vydalo nakladatelství Eminent příběh tunguzského šamana nazvaný *Dědeček Oge – učení sibiřského šamana*, obnovené vydání prvních sběrů *Až odejdu za horu* a pod názvem *Modřínová duše* sibiřský cestopis z let 1991-2001. Nyní vychází pokračování románu *Dědečka Ogeho* nazvané *Dva světy* (rovněž *Učení sibiřského šamana*).

krát vystupoval (pod jménem Emahó)? Také ho považujete za skutečného šamana, nebo spíše za člověka, který čerpá ze šamanské tradice a umí ji prodat? Činíte rozdíl mezi šamanami, kteří provádějí „praxi“ uprostřed svého etnika, a lidmi ze Západu, kteří se do postavení šamana stylizují a oslovují západní zájemce?

Neznám Emahóa osobně a neznám ani jeho motivace. Proto se k němu nechci vyjadřovat. V naší republice jsou lidé, kterým velmi pomohl. Svět se globalizuje, šamani mají možnost cestovat a nikdo jim nemůže zazlívat, že své učení předávají i v zahraničí. I oni tím získávají cenné zkušenosti. Možná bychom je chtěli mít mezi svými, v izolaci, aby se nám zachoval jakýsi archaický obraz světa, za nímž bychom sami jezdili a který bychom mohli zkoumat. Ale to je přece nepoctivé...

Na druhou stranu si velmi cením šamanů, kteří působí uprostřed svého etnika, protože je to často náročnější. Zdá se mi snad-

nější odjet do cizí země, kde mají lidé se šamanstvím spojené ty nejromantičtější představy. Těžší a bezvýhodnější je působit ve svém etniku, které je stíženo alkoholismem a bezvýhodností.

Se šamanstvím se někdy u nás na Západě spojují velké naděje. Např. pan Boris David v časopise Dotek napsal o šamanských praktikách, že „mohou dovést dnešního člověka, žijícího v odcizeném zmechanizovaném a přeorganizovaném světě, zpět k dávným pramenům svého lidství a dát mu napít z křišťálově čisté studánky nekontaminované živé vody.“ Vkládáte do šamanství podobné naděje?

To by bylo jistě krásné. Ale když otevřu denní tisk a přečtu si zprávy, zvláště v poslední době, tenhle druh optimismu mě opouští.

Někdy se mezi západními zájemci o šamanství hovoří i o duchovní transformaci lidstva (k němuž má šamanství přispět) a za zlomový se v tomto smyslu považuje rok 2012. Sdílette taková očekávání?

Ne.

Někteří religionisté řadí současný západní zájem o šamanství (neošamanismus) ke hnutí Nového věku (a očekávání, zmíněná v předchozích dvou otázkách by jim aspoň částečně dávala za pravdu). Jak to cítíte vy?

Jsem podobného názoru. Tento zájem je součástí duchovní vlny, jež se přehnala i naším územím. Ale záleží na každém člověku, co si díky „duchovnu“, které se k nám různými způsoby dostává, přenesle do svého života.

Děkuji za rozhovor.

Na zadní straně obálky jsou fotografie přebalů dvou knih Pavliny Brzákové.

Rozhovor s Piersem Vitebským

ŠAMAN JE TEN, KDO VIDÍ DO JINÉ REALITY

Rozhovor vedl Laur Vallikivi, spolupracoval Luděk Brož, připravil a přeložil Vojtěch Tutr

Piers Vitebsky studoval na universitách v Oxfordu, Cambridgi, Dillí a Londýně. Od roku 1986 vede oddělení pro sociální antropologii a studia Ruského severu na Scottově institutu pro polární výzkum Cambridgeské University. Vitebsky prováděl dlouhodobé terénní výzkumy mezi šamany kmenových společenství Indie a mezi pastevci sobů na Sibiři. Mezi jeho publikace patří: *Dialogues with Dead: the discussion of mortality among the Sora of eastern India* (1993), *The Shaman: voyages of the soul from the Arctic to the Amazon* (1995; česky vyšlo jako *Svět šamanů* v roce 1996), *Reindeer People: living with animals and spirits in Siberia* (2005; česky vyjde péčí nakladatelství Slon na začátku roku 2009).

Slovo šaman pochází z konkrétního kulturního, historického, sociálního kontextu. V antropologii se nicméně stalo analytickým pojmem, užívaným pro popis fenoménů nacházejících se v různých společnostech po celém světě. Navíc se stalo velmi populárním a proniklo do obecného slovníku mnohých jazyků. Je tedy vhodné takto široký termín používat v antropologii, a pokud ano, jak?

Myslím, že stojí za to zopakovat, jak tento termín vznikl. Pochází z jazyka jednoho z tunguzských národů východní Sibiře. Do evropských jazyků se dostal v 18. století, kdy Petr Veliký vyslal německé vědce, aby prozkoumali Sibiř. Pojem se rychle ujal v západní Evropě jako určité mystické, tajemné a fascinující slovo. A je zvláštní shoda okolností, že od 60. let 20. století se stává na západě opět fascinujícím a tajemným. To znamená, že je daleko těžší užívat tohoto slova správně a přesně kvůli nánosu významů, které jsou s ním spojeny.

Ačkoli je v Eliadeho knihách mnoho nepřesností, velmi jasně typologizuje šamana jako osobu, jejíž duše opouští tělo a cestuje do jiných sfér kosmu. Protože pro takový typus osoby nemáme jméno, můžeme ji nazývat šamanem.

Bylo by ale omylem si myslet, že všichni tito lidé, které můžeme potkat na Borneu, v Amazonii a v arktických oblastech jsou stejní. Jsou si typologicky podobní stejně jako jsou různé proudy v křesťanství, islámu a judaismu monoteistické. Neříkáme jim monoteismus, protože o nich víme více. Ale pokud postavíte vedle sebe všechny šamanisty na světě, budou minimálně tak odlišní, jako jsou súfiové a baptisté.

To je druhá otázka: máte úžasnou komparativní zkušenost ze dvou různých částí světa. Dělal jste terénní výzkum s šamany z indického kmenového společenství Sorů a později vás zájem zavedl mezi evenské pastevce sobů, do oblastí, odkud slovo šaman pochází. Jako váš student jsem vždy byl fascinován srovnáním těchto dvou míst. Můžete se o nich zmínit?

Pokud byste nebyl posedlý slovem šaman nebo ho vůbec neznal a dostal se do indických kmenových společenství (jako já v 70. letech) a viděl byste pouze lidi vykonávající určité rituály, nenapadlo by vás použít stejné slovo jako pro někoho vzdáleného tisíce kilometrů a žijícího v totálně odlišné kultuře. Takže jediným důvodem ke srovnání je skutečně ona typologická podobnost duše opouštějící tělo. A domnívám se, že zde můžeme pozorovat jisté společné prvky, které jsou vestavěny v logice situace, tedy v předpokladu, že duše může opustit tělo. Potom musíte mít určitou filozofii těla a duše, přirozenosti člověka, vědomí, vztahů mezi bytostmi a jevy. Musíte mít jistou kosmologii s různými sférami, kam můžete cestovat. Tyto sféry jsou metaforami různých stavů vědomí nebo různých úrovní reality, apod. Takže v tomto smyslu hovoříme o jistém druhu vidění světa, který je očividně velmi odlišný například od monoteistického. Místo jednoho či trojjediného boha tak šamanis-



Piers Vitebsky. Foto: <http://www.spri.cam.ac.uk>

tický pohled na svět je spíše animistický, jevům přisuzuje více autonomie. Mají své vlastní vědomí, vlastní přirozenost, snad i vlastní záměry, pocity a přístupy. V tomto smyslu je srovnávání celkem hodnotné.

Ještě jednu věc bych rád uvedl. Indiští šamanisté, u kterých jsem pobýval, praktikují posuvné neplužní zemědělství, což je forma velmi

raného neolitického zemědělství. Většinou jsou ale náboženství, která můžeme nazývat šamanistickými, těsněji spojeny s lovem. Proto si myslím, že šamanistický typ náboženství musel být původní formou náboženství před vznikem zemědělství – což je doba před pouhými 10 tisíci lety. Když jsem pobýval na severní Sibiři mezi lidmi, kteří dnes chovají domestikované soby, byly jejich pohledy na svět i náboženství stále založeny na ranější formě lovu. To nás – podle mého názoru – přibližuje k původní formě náboženství. Z tohoto pohledu můžeme všechna pozdější velká náboženství považovat za více specifická, protože vznikla poměrně pozdě spolu se státem, s královstvími, byrokracií, s rozvojem písemnictví.

To je také rozdíl mezi pohledem na svět založeném na perceptivním způsobu života v protikladu s náboženstvími jako křesťanství či buddhismus, která jsou popisována jako „ismy“ – šamanismus postrádá onen komplex ideí, který za nimi stojí.

Ano, nemyslím, že bychom měli používat pojem šamanismus, protože „ismus“ je koherentní komplex nauky, ideologie, která má většinou svůj kánon, ale vždy jisté vůdce, kteří určují, čemu lze či nelze věřit. A šamanistické společnosti toto skutečně nedělají. A proto jsou šamani tak různí a proto jsou spíše spojování s neliterárními typy společnosti. Pokud mluvíme o šamanismu, máme ve skutečnosti na mysli na deset tisíc různých náboženství, která spolu vzájemně nemají žádný kontakt. Pouze se jeví jako určitý typ náboženství.

Ve vaší poslední knize nazvané *Reindeer People*, se kterou se brzy budou moci seznámit i čeští čtenáři, píšete o sibiřských Evenech. Považuji za velmi cenné, jak tato etnograficky velmi detailní práce redefinuje pojem šamanismus, a to jak prostřednictvím jeho používání, tak prostřednictvím toho, že se tohoto pojmu někdy vyvaruje. Můžete přiblížit svůj přístup k psaní této knihy?

Co se týče pojmu šaman, chtěl jsem se vyhnout jeho zbytnění, což je problémem u Eliadeho. Je to také problém mnoha současných stoupenců šamanismu. Tento přístup je pro etnografii osudný. Eliade a mnozí neošamanisté vám budou tvrdit: „Tento člověk není skutečný šaman, protože neodpovídá archetypu.“ A myslím, že tím se všechno převrací. Protože na prvním místě etnografie je skutečný život, žijící lidé a teprve mnohem později se můžeme ptát, zda je tato osoba šaman či nikoli. Protože já se nezajímám tak moc o to, zda je ten který člověk šaman nebo něco jiného. Pokusil jsem se tedy postavit šamany do kontextu jejich pohledu na svět, protože šamani jsou vlastně jen velmi malou součástí mnohem širšího světového názoru – jak žijí zvířata, v jakém vztahu jsou k člověku, jak existuje krajina, jak se v ní pohybujeme. Proto jsem zvolil podtitul knihy „living with animals and spirits in Siberia“. Není v něm zmínka o šamanismu, protože myslím, že v tomto pohledu na svět jde spíše o duchy než o šamany. Duchové jsou tím, co zajišťuje fungování světa. Šamani jsou jen jeden druh lidí, kteří mají jisté zvláštní znalosti o fungování světa a jak s ním zacházet. V sovětských a postsovětských společnostech byli šamani téměř totálně vyhubeni. Byli zabíjeni nebo nuceni k tomu, aby se vzdali své praxe. Ale to, co přetrvalo, je šamanistický pohled na svět.

Šamani nejsou vždy nezbytní k tomu, aby šamanistický pohled na svět přetrval,

protože i když lidé nemají šamany, pokračují ve věštění ze zvuků, z pohybu zvířat, z chování zvířat, ze snů...

Což se někdy nazývá šamanismem bez šamanů.

Ano, svým způsobem to tak je. Ale máme také šamany bez šamanismu. V některých sibiřských městech, kde dochází ke kulturnímu obrození, se objevili lidé, kteří se prohlašují za šamany, ale nemůžeme již říci, že zde ještě existuje šamanistická společnost. Tato „šamanská“ idea je vytvořena, aby plnila řadu ideologických funkcí pro nejrozumnější typy lidí.

Myslím, že jeden z důvodů, proč je současná akademická obec k pojmům šaman a šamanismus tak rezervovaná, je jeho popularita v hnutích jako New Age. Akademici se rádi distancují od davů a také rádi zdůrazňují jak odlišný je tento fenomén od tzv. autentické verze, kterou studují. Vy v tomto ohledu stojíte jasně mimo hlavní proud a mezi akademickou komunitou jste znám jako ten, kdo rád provokuje a prolamuje hranice. Do jaké míry jste proti lpění na hranicích? A do jaké míry je na druhé straně jisté zachovávání hranic důležité či nevyhnutelné?

To je velmi těžké, protože někdy se kloním k jedné, jindy k druhé možnosti. Na jedné straně si říkám, ať si každý myslí a věří, čemu chce. Proč ne? Jindy ovšem vidím lidi tvrdit tak absurdní, tak „velkolepé“ věci, jako například člověk, který projde víkendovým seminářem a potom prohlašuje, že se může stát šamanem. Tyto věci se mi zdají být založeny na velmi vážném nepochopení, o čem to celé skutečně je; že je to opravdu velmi těžká práce; že to stejně nezáleží na vaší volbě, že to stojí na mnohem, mnohem hlubších kořenech různého druhu. Je ale důležité být si vědom toho, co dělám, kdo jsem a snad i kým jsou ostatní a co dělají, abych nezaměňoval jeden fenomén za jiný.

Lidé stojící mimo nová náboženská hnutí je často považují za neautentická, umělá. Myslíte, že existuje společný základ šamanských praktik v nových náboženských hnutích a v tradičnějším kontextu?

To je též obtížné, protože nás to vrací k otázce autenticity a k mojí předchozí odpovědi, že je třeba se pokoušet být si vědom, kým jsem a čím jsem. Myslím, že nová ná-

boženská hnutí jsou autentickými náboženskými hnutími ve smyslu, v němž taková hnutí vždy autentická byla. Ale může být nepřesné nazývat je šamanskými nebo říkat jejich vůdcům šamani. Spíše se mi zdá, že jejich vůdci jsou podobní prorokům a pokud se na to podíváme sociologickou a historickou optikou, vypadá to spíše jako vystoupení proroků během všech staletí od starověku až podnes. Proroci jsou lidé, kteří se náhle objeví na veřejnosti a nabízejí lidem určité poselství nebo spásu. Ti šamani, které známe z dřívějších stadií nebo které známe jako staré muže, jež stále ještě přicházejí do vesnice, vůbec nejsou žádní veřejní vůdci ve stejném smyslu a nepracují se stejným typem vědomí.

Co si myslíte, že mohou neošamanisté přinést současnému západnímu člověku a často desakralizované společnosti, ve které žijí? Mohou západnímu člověku nějak pomoci?

Na to je také těžké odpovědět. Když vyšla moje obrázková kniha (*The Shaman*), onen přehled šamanismu celého světa, který se také objevil v češtině, měl jsem celkově dobré ohlasy. Objevilo se ale i několik málo velmi negativních reakcí od dvou druhů lidí. Jednak od vědců, kteří byli roztrpčeni z toho, že jsem věnoval několik stran i neošamanismu, protože ho pokládali za neautentický. Na druhé straně to pak byli někteří neošamanisté, kteří si stěžovali, že šamani, které jsem popsal, nebyli všichni milí a laskaví lidé, ale že také provozovali čarodějnictví, zabíjeli, ovládali druhé všemi možnými negativními způsoby. Ty první, vědce, můžete odmítnout a prostě říci, že jsou nafoukaní. S tou druhou skupinou je - myslím - vážnější problém, protože ti lidé si vytvořili svou představu šamana.

A také používají dichotomii dobra a zla.

Která zcela pochází z kulturní kosmologie Středního východu a vůbec ne ze šamanistické. Ano, a trvám na ní. Když jim někdo vypráví o skutečných šamanech z různých částí světa, tak říkají: „Tento není pravý šaman, ten se zabývá také černou magií. Ne, ne, to není skutečný šaman.“ Takže si vytvoří umělou kategorii a potom jí poměrují realitu a samozřejmě ta realita jí neodpovídá. To je, myslím, ten horší omyl. Na druhé straně, někteří lidé, kteří tyto praktiky provozují, z nich vytěží něco důleži-

⇒ *Dokončení rozhovoru je na další straně dole v rámečku.*

AMERIČTÍ ANGLIKÁNI ROZDĚLENÍ

Konzervativci z anglikánské Episkopální církve v USA znepokojeni směřováním této církve v posledních letech oznámili počátkem prosince založení nové církve (přesněji řečeno církevní provincie). Nese název Anglikánská církev v Severní Americe. Vyvrcholilo tak dlouholeté napětí, jež bylo vyvoláno především vysvěcením prvního otevřeně homosexuálního biskupa V. G. Robinsona v roce 2003. K církvi se připojily čtyři diecéze, desítky farností ve Spojených státech amerických a Kanadě, ale také skupiny, které se od mateřské denominace oddělily již před delší dobou. Celkem tak k nové provincii má patřit asi sto tisíc věřících (k Episkopální církvi se hlásí více než dva milióny členů). Biskup pittsburské diecéze Robert Duncan, jeden z iniciátorů vzniku provincie, spatřuje smysl oddělení v uchování autentické anglikánské tradice v Severní Americe, od níž se podle něj Episkopální církev vzdaluje. „Pán odstavuje Episkopální církev“, prohlásil na konferenci ve Wheatonu ve státě Illinois, na které bylo odtržení oznámeno. Poukázal v této souvislosti na pokles členů a účastníků bohoslužeb.

Představitelé mateřské církve nad tím vyslovili politování. „V Episkopální církvi je místo pro lidi s různými

názory a litujeme toho, že někteří cítili potřebu opustit rozmanitost našeho společného života v Kristu,“ prohlásil např. reverend Charles Robertson. Mnozí konzervativci skutečně v Episkopální církvi zůstávají. Situace netěší ani samotného canterburského arcibiskupa Rowana Williamse, který po celou dobu trvajícího napětí usiloval o udržení jednoty americké anglikánské komunity. Statut nové církve v celosvětovém anglikánském společenství je zatím nejasný. Vytvoření konkurenční církve na území, kde již anglikánská církev působí, totiž nemá precedens. Nové provincii zatím vyslovilo podporu několik biskupů z Afriky a Jižní Ameriky.

ŽIDÉ POŽADUJÍ ZASTAVENÍ MORMONSKÝCH KŘTŮ

Židé, kteří přežili holokaust, vyjádřili na konferenci konané 10. listopadu v New



Biskup V. G. Robinson.
Foto: Wikipedia.

Yorku u příležitosti sedmdesátého výročí Křišťálové noci nespokojenost s tím, že se v mormonské církvi posmrtně křtí Židé zavraždění v nacistických vyhlazovacích táborech. Poukázali na to, že tato církev opakovaně porušila třináct let starou dohodu o tom, že v tomto nebudou pokračovat. Představitelé Církve Ježíše Krista Svatých posledních dnů tvrdí, že činí

opatření, jež mají omezit uvádění jmen těch, kteří byli podle mormonského zvyku zastupně pokřtěni, ve své databázi. Ernest Michel, čestný předseda Amerického shromáždění lidí přeživších holokaust, jehož rodiče zahynuli v Osvětimi, však prohlásil, že toto není dostatečné. Na konferenci řekl, že církev musí vzít zpět, co učinila již dříve. „Křest židovských obětí holokaustu a pouhé vyřazení jmen z databáze je neakceptovatelné.“ V prohlášení adresovaném představitelům mormonské církve, které bylo na konferenci představeno, se píše: „Žádáme vás, abyste respektovali nás a náš judaismus tak, jako my respektujeme vaše náboženství. Žádáme vás, abyste nechali na pokoji našich šest miliónů Židů, kteří se stali obětí holokaustu, trpěli již dost.“

Jeden z nejvyšších představitelů Svatých posledních dnů Lance B. Wickman

inzerce

Bronislaw Malinowski:
**Sex a represe
v divošské společnosti**



Malinowského pojednání o sexu a jeho potlačování jak v divošské, tak v civilizované společnosti je stále neobyčejně poučným čtením. Svůj systematický výklad vede zakladatel sociální antropologie důsledně v porovnávacím duchu. Malinowského kniha je tudíž přitažlivá nejen pro antropology, ale i pro jakéhokoli čtenáře, který se nebojí být srovnáván s divochy. Text je psán přístupným jazykem, který si nezádad s nejlepšími populárně poučnými díly a přitom neztrácí na své profesionální vědecké úrovni.

Přeložili Martin Hříbek a Markéta Trojanová. 245 stran, doporučená cena 295 Kč. Objednávky: SLON, Jilská 1, 110 00 Praha 1, tel. a fax: +222 220 025, slon@slon-knihy.cz. Informace o všech knihách: www.slon-knihy.cz.

⇒ *Dokončení rozhovoru
z předchozích stran.*

tého. Ještě zcela nerozumím tomu, co to je. Nejsem ovšem přesvědčen, že to je to, co si oni myslí.

Jak se vlastně antropologie staví k otázce reálnosti šamanských představ o světě a jejich vztahu k západnímu, racionalistickému vidění světa?

Myslím, že různí antropologové mají různé pohledy na to, čím by antropologie měla být. Tradičnější akademický pohled je jistě ten, který nadřazuje západní pohled na realitu a pokouší se vysvětlit rozdíly sociologicky nebo z hlediska kulturních odlišností. Existuje i radikálnější přístup v antropologii, který v posledních letech zesílil. Ten staví na stejnou úroveň realitu

či domnělou realitu lidí, které studujete. To bývalo pro kariéru antropologa velmi zhoubné. Nyní je to o něco lepší. Potom se dostáváte do jiného problému. Pokud všechny naše reality jsou stejně reálné, kde se potom nacházíme my při diskusi či srovnání jejich rozdílností? A ať stojíte kdekoli, vyžaduje to určitý metadiskurs, který uplatňuje silnější nárok na realitu, než diskursy, o kterých se jedná. Ve zmiňované knize hodně mluvím o tom, že šamanistický pohled na svět předpokládá více než jeden typ či jednu úroveň reality. A svým způsobem šaman vlastně pracuje s tou úrovní reality, kterou jiní lidé nevidí, s těmi fenomény světa, které mají své vlastní duchy, jež jsou jejich podstatou a jsou také příčinami událostí v našich životech. A to jsou přesně ty vztahy, které my nedokážeme vnímat. Pouze se setkáváme s důsledky, ale nero-

zumíme, jak k nim dochází, protože ten proces se odehrává v jiné rovině reality, je skryt za či pod povrchem jevů, které vidíme. Takže šamanistický pohled na svět předpokládá tuto odlišnost. Šaman je ten, kdo dokáže vnímat tyto věci a umí pracovat s kauzálními procesy v této úrovni.

Děkujeme za rozhovor.

Laur Vallikivi (*1978) vystudoval sociální antropologii na universitě v Tartu, Estonsko. Nyní je doktorandem na Scott Polar Research Institute, Cambridge University a jeho školitelem je Piers Vitebsky.

Luděk Brož (*1975) obdržel doktorát v sociální antropologii na Cambridgeské universitě, kde k jeho učitelům patřil i Piers Vitebsky. V současné době působí jako výzkumný pracovník na Max Planck Institute for Social Anthropology, Halle, Německo.

Ing. Mgr. **Vojtěch Tůtr** (*1971) vystudoval religionistiku na Husitské teologické fakultě UK. Nyní je doktorandem na katedře religionistiky Evangelické teologické fakulty UK.

však připomněl, že v dohodě z roku 1995 se mormoni zavázali, že budou omezovat křty obětí holokaustu, nikoliv že je zcela zastaví. To by podle něj znamenalo změnu jejich věrouky, k níž zástupné křty patří. Její význam spočívá v tom, že věřící se mohou zástupně křtít za své předky, a přivádět je tak do 178 let staré církve. Díky tomu se v posmrtném životě mohou rodiny opět spojit.

„Žádná skupina nemá právo chtít po druhé, aby změnila svou nauku,“ řekl Wickman a dodal: „Pokud by byla naše služba zesnulým dobře chápána, ... nemohla by být příčinou konfliktů.“ Mluvčí církve přitom prohlásil, že zmíněnou dohodu mormoni naplnili tím, že z databázi již vyškrtli více než 260 tisíc jmen. Lidé z organizace lidí přeživších holokaust však tvrdí, že mají důkazy, že v databázi přibývá velký počet jmen obětí holokaustu.

CÍRKEV POKUTOVÁNA ZA GENDEROVOU DISKRIMINACI

Soud ve Finsku v prosinci udělil pokutu dvěma duchovním (A. Norrovi, T. Tuominenovi) a dobrovolné pracovníci v církvi P. Ojalové za porušení antidiskriminačního zákona. Norro a Ojalová, členové Luterské evangelikální asociace ve Finsku, jež působí v rámci Evangelické luterské církve Finska, odmítli spoluúčast na bohoslužbě duchovní Petře Pohjanraitové. Ta je za to dala k soudu, který uznal, že se stala obětí diskriminace na základě pohlaví a vyměřil provinilecům pokutu od 120 do 600 €. Soud tak rozhodl na základě zjištění, že dotyční církevní pracovníci odmítli uznat právo ženy sloužit bohoslužbu. Tuominen byl shledán vinným za to, že jako nadřízený Ojalové nezabránil, aby se takto zachovala. „Jsem spokojená v tom smyslu, že jde o významný princip pro církev“, řekla po vynesení rozsudku Pohjanraitová. „Zavádí to důležitý precedens, který je třeba brát vážně.“ Naopak Norro se netajil zklamáním: „Nemohu jednat proti své víře,“ řekl a připustil,



Baptisterium v ústředním chrámě Církve Ježíše Krista Svatých posledních dnů v Salt Lake City v americkém státě Utah.

že proti rozsudku podá odvolání. Cítí se totiž ukrácen na právu svobodně vyznávat své náboženství.

ATEISTICKÉ POSELSTVÍ V KAPITOLU USA

Skupina ateistů a agnostiků umístila v budově Kapitolu Spojených států amerických ceduli s protináboženským textem. Mimo jiné se v něm praví, že „náboženství není nic jiného než mýtus a pověra zatvrzující srdce a zotročující ducha.“ Za akcí stojí organizace Nadace osvobození od náboženství, která tak odpověděla na umístění betléma soukromou osobou v téže budově. „Nevěřící jsou součástí americké společnosti a my si činíme nárok na místo u stolu, abychom mohli jednat na základě práva na svobodu projevu a svobodu náboženství, které zahrnuje i svobodu od náboženství,“ řekl při této příležitosti Dan Barker, spolupřezident Nadace. Umístění cedule je součástí mnohaleté tradice v době Vánoc - debaty o tom, jaké symboly mají místo na veřejném prostranství vzhledem k ústavní zásadě oddělení státu a církve.



„Na svátek zimního slunovratu ať zavládne rozum. Neexistují bohové, ďáblové ani andělé, peklo ani nebe. Existuje jen přirozený svět,“ říká nápis, umístěný blízko jeslíček v Kapitolu, v jedné z nejdůležitějších budov v USA, a pokračuje: „Náboženství není nic než mýtus a pověra, která zatvrzuje srdce a zotročuje mysl.“ V závěru nápis vyzývá: „Zachovejte oddělení státu a církve!“

POTŘEBUJEME JEŠTĚ VÍCE MEŠIT!

Poslední říjnovou neděli byla v Duisburgu-Marxlohu, Severním Porýní-Westfálsku otevřena nejhonosnější mešita v Německu. Slavnostního otevření se zúčastnilo na 10 tisíc lidí. Mezi hlavními mluvčími na inauguračním aktu nechyběl ani

ministrský předseda Jürgen Rüttgers, který prohlásil: „V naší zemi potřebujeme ještě více mešit, a to nejen někde na záhumení, ale viditelně. Spojení rozumu a náboženství, oddělení státu od náboženství, náboženská svoboda a respekt jiných vyznání jsou nutnými předpoklady pokojného soužití. To bude tím snazší, čím více bude přání stavět u nás mešity, konečně nazíráno jako oprávněné.“ Dále konstatoval, že 40 let integrační politiky v Německu je flagrantním příkladem selhání a že otázka slučitelnosti demokracie a islámu musí být zodpovězena.

Za muslimské spolky promluvil Mehmet Özyay, předseda představenstva nové mešity: „Muslimové v Německu nežijí provizorně, ale jsou zde doma. Mešita není symbolem vyhranění, nýbrž náboženské, kulturní, společenské a lidské náklonnosti.“ Mezi dalšími řečníky byli zástupci katolické církve a protestantských církví, židovské komunity i prezident Úřadu pro náboženské záležitosti Turecka Ali Bardakoglu. Ten prohlásil, že mešita v Duisburgu je nádherným příkladem pro celé lidstvo a v Turecku se jistě setká s pozitivním ohlasem. „Chceme islám a modernost, islám a demokracii, islám a pokrok“.

Nová mešita byla postavena za tři a půl roku, její kupole dosahuje výšky 23 metrů, minaret se vypíná do výše 34 metrů. S ohledem na další spoluobčany muslimové zatím upustili od pravidelného vyvolávání muezína k modlitbám. ■

Podle WorldWide Religious News (<http://www.wwrn.org>) s přihlédnutím k jiným zdrojům vybral, přeložil a upravil Miloš Mrázek.

Poslední zpráva: na základě zahraničních zdrojů Bedřich Jeřábek.

PSYCHIATRIE: POMOC, NEBO HROZBA?

Praha se ve dnech 19. září - 5. října 2008 stala místem konání mezinárodní výstavy *Psychiatrie: pomoc nebo hrozba*. Stala se tak 30. městem na pouti výstavy Evropou, přičemž předtím byla mimo Evropu otevřena v Asii, Africe, Austrálii a USA.

Výstava si v první řadě kladla za cíl oslovit odbornou i běžnou veřejnost, ukázat jí negativní dopady psychiatrie na různé oblasti lidského života a návštěvníky přimět k tomu, aby ve svém oboru nedali místo poškozování, zneužívání a nesmyslným teoriím, degradujícím člověka na úroveň živočicha. Odbornou veřejností míníme v tomto případě lékaře, pedagogy, psychology, právníky, pracovníky státní správy a samozřejmě také psychiatry. Mohli bychom samozřejmě složitě zkoumat statistické údaje, dokládající negativní vlivy psychiatrie, například na školství. Ale aniž k tomu budeme nuceni, vyvstanou nám před očima příklady, kdy ozbrojený student vstoupil do třídy a nic netušícím spolužákům připravil krvavou tragédii. Výzkum v této oblasti odhalil, že 13 posledních mladistvých střelců užívalo psychiatrické léky, známé vyvoláváním sebevražedných a násilnických sklonů. Celosvětově užívá psychofarmaka již 20 milionů dětí a téměř polovina z nich jsou Evropané. Jen v České republice došlo například k více než 400% nárůstu v předepisování stimulačního psychofarmaka Ritalin dětem. Máme proto obavy, že Evropu by mohla zachvátit podobná vlna školního násilí jako v USA. Dalším zajímavým předmětem, ztvárněným v jednom ze 14 dokumentárních filmů na pražské výstavě, byla například prezentace toho, jak jsou psychiatrii podkopávány duchovní principy náboženství.



Jedno z reklamních plátů, která na pražském Vyšehradě ukazovala směr na antipsychiatrickou výstavu.
Foto: Zdeněk Vojtíšek.

Pro ty, kdo neměli možnost výstavu shlédnout, byla jednotlivá témata zpracována a do sekce „publikace“, umístěna na webu www.cchr.cz. Pořadatelka výstavy, Občanská komise za lidská práva (CCHR) je mezinárodní organizací pro odhalování a vyšetřování psychiatrického zneužívání. Byla založena v roce 1969 Scientologickou církví a profesorem psychiatrie dr. Thomaszem Szaszem. ■

Zbyněk Svadba,
předseda Občanské komise
za lidská práva; z.svadba@cchr.cz



Prof. Walter J. Veith při přednášce. Foto: Adam Fišer.

v témže roce, v kterém byla hora Zvir prohlášena prešovským arcibiskupem řeckokatolické církve Janem Babjakem za poutní místo. ■

Zdeněk Vojtíšek (podle tiskové zprávy)



Vizionářky Ivetka a Katka na výroční modlitbě na hoře Zvir, srpen 2007.
Foto: http://www.ivetka.net/Ivetka_a_hora_CZ/Fotogalerie.html#5.

IVETKA A HORA

Dokumentární film *Ivetka a hora* (režie: Vít Janeček, 2008) reflektuje fenomén mariánského zjevení na hoře Zvir u obce Litmanová na Slovensku, kde se v letech 1990-1995 dvěma dívkám každý měsíc zjevovала Panna Marie. Film mapuje historii zjevení, proměnu hory Zvir v poutní místo, ale je také a především osobním portrétem jedné z vizionářek - Ivetty Korčákové. V době zjevení desetiletá dívka komentuje dnes s odstupem několika let svou vnitřní zkušenost, svůj život se skutečností zázraku zjevení.

Film vstoupil do kin 20. listopadu 2008, tedy

KDE JSME ZTRATILI KŘÍDLA?

Od 24. října do 1. listopadu pořádali křesťané z občanského sdružení Maranatha (spojeného s Církví adventistů sedmého dne) cyklus devíti přednášek „o překvapivých objevech moderní vědy“. Přednášel dr. Walter J. Veith, profesor zoologie z Jihoafrické republiky. Cyklus měl název „Kde jsme ztratili křídla? Jsme dokonalým projektem nebo senzačním shlukem náhod?“ a zdůrazňoval to, co je pro adventistické křesťany typické - že věda nepopírá doslovné chápání zprávy o stvoření z Bible. Přednášky se konaly v Kongresovém centru v Praze. ■

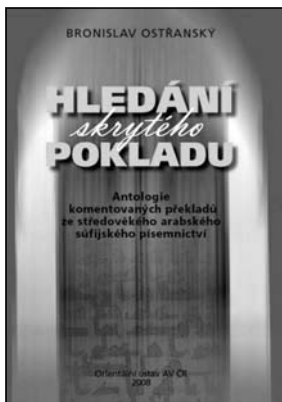
Zdeněk Vojtíšek (podle tiskové zprávy)

SÚFISMUS, TENTOKRÁT SERIÓZNĚ

Bronislav Ostránský, *Hledání skrytého pokladu. Antologie komentovaných překladů ze středověkého arabského súfijského písemnictví*, Praha: Orientální ústav AV ČR, 2008.

Islám je navzdory rostoucímu objemu informací stále záhadný. Není zřejmé, jak může světovou komunitu ohrozit jeho nebezpečný potenciál a nakolik může být pro globální, pluralitní kulturu přínosem. Súfismus coby typ islámské mystiky se jeví jako naděje. Ponor do hlubin náboženské směry spíše sblíží. Když však od významného představitele zdejšího islámu zaslechne, že „súfismus nemá s islámem nic společného“, vzniká potřeba spolehlivých poznatků o súfismu a jeho vztahu k hlavnímu proudu islámu, abychom domněnku o množném přemostění potvrdili nebo vyvrátili. Dosud byly k dispozici kratší informace v dílech věnovaných širší islámské tematice, spíše literární překlady islámské mystické poezie a prózy a populární literatura o údajném či skutečném súfismu nesená vlnou módního zájmu o vše tajemné a alternativní.

Arabista a znalec islámské kultury Bronislav Ostránský se badatelsky zaměřuje na súfismus. Již před čtyřmi lety vydal spis věnovaný dílčímu tématu důležitému pro súfismus, *Dokonalý člověk a jeho svět v zrcadle islámské mystiky: úradky boží pro nápravu lidského království šajcha Muhjiddína ibn 'Arabího* (Praha: Orientální ústav AV ČR, 2004) a o rok později dílo věnované snům a jejich výkladu *Arabská oneirokritika ve středověku a v současnosti: studie o středověké arabské oneirokritice a jejím vnímání v současnosti z pohledu moderní psychologie a soudobého islámského myšlení* (tamtéž, 2005). Tentokrát nabízí tematicky širokou antologii překladů ze středověkého arabského súfijského písemnictví. Uvádí tři typy textů typických pro tuto literaturu, životopisy významných mistrů, dobové slovníky súfijské terminologie a traktát o súfijské psychologii duchovní cesty.



Jak se sluší na akademicky seriózní překlad, obsahuje v autorově předmluvě a v úvodu (s. 7-18) ediční informace a upozornění na místo knihy v českém odborném kontextu. Každý blok překladů má své uvedení do tematiky. Více než půlku textu tvoří průběžný komentář ve formě poznámek pod čarou. Obsahuje výklad reálií, výrazů, historické informace o zmiňovaných osobnostech a událostech, topografii uvedených míst.

Knihy bude jistě posouzena arabisty z hlediska kvality překladu a spolehlivosti detailních informací ze soudobých islámských dějin. Je však možno ji posoudit i religionisticky. Speciální religionistiku (judaistiku, islamistiku, buddhologii apod.) nelze pro její vazby na historické, geografické a lingvistické obory oddělovat od religionistiky obecné. Religionista může látku připravenou např. arabistou komparovat a vykládat. Ostránský se neomezuje na jazykovědná a dějinná fakta. Nebojí se činit to, co religionistika reflektující své metody dnes dělat může a chce, totiž vystupovat jako empatický a angažovaný zkoumatel pramenů. Naznačuje možnost nějak se přiblížit prožitkům mystiků vyjádřeným v soudobých textech. Jeho výklad je přitom střizlivý, nezatěžuje text interpretacemi, které by neinformovaní nadšenci mohli z textu vyvozovat. Diskrétně ukáže směr a ponechává na čtenáři, aby si vyvodil z četby osobnější závěry.

Autor nezastírá spory v islámském světě kolem súfismu, snaží se však přesvědčit čtenáře, že súfiové chtěli a chtějí být muslimy, nebyli daleko od významných právních autorit a že islám obhajovali. Ukazuje v současné masové fobii z tohoto náboženství i přívětivou tvář islámu. Umožňuje v súfismu vidět jeden možný most mezi islámem, ostatními abrahámovskými a dalšími náboženstvími.

Knihy může odpovědět i na potřebu duchovní inspirace, aniž by čtenář nutně musel být muslimem. Pokud se jeho spirituální ambice nespokojí s populárními a nespolehlivými edicemi a pokud se chce při duchovní praxi opřít o seriózní vědeckou práci, mohou súfijské texty v Ostránského překladu a výkladu poskytnout podněty.

Ivan O. Štampach

NÁBOŽENSTVÍ V SEKULARIZOVANÉ SPOLEČNOSTI OČIMA POLITOLOGA

Petr Fiala, *Laboratoř sekularizace. Náboženství a politika v ne-náboženské společnosti: český případ*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007, 183 s.

Recenzovaná publikace představuje další z knih profesora Petra Fialy, bez jejichž znalosti se neobejde žádný vážný zájemce o vztah náboženství a politiky v české společnosti. Profesor Fiala, od roku 2004 rektor Masarykovy univerzity v Brně, patří k vůdčím osobnostem české politologie, podílí se na mnoha mezinárodních vědeckých projektech a jeho práce, publikované v řadě světových jazyků, se těší zájmu a uznání evropské odborné veřejnosti. Je autorem 14 knih a více než 150 odborných prací. Při tak velkém rozsahu publikační činnosti je ovšem těžké dosáhnout toho, aby se badatel do jisté míry neopakoval. Ti, kdo četli Fialovy dřívější studie, mohou mít pocit, že velkou část obsahu *Laboratoře sekularizace* už znají.

Nová je nicméně koncepce knihy, vyjádřená jejím názvem. Veřejný život v České republice je mírou své ne-náboženskosti „zvláštním případem“ v rámci celé Evropy (která navíc sama představuje zvláštní případ ve světovém měřítku). I v jiných evropských zemích sice dochází k oslabování vlivu náboženství na politiku a společnost, naši zemi lze ale brát jako „laboratoř“, umožňující zkoumat tyto procesy ve stadiu, do kterého jinde zatím nedospěly.

V úvodní kapitole profesor Fiala vysvětluje své terminologické a metodologické přístupy. Klíčový problém zde představuje úzce politologické vymezení tématu. Tam, kde autor hovoří o „náboženství“, má ve skutečnosti na mysli pouze institucionální stránku římskokatolické církve. Ostatní náboženská uskupení jsou totiž podle jeho slov „natolik 'malá', že jejich relevance pro sféru politiky je minimální“ (s. 19). Pojmy jako „sekularizace“ či „odnáboženštění“ v jeho pojetí označují slábnutí vlivu katolické církve na veřejný život a nijak se netýkají „necírkevních“ forem religiozity, které jsou prý z hlediska uplatňování s náboženstvím souvisejících hodnot ve společnosti irelevantní. V této souvislosti by se však možná slušelo poznamenat, že v rámci dnešního ekumenického paradigmatu mo-

hou různá náboženská vyznání v oblasti etiky vystupovat společně, jak o tom svědčí iniciativy typu Küngova Projektu Světový étos a v českých zemích např. křesťansko-židovsko-muslimské prohlášení proti eutanazii z roku 2005.

Ve druhé kapitole autor zkoumá specifické příčiny českého sekularismu. Za primární faktor označuje „určité proticírkevní archetypy v českém myšlení a s nimi spojené historicko-kulturní determinanty“ (s. 68). Sem řadí mj. skutečnost, že už v 19. století se vznikající český nacionalismus začal vymezovat vůči katolické církvi, kampaň „ pryč od Říma“ po vzniku Československa a samozřejmě i vliv doby komunismu. V souvislosti s komunistickou diktaturou se však zabývá především rozbitím institucionální struktury církve, i když pro „odnáboženšťování“ společnosti byla mnohem důležitější tvrdá ateistická propaganda a znemožňování náboženské výchovy a vzdělávání, vedoucí u velké části Čechů k vytvoření často až infantilních představ o Bohu a křesťanské víře.

K „zvláštnímu“ vztahu mezi nejpočetnější církví a většinovou společností však přispěl i sekundární faktor, kterým se po roce 1989 stala „nesprávná interpretace společenské situace ze strany církevních představitelů a z ní vyplývající chybné strategie“ (s. 69). Česká katolická církev nedokázala předejít tomu, aby se o ní v sekulární společnosti mluvilo především v souvislosti s nekonečnými tahanicemi ohledně vracení komunisty odcizeného církevního majetku, a „svými politizujícími prohlášeními jen oživovala a ze skrytosti vyvolávala archetypální proticírkevní nálady a utvrzovala nepravdivý obraz o sobě samé jako o instituci, jíž jde o moc a majetek“ (s. 67-68).

Ve třetí kapitole autor hovoří o katolické církvi v roli jedné ze „zájmových skupin“. Petr Příhoda v příloze *Katolického týdeníku* 23/2008 obsah této kapitoly shrnul slovy, že pojednává „o rozporu, kdy církev, svěbytná organizace, je v prostředí jí nenakloněném vnímána jako zájmová skupina - a je nucena se tak chovat“.

Ve čtvrté kapitole se Petr Fiala zabývá „křesťanskou stranou“ (tj. KDU-ČSL). Analyzuje její možné strategie a jejich efektivitu a dospívá k závěru, že je v zájmu této strany, aby se nebála hájit proti většinové společnosti etické postoje blízké křesťan-



ství. Její role by pak mohla nabýt na významu ve chvíli, kdy celoevropské tendence „povedou k mobilizaci menšiny zastánců tzv. tradičních hodnot proti globalizovanému multikulturnímu relativismu“ (s. 139).

V závěrečné páté kapitole se autor dotýká otázky, jakou strategii by v české společnosti mohla volit katolická církev. Přestože je v českých

zemích „celá kulturní i skutečná krajina plná katolických symbolů“ (s. 158), dnešní církev už na historických zásluhách a kulturních souvislostech stavět nemůže. Nepochybně bude muset hledat nová řešení. Jejich rozboru se však už profesor Fiala nevěnuje, protože by to překračovalo metodologické hranice jeho analýzy.

I tak ale není pochyb o tom, že „aktéři“ popisovaného dění mohou jeho rozboru využít k poučení. Pro katolickou církev, potažmo i jiné reprezentanty křesťanství z nich vyplývá především nemožnost či kontraproduktivnost vznášení jakýchkoliv nároků, které jen oživují proticírkevní archetypy. Animosita zabydlená v českém podvědomí se však patrně týká jen církevní instituce, nikoliv křesťanského poselství a už vůbec ne křesťanské lásky k bližnímu, tj. hlásání víry autenticky křesťanským jednáním, které může být pro sekulární společnost mnohem srozumitelnější než slova.

Tímto dovětkem se už ovšem dostávám za hranice společenskovědního diskursu, kterého se profesor Fiala striktně drží. *Laboratoř sekularizace* je psána způsobem, který plně odpovídá paradigmatu empirické vědy. Předkládá fakta, stejným způsobem přijatelná pro odborníky jakéhokoliv světonázorového přesvědčení. ■

Vít Machálek

KLADIVO OPRÁŠENO

Tonino Cantelmi, Cristina Cacaceová: *Černá kniha satanismu. Psychosociální aspekty vlivu na mladou generaci*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2008

Zdálo se, že církve během 20. století (těž pod tlakem sekulární demokratické společnosti) upustily od honu na čarodějnice. Podle všeho poslední čarodějnice byla upálena ve Švédsku v letech těsně před Velkou

francouzskou revolucí, ale ještě dlouho přetrvávala inkviziční mentalita. I když pak již světské soudci nebyli ochotni vést čarodějnické procesy, trvala dlouhá desetiletí masová hysterie a sklon lynčovat muže a hlavně ženy, které okolí považovalo za posedlé satanem. Satan a démoni se hledali za लेकरou nemocí, zejména duševní, za vsemožnou náboženskou odlišností, za kdejakou kulturní alternativou.

Podněty k překonání pověry, která stála život tisíce lidí, vzešla z církevního prostředí samotného. Slavný spis *Malleus maleficarum* (*Kladivo na čarodějnice*) vyšel r. 1486, ale již o čtyři roky později byl oficiálně odmítnut jako neetický a pověrečný. R. 1631 vystoupil proti procesům jezuita Friedrich Spee a po krátkém váhání získal podporu řádových spolubratří, dalších teologů, jakož i řádových a církevních představených a jeho rozbor čarodějnických procesů postupně vedly k ukončení persekuce.

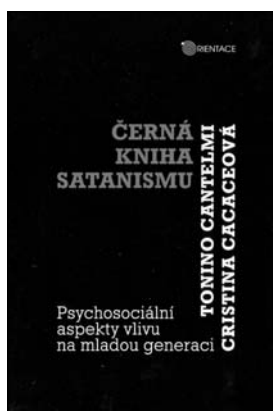
V tomto historickém kontextu překvapí, když ne snad nějaká pokoutní tiskárna, nýbrž renomovaný vydavatel křesťanské literatury, jakým je Karmelitánské nakladatelství sídlící v Kostelním Vydří, vydá cosi jako moderní verzi Kladiva. *Černá kniha* shledává Satana a jeho uctívání v knihách a časopisech, filmech, televizních pořadech, v celých hudebních žánrech, v počítačových hrách a jinde na internetu.

Pokusíme-li se do knihy začíst, znepokojuje nás téměř na každé stránce myšlenkový chaos, např. z hlediska elementárních vědeckých zásad nepřijatelné třídění jevů, jež nepřispívá k jejich pochopení. Spíše to vypadá jako naházení jevů do libovolně vytvořených příhrádek, aniž by bylo jasné kritérium a aniž by se zajistilo, že se třídění týká celého souboru.

Kniha stojí a padá informacemi získanými podle známého principu *jedna paní povídala*. Neopírá se o seriózní práce z oboru ve světových jazycích, spíše jen pro ilustraci občas připomíná podobné texty ideových spřízněnců.

Pro označení sledovaného okruhu lidí a jejich projevů se autorům jeví jako důležité zařazení sledovaných skupin pod záhlaví *sekt*, vždyť tím se získává souhlas veřejnosti s případnou perzekucí nebo aspoň eliminací. Kapitola *Co je sekta* (s. 13-16) nabízí hned několik významů tohoto výrazu. Je tam jakýsi katalog charakteristik či definic, aniž by se autoři k některému z významů přiklonili. S touto rozmanitostí významů pak v textu knihy pružně pracují.

Hodí-li se to, jsou sektami skupiny praktikující esoterické kultury nebo magie (s. 13). O stránku dále jsou to náboženské skupiny, které se oddělily od většinových náboženských uskupení. Na další stránce je však znakem sektářství „přísný“ proces iniciace a následná konverze. O slově *sekta* se mimo jiné na s. 14 chybně tvrdí, že je odvozeno z kořene slova *sector*, které prý znamená „následovat, sledovat“ (což je latinsky *sequi*, -or). Podobné jazykové perly jsou roztroušeny po celé knize, např. písmena OTO používaná pro vlastní označení jedním z magických řádů vysvětlují jako zkratku latinského názvu Ordo Templis Orientis (má být Ordo templi Orientis). Kapitola *Rozšíření a fenomenologie satanismu* (s. 60, 61) ani náznakem nesouvisí s fenomenologií a autoři pravděpodobně netuší, co to



slovo znamená. Na s. 12 se tvrdí, že Evropský parlament schválil doporučení předcházet násilnému proselytismu ze strany sekt. Ve skutečnosti jde o zprávu Parlamentního shromáždění Rady Evropy, což je zcela jiná instituce nemající nic společného s Evropskou unií a jejím orgánem Evropskou radou, která je na s. 12 v poznámce též chybně uvedena.

Jazyk českého překladu z původní italštiny je šroubovaný, místy až nesrozumitelný, obsahuje mnoho přinejmenším neobvyklých a v dané souvislosti neužívaných výrazů, např. *rekrutátor*, a na mnoha místech *acidní* místo *drogový*. Překladaři nám nakladatelství pro jistotu utajilo.

Ze všeho nejvíce kniha čtenáře překvapí masivním návratem inkviziční mentality. Fantazie dávného *Kladiva* o sexuálním sty-

ku s démony, o incubech a succubách tam už v 21. století nenajdeme. Stránky spisu jsou však zaplněny hypotézami, že téměř cokoli alternativního a protestního má co dělat se Satanem a s lidmi, kteří jsou jeho buď politováníhodnými oběťmi nebo zločinnými spojenci. Jakoby se vypařila církevní tradice posledního půlstoletí s její snahou porozumět alternativním spiritualitám a vést s nimi dialog.

U autorů se v knize uvádí specializace v psychologii a psychiatrii, ale o psychosociálních souvislostech sledovaných jevů se v knize navzdory jejímu podtitulu mnoho nedočteme. Spíše přenesli do svých oborů teologii, a to teologii černobilou, jednoduchou, dávno překonanou. Jejich interpretace psychických a sociálních jevů má tendenci vést spíše k represí než ke střídavé, kvalifikované a účinné pomoci tam, kde jde o jevy skutečně ohrožující.

Ivan O. Štampach

⇒ Dokončení článku Livie Šavelkové „Religiozita indiánů Severní Ameriky“ ze stran 122-125.

- 12 V původní podobě Lakotů bývají tyto 3 prvky často propojeny, více viz například již zmiňovaný: NEIHARDT, J. G. *Mluví Černý jelen...*, dále například v nepřesném překladu BROWN, Joseph Epes, ČERNÝ LOS. *Posvátná dýmka*. 1. vyd. Košice: Knižná dielňa Timotej, 1998. (Chybný překlad jména, jedná se o Černého jelena.) Výborná kniha je: ULLRICH, Jan F. *Mýty Lakotů aneb Když ještě po zemi chodil Iktómi*. Praha: Argo, 2002.
- 13 Zakladateli AIM byli Clyde Bellecourt (Odžibvej), Russell Means (Oglaa Lakota) a Dennis Banks (Odžibvej).
- 14 V českém velmi kvalitním překladu - CHROMÝ JELEN, John (Fire), ERDOES, Richard. *Chromý jelen: Vyprávění siouxského medicinmana*. 1. vyd. Praha: Paseka, 2004.
- 15 New Age Movement.
- 16 Oproti zákonu z roku 1978, který se týkal náboženství, je v tomto zákoně indiánům dáno právo používat pejotl.
- 17 Native American Graves Protection and Repatriation Act, někdy označován jako NAGPRA.
- 18 Indian Arts and Craft Act.
- 19 Mezi nejznámější proroky patří Krásné jezero (Irokézové), Neolin (Delaware), Tenskwatwa (Šóni), Wabokieshiek (Winnebago), Kenekuk (Kickapoo), Wodziwob a Wovoka (Pajutové), John Slocum (Sališ), Smohalla (Sahaptin) a Abishabis (Kří).
- 20 Protože v původních formách sociální organizace byla politická autorita často propojena i s autoritou náboženskou, loutkové vlády nebyly velkou částí populace komunit považovány za legitimní, přestože měly relativně velkou i finanční podporu ze strany USA, Kanady a jednotlivých států či provincií. V rámci příbuzenských vazeb tak v rezervacích, kde byla velká nezaměstnanost, získávali práci ve správě rezervace pouze „příbuzní“ těch, kteří stáli u moci oficiálně uznávaných vlád. Vedle nich však dále fungovali političtí a náboženská představitelé uznávaní na základě původní koncepce světa, často výrazně znevýhodňovaní a monitorovaní.
- 21 Mám na mysli bydlení v domech či trailerech, nezbytná auta jako dopravní prostředek, oblíbená McDonaldů,

zaměstnání a dovolené. Samozřejmě, že život indiánů se liší zejména v tom, že v rezervacích je velká nezaměstnanost a chudoba, které nepodporují individualistický způsob života, dominující v americké a kanadské společnosti. Touto formulací chci spíše poukázat na to, že primárním zdrojem obživy až na výjimky některých arktických či subarktických lokalit již není lov a sběr plodin, či v jiných oblastech původní zahradničení.

22 Týká se například známého odborníka na Irokéze – Williama Fentona, který byl přijat do léčitelské společnosti Irokézů a poté publikoval knihu o jejich obřadech a maskách, které se nesmějí ukazovat ani v rámci irokézských společenství mimo dané obřady a souvislosti.

23 Často bez znalosti práce s prameny a kritického přístupu k nim, současně ale zase se vzpomínkami a autentickými prožitky s možností porovnat aktuální a minulý stav. Mnoho indiánů i v minulosti informovalo o tom, že antropologům a úředníkům schválně poskytovalo smyšlené a zavádějící údaje, které se v komunitách staly i typy.

24 Existují samozřejmě i pedagogové a akademici z řad indiánů, často působí v tzv. Native Studies programech, tedy ve studijních programech zaměřených na kulturu a politiku ve vztahu k indiánům.

25 Elders Meeting, 2004.

Religion of North American Indians

Religion is very important to Native Americans and their identity, just as „spirituality“ is considered by many contemporary „non-Natives“ and New Age sympathizers to be the most important characteristic of Native Americans. Native American religions, however, cannot be separated from other cultural institutions such as healing, political structure, relation to the dominant population. The present situation has to be seen in terms of religious change and transformation, including converting to Christianity, disputes over the concept of „more or less traditional form of belief“, historical role of prophets, U.S. and Canadian laws and assimilatory policy and Pan-Indian movement.

PhDr. Livia Šavelková, Ph.D. (1977) je vedoucí katedry sociálních věd na Fakultě filozofické Univerzity Pardubice, u indiánů pobývala v letech 2001, 2004, 2005, 2007.

⇒ Dokončení článku Barbory a Karla Spalových „Litoměřický boj laiků“ ze stran 115-119.

- 8 Dostupné z <http://tisk.cirkev.cz/z-domova/list-biskupa-duky-vericim-litomericke-dieceze.html>.
- 9 Oba články jsou dostupné z <http://www.katyd.cz/index.php?cmd=page&type=1&year=2008&number=6§ion=1>.
- 10 Podpisové archy petice již nejsou na webových stránkách dostupné; text petice je přístupný v internetové diskusi http://www.katyd.cz/index.php?cmd=page&type=17&action=2&node_id=5110&article_id=5733.
- 11 Petice byla zaslána předsedovi ČBK Janu Graubnerovi, českému metropolitovi M. Vlkovi a nunciovi v ČR D. Causero. Jan Graubner pověřil odpovědi za ČBK administrátora diecéze Dominika Duku (viz http://www.katyd.cz/index.php?cmd=page&type=17&action=2&node_id=5110&article_id=6074). Kardinál Vlk petici odmítl převzít a poslal ji organizátorům zpět (viz http://www.katyd.cz/index.php?cmd=page&type=17&action=2&node_id=5110&article_id=6134). Nunciuse se vyjádřil až po několika měsících.
- 12 Přístupné z <http://www.christnet.cz/magazin/clanek.asp?clanek=3020>.
- 13 Přístupné z <http://tisk.cirkev.cz/online-rozhovor/kardinal-coppa-opet-v-ceske-republice.html?year=2008&day=28&month=6>.

The Litomeric struggle of laity

The bishop of Litomeric diocese was sent to another place after four years of service. The laity discussed the event on the web forums. The article provides the content analysis of these discussions pointing to the culture of the dialogue and the limits of the power of laity in the church.

Barbora Spalová (*1976) se věnuje religiozitě ze sociálně antropologického pohledu. Přednáší na Fakultě sociálních věd Univerzity Karlovy a na Filozofické fakultě Univerzity Pardubice.

Karel Spal (*1970) je religionista, mezi jeho tématy patří vedle evropského katolicismu také církve byzantského ritu a česká muslimská komunita.

Rozmanitost společenství buddhistů v České republice

BUDDHISTICKÉ KOMUNITY I.

Monika Studničková

V současnosti působí v ČR mnoho samostatných buddhistických skupin, zastupujících všechny hlavní směry buddhismu. Některé jsou napojeny na obdobné skupiny v zahraničí, jiné působí pouze v České republice. V tomto a v následujícím čísle je ve shrnutí studentské práce stručně představíme.

Po roce 1989 se u nás objevily snahy vytvořit organizaci, která by zastřešovala všechny buddhistické směry v českých zemích. Téhož roku vznikla Československá buddhistická společnost, která však po několika letech zanikla. S ní zanikl i časopis *Střední cesta*, který tato společnost vydávala. Roku 1999 vznikla další obdobná organizace *Lotus*, jejíž vznik inspiroval theravádový mnich Bhante Wimala. Toto centrum má sídlo v Praze 1 v Dlouhé ulici 2 a stará se o setkávání všech buddhistických směrů u nás. Zve na setkání zahraniční mnichy i laiky. V době největšího buddhistického svátku *Vesakh* pořádá buddhistický festival (od roku 2000).¹ Obdobným společenstvím českých, především theravádových buddhistů je i roku 1993 založený *Mezinárodní buddhistický nadační fond*. Jeho cílem je podpora návštěv theravádových mnichů, budování meditačních center apod.

1. Buddhistické komunity zaměřené na theravádový buddhismus

Theravádový buddhismus neboli *hinajána* (malé vozidlo), jemuž se říká nauka starších, se přidržuje původního Buddhova učení a ctí Buddhu jako učitele a ne jako nadlidskou bytost. Řídí se přesně dle jeho nauk a přikázání. Klade důraz na úsilí.

Theravádoví buddhisté dodržují přímý osobní kontakt učitele a žáka, dávají důraz na meditace a užití *dharmy* v každodenním životě. Charakteristické pro toto náboženství je hluboké promýšlení především nejstarších textů (přisuzovaných Buddhovi a jeho prvním žákům), zabývání se etickými zákony a téměř žádným projevováním náboženské úcty a jiných náboženských úkonů. Tento směr neuznává žádné nadlidské bytosti či nadpozemské skutečnosti. Nejdůležitější ze všeho je vnitřní prožívání člověka. To má za následek, že theravádový

buddhismus bývá přiřazován spíše k psychologii než k náboženství.²

Hlavní náplní života u theravádového buddhismu je především meditace. Mezi nejznámější meditační praxe patří obzvláště *meditace vzhledu* a *meditace klidu*, které společně přivedou člověka k *bódhi* (procitnutí) a prožití Buddhových *Čtyř vznešených pravd*.³ Je to směr nejvíce rozšířený na Srí Lance a v Barmě. V menšinové míře má své stoupence i v Laosu, Vietnamu, Thajsku a Kambodži.

1.1. Skupina Buddha Mangala

Sdružení vzniklo odtržením od skupiny Bodhi v roce 1998. Vedoucí skupiny jsou Jitka Hašková a Tomáš Sivok. *Mangala* je velmi staré slovo, které používal už i Buddha a které značí *všechny druhy prospěchu*. Z toho vychází i skupina Buddha Mangala, která chce v rámci své působnosti pomoci člověku dnešní doby najít to, co hledá.

Skupina touží po vytvoření podmínek a prostředí ke studiu a praxi Buddhovy nauky s hlubokým pochopením a poznáním životní skutečnosti, jehož výsledkem je zaujetí správného postoje a vztahu k sobě samému i celému univerzu. Je to vztah oproštěný od chtivosti, nenávisti, upoutanosti a zaslepení, vztah naplněný soucitem, volností a moudrostí.⁴

Tato komunita organizuje různé semináře, setkání, přednášky, meditační kurzy atd. Zve mnoho různých mnichů a učitelů meditací. Hlavním duchovním učitelem komunity je ctihodný Ashin Ottama.

Na svých stránkách má tato komunita v programu na rok 2008 naplánováno mnoho meditací a přednášek. V rámci komunity Buddha Mangala se její členové scházejí ke společné 35-40 minutové meditaci v centru Lotus každé pondělí, po ní vždy následuje tematický rozhovor a diskuse.⁵

Rozvrh článku

v tomto čísle

1. Komunity zaměřené na theravádový buddhismus

- 1.1 Skupina Buddha Mangala
- 1.2 Skupina Přátelé Dhammy
- 1.3 Skupina Dhamma Plzeň
- 1.4 Skupina Boddhi
- 1.5 Skupina Doán Pardubice

2. Komunity zaměřené na mahájánový buddhismus

- 2.1 Skupina Karma Dargje Ling

3. Komunity zaměřené na bön

- 3.1 Skupina Bön Garuda
- 3.2 Skupina Dzogchen Yungdrung Bön

v příštím čísle

4. Komunity zaměřené na tibetský buddhismus

- 4.1 Skupina Dzogchen
- 4.2 Skupina Kagyu Samye Dzong
- 4.3 Skupina Karma Thesung Čhölöng
- 4.4 Skupina She Drub Ling
- 4.5 Skupina Shambhala (Vadžradhátu)
- 4.6 Skupina Buddhismus diamantové cesty

- 4.7 Skupina Rabten Čhodarling

5. Komunity zaměřené na zenový buddhismus

- 5.1 Skupina Dogen Sangha (Dogen zen)
- 5.2 Skupina Sotozen (Zen mistra Kaisena)

- 5.3 Skupina Kwan Um

- 5.4 Skupina Zen dódžó Plzeň

6. Velká buddhistická střediska

- 6.1 Pražské buddhistické centrum Lotus
- 6.2 Buddhistické meditační centrum Samadhi

Závěr

1.2. Skupina Přátelé Dhammy

Oficiální založení této skupiny, která se scházela již dříve, proběhlo v roce 1991. Členové se v současnosti scházejí v buddhistickém centru Lotus v Praze. Náplní těchto schůzek je (v tomto pořadí) pití čaje, krátká recitace, meditace, někdy přednesení nějaké *sutty*, diskuse o učení. Jejich schůzky jsou volně přístupné a všichni nově přichozí se jich mohou zúčastnit bez nutnosti znalosti učení či praxe.⁶

Tato komunita občas koná víkendové meditační kurzy a dvakrát do roka organizuje návštěvu mnicha ze zahraničí i mnichů českého a slovenského původu, kteří žijí v kláštorech v Evropě či Asii.⁷

Toto sdružení má i vlastní knihovnu fond. Skupina Přátelé dhammy se zaměřuje na učení theravádového buddhismu, který

¹ Tato rubrika je určena i příspěvkům, které nemusejí vyjadřovat stanovisko redakce.

se dle zeměpisného umístění svého rozšíření dnes také nazývá „jižní buddhismus“. Velký soustavný kontakt má tato skupina s tradicí thajských lesních škol.⁸

U zrodu tradice těchto škol stál Adžán Sao Kantasíló (1861-1941) a jeho žák Adžán Man Bhúridattó (1870-1949), který putoval po Thajsku, Barmě, Laosu, pobýval v lese a věnoval se meditaci. Způsobem svého života lákal své následovníky, kteří zakládali kláštery a propagovali vládní program s cílem domestikace těchto lesních mnichů.⁹ Tradice thajských lesních škol se rozšířila po celém Thajsku a několika dalších zemích, ale známější je od 60. let 20. století díky zájmu médií a thajské královské rodiny.

1.3. Skupina Dhamma Plzeň

Tato komunita sídlící v Plzni navazuje na tradici theravádového buddhismu. Pravidelně se setkává ve svém centru k meditacím. Praktikuje například meditaci pozorování dechu *ánápánasati*, což je bdělá pozornost zaměřená na dech. Setkání praktikujících jsou volně přístupná a účast není podmíněna znalostí nauky či praxe. Organizují také přednášky mnichů v Plzni, stejně tak jako pobyty v buddhistických kláštorech ve Velké Británii, Švýcarsku a Itálii.

1.4. Skupina Boddhi

V České republice vznikla tato skupina v roce 1994. Má mnoho center po celém našem území. Nejvýznamnějšími jsou Brno, Olomouc, Praha, Pardubice a Prostějov. Příslušníci se pravidelně scházejí ve svých centrech k meditacím. Meditace obvykle trvá přibližně 45 minut a po ní následuje posezení při čaji a diskuse o *dhammē*.

Cílem skupiny Bodhi je zprostředkovat kontakty s tradiční buddhistickou spiritualitou, především s theravádovým buddhismem, dále využívat tyto kontakty k rozvíjení individuální meditační praxe členů v pravidelně se scházejících skupinách a při vícedenních organizovaných setkáních, rovněž pomocí přednáškové a vydavatelské činnosti přispívat k popularizaci meditační praxe a k prohloubení znalostí buddhistické psychologie, a tím i ke zvýšení etické a spirituální úrovně společnosti.

V Praze se praktikující setkávají v centru Lotus. Pořádají výlety, meditační kurzy, přednášky atd.¹⁰ V Brně mají pravidelná setkání v centru YMCA. Od roku 2005 zde



Meditace pardubických buddhistické skupiny Doán.
Foto: <http://doan.110mb.com/fotogalerie>

zavedli tradici *úplňkových meditačních setkání*, to znamená, že každé úplňkové pondělí se koná meditace a přednáška o *dhammē* od laického učitele.¹¹ Pardubická skupina každý rok pořádá několik meditačních kurzů. V Olomouci sídlí tato skupina v ulici 28. října 5.

1.5. Skupina Doán Pardubice

Doán je občanské sdružení lidí z Pardubic a okolí. Drží se tradice theravádového buddhismu a snaží se ho praktikovat v každodenním životě tak, aby jak praktikující, tak i lidé kolem nich byli šťastnější a spokojenější.¹² Slovo *doán* označuje *spolucestujícího na cestě k probuzení*. Cílem aktivit této skupiny je vytvořit společenství lidí, kteří mají zájem o buddhismus a kteří si budou navzájem pomáhat na cestě duchovního rozvoje. Tato komunita se pravidelně setkává k meditacím v čajovém klubu Paleta každou první neděli v měsíci.¹³

2. Buddhistické komunity zaměřené na mahájánový buddhismus

Mahájánový buddhismus bývá přezdíván *velká cesta*. Jeho stoupenci touží po blahu všeho tvorstva a přikazují konat dobro. Škola *střední (mádhjamiků)* zastává názor, že vše je ve skutečnosti pouze klam, škola (*jógová*) učí, že vše existuje pouze v mysli.¹⁴ Tento typ buddhismu naopak od theravádového považuje za nadlidské bytosti nejen *buddhy*, ale i *bódhisattvy* (osvícené bytosti, které pomáhají dospět k *nirváně* ostatním bytostem). Je rozšířen hlavně v Číně, Koreji, Japonsku, Tibetu a Vietnamu.

2.1. Skupina Karma Dargje Ling

Občanské sdružení Karma Dargje Ling je pražské společenství vycházející z učení školy Kagjüpa, linie Karma-Kagjü, patřící k tibetskému buddhismu. Hlavou této školy je Jeho Svatost 17. karmapa Trinlay Thajä Dordže. Hlavním sídlem této skupiny na Západě jsou kláštery a centra Dhagpo Ka-

gyu Ling (někdy označované i jako Dhagpo mandala) ve Francii. Česká skupina navázala s těmito centry kontakt na jaře roku 2000, kdy do Prahy přijel francouzský lama Kunkjab.¹⁵

České centrum vzniklo roku 2000 s názvem Dhagpo Praha, ale v květnu 2002 byla skupina přejmenována na Karma Dargje Ling. Původně byla tato skupina založena jako centrum mnišského způsobu náboženského života v linii Karma-Kag-

jü. Opačný pól, tzv. jogínský nebo laický způsob náboženského života uvnitř této linie, představuje Buddhismus Diamantové cesty (více o něm ve druhé části článku).¹⁶

Vedoucím učitelem české skupiny je Trinlay Tulku rinpoče, který je i garantem meditačního výcviku a studia. Narodil se v rodině praktikujících buddhistů a byl rozpoznán jako reinkarnace Khakhjab rinpoče. Trinlay Tulku rinpoče je považován za jediného *tulku*, který se inkarnoval na Západě, a ne v Tibetu.¹⁷

Škola Karma Dargje Ling klade velký důraz na meditační praxi. Velmi důležité je pro ni i studium a důkladné pochopení základního buddhistického učení o povaze podmíněného okolního světa, o přirozenosti mysli. Skupina Karma Dargje Ling se schází v pražském centru Lotus ke společné meditaci.¹⁸ Každému nově přichozímu je poskytnut úvodní výklad k meditačním praktikám. Komunita několikrát ročně pořádá meditační kurzy.

Skupina se snaží překládat tradiční buddhistické texty. Také chce ve svém centru vytvořit odbornou knihovnu. Další součástí projektu je i studium tibetštiny.¹⁹

3. Buddhistické komunity zaměřené na bön

Bön je původní předbuddhistické náboženství, starověká duchovní tradice Tibetu. Za-

⇒ Dokončení v dolní části příští strany.

NA PŘÍŠTĚ 1/2009

Další, již 12. ročník populárně religionistického časopisu Dingir otevřeme závažným a těžko vyčerpatelným tématem

náboženství a násilí.

I tentokrát přineseme články, vycházející z různých úhlů pohledu.

Tato rubrika je určena i příspěvkům, které nemusejí vyjadřovat stanovisko redakce.

K diskusi kolem Sisyfa v Dingiru

Prof. Ivan Blecha se v článku „Pravidla dělají vědu“ (Dingir 3/2008, s. 106-108) připojil do diskuse z předchozích čísel, která se týkala působení Klubu skeptiků Sisyfos. Prof. Blecha se snaží oba názory, doc. Zlatníka ze Sisyfa a doc. Štampacha, jeho odpůrce, smířit. Věnuje se tématu vědy a pravidlům vědecké činnosti, zatímco podstata sporu byla v něčem jiném. Šlo ne o pojetí vědy vůbec, ale o její podobu a prosazování v tomto spolku.¹ (...)

Sisyfos apriori vylučuje, že by „nevědec“ mohl něco přínosného vytvořit, a předeem ho vylučuje z diskuse o těchto problé-

mech. Že zapovídá možnost jiných názorů, či jen seznámení se s alternativními myšlenkami, ukázal letos nejen případ organizovaného sepisování dopisů „rozhořčených občanů“ proti pořadu Detektor na ČT 1, ale i nátlakové akce na Univerzitě Palackého v Olomouci.² (...)

Proti požadavkům na ověřování poznatků, získaných jinými, než dosud známými postupy, nelze nic namítat. Pokud kdokoli hovoří o tom, že má zázračný lék, je nucen to doložit a plně souhlasím s tím, že musí platit zásady vědecké práce. Ale prosazování nátlakových přístupů a vylučování toho, aby vůbec mohlo k něčemu takovému dojít pod záminkou, že neznáme pod-

statu fungování něčeho nového, je točení v bludném kruhu. Stále platí šablona: Nevěříme, protože to není vyzkoumáno a nezkoumáme, protože tomu nevěříme. Tomu se říká „vědecký“ přístup? (...)

*Z dopisu bc. Dr. Luboše Šafaříka (*1963),
tajemníka Klubu psychotroniky a UFO,
(kpufu@kpufu.cz).*

Poznámky

- 1 Některé příklady viz: Šafařík, L.: Pojetí vědy v Českém klubu skeptiků – Sisyfos ZAZ č.1/2005 (<http://www.kpufu.cz/portal/view.php?cislocianku=2005040801>).
- 2 Ing. Dora Assenza, Ph.D.: *Klub Sisyfos a snahy o omezení akademické svobody*. Meduňka č. 4/2008 (<http://www.kpufu.cz/portal/view.php?cislocianku=2008032902>).

⇒ *Dokončení shrnutí studentské práce z předchozí strany.*

hruje i animistické a šamanistické prvky. Ti, kteří následují toto učení, se nazývají *bonpo*. Jsou to lidé, kteří věří v *bön* a samotné slovo *bön* pro ně znamená pravdu, pravou podstatu a věčnou, neměnnou nauku. Slovo *bön* má pro *bonpy* stejný význam jako pro buddhisty slovo *dharma* (v jazyce páli, v sanskrtu je to *dharma* a v tibetštině *chö*). *Bonpové* věří, že v dávných dobách byl *bön* vyučován v mnoha částech světa. Proto ho také nazývají „věčný *bön*“.²⁰

3.1. Skupina Bön Garuda

Skupina se řadí k tibetské tradici Yundrguhg Bön neboli *Věčný bön*. V současnosti je hlavní centrum učení *bönu* v městě Himáčalpradéši, které leží v indickém Dolandži blízko Solanu. Zde se rozrostla bönistická komunita, které se podařilo obnovit klášter Taši Menri Ling.

Hlavním učitelem je tibetský mistr Tenzin Wangyal, který v roce 1998 přijel na Západ, usadil se v USA a vyučuje především praxi dzogčenu. Pražská komunita se věnuje praktickým cvičením vedoucím k rozpoznání stavu neduální kontemplace. Schází v pražském centru Lotus.²¹

3.2. Skupina Dzogčhen Yungdrung Bön

Tato pražská skupina se věnuje učení, které se na Západ dostalo až po roce 1959 díky Lopönu Tenzin Namdakovi rinpoče. Byl učitelem i u předchozí skupiny zmiňovaného Tenzina Wangyala rinpoče a tento mistr je hlavním učitelem i této komunity, která stojí na naukách Yungdrung Bönu, jejichž základ tvoří duchovní systém devíti stezek.

Devět cest *bönu* tvoří:²² (1.) cesta předpovídání, která se zabývá předpovídáním budoucnosti, astrologií a různými magickými obřady; (2.) cesta vizuálního světa, která vysvětluje původ a charakter bohů a démonů, kteří žijí v tomto světě; (3.) cesta iluze, která popisuje obřady, které pomáhají rozháňet negativní síly; (4.) cesta existence, která vysvětluje pohřební obřady; (5.) cesta laických následovníků, která pomáhá těm, kteří chtějí následovat deset ctností a deset dokonalostí; (6.) cesta mnichů, která vykládá klášterní pravidla; (7.) cesta prvotního zvuku, která vysvětluje, jak se člověk, který dobře praktikuje, může sjednotit s mandalou největšího osvětlení; (8.) cesta prvotního šenu, která vysvětluje důležitost a potřebu tantrického mistra, dále místo a příčinu pro tantrickou praxi a také popisuje duchovní závazek žáka k mistru a dává instrukce k meditaci; (9.) cesta nejvyšší nauky, která obsahuje učení „velkého zdokonalení“, tzv. dzogčenu.

Poznámky

- 1 <http://www.centrumlotus.cz/> (18. 3. 2008).
- 2 ŠTAMPACH, Ivan. *Buddhismus v českých zemích*, Dingir, 1998, 4. s. 11.
- 3 VOJTÍŠEK, Zdeněk. *Encyklopedie náboženských směrů v České republice*, s. 364-365.
- 4 <http://www.centrumlotus.cz/> (19. 3. 2008).
- 5 <http://www.buddha.cz/buddhamangala/setkani.html> (9. 4. 2008).
- 6 <http://www.centrumlotus.cz/> (26. 3. 2008).
- 7 <http://dharma.wz.cz/activities.htm> (26. 3. 2008).
- 8 <http://dharma.wz.cz/forest.htm> (26. 3. 2008).
- 9 <http://dharma.wz.cz/forest.htm> (26. 3. 2008).
- 10 <http://www.bodhipraha.cz/> (24. 3. 2008).
- 11 <http://www.bodhipraha.cz/bobr/> (24. 3. 2008).
- 12 <http://doan.110mb.com/> (25. 3. 2008).
- 13 <http://doan.110mb.com/aktivita.html> (25. 3. 2008).
- 14 LESNÝ, Vincenc. *Buddhismus*, s. 261-309.
- 15 <http://karma-dargye-ling.org/onas.html> (17. 3. 2008).
- 16 VOJTÍŠEK, Zdeněk. *Tibetský buddhismus v České republice*, Dingir 4/2004, s. 131.
- 17 <http://karma-dargye-ling.org/onas.html> (17. 3. 2008).
- 18 <http://karma-dargye-ling.org/setkani.html> (17. 3. 2008).

- 19 <http://karma-dargye-ling.org/onas.html> (17. 3. 2008).
- 20 <http://seton.webpark.cz/suva/bon.htm> (14. 3. 2008).
- 21 VOJTÍŠEK, Zdeněk. *Tibetský buddhismus...* s. 130.
- 22 Tamtéž.

Monika Studničková (*1985) je studentkou bakalářského oboru Humanitní studia na Cyrilometodějské teologické fakultě Univerzity Palackého v Olomouci.

DINGIR

religionistický časopis
o současné náboženské scéně

11. ročník

Číslo 4/2008 vychází 29. prosince 2008.

Vydává DINGIR, s. r. o.,
Černokostelecká 36, 100 00 Praha 10
dingir@dingir.cz
<http://www.dingir.cz>

Šéfredaktor:

PhDr. Zdeněk Vojtíšek, Th. D.

Redakční rada:

Mgr. Pavel Dušek,

Doc. Pavel Hošek, Th. D.

Mgr. Andrea Hudáková, DiS.,

Mgr. Martin Kořínek,

Mgr. Mgr. Miloš Mrázek,

MUDr. Mgr. Prokop Remeš,

Jan Sušer,

Ing. Mgr. Vojtěch Tutr,

Doc. ThDr. Ivan O. Štampach.

Grafický návrh: Richard Bobůrka

Tisk: VS ČR, Praha 4

Cena: 49,- Kč

Objednávky a urgence:

SEND - předplatné

P. O. Box 141, 140 21 Praha 4

tel: 225 985 225

e-mail: administrace@send.cz

<http://www.send.cz>

Registrace:

MK ČR 7943 z 30. 3. 1998.

ISSN: 1212-1371

Tato rubrika je určena i příspěvkům, které nemusejí vyjadřovat stanovisko redakce.

⇒ *Dokončení článku „Šamanismus mezi alternativami“ ze strany 129.*

ly prvky zaměřené introspektivně, dále některé obecné techniky a vždy i nějakou aktivitu, která mohla přinést nevšední či mystické zážitky. Kromě strukturovaného programu byl pak také čas na neformální rozhovory, nabídku literatury, výměnu zkušeností účastníků.

V obou seminářích byla část věnována soustředění o samotě, dále hledání „šamana pomocníka“ ze světa zvířat či rostlin. Byla možnost si vyzkoušet věštění z bubnu,⁸ nebo navození určitého duševního stavu, který je v jazyce šamanů popisován jako sestup do dolního,



resp. výstup do horního světa. Zda se ale spou většina účastníků dostala do zmíněného stavu vědomí – což je v podstatě cílem této aktivity, – si nejsem jist. Bylo však možno jej zažít při užití techniky hyperventilace, s níž se na semináři pracovalo.

Většina účastníků těchto seminářů se nezabývala intenzivně následování šamanské cesty. Spíše jednotlivé aktivity a prvky šamanské praxe včleňovali do vlastního interpretačního rámce – pokud toho byli schopni – takže chápání jednotlivých aktivit mohlo kolísat od pozitivistického přes hlubinně psychologický až po esotericko-mystický. Miroslav Kašpar se neprezentuje jako autorita a ponechává všem volné pole pro jejich představy a přesvědčení. Jeho vystupování je velmi civilní.

Centrum ve Skřidlech díky svému pestrému rejstříku aktivit přitahuje široké spektrum zájemců o alternativní du-



chovní a terapeutické aktivity. Prostředí, které vytváří, je přitažlivé jako alternativa k racionalistickému a technokratickému přístupu k životu, které vytěšňují z naší společnosti přirozené vztahy k transcendentnu, k ostatním lidem a k přírodě. Skřidla ukazují přichozím přátelskou tvář místa, kde je každý vítán takový, jaký je, kde není nutno splňovat nějaká stanovená kritéria. Na druhou stranu může být totální pluralita pro mnohé lidi matoucí, a pokud nejsou zakotveni v nějakém spirituálním domově, v podstatě jim nedává příliš možností osvojit si nějaký interpretační rámec, do kterého by mohli vkomponovat jednotlivé prvky spirituálních aktivit, které se zde provozují, a dát jim ve svém životě určité místo a smysl.

Poznámky

- 1 Informace k napsání tohoto článku, pokud není uvedeno jinak, byly čerpány z vlastních zkušeností při účasti na seminářích, z rozhovorů s jinými účastníky a ze stránek centra Skřidla.
- 2 V tomto článku pomineme distinkci mezi šamanismem a novošamanismem, stejně tak spory o to, zda některé techniky používané při seminářích v Evropě a USA lze nazývat šamanskými. Přebíráme zde terminologii, kterou používají lidé, o nichž je v článku řeč – tedy vedoucí a organizátoři seminářů a šamanských škol.
- 3 „Skřidla č. p. 8“, *Skřidla*, (cit. 29. 11. 2008), dostupné z URL <http://skridla.arcs.cz/skridla.htm>.
- 4 Institut založený americkým antropologem Michaellem



Foto na této stránce: http://skridla.arcs.cz/vyroba_bubnu_2006.html

Harnerem. Vychází z představy o společném jádru šamanských praktik napříč různými kulturami. V současné době má evropskou odnož, jejíž aktivity se odehrávají hlavně ve střední Evropě. Více viz <http://www.fss.at/index.asp>

- 5 Zkrácený popis semináře *Cesta bubnu*, který se konal ve Skřidlech na přelomu letošního října a listopadu, v programu rozesílaném zájemcům.
- 6 „Příběhy & zážitky“ dostupné z URL <http://skridla.arcs.cz/pribehy.php3>
- 7 „Skřidla č.p. 8“
- 8 Spíše než o magické praktiky se jedná o techniku, která připomíná postup při arteterapii.



Ten klid mě vrací zpátky na ostrovy, odkud jsme vyrazili. Dopro střed společenství. Je to neuvěřitelné. Cítím po těle hlubokou, prázdnou sounáležitost, nekonečnou vzájemnou blízkost a důvěru, obrovskou. Oni jsou kmen. Oni jsou lidé a říkají si lidé, protože krom nich žádní jiní lidé nejsou. Neznají cizí, neznají nepřátelské. Oni jsou děti Země. Cítím tu obrovskou blízkost a důvěru a uvědomuju si, že ty pocity přicházejí ze Skřidel, z tohoto společenství, které se tu sešlo a právě mě obklopuje, právě se vprostřed něho cítím natolik bezpečný, abych mohl cítit to, co cítím...

Úryvek z popisu pocitů při holotropním dýchání jednoho z účastníků. Zdroj: <http://skridla.arcs.cz/pribehy.php3>.

Vlevo: logo centra ve Skřidlech.