

DINGIR DINGIR

2

2021

24. ročník

religionistický časopis o současné náboženské scéně

Cena 49 Kč

červen 2021



Zvířecí rituály v Evropě
Pieta za oběti covidu
Karnevalová bitva u Rýna
Skateboard jako rituální hračka
Fotbalové utkání jako rituál
Maska umí dát člověku obrovskou svobodu
(rozhovor o Sametovém posvícení)
TÉMA: Rituály ve veřejném prostoru

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 nejrůznějších kulturách a sociálních skupinách. A tak i v naší současné společnosti se setkáváme s desítkami nejrůznějších 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 tázat, 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.

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 českým odborným časopisem, který se věnuje současné religiozitě.

Na přední straně obálky: Schlauchband Jiřího Starého. Výtarnice Eliška Sokolová. Foto: Jan Hromádko.

Na protější straně: Pietní akce k uctění památky sira Nicholase Wintona na pražském Hlavním nádraží roku 2009. Foto: David Sedlecký, WikiMedia Commons.



Spontánní rituální chování ve veřejném prostoru vyvolala původně politická akce proti vládě Andreje Babiše. Upozornění na vysoký počet obětí pandemie nemoci covid-19 ve formě 25 tisíc křížů, namalovaných v noci na pondělí 22. března na dlažbu Staroměstského náměstí v Praze, se změnilo v příležitost k pietě za zemřelé. Více v článku na stranách 52–54. Foto: Marika Vojtíšková.



Indie prožívá v těchto týdnech rychlé šíření nemoci covid-19. Jako jednu z hlavních příčin tak mohutné pandemie spatřují kritici vlády Naréndry Módiho laxnost úřadů při schválení okolností oslavy svátku Kumbhaméla a při dohlížení na dodržování hygienických opatření při ní. Poukazují na sepetí Módiho s indickými nacionalisty, pro něž by omezení oslavy nebylo přijatelné. Letos v lednu dorazilo do Haridváru asi 700 tisíc poutníků. Foto: Ritesh Shukla, yahoo!news.



Tricetileté angažmá švýcarsko-německého teologa Hanse Künga (1928–2021) ve prospěch posílení vztahů mezi lidmi různých náboženství se 6. dubna uzavřelo. Fotografie ho roku 2013 zachytila doma v Tübingenu.

Foto: epd, Frankfurter Rundschau.

RITUÁL: SLOVO SE STÁVÁ AKCÍ

Helena Dyndová a Martin Pehal

Rituály provázejí člověka od nepaměti. Někteří badatelé, např. Roy A. Rappaport, se domnívají, že měly zcela zásadní úlohu ve vývoji člověka coby druhu. Rituál, nahlížený jako specifická forma tělesné komunikace, umí totiž omezit destruktivní působení „lži“, která nastává osvojením si řeči ve smyslu nezávazné série zvuků. Jak to? Díky rituálu dostává totiž řeč tělesnou podobu. Pokud je např. verbální přísaha doprovázena rituálním, tělesným aktem vepsání do těl jednajících (např. nařiznutím dlaně, ustrižením vlasů), může toto „vmásené“ slovo začít sloužit jako měřítko, s nímž bude následně jednání srovnáváno. Rituální jednání ve veřejném prostoru tedy nejen umožňuje rozvoj nejrůznějších kulturotvorných institucí, jež regulují pravidla a zvyky mezilidského kontaktu, ale vytváří i rámec pro garanci jejich závaznosti.

Je nicméně jasné, že forem, které na sebe toto rituální, kulturotvorné jednání může brát, je nepřeberné množství. **Helena Dyndová** a **Martin Pehal** proto v úvodním textu nabízejí způsob, jak se v tématu orientovat. Zdůrazňují přitom, že v postmoderní a sekularizované společnosti budeme nacházet jak rituály náboženské, tak sekularizované, a to s různými požadavky na intenzitu zapojení těch, kteří se rituálu budou účastnit, jelikož postmoderna tuto mnohost a fluiditu identit dovoluje.

Příklad veřejných rituálů spojovaných s konkrétní náboženskou identitou je zastoupena příspěvkem **Terezy Halasové** o rituálu Tance vzkříšení charismatických křesťanů. Další veřejný rituál, tentokrát z oblasti alternativní spirituality, popisuje šaman **Zdeněk Ordelt** v rubrice „čtení“. Sekularizovaným a individualizovaným formám rituálního jednání se věnují texty **Jakuba Ludvíka** („Fotbalové utkání jako rituál“) a **Jakuba Otčenáška**, jenž analyzuje skateboarding coby formu „osobního náboženství“.

Velkou část čísla zabírají články popisující fenomén karnevalu. Minimálně v rámci evropského prostoru je tato forma veřejného rituálu zcela zásadní. Je totiž nejen historicky velice stabilní, ale umožňuje i ilustrovat dynamiku rituální tvorby – karnevaly totiž zejména v posledních několika desetiletích zažívají napříč Evropou silný *revival*. **Alessandro Testa** nás v rámci výkladu o podobách a funkcích karnevalových masek zavádí až do raného středověku, kdy byly karnevaly úzce napojené na křesťanskou tradici. Příspěvek **Olgy Cieslarové** nabízí popis karnevalu *Fasnacht* ve švýcarské Basileji. Ačkoliv tato tradice sahá hluboko do středověku, její současná podoba umožňuje účastníkům aktualizaci velice současných témat, a je tak již plně sekularizovaná. Karnevalovou sekci následně zakončuje rozhovor s organizátory tzv. Sametového posvícení, maskovaného karnevalového průvodu, jenž se od roku 2012 koná každoročně v rámci připomínky události 17. listopadu 1989 v Praze. Tato událost je příkladem procesu ritualizace, jež využívá tradiční karnevalovou formu ovšem bez explicitních křesťanských konotací.

Proces ritualizace je popsán v textu **Radka Chlupa**, který se věnuje událostem spojeným se vznikem pietního místa obětem pandemie SARS CoV-2 / Covid 19 na Staroměstském náměstí v Praze. Ačkoliv událost začala jako velice konkrétní protestní akce, skrze ritualizaci vzápětí přerostla původní význam a stala se veřejným místem kolektivního a individuálního truchlení.

Celé číslo dokládá, že rituály rozhodně nejsou fenoménem minulosti. Vznikají neustále, a to i ve zcela sekularizovaných a značně individualizovaných podmínkách současné společnosti. Přejeme Vám inspirativní čtení.

Medailonky autorů jsou na str. 48.



OBSAH

„Sekta skrz naskrz“ (Zdeněk Vojtíšek)	38
Zahraničí	
Církev proti vodunu (Ondřej Havelka)	41
Z domova	
Vítej doma! (Zdeněk Vojtíšek)	44
Téma	
Rituály ve veřejném prostoru (Helena Dyndová a Martin Pehal)	45
Tanec vzkříšení (Tereza Halasová)	48
Zvířecí rituály v Evropě (Alessandro Testa)	49
Pieta za oběti covidu (Radek Chlup)	52
Karnevalová bitva u Rýna (Olga V. Cieslarová)	55
Skateboard jako rituální hračka (Jakub Otčenášek)	58
Fotbalové utkání jako rituál (Jakub Ludvík)	62
Rozhovor o Sametovém posvícení	
Maska umí dát člověku obrovskou svobodu (Barbora Nováková)	64
Reflexe	
Ekonomie dobra a zla versus humanitní vědy (Jiří Hoblík)	68
Recenze	
Náboženství mezi průmyslovými dělníky (Andrea Hudáková)	70
Zimbardo není jen vězeňský experiment (Zdeněk Vojtíšek)	71
Co přichází po sekularizaci? (Pavel Hošek)	72
Čtení	
Při rituálu můžu zažít, že jsem domorodec (Zdeněk Ordelt v rozhovoru s Helenou Exnerovou)	3. strana obálky

„SEKTA SKRZ NASKRZ“

Zdeněk Vojtíšek

Negativní postoje části západní veřejnosti k novým náboženským hnutím jsou využívány ze strany úřadů Čínské lidové republiky (ČLR), aby legitimovaly pronásledování hnutí Fa-lun-kung¹ a snahu vytlačit toto nové náboženské hnutí z Číny. Západní negativní stereotypy se staly součástí odpovědi čínských úřadů na kritiku masivního porušování lidských práv praktikujících fa-lun-kung. Propagandistické texty tak vlastně vracejí Západu jeho vlastní argumenty a jejich pomocí se snaží dokázat, že postoj úřadů k hnutí Fa-lun-kung je oprávněný, neboť je srovnatelný s postojem západních společností k novým náboženským hnutím.

Cílem tohoto textu je poskytnout krátký a jistě neúplný seznam pěti argumentů, které legitimují pronásledování, a připomenout jejich původ a kontext v lidovém a silně jednostranném nazírání na nová náboženství, které se za Západem uplatnilo hlavně mezi 70. a 90. lety minulého století. Metoda této drobné studie je prostá: jako příklad výše zmíněného úředního postupu jsou použity krátké anglické texty, dostupné v internetové prezentaci velvyslanectví Čínské lidové republiky ve Spojených státech v oddílu „Nezákonné postavení sekty Fa-lun-kung“.² Autorství těchto textů je v prezentaci připisáno Ministerstvu zahraničí ČLR.

O hnutí Fa-lun-kung jsou v současnosti k dispozici desítky studií.³ Proto jen připomeňme, že tvůrce této metody Li Chuang-tí⁴ (*1951 nebo 1952) přesídlil mezi lety 1994 a 1996 do Spojených států a že čínské úřady se od roku 1999 pokoušejí toto hnutí zničit všemi prostředky.⁵

Výraz „sekta“

Předznamenáním stereotypizace nových náboženských hnutí je nálepkování výrazem „sekta“. Tento výraz je původně pojmem křesťanské teologie pro společenství oddělené od církve. Stala se z něj pejorativní nálepka pro náboženskou menšinu, používaná majoritou jako výraz její mocenské převahy. S nárůstem počtu nových náboženských hnutí od 60. let minulého století a s rostoucími obavami z důsledků jejich působení se pojem „sekta“ stal v běžném, neakademickém používání v západních společnostech prakticky nadávkou. Zatímco v nábožen-

ském prostředí si tato nadávka alespoň částečně zachovala původní význam od církve odděleného společenství, v sekulárním prostředí je asociována s nebezpečím a nezákonným působením.

O vhodnosti, či alespoň přijatelnosti pojmu „sekta“ v akademickém prostředí byla v posledních desetiletích vedena rozsáhlá diskuse mezi sociology náboženství, religionisty, psychology a dalšími společenskými vědci.⁶ Byla v podstatě uzavřena tím, že tento pojem z odborných prací vymizel⁷ a byl nahrazen souslovím „nové náboženské hnutí“, případně „nové náboženství“ či příbuznými výrazy. Někteří členové akademické obce (z nichž je níže zmíněna americká psycholožka Margaret Singerová) podpírali své používání pojmu „sekta“ výčtem charakteristických znaků sekty. Tyto seznamy „znaků sekty“ se ovšem obvykle ukázaly jako odborně těžko udržitelné.⁸

Výrazem „sekta“ nálepkují hnutí Fa-lun-kung i čínské úřady (například slovy použitými jako titul tohoto článku⁹) a pejorativnost tohoto výrazu podtrhují například i metaforami, které asociují cizost a ohrožení: „Fa-lun-kung je sektářská organizace, která škodí společnosti a porušuje lidská práva. Je to rakovina moderní, civilizované společnosti.“¹⁰ Ostatně, od října 1999 je pro označení společenství Fa-lun-kung za „zlou sektu“ právní podklad.¹¹ V souladu s tím jde Ministerstvu zahraničí ČLR zjevně o to, aby se tento právní pojem „zlá sekta“ stal konstantním přívlastkem hnutí Fa-lun-kung. Jeden z textů je patrně proto nadepsán „Fa-lun-kung – zlá sekta“.¹²

Již zmíněná psycholožka Margaret Thaler Singerová (1921–2003), obhájkyně pojmů „sekta“ ve vědeckém diskursu, potvrdila, že označení hnutí Fa-lun-kung za sektu není v ČLR účelové a neslouží jako záminka k jeho pronásledování, nýbrž že se jedná o objektivní označení na základě stanovených kritérií a že nazývat toto hnutí sektou je stejně oprávněné ve Spojených státech jako v Číně. Singerová údajně měla ve Spojených státech klienty ze 75 rodin hnutí Fa-lun-kung.¹³ Na tomto základě uvedla: „Myslím, že Fa-lun-kung nepochybně naplňuje kritéria sekty podle amerických nebo světových standardů“,¹⁴ a proto úřední zásahy proti tomuto hnutí podle ní neporušují náboženskou svobodu. Jednání čínských úřadů proto „vůbec nevidí jako problém náboženské svobody.“¹⁵

Vymývání mozku

Užití negativního pojmu „sekta“ poskytuje úhel pohledu, v němž je možné vidět negativně vše, co se daného společenství týká; též i konverzi a okolnosti, které k ní vedou. Zápas o pojem „sekta“ měl ve společenských vědách v západních zemích svou paralelu v zápase o výraz „vymývání mozku“ („brainwashing“).¹⁶ Metaforičnost tohoto výrazu postupně vedla k jeho nahrazování pojmy „reforma myšlení“,¹⁷ „řízení myslí“, programování myslí, či „mentální manipulace“, které získaly větší podporu mezi akademiky,¹⁸ zkoumajícími důsledky společenského vlivu při konverzi. Ovšem i tyto pojmy jsou negativní, a nakonec se ukázaly i jako zbytečné, protože zákonitosti sociálního vlivu nejsou v případě náboženské konverze odlišné od jiných oblastí a jsou obecně popsány v oboru sociální psychologie. Tyto pojmy tak vyjadřují pouze nechuť vůči uplatňování těchto zákonitostí v oblasti náboženství.

Odsuzující postoj k uplatňování sociálního vlivu při konverzi do nových náboženských hnutí bývá potvrzován příběhy o negativní změně chování konvertity. Stejným směrem míří i propaganda čínských úřadů: „Organizace Fa-lun-kung ... provádí na následovnících extrémní mentální manipulaci.“¹⁹ Příkladem má být devěťadvacetiletý dermatolog, Chen Fuzhao, který se jako stoupenec hnutí Fa-lun-kung údajně dopustil sedmnácti vražd. Přitom „dříve, než se stal posedlým sektou Fa-lun-kung roku 1996, měl Chen šťastnou rodinu.“²⁰ Muž tohoto jmé-

na je skutečně znám jako masový vrah 16 osob, popravený roku 2003, ale jeho vazbu na hnutí Fa-lun-kung uvedla pouze státem řízená média. A samozřejmě ani případná vazba vraha na hnutí Fa-lun-kung nevypovídá mnoho o hnutí, jehož snad byl stoupencem.

Násilí

Silným argumentem pro oprávněnost používání metafory „vymývání mozku“ v médiích a částečně i ve společenských vědách se stala hromadná sebevražda a vražda Církve Svatyně lidu ve Spojených státech roku 1978. Pro důvod a okolnosti vedoucí ke smrti celkem 921 lidí se ve veřejné debatě nepodařilo najít přijatelnější vysvětlení, než poskytl právě tento metaforický pojem. Přesvědčení laické veřejnosti o tom, že „sekty páchají násilí“, bylo ještě posíleno tragickými událostmi konce tisíciletí, kdy se nová náboženská hnutí aktivně podílela na násilí s desítkami až tisíci obětí.²¹ Přestože v akademické sféře bylo prokázáno, že takové násilí je jen velmi výjimečné a že – alespoň v případech, v nichž jsou dostupné základní údaje – je obvykle výsledkem interakce mezi novým náboženstvím a jeho nepřátelským okolím,²² mediální prostor ovládlo přesvědčení o sklonu „sekt“ k násilí.

Tato představa byla propagandisticky využita úřady v Číně v zápase proti hnutí



Praxe fa-lun-kung na ulici v New Yorku. Foto: WikiMedia Commons.

Fa-lun-kung. Také ve zkoumaných zdrojích se nachází často opakované oficiální vysvětlení tragické události roku 2001: „Sedm praktikujících fa-lun-kung následovalo 23. ledna 2001 Liovy klamně hereze a pokusilo se na Náměstí Nebeského klidu upálit. Dva z nich zemřeli a tři byli vážně zraněni a znetvořeni.“²³ Úředníci si ovšem uvědomují, že západní akademická veřejnost ani žurnalisté příliš nevěří tomu, že by tuto „hromadnou sebevraždu“ skutečně připravilo a vykonalo hnutí Fa-lun-kung. Hlavním argumentem proti tvrzení čínských úřadů je fakt, že západním novinářům nebylo dovoleno hovořit s těmi, kdo incident přežili – přitom právě oni by mohli poskytnout nezvratný důkaz pro úřední verzi.²⁴ Pravděpodobně kvůli této nedůvěře na straně Západu je v textu připojena další věta: „Organizace Fa-lun-kung ovšem popírá,

že by tito lidé praktikovali fa-lun-kung, a dokonce šíří zvěsti, že incident naplánovala čínská vláda.“²⁵

Představu, v níž je hnutí Fa-lun-kung spojeno s násilím, mají jistě posílit i odkazy čínských úřadů na jeho nauku. Její tvůrce, zakladatel hnutí Li Chuang-ti, touto naukou údajně navádí své stoupence k násilí: „Nazývá ďábly ty, kdo brání praktikování fa-lun-kung, a říká, že 'vládní ďáblové musejí být zabití' a že 'praktikující fa-lun-kung,

kteří zraní nebo zavraždí své příbuzné, pak mohou být odměněni.“²⁶ Čínské úřady zřetelně využívají lidovou představu o bizarnosti nauky a činů „sekt“ a tvrdí, že až dosud údajně „bylo více než 1 700 nevinných lidí zabito stoupenci sekty Fa-lun-kung, když naplňovali nauku sekty o 'očistění od zločinů spáchaných v minulém životě' nebo o 'dovršení seberealizace v tomto životě' tím, že zabili sebe nebo jiné lidi.“²⁷

Propagandistický text neodkazuje ke zdrojům, takže není možné ověřit existenci uvedených doktrín, ale lze říci, že tvrzení čínských úřadů jsou málo pravděpodobná. Ve vztahu k okolí, které nepřijímá učení a praxi fa-lun-kung, nebo které dokonce praktikující pronásleduje, Li naopak zpočátku doporučoval využít tento odpor k prospěchu praktikujících. Utrpení, způsobené odporem a proná-

Poznámky

- 1 Výraz 法轮功 přepisujeme jako „fa-lun-kung“ a graficky odlišujeme kultivační metodu fa-lun-kung od názvu hnutí Fa-lun-kung. Obvyklý anglický přepis je „Fālún Gōng“, nebo prostě „Falun Gong“.
- 2 „Outlawing Falun Gong Cult“, *Embassy of the People's Republic of China in the United States of America* [online], URL: <http://www.china-embassy.org/eng/zt/ppflg/download.1.10.2019>.
- 3 Základní orientaci poskytne PENNY, Benjamin, „Fālun Gōng“, in: POKORNY, Lukas – WINTER, Franz (eds.), *Handbook of East Asian New Religious Movements*, Leiden–Boston: Brill 2018, p. 524–543; česky VOJTÍŠEK, Zdeněk, *Nová náboženská hnutí a kolektivní násilí*, Brno: L. Marek 2009, str. 169–188, případně VOJTÍŠEK, Zdeněk, *Nová náboženství a násilí*, Praha: Karolinum 2017, str. 66–73.
- 4 Li Hóngzhì, 李洪志.
- 5 Již roku 2006 konstatovala zpráva pro Kongres Spojených států amerických, že počet zabitých stoupenců hnutí Fa-lun-kung v Číně dosahuje stovek až tisíců. – LUM, Thomas, *China and Falun Gong* [online], 25. 5. 2006, URL: <https://www.justice.gov/sites/default/files/eoir/legacy/2013/06/13/China%20and%20Falun%20Gong.pdf>, accessed: 1. 10. 2019.
- 6 Viz shrnutí např.: RICHARDSON, James T., „Cult and New Religions“, in: CLARKE, Peter B. (ed.), *Encyclopedia of New Religious Movements*, London: Routledge 2006, p. 129–131.
- 7 Vymizel jako deskriptivní pojem; jeho použití je samozřejmě nadále reflektováno jako výraz napětí mezi novým náboženským hnutím a okolní společností.
- 8 COWAN, Douglas E. – BROMLEY, David G.: *Sekty a nová náboženství*. Praha: Grada 2013, 14–15.
- 9 „...out and out ... a cult“ – „Exposing the Lies of 'Falun Gong' cult“, *Embassy...* URL: <http://www.china-embassy.org/eng/zt/ppflg/t263446.htm>.
- 10 „Enjoy the Holidays and Stay away from the so-called 'Chinese New Year Gala' of the New Tang Dynasty Television“, *Embassy...* URL: <http://www.china-embassy.org/eng/zt/ppflg/t397390.htm>.
- 11 Vice viz EDELMAN, Bryan – RICHARDSON, James T., *Falun Gong and the Law: Development of Legal Social Control in China*, *Nova Religio* 6 (2), 2003, p. 312–331; RICHARDSON, James T. – EDELMAN, Bryan, „State-Fostered Violence against the Falun Gong in China“, in: LEWIS, James R. (ed.), *Violence and New Religious Movements*, Oxford – New York: Oxford University Press 2011, p. 379–396.
- 12 „Falun Gong: an Evil Cult“, letter to the editor of the *Washington Post*, 10. 1. 2000, *Embassy...* URL: <http://www.china-embassy.org/eng/zt/ppflg/t36582.htm>.
- 13 „An Interview with Dr. Margaret Thaler Singer“, *Embassy...* URL: <http://www.china-embassy.org/eng/zt/ppflg/t281088.htm>.
- 14 Ibid.
- 15 Ibid.
- 16 Základní práci na toto téma je BROMLEY, David – RICHARDSON, James T. (eds.), *The Brainwashing / De-programming Controversy: Sociological, Legal, and Historical Perspectives*, New York – Toronto: Edwin Mellen Press 1983.
- 17 Podle starší práce: LIFTON, Robert J., *Chinese Thought Reform and the Psychology of Totalism*, New York: Norton 1961.
- 18 Blíže viz např. ANTHONY, Dick – ROBBINS, Thomas, „Conversion and 'Brainwashing' in New Religious Movements“, in: LEWIS, (ed.): *The Oxford Handbook...* p. 243–297.
- 19 „Enjoy the Holidays...“
- 20 „Falun Gong Cult Followers Cruel in Killing the Innocent“, *Embassy...* 14. 7. 2003, URL: <http://www.china-embassy.org/eng/zt/ppflg/t36618.htm>.
- 21 Více: VOJTÍŠEK, *Nová náboženská hnutí a kolektivní násilí...* s. 68–199.
- 22 Viz např. BROMLEY, David G. – MELTON, J. Gordon (eds.), *Cults, Religion, and Violence*. Cambridge: Cambridge University Press 2002.
- 23 „Exposing the Lies...“
- 24 OWNBY, David, „The Falun Gong: A New Religious Movement in Post-Mao China“, in: LEWIS, James R. – PETERSEN, Jesper Aagaard (eds.), *Controversial New Religions*, p. 195–214. – Ownby stejně jako další akademičtí autoři udávají pět mrtvých v tomto incidentu.
- 25 „Exposing the Lies...“
- 26 Ibid.
- 27 „Falun Gong Cult Followers...“

sledováním totiž podle jeho učení odebírá špatnou karmu, takže oponenti vlastně Liovým stoupencům pomáhají.²⁸ Tento Liův postoj trval i na začátku ostrého pronásledování hnutí Fa-lun-kung čínskými úřady v roce 1999 a vydržel až do srpna 2000; v této době se Liovi stoupenci stávali v Číně mučedníky. Teprve neúnosná míra tohoto mučednictví přiměla zakladatele hnutí, aby ze svého amerického exilu povzbudil své stoupence k aktivnímu odporu vůči represím.²⁹ Posun ke zcela opačnému náboženskému postoji (zabíjet své oponenty) proto není pravděpodobný. Nehledě na to, že Liovi stoupenci dávají v souladu s čínskými duchovními tradicemi přednost praxi před naukou³⁰ a Liovy možnosti ovlivnit je z exilu znovu změněnou naukou jsou proto patrně omezené.

Další nebezpečí

Mezi argumenty čínského Ministerstva zahraničí jsou i další, které vycházejí z nauky Li Chuang-ti a na které se váží stereotypy možných západních adresátů. Jsou to argumenty, které vycházejí ze skutečnosti, ale překrucují ji, anebo zveličují její důsledky. Mezi nimi můžeme především jmenovat to, co čínská propaganda vidí jako vyvolávání strachu z apokalypsy: „Li Chuang-ti vymyslel a rozšířil také klamné představy, jako je 'soudný den' nebo 'exploze Země'. Mnozí praktikující fa-lun-kung byli těmito herezemi dohnáni k tak silnému strachu, že se zbláznili, anebo dokonce spáchali sebevraždu či zabili své blízké.“³¹ K tomu je třeba uvést, že milenialismus, tedy očekávání blízkého dějinného zlomu,³² provází vznik mnoha nových náboženských hnutí.



Velmi nekvalitním videozáznamem incidentu na Náměstí nebeského klidu se odpůrci teorie hromadné sebevraždy snaží doložit, že událost byla zinscenována úřady ČLR.

Milenialismus v hnutí Fa-lun-kung není nijak neobvyklý a není jasné, proč zrovna tato mileniální nauka by měla vést k duševním onemocněním. Stereotypizace „členů sekty“ jako duševně nemocných lidí, anebo alespoň jako lidí s „vymytým mozkiem“ je v populárním diskursu na Západě běžným jevem.³³ Je možné, že tato „psychiatrizační“ vyplývá z neschopnosti představit si, že náboženství může být prožíváno i radikálně.

Podobně jako milenialismus patří k novým náboženským hnutím i taková konverze, kterou provází rozvolnění dosavadních vztahů v manželství či rodině. Prospěch nebo škodu v tomto ději nelze obecně stanovit. Při negativním pohledu na „sektu“ se ale nabízí stereotyp negativního hodnocení tohoto vývoje vztahů. Tak postupuje i Margaret Singerová a tuto perspektivu přejímá i propaganda čínských úřadů, když tvrdí že stoupenci hnutí Fa-lun-kung „byli odděleni od své rodiny“.³⁴ Navíc v čínském kulturním kontextu je opuštění rodiny daleko vážnějším aktem než oslabení emocionálních vazeb v západních společnostech. Z tohoto hlediska může být každé nové náboženské hnutí považováno za nebezpečí pro čínský národ. Stejně tak i hnutí Fa-lun-kung: „Tato sekta se postavila zcela

proti čínskému národu,“³⁵ deklaruje čínský propagandistický materiál. A Singerová se svou zkušeností s příbuznými amerických praktikujících s tímto postojem čínských úřadů souhlasí. Uvádí, že tito Američané čínského původu jsou šokováni, když jejich příbuzní „jdou tak silně proti jádru svého kulturního zázemí... tak silně proti tisícům let čínské tradice.“³⁶

Také úmrtí nebo poškození zdraví kvůli zanedbání lékařské péče patří mezi stereotypní podezření v populárním přístupu k novým náboženstvím. Podobně jako v případě milenialismu má tento stereotyp reálný základ, a to v případech společenství, která nedůvěřují některým lékařským postupům, anebo léčitelských společenství, v nichž by vyhledání standardní lékařské péče mohlo znamenat zpochybnění náboženských prostředků uzdravení. Mezi taková léčitelská společenství patří i hnutí Fa-lun-kung. Osobní dilema, které mohou prožívat jeho jednotliví stoupenci a které může být způsobeno postavením náboženských a nenáboženských prostředků k uzdravení do protikladu,³⁷ předkládají čínské úřady jako důsledek Liova jednání: „Li Chuang-ti používal ... lži a klamná tvrzení, aby manipuloval myslí praktikujících fa-lun-kung, a způsobil zbytečná úmrtí velkého počtu z nich. Přes tisíc praktikujících zemřelo, protože poslechli Liovy nauky a odmítli během své nemoci vyhledat lékařskou péči. Několik set praktikujících se zmrzačilo nebo spáchalo sebevraždu. Mentálně vyšinitými praktikujícími bylo zabito přes 30 lidí.“³⁸ Ani v tomto případě není uveden zdroj informací.

Falešné náboženství

Ani snaha delegitimizovat hnutí Fa-lun-kung tvrzením, že se ve skutečnosti nejedná o (normální či pravé) náboženství, není překvapivá. Také tento postup je již známý ze zápasů proti „sektám“ na Západě.³⁹ Čínské oficiální vyjádření spatřuje rozdíl oproti náboženství v tom, že „na rozdíl od ... uctívání Boha nebo abstraktních principů, uctívají [stoupenci hnutí Fa-lun-kung] jej [Li Chuang-tiho].“⁴⁰ Proto „jako jiné sekty ve světě také Fa-lun-kung není jen vážným ohrožením etiky, práva a pořádku lidské společnosti, ale také závažně ohrožuje

28 LEWIS, James R., Sucking the 'De' Out of Me: How An Esoteric Theory of Persecution and Martyrdom Fuels Falun Gong's Assault on Intellectual Freedom, *Alternative Religion and Spirituality Review* 7 (1), 2016, p. 93–109.
29 FISHER, Gareth, Resistance and Salvation in Falun Gong: The Promise and Peril of Forbearance, *Nova Religio* 6 (2), 2003, p. 294–311. – Česky o mučednictví příslušníků hnutí Fa-lun-kung: VOJTÍŠEK, *Nová náboženství a násilí...* s. 72–73.
30 BURGDORF, Craig A., How Falun Gong Practice Undermines Li Hongzhi's Totalistic Rhetoric, *Nova Religio* 6 (2), 2003, p. 332–347.
31 „Falun Gong: an Evil Cult“ ...
32 Více: VOJTÍŠEK, Zdeněk, „Koncepte milenialismu“, in: OSTRÁNSKÝ, Bronislav (ed.), *Konec tohoto světa. Milenialismus a jeho místo v judaismu, křesťanství a islámu*, Praha: Dingir 2012, s. 7–37.
33 Snahou postavit tento přístup na vědecký základ je např. článek CONWAY, Flo – SIEGELMAN, Jim, Infor-

mation Disease. Have Cults Created a New Mental Illness?, *Science Digests* 90, January 1982, p. 86–92.
34 „An Interview...“
35 „Enjoy the Holidays...“
36 „An Interview...“
37 OWNBY, „The Falun Gong...“, p. 205; CHANG, Maria Hsia, *Falun Gong: The End of Days*. New Haven: Yale University Press 2004, p. 76–77.
38 „Exposing the Lies...“
39 Referuje o něm např. LEWIS, James R.: *Cults*. Santa Barbara: ABC-CLIO 2005, p. 52–54.
40 „An Interview...“
41 „The 'Falun Gong' cult's self exposure“, *Embassy...* 30. 5. 2007, URL: <http://www.china-embassy.org/eng/zt/ppflg/t324778.htm>.
42 „Falun Gong: an Evil Cult“ ...
43 „An Interview...“
44 ter HAAR, Berend J., „Falun Gong“, in: CLARKE (ed.), *Encyclopedia...* p. 184.
45 PENNY, „Falun Gong“... p. 524.

lidi, kteří mají normální náboženskou víru.⁴¹

Pokud hnutí Fa-lun-kung není „normálním“ náboženstvím, je nastolena otázka, jaký je skutečný účel jeho existence. I v tom má čínská propaganda jasno stejně jako část veřejného mínění na Západě: účelem je finanční profit zakladatele a vůdce. Propagandistický materiál uvádí, že „Li nahromadil díky ilegálnímu vydávání materiálů hnutí Fa-lun-kung a díky daňovým únikům 5,4 milionu dolarů.“⁴² Zakladateli hnutí je ústy Margaret Singerové přisouzena vysoká inteligence (je „velmi chytrý, velmi bystrý, velmi manipulativní“⁴³) pravděpodobně proto, aby tím více vynikl podvodný charakter, který mu čínští propagandisté přikládají.

Závěr

Pokud na závěr zhodnotíme současnou situaci hnutí Fa-lun-kung, musíme spolu s jinými vnějšími pozorovateli konstatovat, že v Číně bylo hnutí v podstatě umlčeno.⁴⁴ Není samozřejmě známo, kolik lidí praktikuje fa-lun-kung v utajení. V zahraničí je hnutí populární jako náboženské hnutí i jako způsob vyjádření protestu proti režimu ČLR.⁴⁵ Kritice svého postoje vůči hnutí Fa-lun-kung se komunistické vedení ČLR brání také stereotypy uvedenými v tomto článku. Úspěšnost čínských úřadů při této obraně závisí také na tom, zda argumenty budou západní veřejnosti přijaty jako relevantní, anebo nikoli. ■

“Out and out a Cult”:

China's Authorities Legitimize Repression against Falun Gong Movement by means of Western Stereotypes

In their fight against Falun Gong, Chinese authorities make use of stereotyped accusations against new religious movements that used to be part of academic debates from 70s to 90s and that can be heard even now in the popular discourse. Using the texts of Ministry of Foreign Affairs of the People's Republic of China, five clusters of these accusations are highlighted in the article: (1) labeling the religious movement as “cult”, (2) attributing methods of “brainwashing” or mental manipulation to the religious movement, (3) referring to the alleged danger of committing mass suicide or mass murder, (4) pointing out to doctrines that allegedly cause fear of the apocalypse, breakdown of family relationships, worsening of health, etc., (5) claiming that the movement is not really religious but serves the leader's purposes only. In the article, these clusters of stereotyped accusations are put into context of the Western “cult controversies”. Although all of them have been questioned or even rejected among Western academics, the accusations serve Chinese authorities to legitimize repression against the Falun Gong movement.

Doc. PhDr. Zdeněk Vojtěšek, Ph.D. (*1963), je vedoucím katedry religionistiky na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze a šéfredaktorem časopisu Dingir.

Nebeská církev Kristova v Beninu chrání katolíky před vodunem

CÍRKEV PROTI VODUNU

Ondřej Havelka

Katolické křesťanství má ve světě mnoho rozličných vnějších tváří, které spojuje jedna, nedělitelná a ve své nejniternější podstatě vnitřně nemodifikovatelná, tzv. apoštolská tradice. Rozdíly ve vnějším obraze katolického ritu – které etnograf při pobytu v odlišných kulturách nemůže nevnímat – jsou často pouze v důrazech na určitá témata, jindy odrážejí kulturní specifika daného regionu nebo reagují na dobové proměny společnosti. Nauka vycházející z tradice je ovšem v jádru a podstatě stejná.

Jinak tomu je ovšem v západní Africe, kde misijně úspěšné katolické křesťanství a neméně misijně úspěšný islám konfrontovaly západoafrický vodun. Z tohoto náboženského střetu mnohde nevyšel vítěz a poražený, ale zrodily se unikátní synkretismy polyteistického vodunu a importovaných monoteistických náboženství. U těchto synkretismů – které ovšem některými nemalými skupinami věřících nejsou nahlíženy jako synkretismy – již vyjádření o jedné nedělitelné tradici tak docela neplatí. Takovým synkretismem je jedna z podob katolického křesťanství v Beninu propojená se zdejším vodunem. Proti ní svůj hlas – zastoupený půl milionem věřících – silně pozvedá beninská Nebeská církev Kristova. Jádrem problematiky je skutečnost, že mnozí tuto tvář katolického křesťanství v Beninu vnímají jako synkretismus, ovšem mnozí jiní ji nazírají jako katolické křesťanství s místními specifiky.

K tématu přistupuji jako etnograf a katolický teolog se zájmem o mezináboženský dialog, který v Beninu a okolních zemích synkretismy vodunu a křesťanství i vodunu a islámu studoval při zúčastněném terénním výzkumu. Čerpám proto především z pobytu v Beninu mezi věřícími katolíky, kteří současně praktikují vodun (jako jedno propojené náboženství), jenž je součástí jejich identity. Terénní výzkum v zemích západní Afriky probíhal v rámci čtyř samostatných cest mezi lety 2001 až 2019. V Beninu a okolních zemích jsem zúčastněným empirickým výzkumem strávil dohromady 12 měsíců. Účastnil jsem se katolických bohoslužeb, vodunského pohřbu, obětování předkům (alkohol a potraviny),

vodunského obětování božstvu Legba a přihlížel jsem bohoslužbám Nebeské církve Kristovy. V domácnostech Beninců jsem sledoval domácí obřady a fotografoval vodunské ochranné fетиše a amulety.

V následujících bodech stručně představím západoafrický vodun, Nebeskou církev Kristovu a synkretismus katolického křesťanství a vodunu v Beninu, a jejich (nezřídka) problematické vztahy ve snaze ovládnout veřejný prostor zejména ve větších beninských městech. Cílem článku je představit synkretismus vodunu a katolického křesťanství a postoje Nebeské církve Kristovy k tomuto synkretismu a samotnému vodunu, a poukázat na jejich problematický vztah navzdory skutečnosti, že jejich bohoslužby se v Beninu často konají otevřeně na veřejnosti, nezřídka velmi blízko jedna druhé. V článku se nezabývám vztahem jiných afrických církví k vodunu, cílím úzce na uvedený vztah.

Západoafrický vodun v Beninu

V západoafrickém Beninu existuje – navzdory poměrně malé rozloze země – velký počet rozličných náboženství (i mnoho jejich rozmanitých denominací) a náboženských kultů. Západoafrický vodun podle odborníků v oblasti západoafrických náboženství a kultů vznikl původně právě v Beninu,¹ stejně jako (později) Nebeská církev Kristova, která byla v této kulturně, jazykově a religiózně mimořádně bohaté zemi založena a profiluje se do poměrně ostré opozice jak vůči vodunu, tak i proti synkretismu katolického křesťanství a vodunu.²

Vodun charakterizuje divinizace přírodních elementů, kultická úcta k ze-

mřelým předkům a víra v duchy, kteří obývají předměty či přírodniny a mohou člověku – podle věřících tohoto náboženství – významně uškodit, nebo jej naopak před nebezpečím ochránit. Ve vodunu existuje rovněž široká škála božstev vzniklá apoteózou přírodních elementů či meteorologických jevů.³ Božstva lze podle místa výskytu a oblasti jejich kompetence rozdělit do tzv. rodin nebeských božstev (*dži-vodun*), vodních božstev (*to-vodun*), zemských božstev (*ai-vodun*), božstev v rostlinách či zvířatech (*atime-vodun*) a osobních božstev.⁴ Vodun – podle jednoho z přístupů – vnímá božstva ambivalentně, mohou škodit či pomáhat. Vodun je polyteistický náboženský systém se spornou otázkou nejvyššího boha či bohyně.

V současné době má vodun v Beninu status oficiálního – vládou široce podporovaného – náboženství. Vodunský kněz (*vodunon*) je věřícími v dané oblasti chápán jako prostředník mezi světem lidí a duchů. Vodunský zasvěcenec disponuje schopností ovládat mocnou nadpřirozenou sílu či bytost – vodun, – lokalizovanou často v obrácené hliněné nádobě, a přimět ji k jednání.⁵ Bytost má být podle vodunské věrouky v obrácených hliněných či keramických nádobách stále, při rituálech však nádobu opouští a „prochází“ se mezi lidmi, aby si „osedlala“⁶ vyvolené a vstoupila do jejich těl. Po ukončení rituálu se má vodun do nádoby vrátit. Zasvěcenec také připravuje fetiše, nejčastěji dřevěné sošky, aby chránily domácnost proti případnému nebezpečí na duchovní rovině.⁷

Další charakteristickou vlastností vodunu se zdá být jeho přizpůsobivost – vodun je náboženství, které do sebe nasává přicházející vlivy a dynamicky se vyvíjí; není proto překvapením, že existují rozličná propojení vodunu a jiných náboženství.⁸ Vodun se z Beninu rozšířil rovněž do okolních zemí, zejména do Nigérie a spolu s otroky v období nadvlády evropských mocností také do Karibiku.⁹

Vodun proniká do veřejného prostoru v Beninu implicitně téměř všude, neboť je silným kulturotvorným elementem společnosti. Některé tradice, úcta k zasvěcencům, obavy z fetišů nebo naopak velká váha připisovaná ochranné schopnosti amuletů zvaných *kri-kri*, jsou prakticky nepochybnitelné. Spatřit lze vodunské pohřební průvody, vodunská shromáždění nebo oslavy svát-

ků s vodunskými prvky. Naopak příprava fetišů nebo zásadnější rituály prováděné výhradně zasvěcencem neprobíhají veřejně, a pokud ano, je to většinou prázdná placená atrakce pro cestovatele či televizní štáby.¹⁰

Nebeská církev Kristova v Beninu

Nebeskou církev Kristovu založil 29. září 1947 Samuel Bilewu Joseph Oshoffa v Beninu.¹¹ Příznačné je, že zakladatel této západoafrické církve byl původně – stejně jako Ježíš z Nazareta – tesař. Oshoffa měl mít Božské zjevení, po němž se cítil být povolán k uzdravování nemocných, oživování mrtvých, modlitbě a konečně k založení nového křesťanského společenství. Jmenoval se prorokem, reverendem, pastorem a zakladatelem Nebeské církve Kristovy, která byla v roce 1965 uznána a schválena jako oficiální.

Nebeská církev Kristova se ostře vymezila nejen proti tradičnímu vodunu, ale ve stejné míře také proti synkretismu křesťanství a vodunu a striktně svým stoupencům zakazuje účast na jakékoli formě modlářství, fetišismu, obřadech či rituálech spjatých s vodunem. Oshoffa byl přesvědčen, že je povolán na misi v boji proti satanovi, vodunským zasvěcencům a ostatním silám zla, které působí na tomto světě a v západní Africe právě skrze vodun – z jeho pohledu – zvláště intenzivně. Vodun nazíral jako náboženství pracující primárně se zlem, respektive s oním zlým, totiž s biblickým satanem. Nebeská církev Kristova klade jakožto křesťanské společenství velký důraz na studium Bible, přičemž používá Bibli krále Jakuba, tedy anglický překlad Písma svatého pro anglikánskou církev z roku 1611. Církev je známa svými striktními doporučeními a zákazy v oblasti víry (monoteismus vylučující tradiční africké kulty, zouvání bot při modlitbě a bohoslužbě, oddělení mužů a žen při bohoslužbě...), stravování (zákaz konzumace vepřového masa, alkoholu...) nebo odpočinku (zákaz tabáku a další).¹² V současné době se k Nebeské církvi Kristově v Beninu hlásí více než 500 tisíc lidí a církev má své stoupence



Vodun je nejen náboženství, ale také umění. Sochy, sošky, amulety či fetiše lze v Beninu pozorovat v domácnostech nebo u cest.

i v dalších zemích nejen v Africe.

Naznačené však neznamena, že mezi věřícími Nebeské církve Kristovy, vodunu a níže stručně představené synkreze katolického křesťanství a vodunu neexistuje žádný mezináboženský dialog. Jistě na úrovni samotných věřících v nějaké formě existuje a poměrně významné pokusy o dialog tu a tam problesknou i mezi autoritami daných náboženství. Obecně ale platí, že oficiální

postoj Nebeské církve Kristovy k vodunu a s ním souvisejících synkretických náboženství je spíše nepřátelský, ne-li přímo vyhrocený.

Boj Nebeské církve Kristovy proti vodunu a zde představované synkrezi je v Beninu otevřený a viditelný. Věřící praktikují bohoslužby v nemalé míře také ve veřejném prostoru – ve městě, v parku, na pláži, kdekoli je dostatek prostoru pro shromáždění věřících, a to jako součást své misie a rovněž jako možnost veřejně vyjádřit názor na vodun. K bohoslužbě se věřící (zvláště při významných svátcích) strojí do čistě bílých šatů se specifickými bílými čepicemi, na rozdíl od beninských katolíků, kteří do kostela obvykle chodí v běžném, i když povětšinou ve svátečnějším, oblečení. Není výjimkou spatřit ve veřejném prostoru liturgii Nebeské církve Kristovy a zároveň o několik desítek metrů dále vodunské shromáždění s hlasitým bubnováním a zasvěcencem v transickém tanci nebo vodunský pohřební průvod procházející v otevřeném prostoru města kolem bohoslužby Nebeské církve Kristovy, kde kněz právě při kázání ostře kritizuje vodun.¹³

Synkreze vodunu a katolictví

Synkretická náboženství jsou běžná po celém světě a západní Afrika není výjimkou, ba spíše zářným příkladem.¹⁴ Nebeská církev Kristova v Beninu spatřuje v elementárních základech vodunu působení satana tak, jak ho představuje Písmo svaté (například ve 4. kapitole Matoušova evangelia). Takto ovšem vodun většinou nenahlíží ti Beninci, kteří

k vodunu přijali rovněž katolické křesťanství a kteří sami sebe nechápou jako vyznavače jakékoli synkreze, ale jako katolické křesťany. Podle svého soudu tito katolíci ale zcela pochopitelně plně uznávají rovněž tradici předků – vodun. Tito beninští katolíci křesťané uznávají jako autoritu jak katolického kněze (případně biskupa), tak také vodunského zasvěcenec, a to na stejné úrovni. Věřící Nebeské církve Kristovy pokládají beninské katolické křesťanství za natolik provázané s vodunem, že jej neváhají označovat za náboženství participující na čarodějnictví.¹⁵ Katolické křesťanství v Beninu pokládají za synkretismus, proti kterému je třeba pozvednout svůj hlas, což při veřejných bohoslužbách činí.

Jádrem problému je skutečnost, že vodun je natolik součástí kulturně-náboženské tradice některých etnik, že se mnohým zdá, že jej zkrátka nelze ze života vyčlenit; je to jakýsi základní substrát, ze kterého život roste. Pro mnohé lidi v západní Africe – zejména na venkově a typicky pro příslušníky etnika Fon v jižním Beninu – je vodun bytostnou součástí kulturně-náboženského programu, kterým čtou realitu,¹⁶ a jako takový je také pevnou součástí, lépe řečeno přímo nosným pilířem tamějších mravů.¹⁷ Odpověď na základní otázky lidského života pro ně není křesťanství na jedné straně nebo vodun na straně druhé; vodun chápou jako fakt – je to jednoduše výchozí nastavení, které je zcela irelevantní zpochybňovat. Do tohoto výchozího nastavení přichází z vnějšku křesťanství s nabídkou spásy. Fonský věřící, který se rozhodne křesťanské poselství přijmout, přijímá křesťanská východiska a nastavuje je na svůj dosavadní život, na své chápání reality. To, co se vnějšímu pozorovateli zdá být v ostrém rozporu, on jako rozpor nepocituje.¹⁸

Beninec tedy často nepovažuje vodun za náboženství, které by přijímal či nikoli. Vodun je všude a ve všem, je to strukturotvorná síla, je to součást identity, je to tradice a historie, je to kultura, je to síla formující společenský mrav. Odmitnout vodun je v tradičních venkovských ob-

lastech nejen sebevylučující jednání, ale rovněž vysoce nemravné. Navíc je vodun oficiálním státním náboženstvím Beninu a je současným establishmentem významně podporován a prosazován.

O představovaném synkretismu katolického křesťanství a vodunu lze vypovědět, že věřící vedle obecně známých křesťanských bohoslužeb katolického ritu navštěvují také vodunské zasvěcenec, u nichž hledají ochranu či jinou službu, běžně používají tradiční fetiše na ochranu domácnosti (dřevěné nebo z vysušených částí zvířat) a osobní ochranné amulety *kri-kri*, které nosí při sobě. Účastní se vodunských rituálů za účelem ochrany celé vesnice nebo vymýcení šířící se nemoci a podobně. Tito beninští katolíci křesťané pěstují úctu k zemřelým předkům a za pomoci vodunského kněze rituálně komunikují se světem duchů. Zaznamenal jsem rovněž *kri-kri* připravené vodunonem, v němž byl úryvek z Bible pokapaný krví obětovaného kohouta za účelem ochrany nositele amuletu. Z kultických sošek, domácích fetišů a ochranných amuletů, které se běžně nachází v domácnostech beninských katolických křesťanů – nikoli ovšem ve všech, což zdůrazňuji – je patrné propojování těchto dvou náboženství (fotografie vodunského fetišu s třipitvým křesťanským křížem, dřevěné sošky dvojčat v domácnostech katolíků a *kri-kri* amulety, které katolíci mnohdy nosí viditelně na krku). Někteří Beninci však uvádí, že praktikují dvě náboženství – katolické křesťanství a vodun, nikoli že ona náboženství propojují. I tento fakt je třeba zmínit. Totéž lze pozorovat v sousední Nigerii nebo v Mali ve vztahu vodunu a islámu.¹⁹



Závěr

Zakladatel Nebeské církve Kristovy, Beninec Samuel Bilewu Joseph Oshoffa, se na katolické křesťanství nastavené na tradiční západoafrický vodun podíval poměrně ostrým pohledem, stejně jako na samotný vodun. Cítil bytostnou potřebu založit nové křesťanské společenství, které se proti tomuto synkretismu nejen striktně vymezí, ale bude proti němu

také otevřeně a veřejně bojovat, což také učinil. Vodun přes nesoulad s katolickou teologií vykazuje jistou míru schopnosti propojit i náboženství s poměrně vzdálenými východisky. Vztahy mezi věřícími tří představených náboženství v Beninu jsou nezřídka napjaté. Přesto v Beninu existuje zájem o plodný mezináboženský dialog na mnoha úrovních.

Poznámky

- 1 Srov. J. O. OJO, *Understanding West African Traditional Religion*, Ile-Ife: S. C. Popoola Printers, 1999, s. 63.
- 2 Srov. Geoffrey PARRINDER, *West African Religion: A Study of the Beliefs and Practices of Akan, Ewe, Yoruba, Ibo, and Kindred Peoples*, Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2014.
- 3 Srov. Kateřina MILDNEROVÁ, *Náboženství a vodun. Historie a současnost tradičního náboženství v Beninu, Dingir*, roč. 2015, č. 4, s. 130–134.
- 4 Srov. Kateřina MILDNEROVÁ, *Pití fetišů. Náboženství a umění vodun v Beninu*, 1. vyd. Praha: Malvern, 2012, s. 38–40.
- 5 Srov. např. Roger BRAND, *Dynamisme des symboles dans les cultes Vodun*, 1. vyd. Paris: Institut d'Ethnologie, 1973.
- 6 Srov. MILDNEROVÁ, *Pití fetišů...* s. 32.
- 7 Srov. tamtéž, s. 63.
- 8 Srov. John S. MBITI, *An Introduction to African Religion*, Portsmouth, London: Heinemann Educational Books, 1991, s. 15.
- 9 Srov. Suzanne Preston BLIER, *African Vodun: Art, Psychology, and Power*, 2. vyd. Chicago: University of Chicago Press, 1995, s. 23–54.
- 10 Srov. Timothy R. LANDRY, *Vodun: Secrecy and the Search for Divine Power*, 1. vyd. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2018, s. 31–51.
- 11 Více o Nebeské církvi Kristově a událostech jejího založení srov. např. Christopher PARTRIDGE, *New Religions: A Guide: New Religious Movements, Sects and Alternative Spiritualities*, New York: Oxford University Press, 2004.
- 12 Pro bližší studium Nebeské církve Kristovy srov. Afeosemimo U. ADOGAME, *Celestial Church of Christ: The Politics of Cultural Identity in a West African Prophetic-charismatic Movement*, 1. vyd. Bern: Peter Lang Publishing, 1999.
- 13 V roce 2004 jsem se účastnil Velikonoční vigilie Nebeské církve Kristovy, která se odehrávala na pláži ve městě Cotonou. Liturgie nepřítahovala prakticky žádnou pozornost nezúčastněných, stejně jako vodunský průvod. Každá skupina se soustředila na svoji slavnost, kolemjdoucí probíhající akce nijak nezažila.
- 14 Srov. MBITI, *An Introduction...* s. 15.
- 15 Vodun a čarodějnictví není totéž; Nebeská církev Kristova ale tyto dva jevy ztotožňuje.
- 16 Jsem přesvědčen, že každý máme takový program, i když si to nemusíme uvědomovat. Pocítíme jej zejména při vstupu do oblasti jiné kultury.
- 17 Mezi Fon v Beninu – ale i mezi dalšími etniky v západoafrických zemích – jsem pozoroval významnou sílu společenského mravu; vzepřít se mu znamená společenské vyloučení. Úcta k tradici je v západní Africe mimořádně silná a často ji neumenší ani nově přijaté náboženství.
- 18 Srov. MBITI, *An Introduction...* s. 15.
- 19 Srov. J. D. Y. PEEL, *Christianity, Islam, and Orisa-Religion: Three Traditions in Comparison and Interaction*, 1. vyd. Oakland: University of California Press, 2016, s. 172–191.

ThLic. Mgr. Ondřej Havelka (*1980) je doktorandem na KTF UK. Zabývá se křesťanskou hospodářskou etikou a mezináboženským dialogem. Jako etnograf navštívil více než stovku zemí po celém světě. Je jednatelem stavební společnosti a provozním ředitelem ekologické společnosti.

Kmen Rainbow se v české společnosti už zabydlel

VÍTEJ DOMA!

Zdeněk Vojtíšek

Úplňková slavnost je vždy vrcholem setkání Rainbow, a tak to bylo i v případě české rodiny letos 25. května pod horou Rabouň na Chrudimsku. Od novu do úplňku tam spolu žilo několik desítek lidí (úplňkové slavnosti se jich účastnilo asi 50), a naplňovalo tak ideály, které Rainbow nese již padesát let: jednoduchý život v souladu s Matkou Zemí a oddělení se od konzumně zaměřeného světa (tzv. Babylónu).

Jak to před 50 lety začalo? Podle vzpomínek jednoho ze zakladatelů společenství, Barryho „Plunkera“ Adamse,¹ vznikla „Rodina duhy“ („Rainbow Family“) z lidí, kteří v roce 1970 organizovali pro subkulturu hippies hudební festival Vortex v americkém státě Oregon. Následujícího roku připravili sejítí opět v Oregonu a z byrokratických důvodů se nechali registrovat tímto státem jako církev „Rodina duhy živoucího světla“² (Adams se roku 1969 stal díky Církvi univerzálního života registrovaným duchovním³). Roku 1972 se konalo první setkání několika set stoupenců již zcela v duchu Rainbow ve státě Colorado. Zde prý také vzniklo sebepojetí Rainbow jako „kmene“ podle prorockví Hopiů: „Až bude země zpustošena a zvířata budou umírat, přijde na zemi nový kmen lidí mnoha barev, tříd či vyznání a svými aktivitami a činy učiní zemi znovu zelenou. Budou známi jako bojovníci Duhy.“⁴

Název společenství dobře odpovídá pestrosti účastníků i pestrosti jejich náboženských přesvědčení. Náboženství (nebo spiritualita) sice mezi nimi není vnímáno jako něco podstatného (stoupenci se necítí jako příslušníci náboženské skupiny), ale předpoklady a ideje hnutí Nového věku (New Age) jsou ve společenství zřetelně přítomny, byť ne vždy reflektovány. V širokém hnutí New Age reprezentuje Rainbow ekologickou spiritualitu. Základem je předpoklad, že přírodou prostupuje božství,⁵ a je tedy jako Matka Země hodna úcty a péče. Proto stoupenci Rainbow v meditacích Zemi léčí tím, že k ní vysílají proud léčivé energie. A proto se také setkání Rainbow neodehrávají na stejných místech.

Energie (špatná, dobrá, pozitivní, vysoká apod.) je obvyklou metaforou pro vy-

jádření kvality citu, chování či atmosféry ve společenství.⁶ Také všeprostupující božství je ovšem chápáno jako energie. Pojítkem různých lidí je láska, jež je posledním cílem evoluce lidství. Tuto myšlenku vyjadřuje základní text hnutí New Age, *Velká invocace* od Alice Baileyové, který údajně bývá v zahraničních rodinách recitován.⁷ Ve smyslu evoluce k lásce (k nebi, k Novému věku) je také možné rozumět obvyklému heslu „Vítej doma!“, srdečnému chování k dosud neznámým lidem, objetím, líbáním a dalším bezprostředním projevům sounáležitosti.⁸

Duhově pestré jsou i zdroje, jimiž se spiritualita na setkáních Rainbow rozvíjí. Určují je sami účastníci, a tak je každé místní setkání jiné a hnutí stále přijímá nové podněty. Dobře vidět je to na zpěvníku Rainbow: je v něm možno nalézt gospels, etnické písně, písně hebrejské, cikánské, africké, egyptské, evropské lidové, indické bhadžany nebo písně hnutí hippies.⁹ Ani oslava úplňku, která je obecně považována za nejdůležitější bod každého setkání, nemá jednotnou podobu. Snad jediná rituální činnost, která spojuje všechna společenství, je vzdávání díky Matce Zemi společnou písní „Jsme v kruhu“ („We are circling“) před každým jídlem v jídelním kruhu („food circle“).¹⁰

Kruh je vnímán jako dokonalý tvar, který vyjadřuje rovnost všech a v němž se vytváří a uchovává energie (oproti tomu Babylón žije v krychlích domů, kanceláří či aut). Ženy nebo děti tvoří své kruhy, kruh vzniká i pro výměnu zboží (s penězi zachází jen Babylón), mluvící kruh řeší případné problémy apod. Specifickým kruhem je rada vize („Vision Council“), která shromažďuje organizační návrhy a realizuje ty, na nichž se všichni shodnou.¹¹



Ústřední tpee na setkání české rodiny Rainbow u obce Brníčko na Zábřežsku roku 2020. Foto: autor.

První setkání v Evropě se konalo roku 1983 poblíž italsko-švýcarských hranic.¹² V Česku se rodiny Rainbow z Evropy sešly roku 1995, a to blízko Podhorské Vsi v Novohradských horách. K několika přítomným Čechům se na základě mediálního zpravodajství z této akce připojili další, a vznikla tak česká rodina Rainbow. Ta pak v některých následujících letech uspořádala několik setkání české rodiny,¹³ ale až teprve v posledních letech se zdá, že rodina Rainbow se v české společnosti už pevně uchytila. ■

Poznámky

- 1 ADAMS, Barry, „Creative Philosophy and Sociology of the Law of Peace: Legal HipStory for Religious Use Defense under Religious Freedom Restoration Act“, *Welcome Home!* [online], URL: <https://www.welcomehome.org/hipstory/plunker1.html#chrono>, accessed 25. 5. 2021.
- 2 Rainbow Family of Living Light.
- 3 Universal Life Church.
- 4 Pravděpodobnějším autorem je Alberto Ruz Buenfil (*1945), mexický ekologický aktivista a spisovatel v duchu New Age. – Viz NIMAN, Michael I., *People of the Rainbow. A Nomadic Utopia*, Knoxville: University of Tennessee Press 2003 (první vydání 1997), p. 134–142.
- 5 Podle: MELTON, J. Gordon (ed.), *Encyclopedia of American Religions*, Sixth edition, Detroit – London: Gale 1999, p. 641.
- 6 KALANINOVÁ Helena, *Spiritualita Rainbow Family of Living Light*, postupová práce, Praha: Husitská teologická fakulta Univerzity Karlovy 2011/2012, str. 8.
- 7 MELTON (ed.), *Encyclopedia...* p. 641.
- 8 S tímto rysem Rainbow koresponduje kampaň „Free Hugs“, jak je patrné z pořadu „Rainbow“ z cyklu „Kmeny“, Česká televize, 8. 4. 2015.
- 9 Ali Ruhi, *Songs of the Rainbow*, bez bibliografických údajů.
- 10 KALANINOVÁ, *Spiritualita...* str. 13–14.
- 11 KALANINOVÁ, *Spiritualita...* str. 11–12.
- 12 Ali Ruhi, *Songs of the Rainbow...*
- 13 PECL, Václav, *Rainbow Family of Love and Living Light*, bakalářská práce, Brno: Filozofická fakulta Masarykovy univerzity 2006, str. 9–10.

Medailon autora je na straně 41.

Uvedení do tématu veřejných rituálů

RITUÁLY VE VEŘEJNÉM PROSTORU

Helena Dyndová a Martin Pehal

Člověk je tvor společenský. Tuto skutečnost nyní všichni pociťujeme o to bolestivěji, oč jsou naše kontakty svázané s prací, přáteli, sousedy, širokou rodinou či koníčky seškrtané na minimum. Ve sdílení jsme se přitom běžně radovali, truchlili, slavili i odpočívali. Společně jsme také zažívali silné (a ty nejdůležitější) momenty našich životů, které s sebou vždy nesou určitou míru ritualizace. Ústřední téma tohoto čísla, „rituály ve veřejném prostoru“, je tak v mnoha ohledech velice široké. Tento úvodní text má za cíl celé pole vymezit s tím, že jednotlivé články, jež následují, představují dílčí studie k některým z aspektů tohoto fenoménu.

Rituály náboženské

Nejdříve je nutné se zastavit u slova „rituál“.¹ Rituál pro účely tohoto článku chápeme především jako smyslutvorné jednání, tj. takové, jež vtiskává smysl žité skutečnosti ritualistů, tedy těch, kteří se rituálů aktivně účastní.² Náboženské systémy pak často plní roli garanta této smysluplnosti, přičemž skrze rituály propojují různé úrovně lidské zkušenosti do funkčního celku, a to jakýmsi „totálním“ způsobem. Různé náboženské systémy proto nejenom upravují a zaštiťují pravidla pro to, co a jak lidé jedí, jak se oblékají, s kým a kdy se setkávají, jak se rozmnožují atd., ale zejména umožňují všechny tyto odlišné úrovně lidské zkušenosti propojit.

Ilustrujme si tento mechanismus na příkladu přijímání hostie a vína v rámci římskokatolické mše. Ačkoliv ritualisté jedí a pijí, nejde primárně o způsob, jak se nasytit a utišit žízní.³ Smyslem tohoto jednání je samotné jezení a trávení symbolicky a metaforicky propojit např. se systémem křesťanských hodnot. Ritualisté na těchto hodnotách přijetím hostie a vína začínají participovat nejen mentálně, ale doslova je „vstřebávají“ do svého organismu.⁴ Samotné potraviny a fyzický akt jídla tím zároveň získávají přesažný (metafyzický) význam – stává se z nich „svaté přijímání těla a krve Kristovy“. Ritualisté tak nejen potvrzují své spojení s ostatními (oslovují se „bratře“ a „sestro“), ale i s hodnotovým systémem daného společenství. Tento proces interakce jednotlivců a společenství přitom není nikdy omezený na jeden rituální úkon – je mnohem komplexnější, probíhá neustále a vede k velice různorodým výsledkům, jak potvrzuje i rozmanitost

lidských kultur.⁵ Rituály přitom představují jeden z ústředních mechanismů, které tuto interakci umožňují.

Rituály sekulární

Naše postmoderní, tekutá západní společnost⁶ se ovšem jen nesamozřejmě hledá pod „posvátným baldachýnem“⁷ jednoho konkrétního náboženství, jehož hodnoty by souhlasně sdílela. Sestává se spíše z nepřeberné škály neustále proměnlivých identit, z nichž si nejenom každý vybíráme podle potřeb dané situace, ale zároveň je můžeme i udržovat oddělené (identita jednoho člověka se bude lišit v práci, doma, na víkendovém spirituálním semináři apod.). Náboženská identita může (ale nemusí) být pouze jednou z mnoha a zároveň nemusí postupovat ostatními aspekty života, což může být vnímáno jako osvobozující, ale naopak i frustrující skutečnost.

Stále více lidí v postmoderní společnosti tak náboženskou identitu ve smyslu příslušnosti k organizované náboženské skupině nepociťuje a různé aspekty svých životů spojuje s jinými společenstvími. V sekularizovaných společnostech navíc začíná vynikat ještě další aspekt rituálního jednání, který není tak patrný ve společnostech se silnými náboženskými anebo politickými ideologiemi, a totiž jeho překryv s činnostmi, jež bychom za rituální *a priori* nepovažovali. Rituální jednání v sobě totiž často obsahuje aspekty „hry“, „divadla“, „slavnosti“ a mnoha dalších typů jednání. Je tedy legitimní se ptát, do jaké míry čistě nenáboženské formy jednání, jako třeba příslušnost k určitému fotbalovému klubu coby způsob participace na sekulární fotbalové „hře“, anebo nejrozumnější druhy

životních stylů a identit s nimi spojených, můžeme v rámci sekularizované společnosti chápat jako způsoby vtiskávání smyslu žité skutečnosti ekvivalentní tomu, co jinak dokážou dělat „tradiční“ náboženství.

Samozřejmě zcela v souladu s onou identitní rozdrobeností moderní společnosti nebude mít např. fanouškovství takto zásadní funkci pro všechny. Na druhou stranu právě fanouškovství dokládá, že odstraněním viditelného náboženského angažmá ve veřejných rituálech neodstraňujeme z našich životů potřebu soustavy symbolů sdílené s určitou skupinou, která vytváří náš světonázor a formuluje étos, tedy způsob, jakým ho zažíváme.⁸ Jen se mění formy a způsoby sdílení. Je-li naše společnost sekularizovaná, budou takové i její rituály. A nejsilnější sdílenou sférou, jež je v naší společnosti určena právě k setkávání různých světonázorů a projevování étosu, je samozřejmě politika.

Rituály politické

Současná politika ve smyslu politické praxe (volby a související procesy; vládnutí spojené s distribucí prostředků atd.) má s rituály mnoho společného.⁹ Politika, stejně jako rituál, má za cíl zejména působit smyslotvorně, v ideálním případě ve prospěch daného společenství. Toto působení se děje v souladu s určitým systémem hodnot, který je každým politickým uskupením prezentován vždy před volbami v kodifikované podobě tzv. „předvolebního programu“. Ačkoliv jsou tyto dokumenty vždy formulovány jako soubor konkrétních pragmatických opatření, v určitém smyslu je to vždy pojmenování více nebo méně konkretizovaných

ideálů, které nikdy nebude možné bezesbýtku naplnit, např. kvůli nutnosti dosahování politického kompromisu, který vyplývá z pluralitního z charakteru zastupitelské demokracie.¹⁰

Podobně ani starozákonní desatero s příkázáním „Nezabiješ“ neznamenal, že by se Židé za každou cenu vyvarovali konfliktu, jehož součástí bylo zabíjení, často přímo naopak (viz např. v Pentateuchu glorifikované vyvrácení a srovnání se zemí města Jericha). Jen bylo nutné vytvořit symbolické a rituální mechanismy, které by dokázaly realitu žité skutečnosti konsolidovat s tímto (náboženským) ideálem. To se může dít např. právě skrze různé očišťovací rituály, které z bojovníků sejmou poskvrnu vraždy, resp. transformují jejich čin v akt posilující společenství a jeho řád. Smrt protivníka i vlastních vojáků tak přestává být „vraždou“ páchanou společenstvími na jednotlivcích (na všech stranách), ale mrtví se proměňují v „oběti“ vyšších ideálů, jež společenství paradoxně posilují.¹¹ V moderních společnostech je tato dynamika zhmotněna v podobě hrobů neznámých vojáků, u nichž politické elity kladou věnce.

Žitá skutečnost je zkrátka vždy komplexnější a problematičtější než jakýkoliv systém pravidel. Politická i náboženská praxe, jež přitom nebývají v mnoha částech světa vůbec oddělovány, tak nabízejí



Prezentativní dynamika rituálů národního socialismu. – Říšský den strany, Norimberk 1938. Foto: Bundesarchiv, Wikimedia Commons.

rituální mechanismy, jak této konsolidace opakovaně dosahovat.

Volby

Moderní politika pomáhá společenství formulovat a prostředkovat mezi různými hodnotovými systémy skrze rituál voleb, veřejným politickým rituálem *par excellence*.¹² Volební komise sídlí většinou ve školách, institucích, v nichž probíhá formativní kontakt mezi jednotlivcem a společností, což je jednou z ústředních charakteristik rituálního jednání (viz výše). Volební místnosti jsou vybaveny nejrůznějšími symboly, jež odkazují k určitému „totemickému“ anebo „transcendentnímu“ charakteru národní kolektivní identity (vlajky, obrazy prezidenta). Akt volby bývá prezentován jako základní morální a etická povinnost každého občana. V rámci často velice emocionálních předvolebních kampaní může být popisována jako kosmický boj dobra a zla. Politici občas mluví o nutnosti za-

bránit „oběti“ (budoucnosti) našich dětí, jež by, podle nich, nastala s výhrou protikandidátů apod.

Samotný akt volby je v našem systému tedy akt mocný nejen reálně, ale zejména jako symbol. Nejrůznější typy totalitních režimů se proto snaží ovládnout společenskou energii, kterou dokáží „volby“ generovat, aniž by ovšem došlo k reálnému

propsání do mocenské struktury, kterou si chtějí udržet. Nakonec někteří z Vás máte tuto zkušenost z doby před pádem komunistického režimu v naší zemi, v níž byly volby politickým rituálem pouze legitimizujícím *status quo*.

Transcendentní charakter moci

Politické i náboženské rituály mají společný ještě jeden zcela zásadní aspekt, a to je uchopování a zacházení s konceptem „moci“. Moc je možné „mít“ pouze nad někým anebo nad něčím, tj. moc je obsažena ve vztazích.¹³ Prohlásit se např. absolutním vládcem na opuštěném ostrově je z tohoto hlediska projevem šílenství, spíše než svrchované autority. To svědčí o abstraktním, „metafyzickém“ charakteru moci, ať už je její zdroj spatřován mimo tento svět (bůh či bohové), anebo ve vztazích jednotlivých členů daného společenství, což bývá zaneseno v „posvátných“, resp. společensky ustavujících dokumentech zvaných např. Ústa-

Poznámky

- Definice rituálu je bezpočet. S určitou nadsázkou je možné říci, že existuje tolik definic rituálu, kolik existuje badatelů, kteří se tématu věnovali, srov. R. L. Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Proto např. není možné hovořit o rituálním jednání v případě nejrůznějších kompulzivních obsesí, jichž si často jejich autoři nejsou vědomi, jako je kousání nehtů, obsesivní mytí rukou atd., jak se snažil ukázat např. S. Freud.
- Nejenže je na to je chleba i vína záměrně přilíši málo, ale bylo by to samotnými ritualisty vnímáno velice negativně.
- Podobný efekt má např. nařiznutí dlaně při skládání přísahy. Slova jsou nakonec pouze slova a mohou být porušena, nicméně „vmasení“ přísahy do vlastního těla skrze ostří nože (nebo tatérské jehly ve formě jména svého miláčka, příp. pozření ve formě hostie) dostávají hmatatelnou, tělesnou podobu, s níž může být následně jednání daného jednotlivce poměřováno. Viz J. L. Austin, *Jak udělat něco slovy*, přel. kol. překladatelů, Praha: Filosofia, 2000.
- P. L. Berger a T. Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Garden City: Doubleday, 1966.

- Z. Bauman, *Tekutá modernita*, přel. L. Drožd, Praha: Portál, 2020.
- P. L. Berger, *Posvátný baldachýn: základy sociologické teorie náboženství*, přel. I. Lukáš a R. Vido, Brno: Barrister & Principal, 2018.
- C. Geertz, *Interpretace kultur: vybrané eseje*, přel. H. Červinková, V. Hubinger a H. Humlířková, Praha: Sociologické nakladatelství, 2000.
- S. Rai a R. E. Johnson (eds.), *Democracy in Practice: Ceremony and Ritual in Parliament*, New York: Palgrave Macmillan, 2014.
- Je zajímavé, že v nejrůznějších totalitních systémech, v nichž nutnost dosahovat politického kompromisu není považována za ustavující společenský princip, nebo je dokonce aktivně potlačována, bývají ideály často prezentovány jako realizované (viz např. opakované oznamování dosažení komunismu v různých částech sovětského bloku v průběhu celého 20. století), ačkoliv žitá zkušenost členů společenství je s tímto rituálním jednáním v rozporu.
- M. Bloch, *Prey into Hunter: The Politics of Religious Experience*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- G. Orr, *Ritual and Rhythm in Electoral Systems: A Comparative Legal Account*, Burlington: Ashgate, 2015.
- V tomto smyslu nejsou nejrůznější „magické“ předměty mocné samy o sobě, ale v tom, že jsou jako moc-

- né vnímané ostatními, kteří ji následně promítají na držitele daného předmětu. V případě monarchií by to byla např. koruna, v případě naší společnosti by to byly např. peníze („koruny“).
- D. Handelman, *Models and Mirrors: Towards an Anthropology of Public Events*, New York: Berghahn Books, 1998.
- Klasickou literárněvědnou studií je M. M. Bachtin, *François Rabelais a lidová kultura středověku a renesance*, přel. J. Kolár, Praha: Argo, 2007. Skvělým přehledem historické formy karnevalu zejména v jižní Evropě je A. Testa, *Rituality and Social (Dis)Order: The Historical Anthropology of Popular Carnival in Europe*, New York: Routledge, 2021.
- C. Lévi-Strauss, *Strukturální antropologie*, Praha: Argo, 2006, zejm. kapitoly „Čaroděj a jeho magie“ a „Účinnost symbolů“.
- C. E. Nolte, „A Magical Theatre of Strength and Beauty: The 1912 Slet in Prague“, *Austrian Studies* 25 (2017): 136–147.

va. Společenství každopádně přicházejí s různými způsoby, jak s touto abstraktní silou zacházet. Nástroj jejího usměrňování může mít např. podobu bohy vyvoleného panovníka. Kolem jeho osoby je následně utkána hustá síť veřejných rituálů, které často do nejmenšího detailu regulují nejen veškerý způsob tělesných projevů lidí v jeho okolí, ale i chování panovníka samotného. Panovník je přitom považován za zhmotnění onoho neuchopitelného, transcendentního aspektu „božské moci“ do té míry, že s ním jako s božstvem může být i zacházeno.

Sekulární demokracie přitom dělá něco podobného, jen nejdou cestou koncentrace moci v jedné osobě, ale jejího rozptýlení mezi všechny členy společenství. Princip je ovšem podobný. To je vidět třeba na tom, že se oba systémy často doplňují: prezident coby hlava sekulárních demokracií může být vnímán jako svého druhu panovník, jako v Česku, anebo dokonce může mít i podobné pravomoce, jako v USA.

Volební programy stran, jež se o moc ucházejí, pak většinou bývají „totální“ podobně, jako jsou „totální“ i náboženské systémy. Popisují nejen ideální principy distribuce moci v podobě bohatství (ekonomie), ale nastiňují, jak do této koncepce zapadá lidská zkušenost s krajinou (ekologie a hospodářství), způsoby iniciace dospívajících jednotlivců (školařství a sport), principy vnímání jinakosti (zahraničí), způsoby rozmnožování (rodinná politika), atd. Ve všech těchto oblastech bychom pak mohli identifikovat jednotlivé příklady rituálního jednání, jež bychom mohli zkoumat.

Dynamika veřejných rituálů podle D. Handelmana

Jak ovšem veřejné rituály zkoumat? Vzhledem ke komplexitě společenských procesů se nedají veřejné rituály členit do jasně daných kategorií. Mnohem vhodnější se jeví sledovat určité dynamiky, jež se v nich v různých kombinacích a s různou intenzitou vyskytují. Antropolog Don Handelman ve své knize *Modely a zrcadla*¹⁴ nabízí velice funkční analýzu tří základních forem této dynamiky.

Prezentativní dynamika

„Prezentativní“ dynamika je přítomná v situacích, v nichž je přímočarým, deklarativním způsobem vyjádřena určitá společenská struktura. Ukázkovým příkladem mohou být politické rituály nejrůznějších totalitních systémů, skrze něž daná společnost sama sobě prezentuje ústřední principy svého uspořádání. Tato dynamika nemá za cíl spouštět nějaké celospolečenské transformační procesy, spíše se snaží zafixovat určitý stav. Prostor pro individuální interpretaci účastníků je systematicky oslabován např. skrze až ubíjející opakování základního souboru motivů (např. vlajky, uniformy, identický způsob pohybu) v rámci určitých základních „stavebních modulů“ (např. série vojenských jednotek). Společenský systém je tak představován jako soběstačný a uzavřený, v němž má každý jednotlivce jasně přidělené místo.

Re-prezentující dynamika

V přímém protikladu stojí dynamika „re-prezentující“, jež kontrastuje žitou skutečností ritualistů s jejím opakem. Typickým příkladem událostí, v nichž je tato dynamika nejsilněji patrná, jsou nejrůznější typy karnevalů.¹⁵ V této rituální dynamice nejde o potvrzení řádu, ale naopak, je plně otevřen prostor pro nejednoznačnost, parodii a paradoxy, v nichž se převrací společenské role, jsou míchány kategorie, které jindy zůstávají oddělené: chudí se chovají jako boháči a naopak; otroci jsou na místech svých pánů, kteří jim slouží; lidé nosí zvířecí masky a se zvířaty se zachází jako s lidmi atd. Tyto rituály pracují s lidskou tělesností,

resp. s takovými projevy, jež jsou jindy z veřejného prostoru vytlačené, jako je vylučování a sexuální aktivita. Na slavném obraze *Zápas masopustu s pústem* od P. Brueghela staršího vidíme karnevalový mumraj v jeho veškeré chaotičnosti a znepokojivosti. Onen kontrastivní charakter karnevalu je velice trefně vyjádřen v úplně spodní části obrazu, kde se v parodii na středověké rytířské zápasy chystají utkat personifikovaný Půst (vyzábělá a zubožená stařena v potrhaných šatech) a Karneval (vyšňorený tlouštík na sudu vína).

Modelující dynamika

Poslední je dynamika „modelující“, jež popisuje schopnost veřejných rituálů „zmenšit či zjednodušit“ vybrané komplexní společenské procesy do uchopitelné podoby. V rámci léčebných rituálů tak např. šaman spojuje situaci pacienta, resp. relevantní části jeho těla, s božskými bytostmi a nebezpečnou situací, v níž se nacházejí. Skrze následné vyprávění příběhu, v jehož rámci dojde k vyřešení problematické situace na úrovni božské, se mají spustit i obdobné ozdravné procesy v těle pacienta. To tak doslova slouží jako model kosmu a sil, jež v něm působí.¹⁶ Nám bližším příkladem by mohly být např. všesokolské slety první republiky, během nichž se tisíce cvičenců a cvičenek pohybovaly v přísně synchronizovaných sestavách. Ačkoliv podobnost s léčebným rituálem může být na první pohled zarážející (skrze svou masovost a synchronizovanost připomínají spíše vojenské přehlídky), slety se snažily o velice podobnou věc a totiž skrze skupinové úsilí ovlivnit celkovou fyzickou ale zejména morální a duchovní „kondici“ celého národa. „Společnost“ coby metafyzický aktér (tj. celek přesahující jednotlivce) modeluje pohyb kolektivního „těla“ cvičenců. Zároveň je ovšem jejich schopností dosáhnout synchronizace a zvýšenou tělesnou kondicí zpětně posílena jako celek nejen na úrovni fyzické, ale i duševní, etické a duchovní („Ve zdravém těle zdravý duch“).¹⁷ K všesokolským



Obraz *Zápas masopustu s pústem* Petera Brueghela staršího z roku 1559.
Foto: Wikimedia Commons.

⇒ Dokončení článku na další straně dále.

Tanec vzkříšení

– charismatický způsob evangelizace s desetiletou tradicí

Tanec vzkříšení je veřejná křesťanská hudebně-taneční misijní akce, kterou se mladí křesťané pokouší podělit o víru se svým okolím moderním způsobem. Po tanci, který má na veřejném, turisticky atraktivním prostranství oslavovat Ježíšovo vzkříšení, bývá věnován prostor také ke sdílení, svědectví, kázání či modlitbě a evangelizaci přihlížejících. Na webových stránkách věnovaných tomuto tanci organizátoři zvou k účasti věřící ze všech denominací. „Pojďte s námi oslavit, že Ježíš žije! Tanec vzkříšení je krátká, mezidenominační, taneční akce s velkým dopadem, pomocí které chceme vyjádřit svou vděčnost za to, že Ježíš za nás zemřel a byl vzkříšen. Je to také skvělá možnost přitáhnout pozornost na evangelium, které po tanci zazní.“¹

Počátky Tance vzkříšení jako nového a relativně úspěšného misijního nástroje charismatických křesťanů sahají do roku 2010, kdy Sbor Víry v Budapešti uspořádal na velikonoční neděli 4. dubna akci „Resurrection Sunday Dance“.² Tehdy se tohoto tance účastnilo odhadem 1300 převážně mladých lidí z celého Maďarska, ale také ze sousedních zemí, zvláště ze Slovenska a také z České republiky. Triumfální tanec byl následně umístěn na vícero webových stránek, což způsobilo masivnější zájem mezi charismaticky orientovanými věřícími tento typ misijní akce napodobit.

Už v roce 2011 dokázali nadšení jednotlivci z Církve bez hranic, Křesťanského centra víry (KCV) a International Christian Fellowship (ICF) tuto akci uspořádat i v České republice, a to hlavně díky sociální síti facebook. Nadšení věřící tehdy tancovali na Staroměstském náměstí.³ Od té doby si akce získala řadu příznivců, zvláště z nezávislých charismatických církví, kteří se postarali o její každoroční konání. Nicméně, akce neušla pozornosti ani křesťanům z katolické charismatické obnovy, kteří se nejpozději v roce 2015⁴ aktivně zapojili a vítězný tanec tancovali na velikonoční neděli na Hradčanském náměstí před arcibiskupským palácem.⁵

Připojit se k této demonstraci víry je záměrně velmi jednoduché. „Jak se můžete zapojit? Stačí se naučit jednoduchý tanec podle instruktážního videa a pak dorazit 13. 4. nejprve na společný nácvik tance na Letnou od 10:00 a pak v 15:00 přímo na Hradčanské náměstí.“⁶ Nácvik taneční sestavy probíhá zpravidla jeden až dva měsíce předem a organizátoři připravují pro vzdálené účastníky i nácvikové video. Akce se až do roku 2020 konala každoročně. V loňském a letošním roce se Tanec vzkříšení konal pouze online,⁷ nicméně i z tímto způsobem vedené akce vzniklo pozoruhodné misijně zaměřené video, které je též k vidění na oficiálních stránkách této akce <https://www.tanecvzkriseni.net/>.

Tereza Halasová

Poznámky

1 „Tanec vzkříšení 2020“, *Signály.cz*, Akce. URL: <https://www.signaly.cz/tanec-vzkriseni-2020>. Srov. Těž <https://www.tanecvzkriseni.net/>.

2 „Resurrection Sunday Dance, Budapest, Hungary“, *YouTube*, 5. 4. 2010, URL: <http://www.youtube.com/watch?v=i5dSIL358NM>.

3 HALASOVÁ, T. Tanec vzkříšení letos dorazil do Prahy a Bratislavy, *Dingir* 14 (2), 2011, str. 66–67.

4 Video tance i s kázáním, s překladem do angličtiny a se závěrečnou modlitbou na Hradčanském náměstí z roku 2015 lze shlédnout online. URL: https://www.youtube.com/watch?v=EyhC_X9xV1w

5 „Toto je nejdůležitější zpráva všech dob, která by měla být hlášána 24 hodin denně 365 dní v roce celému světu tak, aby všichni měli možnost ji slyšet. Způsobů, jak ji přinášet lidem, je bezpočet. Jedním z nich je Tanec vzkříšení, který již po několik let tančí na veřejných prostranstvích křesťané, aby o Velikonočních ukázali ostatním, že Ježíš je živý. V České republice se takto poprvé tančilo v roce 2015. Již od ledna různá společenství, mladí i staří, nacvičují tanec, který představí v pondělí 2. dubna od 15. hodin na Hradčanském náměstí před arcibiskupským palácem. Přijďte-li náhodou okolo, jistě může potěšit i vás. Ne-li, bude brzy možné ho shlédnout na youtube.“ RH, Ježíš vstal z mrtvých!!! Zpravodaj farnosti Poříčí nad Sázavou, Poděkování - Farnost Poříčí nad Sázavou, číslo 4, 1. dubna 2018. URL: http://farnostporici.cz/docs/zpravodaj/2018/Zpravodaj_04_2018_04_01_verze_pro_tisk.docx.

6 „Tanec vzkříšení 2020“ ...

7 Srov. TANEC VZKRÍŠENÍ ONLINE 2020 [RESURRECTION DANCE OFFICIAL VIDEO], 12. 4. 2020, URL: https://www.youtube.com/watch?v=rnn9UMRy_5w.



Tanec vzkříšení v Budapešti roku 2010.

Foto: YouTube.

sletům tak můžeme badatelsky přistupovat jako ke kolektivní verzi individuálních rituálů léčebných (ty navíc často zahrnovaly participaci celého kolektivu vesnice).

Tyto tři dynamiky, jež popisuje Handelman, bychom mohli zařadit pod kategorii „ritualizace“, tj. procesu, skrze který se naše jednání může proměnit v jednání rituální. Ritualizace se přitom netýká jen rituálů již ustavených, ale probíhá neustále. Skrze ritualizaci společnost proměňuje rituály stávající i vytváří rituály nové a je přitom jedno, která z výše popsaných tří dynamik je v rámci tohoto procesu ta nejsilnější nebo jak přesně se prolínají.

Závěr

Různé typy veřejných rituálů toho mají tedy v posledku společného na první pohled málo. Mohou být opřeny o náboženskou tradici, ale mohou mít i velmi sekularizovanou povahu. Participace na těchto rituálech může být celospolečenská (volby) i dílčí (fotbal). Ve všech případech se však rituály nějakým způsobem vztahují ke sdíleným systémům symbolů a hodnot, které manifestují, komentují, či se proti nim vymezují, poukazují na jejich slabiny či vyzvedávají jejich přednosti. To činí veřejně, neboť náš svět, to, jak vnímáme sami sebe, je ustanovován veřejným sdílením. Veřejné rituály tak mají

společně především to, že rámuji vesmír, ve kterém sami sebe (nebo alespoň jednu ze svých identit) chápeme smysluplně, a jako takové jsou napojeny na zásadní události, jež náš veřejný život ovlivňují.

Mgr. **Helena Dyndová**, roz. Exnerová, (*1989) je doktorandkou oboru religionistika na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy a asistentkou na Katedře filosofie a religionistiky Univerzity Pardubice. Věnuje se studiu současné alternativní religiozity, šamanismu, problematice charismatické autority a léčebným rituálům.

Mgr. **Martin Pehal**, Ph.D., vystudoval religionistiku a egyptologii na FF UK, kde nyní v Ústavu filosofie a religionistiky působí jako odborný asistent. Kromě témat spojených s náboženstvím starého Egypta se zabývá antropologií náboženství, teorií rituálu a rituálně hraničních fenoménů.

Masky a převleky za zvířata napříč stoletími

ZVÍŘECÍ RITUÁLY V EVROPĚ

Alessandro Testa, přeložila Iva Kolářová

Literatura o původu a historii evropských karnevalových masek a o jejich nošení jako univerzální praxi je hojná. Podobně jako stavy transu a vytržení je i nošení masek kulturním projevem, který je typickým objektem ritualizace.

To platí zejména ve společnostech kmenových a předmoderních. Také v moderní a pozdně moderní Evropě je nošení masek obvykle omezeno na oblast velice formalizovaných úkonů, ačkoli role nošení masek se postupně přeměnila na téměř výlučně profánní. Praxe byla sekularizována i tam, kde se účinky modernizace, industrializace a deindustrializace dostavily později než jinde. To však neznamená, že se její možný rituální význam ztratil. Neznamená to ani, že moderní Evropané již nevnímají vnitřní pocit jinakosti vždy po oblečení masky a při jejím nošení, stejný pocit jinakosti, jaký byl v minulosti velmi často spojován s takovými kolektivními rituály inverze (převrácení) a transgrese (překročení), jako je karneval. Odkud se ale bere?

Specifický a zajímavý soubor rituálních motivů nošení masek lze studovat napříč celou Evropou, zhruba od pozdního starověku až do velmi nedávné doby. Narážím tím na rituální tance mužů převlečených za ženy nebo za zvířata, z nichž se často zmiňují ovce, jelen, koza, kůň a medvěd. Tyto úkony a rituály ukazují na silnou historickou souvztažnost, nebo dokonce přímou návaznost mezi pozdně antickými a raně středověkými tradicemi a souborem historických faktorů, které o staletí později, během vrcholného středověku, vedly ke vzniku karnevalu a karnevalových rituálních motivů. V tomto článku se zaměříme na zoomorfismus, vynecháme tedy jiné formy transvestismu, jako je převlékání mužů za ženy.

Slovo „muži“ zde nepoužíváme náhodně: literární a ikonografické zdroje naznačují, že tato pantomimická a rituální či „rituálně pojatá“ představení prováděli pouze muži, nikoli ženy. Podobně i v evropském folklóru až do doby před několika desítkami let předváděli zoomorfní pantomimu a rituály většinou pouze muži. Tito muži se v určitých obdobích roku oblékali za zvířata a převleku přizpůsobovali chování, a to zejména, i když ne výlučně, ve venkovských oblastech.

V minulosti se tato představení obvykle nekonala během oficiálních oslav, ale spíše během lidových festivalů, jako jsou lednové Kalendy (první lednový den) a (v pozdějších dobách) během karnevalu. Po celá staletí od doby vrcholného středověku, před ustálením formy karnevalu i po něm, byla duchovenstvem obvykle považována za „pohanská“ nebo „dábelská“ a v důsledku toho odsuzována. Proč?

Jak přesvědčivě ukázal historický antropolog Jean-Claude Schmitt,¹ po celém středověkém Západě hrály masky důležitou roli ve folklórních tradicích, zejména v některých kalendářních obdobích, jako je období od Vánoc do Tří králů nebo

masopust. Jak církev od prvních století křesťanstva získávala nadvládu, maškara vždy stále více odsuzovala, občas dost vehementně. Latinský slovník skutečně obsahuje řadu slov, která historici obvykle překládají výrazem „masky“, přičemž však žádné z těchto slov neznamená pouze „masku“: všechna také evokují jakési „nadpřirozené síly“. A nejen to, maska porušuje jedinou legitimní podobnost člověka s Bohem, jíž je to, že člověk je stvořen k obrazu Božímu (Genesis, 1, 26). Člověk, jediný tvor stvořený k Božímu obrazu, nemůže měnit svou fyzickou podobu, aniž by spáchal svatokrádež. Právě z tohoto důvodu je akt nošení masky dábelský, jak tvrdí všechny středověké církevní odsudky. Není divu, že sám ďábel se stává metaforou převleku: ďábel ve skutečnosti má – stejně jako maska – moc proměňovat lidi i sebe.² Podle Bible Bůh také říká: „Žena na sebe nevezme, co patří muži, a muž neobleče, co nosí žena. Hospodin, tvůj Bůh, má v ohavnosti každého, kdo to činí“ (5. Mojžíšova 22, 5). Problém byl právě v tom, že po celá staletí, jak hojně dokumentují historické zdroje všeho druhu, byli nejběžnějšími typy převleků muži převlečení za zvířata nebo za ženy. Dělo se to ovšem jen při příležitosti strukturální inverze společenských norem a dočasněho rituálního rozvrácení společenského řádu: během festivalů, a zejména karnevalů. Navzdory tomu se od vrcholného středověku nošení masek stalo důležitým rysem rodícího se karnevalu, který se vyvíjel souběžně s křesťanským liturgickým kalendářem, a v této podobě zůstal dodnes.

Typická forma těchto pantomim počítala s účastí jednoho nebo více mužů pokrytých kožešinami a kozími kůžemi a spočívala v provádění určitých úkonů. Jak ještě uvidíme, tyto úkony jsou v závislosti na kvalitě a množství pramenů víceméně známy. Obecně lze říci, že i zde platí obvyklý trend: čím dále do minulosti se ohlížíme, tím jsou prameny skrovnější a roztrošenější, a naopak logicky platí, že čím současnější historické období, tím bohatší prameny. Společným znakem všech doložených pantomim je nošení masek, jež



Již ve starověku se bohatě dokumentované zoomorfní převleky a maškary staly běžným jevem (detail z ilustrovaného rukopisu Román o Alexandrovi, 14. století; The Bodleian Libraries, Oxford).

lze považovat za kulturní, performativní a obecněji vzato symbolickou konstantu. Pozdější literární a ikonografické dokumenty nám umožňují tyto úkony podrobně zkoumat: působí vždy jako poměrně standardizované, formalizované a v průběhu času opakované s relativně malými změnami (pokud to alespoň můžeme posoudit). Vlastnosti jako formalizace a opakování, stejně jako předepsané použití masek, nabízejí hypotézu o rituální povaze pantomimy a tanců. Zde můžeme uplatnit regresní metodu, neboli kritiky a s rozvahou použít novější záznamy k vysvětlení starších jevů. Regresní metoda je založena na předpokladu, že i pozdější stav věcí zachovává stopy starší dynamiky, jež lze interpretovat. Tak jsme při pohledu na zoomorfní maškarády a pantomimy v evropském folklóru od raného novověku po současnost schopni rozlišit, že se obvykle jednalo o následující:

- na začátku maskování muži přicházejí ze skutečného nebo symbolického prostoru za vesnicí nebo za náměstím a na konci se tam navracejí;
- chovají se jako zvíř, projevují se například zhrube a násilnický, a nahánějí (obvykle neprovdané) ženy;
- jdou průvodem ode dveří ke dveřím a tančí; a (nebo)
- simulují lov, na jehož konci někdy parodují zabití maskované postavy.

Je důležité zdůraznit, že podle téměř všech pramenů masky nejen jako zvířata vypadaly, ale jejich nositelé se chovali podle toho, tedy divoce. Zvířecí vzhled a chování jsou těmi rysy, které pobuřovaly zbožné a provokovaly církev k reakcím na takové praktiky: po staletí byly tyto rituální nebo pseudorituální praktiky ostře kritizovány, otevřeně sráženy a odsuzovány, nebo dokonce zakázány představiteli církve, kteří se jimi zabývali v řadě normativních textů a při mnoha příležitostech (pojednání, epistoly, kázání, homilie atd.).

Napomenutí se pohybovala od těch velmi konkrétních, s popisem typů masek a představení, k obecnějším principům, které tvrdily, že mezi nošením masek, tancem a ďáblem je přímý vztah („ubi saltatio, ibi diabolus“ – „kde je tanec, tam je ďábel“). V homilii Caesaria z Arles (470–543) napsané během pře-

chodu mezi dobou, kterou běžně nazýváme pozdní starověk, a raným středověkem, čteme o těch, kdo chodili v přestrojení za kolouchy (*cervulus*) nebo za ženy. Autor označuje takové zvyky za „svatokrádežné činy“ a důrazně je odsuzuje. Duchovní zde také kárá muže v přestrojení za zvířata nebo za příšery, jež chodí ode dveří ke dveřím („není dovoleno, aby do vašeho domu přicházely nestvůry“). Tento výňatek otevírá okno k pravděpodobné rituální povaze těchto představení a jejich podobnosti s pozdějšími karnevalovými průvody ode dveří ke dveřím.

Rada v Auxerre (578) poskytuje první písemné důkazy o církevním odsuzování mladíků, kteří se převlékali za staré chlapíky nebo zvířata: „Během lednových Kalend je zakázáno převlékat se za starého muže nebo tele nebo se oddávat ďábelským darům.“ O několik let později svatý Isidor ze Sevilly (asi 560–636) kritizuje ty muže, kteří se převlékají za obludná stvoření, zvířata a ženy. V tomto případě obludnost spojuje jak s divokostí, tak se zženštilostí. Stejně tak svatý Teodor z Tarsu (asi 602–690) popisuje velmi podobné zvyky během lednových kalend, kdy někteří nosili rouna a oblékali se jako zvířata, tyto činy jsou pro něj démonické a je třeba, aby byly odčiněny.

Mezi osmým a desátým stoletím se kárání a odsuzování množí, často velmi podobnými výrazy, použitými několika různými duchovními. Texty odsuzují

maškarády a další podobné obyčeje, jež jsou zde vždy kvalifikovány jako pohan-ské nebo ďábelské. Předepsané odčinění pro pachatele se lišilo: jeden z penitenciálů (zповědních knih), který utřídí různé různorodé texty a citáty shromážděné v *Kronice albeldské* a který byl napsán v Asturském království na konci 9. století, předepisuje jeden rok pokání těm, kteří se oddávají „tanci v ženských šatech“ a předstírají, že jsou jiné obludné postavy, jako například orcus.³ V roce 906 Regino z Prümü (asi 840–915) zmiňuje cosi jako tři roky pokání, zatímco asi o 100 let později Burchard z Wormsu (? –1025) doporučuje „třicet dní pouze o chlebu a vodě“. V homilii z roku 1036 Luka Židjata, novgorodský biskup, srovnává temné kožešiny medvědů se ztemnělou kůží ďábla a píše, že „ti, kteří nosí takové kožichy, se rouhají a zaslouží si být příkladně potrestáni“.

Jak je zřejmé, vybrané prameny a mnoho dalších, které jsou k dispozici, poukazují na výskyt velmi podobných praktik v rámci celé Evropy v průběhu staletí. Podle pramenů jde jednoznačně o praktiky, které jejich aktéři jen tak neopustili. Zjevný je také kalendrický aspekt, a naznačuje také vlastnosti rituálu: tyto zavrhané obyčeje se odehrávaly během lednových kalend, nebo též *in principio anni* („na začátku roku“). Popisy shodné v modalitě, atributech a typologii maskárních zvyklostí jsou také dobrým vysvětlením pro konzervativní rituální

Svatý Maxim z Turína (? – asi 420) <i>De Kalendis Januariis</i>	<i>nunquid non universa ibi falsa sunt et insana, cum se a Deo formati homines, aut in pecudes, aut in feras, aut in portenta transformant</i>	Není to všechno faleš a pošetilost, když se lidé, stvoření Bohem podle Jeho obrazu, proměňují buď v dobytek nebo jinou zvíř, nebo dokonce na jiné obludy?
Svatý Isidor ze Sevilly (asi 560–636) <i>De ecclesiasticis officiis</i>	<i>[...] miseri homines, et quod pejus est, etiam fideles sumentes species monstruosas, in ferarum habitu transformantur: alii, femineo gestu demutati, virilem vultum effeminant</i>	... bídní muži, a aby to bylo ještě horší, i dobří křesťané, kteří se proměňují v obludná stvoření a zvíř, zatímco jiní své jinak mužné tváře a gesta mění v zženštilé.
Svatý Teodor z Tarsu (asi 602–690) <i>Liber poenitentialis</i>	<i>si quis in kalendas Januarii in cervulo aut vetula vadit, id est, in ferarum habitus se commutant, et vestiuntur pellibus pecudum, et assumunt capita bestiarum, qui vero taliter in ferinas species se transformant, tres annos poeniteant</i>	Těm, kteří chodí během lednových Kalend jako kolouch nebo tele, tj. těm, kteří se maskují divokými kostýmy a nosí kozí kožešiny nebo zvířecí hlavy, čímž se promění v samotná zvířata, uložíte tři léta pokání.

Vybrané texty z raného středověku.

praktiky. Navíc je celkem zjevné, že tyto rituální (nebo alespoň čistě zvykové) praktiky byly konotovány nábožensky nebo nějakým způsobem spojené s náboženskou sférou. Duchovenstvo je však kvalifikovalo a zatracovalo, protože

- pokud by byly považovány jen za nevinné legrácky, neobtěžovali by se o nich psát ve svých textech, a tak konzistentně a ještě nepřetržitě, nebo o nich diskutovat na oficiálních shromážděních, jako jsou koncily;
- jejich „pohanská“ nebo „démonická“ povaha byla neustále a výslovně evokována;
- používání výrazů jako „portentum“ (zázrak), „sacrilegium“ (svatokrádež), „monstrum“ (obluda) nebo „orcus“ (démon) ukazuje na implicitní narážku na nadpřirozenou či náboženskou sféru.

Pokud jde o morfologii používaných masek a předváděných maškarád, je zoomorfismus zcela zjevný. Obzvláště časté jsou zmínky o kozách, ovčích, skotu, koních, jelenech a ještě vzácněji (před 10. stoletím) o medvědech a vlčích. Z toho je zřejmé, že rituální maškarády se odehrávaly a tradovaly jinde než v souvislosti s městským prostředím: stádo a dobytek potřebovaly prostor pro pastviny a pře-



Scéna z pantomimy o jelením muži během karnevalu v Castelnovo al Volturno v Itálii, od které se ve 40. letech 20. století upustilo a která byla znovu oživena v 80. letech. Foto: Lorenzo Albanese, 2016.

suny. Jeleni, vlci a medvědi žili v horách a lesích. Samotný atribut „mores paganorum“ (mravy pohanů) byl s ohledem na etymologii slova „pohan“ orientační: i když se začal používat jako hanlivý termín hlavně k označení polyteistů během raného křesťanství a poté pro všechny ostatní nekřesťanské národy v Evropě (hlavně v té severní) během celého raného středověku, termín „pohan“ původně prostě odkazoval na rolníky a lidi žijící ve venkovských oblastech. Srovnání s případy rituálního zoomorfismu z moderního folklóru nám také pomáhá pochopit možný vývoj a model šíření, protože i dnes jsou známé většinou ve venkovském a horském prostředí. Nejen kvůli tomu, že tyto oblasti byly kvůli své izolaci vždy konzervativnější, ale hlavně proto, že právě v těchto oblastech medvědi a lovecké tradice skutečně existovaly až do nedávné doby.

Temné a rozsáhlé lesy, tyčící se hory a divočina byly vnímány po celý středověk jako místa tajemství, nebezpečná, neznámá, někdy hrůzná. Byla to ideální místa pro přívaly vášnivé středověké představivosti, obydlená úžasnými tvory, lupiči kladoucími nástrahy a nebezpečnými a hrozivými zvířaty, jako jsou ta, která jsou vyobrazena na miniaturách, vytesána v různých podobách na katedrálách, vydlabaná nástroji a znázorněna v lidovém umění, nebo popsána v děsivých bestiářích. Obecně lze říci, že vyšší vrstvy charakterizují celý venkovský svět a jeho obyvatele negativně. Jak napsal historik Jacques Le Goff: „Rolník v raném středověku je jako nestvůra, sotva lidská, která se v celé středověké literatuře objevuje jako hrozba pro mládež a rytíře ztracené v lese...“⁴ Prameny bezpochyby

poukazují na zjevný odpor mnohých částí evropské společnosti od pozdního starověku do konce raného středověku k přijímání a dodržování rychle se šířících předpisů církve a standardů chování podle křesťanské morálky.

Navzdory odporu, odsuzování a represi se strany církve tyto rituály přetrvaly. Podobně existoval od středověku masopust a odolával více než tisíc let jako neobyčejně vitální fenomén, ačkoli byl předmětem stejného odporu, motivovaného stejným souborem teologických a liturgických argumentů. Tuto lidovou

rezistenci a perzistenci vysvětlují různé teorie a kvůli omezenému prostoru není možné je zde náležitě uvádět.⁵ Na tomto místě bude stačit poznámka, že vzdorovaly nižší vrstvy evropských společností a bránily se opuštění těchto zvyků. To by nás nemělo překvapit: lidová přesvědčení se mění jen pomalu a takové jevy, jakými jsou rituály a slavnosti, mají sklon ke krystalizaci do spíše konzervativních „tradic“. Jsou opouštěny pouze neochotně. A nakonec – přetrvávání těchto zoomorfních rituálů ukazuje, že nesly silný společenský význam, když představovaly a vyjadřovaly důležitý soubor symbolických vztahů mezi sférou přírody a sférou kultury a pomáhaly na úrovni malých společenství strukturovat různé kolektivní potřeby.

Během historického procesu „karnevalizace“ tohoto druhu rituálních úkonů, procesu, který trval po celý pozdní středověk a raný novověk, začal jejich náboženský význam slábnout, i když částečně „posvátná“ aura masek přetrvávala. Později, během procesu sekularizace, byly tyto jevy ještě více marginalizovány. V moderní době je folkloristé v mnoha venkovských oblastech Evropy začali zaznamenávat. Množství literatury začíná být v 19. století významné a od druhé poloviny 20. století je ještě bohatší díky oživení zájmu o národní a kulturní dědictví, které nastoupilo v 60. a 70. letech 20. století a dosud trvá.

Dnes se tento druh zoomorfních rituálů znovu objevuje všude v Evropě, refunkcionalizovaný, aby odpovídal rostoucí poptávce lidu po autentičnosti

⇒ Dokončení článku na další straně dole v rámečku.

Vybraná bibliografie

- CAWTE, Edwin C.: *Ritual Animal Disguise: A Historical and Geographical Study of Animal Disguise in the British Isles*, Cambridge: Folklore Society 1978.
- FRAZER, James George: *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion: Abridged Edition*, London: Macmillan 1922.
- LE GOFF, Jacques: „I contadini e il mondo rurale nella letteratura dell'Alto Medioevo (secoli V e VI)“, in *Tempo della chiesa e tempo del mercante*, Torino: Einaudi 1977, pp. 99–113.
- PIERCARLO Grimaldi (ed.), *Bestie, santi, divinità: Maschere animali dell'Europa tradizionale*, Torino: Museo nazionale della montagna Duca degli Abruzzi 2003.
- SCHMITT, Jean-Claude: „Les masques, le diable, les morts dans l'Occident médiéval“. *Razo, Cahiers du Centre d'études médiévales de Nice* 6, 1986: p. 87–119.
- TESTA, Alessandro: *Rituality and Social (Dis)Order: The Historical Anthropology of Popular Carnival in Europe*. London-New York: Routledge 2020.
- TESTA, Alessandro: „Ritual Zoomorphism in Medieval and Modern European Folklore: Some Skeptical Remarks on a Possible Connection with Shamanism“. *Religio: Revue pro religionistiku* 25 (1), 2017: 3–24.
- TESTA, Alessandro: „Mascheramenti zoomorfi. Comparazioni e interpretazioni a partire da fonti tardo-antiche e alto-medievali“. *Studi medievali* 53 (1), 2013: 63–130.

Rituální kritika

PIETA ZA OBĚTI COVIDU

Radek Chlup

V posledních zhruba deseti letech se v České republice odehrává řada symbolických akcí ve veřejném prostoru, které se vztahují k různým společenským tématům. Do naší z velké části odritualizované společnosti se tak tímto způsobem znovu vrací rituální jednání, byť ve specifické podobě, která je přizpůsobena dnešnímu důrazu na individuální kreativitu. Je proto na místě tyto akce učinit předmětem akademického zkoumání.¹

V tomto textu bych se rád podíval na jeden z takovýchto projektů. Jde o akci „Kříže za zemřelé na náměstích ČR“, kterou zorganizoval spolek Milion chvil pro demokracii 22. 3. 2021 v reakci na to, že u nás k tomuto datu ve spojení s covidem zemřelo téměř 25 tisíc lidí. Organizátoři na jejich památku namalovali smývatelným sprejem tisíce křížků na Staroměstském náměstí v Praze.

Mým cílem je podat „rituální kritiku“ této akce. Tímto termínem kanadský ritolog Ronald Grimes označuje jakousi obdobu kritiky umělecké.² Jako filmový kritik u filmu sleduje jeho vnitřní formu a dynamiku a snaží se posoudit, zda je rozvíjena adekvátně a dosahuje náležitosti účinku na čtenáře či diváka, pokouší se Grimes týmž způsobem posuzovat rituál. U jednorázových symbolických akcí, které se v mnohém podobají uměleckým performancím, je podobný přístup dvojnásob na místě. Může nám pomoci lépe reflektovat účinky, které takovéto akce na veřejnost mají. Jejich

tvůrcům pak může pomoci se při další tvorbě vyvarovat chyb.

Stejně jako filmová kritika, je žánr rituální kritiky nutně do nějaké míry subjektivní, neboť kromě interpretace zahrnuje i hodnocení. Jak ovšem Grimes zdůrazňuje, nakonec každá interpretace je hodnotící a je nakonec jen věcí míry,



Kříže na Staroměstském náměstí.

jak moc interpret svou situovanost a své zájmy dá najevo. Grimes obecně doporučuje kolem rituálu kroužit a nahlížet na něj z různých úhlů. Takto budu postupovat i já.

Základní vizuál šířený v médiích

Většina lidí akci zachytila především prostřednictvím fotografií v médiích a na sociálních sítích. Nabízely nejčastěji pohled na prázdné Staroměstské náměstí poseté tisíci bílých křížů. Šlo o působivý výjev s velkým symbolickým potenciálem. Tisíce křížů jsou samy o sobě silným obrazem, který asociuje různé vojenské hřbitovy. V komentářích na facebooku³ si její uživatelé spojovali například s Americkým hřbitovem na Omaha Beach v Normandii nebo s terezínským národním památníkem. V případě Staroměstského náměstí jsou navíc kříže symbolem více než případným, neboť v jeho dlažbě se již 27 křížů za popravené české pány nachází. Skrze ně se tak kříže za oběti covidu napojují na jeden z našich ústředních národních mýtů porážky na Bílé hoře.⁴

Symbolický efekt křížů byl dále znásoben tím, že nebyly umístěny na hřbitově, nýbrž na prázdném náměstí, které za normálních okolností bývá plné lidí. Kříže tak vytvářejí dojem, jako kdyby na daném místě zemřeli lidé, kteří jinak náměstí zaplňují. Díky tomu je lze číst i jako symbol smrti sociálního života a ztráty společenských kontaktů při epidemii. V tomto smyslu pak mohou odkazovat nejen na doslovné oběti covidu, ale i na oběti sociální – na všechny ty, kdo kvůli pandemii přišli o práci a skončili v dlužích.

⇒ Dokončení článku z předchozích stran.

a vnitřní exotice. Ve skutečnosti se stal předmětem typicky pozdně moderních procesů (může být přeměněn na institucionalizované kulturní dědictví, vytváří identitu místního společenství, je předmětem zájmu turistů a stává se zbožím), ale také „nového zakouzlení“, předmětem znovuoživení spirituality. Takové rituály přestávají být předmětem zkoumání pro historika náboženství a stávají se zájmem etnologa.

Poznámky

- SCHMITT, Jean-Claude „Les masques, le diable, les morts dans l'Occident médiéval“. *Razo, Cahiers du Centre d'études médiévales de Nice* 6, 1986: p. 87–119.

- Podle slov křesťanské Bible se „satan převléká za anděla světla“ a „jeho služebníci se převlékají za služebníky spravedlnosti“. – *Bible*, 2. list Korintským 11, 14–15.
- Orcus byl římský podsvětí bůh; ve středověkých textech je někdy zmíněn jako synonymum pro výraz „démon“ či „ďábel“.
- LE GOFF, Jacques, „I contadini e il mondo rurale nella letteratura dell'Alto Medioevo (secoli V e VI)“. In *Tempo della chiesa e tempo del mercante*, Turin: Einaudi, 1977, 99–113 (107).

Zoomorphic Rituals in Europe

An interesting ritual motif can be studied transversally in European areas from antiquity to contemporary times: the performances of men disguised – and acting – as animals at certain times of the year. These performances did not usually occur during official celebrations, but during popular festivals. For centuries, these ritual practices were harshly criticized and discouraged by the Church. Nevertheless, they have proven very resilient and enduring, to the point of reaching our late modern times.

- Odkazují na: TESTA, Alessandro: *Rituality and Social (Dis)Order: The Historical Anthropology of Popular Carnival in Europe*. London-New York: Routledge 2020, kde jsou tyto teorie široce a důkladně prezentovány a diskutovány.

Dr. Alessandro Testa, Ph.D., je výzkumník a odborný asistent na Fakultě sociálních věd Karlovy University. Habilituje se v oboru etnologie na Masarykově univerzitě. Je historikem, etnologem a religionistou. Specializuje se na rituály, společenské identity a náboženství v evropských společnostech, a to jak v minulosti, tak i v současnosti. Je editorem čtyř svazků, autorem čtyř knih a zhruba 70 článků. Než se přestěhoval do České republiky (kterou miluje), studoval a pracoval v Itálii, Francii, Španělsku, Estonsku, Německu a Rakousku.

Individuální truchlení

Svou skutečnou sílu však symbol projevil až v následujících dnech, kdy se Staroměstské náměstí stalo místem spontánního truchlení. Lidé u křížků zapalovali svíčky, kladli k nim květiny a psali jména svých zemřelých blízkých. To vše bylo opět zprostředkováno reportážemi v médiích.⁵ Někteří návštěvníci svíčky nezapalovali jen za zemřelé, ale také jako ochranný rituální úkon za aktuálně nemocné. Reportáž iRozhlasu zmiňuje například paní, která „přišla k pietnímu místu, aby své rodině třeba přinesla štěstí. Má totiž příbuzné v Holešově na Moravě a s koronavirem se léčí maminka jejího zete a babička“.

Symbol tak zafungoval nejen jako obecná výpověď o celospolečenské tragédii, ale prokázal schopnost napojit se i na individuální, psychickou rovinu. Taková schopnost je pro účinnost symbolů klíčová. Jak ukazuje například antropolog Gananath Obeyesekere,⁶ skutečně živý symbol musí být vždy schopen skloubit významy individuální a veřejné. Musí jedince oslovovat na hluboce osobní rovině, ale současně umět komunikovat šířeji sdílené veřejné významy. Jakmile svou schopnost napojovat se na individuální psychiku ztratí, přichází o svou sílu a stává se „konvencionalizovaným“.

V tomto případě bylo navíc toto napojení o to působivější, že se v něm paradoxně snoubila rozloha přízračně prázdného náměstí s intimitou individuálního truchlení. Na fotografiích dokázal symbol často tyto protichůdné aspekty shrnout v jediném obraze.

Politické zarámování

V těchto ohledech tedy kříže na náměstích měly potenciál být vzorem vydařeného symbolického jednání ve veřejném prostoru. Problematičtější stránku představoval výklad, jímž byla akce oficiálně zarámována. Milion chviliek ji ve svém průvodním textu prezentoval jako protest proti „Vládě zmařených životů“, která v důsledku svého „totálního amatérismu“ epidemii nezvládla zkontrolovat.⁷ Akci doprovázela i výzva k podepsání dopisu Andreji Babišovi, který jej vyzýval, „aby ustoupil z cesty a nechal pracovat ty schopnější“.

Podobný přístup je u spolku zaměřeného na politický aktivismus pochopitelný, ale z rituálně-kritického nadhledu je omezující. Symbolické jednání ve veřejném prostoru vždy rozehrává více význa-



Pieta na Staroměstském náměstí.

Foto: Marika Vojtíšková.

mů, přičemž všechny se pak stávají jeho součástí, ať už je aktéři zamýšleli, nebo ne. „Rituální kritika mimo jiné artikuluje konflikty, k nimž při tom mezi různými výklady dochází.“⁸

Právě k takovému konfliktu došlo i u naší akce. Pieta za zemřelé je citlivou záležitostí, která se mnoha lidí osobně dotýká. Ne každý proto touží po tom, aby jeho osobní ztráta byla využívána v politickém boji. Dobře to ukazovaly komentáře na sociálních sítích. „Jsem podporovatel Milionu chviliek“, uváděl jeden z nich,⁹ „jenže tohle se mi prostě taky moc nelíbí. Ne že by to nebylo hezké gesto, ale dle mě platí jedna zásada. Politika se nikdy nedělá na emocích, ... hrát na emoce lidí je podle mě vyložené přizemní chování“.

Symbol zde našťastí vůči politickému zúžení významu prokázal dostatečnou imunitu. Zatímco fotografií křížů byly sociální sítě plné, jejich omezující politický výklad u nich takřka nikdo neopakoval a v průběhu týdne do velké míry zapadl. Hlavní pozornost přitahovala pieta jako taková.

Polarizující symbol

Konflikty ale nevyvolávalo jen zúžené politické zarámování. Na ještě základnější rovině se symbol ukázal jako silně polarizující v tom, že dokázal oslovit pouze tu část společnosti, která přijímá oficiální covidový narativ. Ten vidí jako prioritu záchranu co největšího počtu životů a je připraven v jejím zájmu sahat k drastickým opatřením omezujícím běžný život. V komentářích pod články velkých mediálních serverů naopak velmi silně vystupoval pohled těch, kdo daný narativ nepřijímají.¹⁰ „A na jiné nemoci se neumírá? Za tyto oběti křížek není, proč se tak vyzdvihuje jenom korona?“ – „Co takhle udělat křížek za každého kdo vlivem covidu skončil na dlažbě, či úplně zkrachoval a taky bych nechal místo na křížky, kteří spáchají sebevraždu...“

Mohli bychom být v pokušení podobné komentáře pokládat prostě za projev necitlivosti. V rámci rituální kritiky je ale třeba je brát vážně. Studujeme-li společenský účinek symbolu, jsou všechny reakce na něj důležitými „sociálními fakty“, které plynou ze širší společenské dynamiky. Podle Grimese je tedy třeba se ptát nejen na to, co rituál dělá se svými přímými účastníky, ale také na to, jak na něj reaguje okolní společnost. Nejen na to, „jaké sociální síly rituál vyzdvihuje“, ale také na to, čemu brání, „jaké skupiny jsou jím posilovány a jaké oslabovány“.¹¹ Zvláště důležité je pak „lokalizovat různé podoby domorodé kritiky a vyrovnat se s nimi“.¹² Kritické reakce jsou známkou toho, že zvolený symbol je ve svém veřejném působení něčím jednostranný. Právě to vidíme i u naší akce, kde rozložení komentátorů v rámci kolektivní dynamiky tuto jednostrannost vyvažovali, a tím se stávali součástí pole významů, jež symbol generuje.¹³

Je jasné, že v tak polarizované situaci, v jaké se ČR v době epidemie nacházela, není možné symbolickým jednáním oslovit každého. Bylo by ale možné druhé straně od počátku víc vyjít vstříc a rámovat akci komplexnějším výkladem, který by do obětí započítával i ty sociální. Ať už lidé s lockdownem souhlasili či nikoli, covid zasáhl všechny. Velká síla symbolů spočívá právě v tom, že dokážou oslovit různé strany s různými výklady, a tím je na nějaké základnější rovině propojují. Tento sjednocující potenciál se akci naplnit nepodařilo.

Rituální jednání

Až doposud jsem se zabýval pouze mediálním působením daného symbolu. Kříže ale nebyly jen obrazem naaranžovaným pro focení. Byly nasprejovány na jedno z hlavních náměstí v zemi. Po svém vytvoření proto již žily svým vlastním životem, který byl na záměrech tvůrců do

jisté míry nezávislý. Viděli jsme již, jak se to projevilo v individuálním rituálním truchlení. I to jsme ale zatím sledovali jen v jeho mediálních obrazech. Je proto třeba vzít v potaz i to, jak působilo místo samotné. Jak zdůrazňuje Grimes, i popis rituálu je vždy hodnotící a v rámci rituální kritiky to platí dvojnásob: „Popisujte plně, evokativně a v kontextuálních souvislostech.“¹⁴

Čtyři dny po namalování křížů se na dlažbě nacházely stovky květů, svíček a nápisů křídou. Byly zde desítky lidí. Někteří přišli položit květinu či zapálit svíčku, mnozí se jen procházeli a četli si jména zemřelých na dlažbě. Nejvýraznějším středem rituální aktivity byl nově postavený mariánský sloup. Právě kolem něj se soustředilo nejvíce svíček, někteří lidé u něj i poklekali v modlitbě. Sloup zjevně svou vertikálností a přesahem dokázal pro řadu lidí fungovat jako symbol naděje.

Zatímco na fotografiích v médiích působily kříže na prázdném náměstí jako monumentální umělecký výtvar, na místě samotném byla atmosféra zcela odlišná. Dramatičnost byla ta tam, náměstí působilo spíše „zabydlené“. I lidé, kteří přišli zemřelé uctít, se chovali uvolněně a často přátelsky konverzovali. Prostor byl vlastně zároveň hřbitovem i náměstím. Byl otevřený a vítal každého ke vstupu. Neměl závažnost hřbitovů. Po křížích bylo možné šlapat. Zároveň ale nikdo po náměstí nepřešel jen bezmyšlenkovitě z jedné strany na druhou. Lidé si byli zvláštnosti místa vědomi a pohybovali se po něm zvláště kontemplativním způsobem.

Zatímco reportáže v médiích akcentovaly závažnost a působivost individuálního zármutku, v kontextu celého místa působila pieta klidně a smířlivě. Už jen to, že lidé nebyli v černém, nýbrž ve svém běžném oblečení, atmosféru významně proměnilo. Důležitý prvek představovalo malování křídami (místy i barevnými), které bylo pravým opakem monumentální trvalosti hrobů. Malování vnášelo do prostoru hravost, kreativitu a život. Politický rozměr akce chyběl úplně.

Tato atmosféra způsobovala, že se z místa zcela vytratil polarizující rozměr. Zatímco působivé fotografie v médiích mohla snadno část společnosti vnímat jako citové vydírání, pokud by tíž lidé Staroměstské náměstí navštívili, je pravděpodobné, že by jejich dojem byl od-



Schody mariánského sloupu. Foto: Radek Chlup.

lišný. Místo samo v sobě mělo jakousi klidnou celistvost, která propast mezi různými tábory dokázala překlenout a nabízela prostor pro usmíření.

Závěr

Kříže na Staroměstském náměstí jsou jednou z nejúspěšnějších symbolických akcí posledních let. Milionu chviliek se podařilo vytvořit silný vizuální výjev, který zároveň osvědčil i schopnost živě rituálně fungovat a žít dále svým vlastním životem. Organizátoři nicméně sami plně nenahlíželi závažnost a komplexnost svého počinání. Svým vlastním politickým výkladem potenciál symbolu nepodporovali, ale spíše mu stáli v cestě. Na místě samém je ale jejich vlastní výtvar naštěstí přerostl a dokázal fungovat způsobem, který vědomé záměry svých tvůrců překračoval.

Akce mimo jiné ukazuje, jak náročná je symbolická práce se smrtí. Ta se na jednu stranu při podobných akcích přirozeně nabízí. V době „tekuté modernity“ již není snadné se shodnout na jasných společných hodnotách. Právě smrt ale zůstává něčím, co na nás na všechny stále silně působí. Smrt má navíc v sobě vždy jakousi transcendenci. Ve smrti nejjasněji narážíme na hranice našeho světa a lidských možností, a to způsobem, který nelze jednoduše přejít relativizováním. I to jí dává mimořádnou symbolickou sílu.

Právě proto, že se smrt nás lidí tak silně osobně dotýká, je třeba s ní zacházet velmi citlivě. Zatímco dobře symbolicky zpracovaná smrt může být pro společenství posilou, při neopatrné práci s ní může snadno dojít k opačnému efektu. To částečně nastalo i v tomto případě. Sotva to ale lze organizátorům zazlívat. Společenská atmosféra v době pandemie byla vypjatá a nebylo jednoduché nad

ní mít nadhled – zvláště když je člověk aktivním „bojovníkem za dobro“, což mu často jeho zorné pole spíše zužuje.

Poznámky

- 1 Jejich různé podoby probírají např. Alena Rybníčková, Radek Chlup, Martin Pehal a Evelyn Koubková, *Happening: Mezi záměrem a hrou*, Praha: AMU, 2015.
- 2 Ronald Grimes, „Ritual Criticism and Reflexivity in Fieldwork“, *Journal of Ritual Studies* 2 (2), 1988, p. 217–239; id., *The Craft of Ritual Studies*, Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 71–75. Srov. Ute Hüsken (ed.), *When Rituals Go Wrong: Mistakes, Failure, and the Dynamics of Ritual*, Leiden: Brill, 2007.
- 3 Viz Facebook, URL: <https://www.facebook.com/radek.chlup.9/posts/4091001620924367> [cit. 2021-05-21].
- 4 K Bílé hoře jako „mýtu“ viz Radek Chlup, „Politické mýty“, *Dingir* 22 (3), 2019, s. 86–88.
- 5 Viz např. „Za babičku, bratrance či souseda. Lidé u křížů na „Staromáku“ zapalují svíčky a píšou jména křídou“, 25. 3. 2021, *iRozhlas*, URL: https://www.irozhlas.cz/zpravy-domov/koronavirus-covid-staromestske-namesti-ockovani-milion-chvilek_2103250610_sto [cit. 2021-05-21]; „Když kříže na Staroměstském náměstí dostanou jména. Lidé spontánně uctívají zemřelé“, 25. 3. 2021, *Aktualne.cz*, URL: <https://zpravy.aktualne.cz/domaci/kdyz-krize-na-staromestskem-namesti-dostanou-jmena-lide-spon/r~fb9ffb988d4b11eb9a61ac1f6b220ee8/> [cit. 2021-05-21].
- 6 Gananath Obeyesekere, *Medusa's Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*, Chicago: The University of Chicago Press, 1981, s. 13–51.
- 7 Viz „Otevřený dopis vládě zmařených životů“, *Milion chviliek pro demokracii*, 22. 3. 2021, URL: <https://milionchvilek.cz/clanek/otevreny-dopis-vlade-zmarenych-zivotu> [cit. 2021-05-21].
- 8 Grimes, „Ritual Criticism...“, p. 232.
- 9 Viz Facebook, URL: https://www.facebook.com/Aktualne.cz/posts/10158324547259387?comment_id=10158324990439387 [cit. 2021-05-21].
- 10 Viz např. komentáře pod články na Aktualne.cz (<https://www.facebook.com/Aktualne.cz/posts/10158318396574387>), <https://www.facebook.com/Aktualne.cz/posts/10158324547259387> [cit. 2021-05-21]) nebo Novinky.cz (<https://www.facebook.com/Novinky.cz/posts/10159445024024884>) [cit. 2021-05-21].
- 11 Grimes, *The Craft of Ritual Studies...*, s. 74.
- 12 Grimes, „Ritual Criticism...“, p. 232.
- 13 Je příznačné, že tatáž kritika se objevila i v chebské variantě akce, kde byla v prostředí maloměsta ještě nápadnější. Viz „Pieta v Chebu. Kříži tu uctili 192 sousedů zemřelých na covid, dočkali se hejtů“, 3. 4. 2021, *Aktualne.cz*, URL: <https://zpravy.aktualne.cz/obrazem-pieta-v-ceskem-bergamu-chebane-uctili-192-sousedu-ze/r~d381a5a2946811eba4560cc47ab5f122/> [cit. 2021-05-21].
- 14 Grimes, „Ritual Criticism...“, p. 231.

Commemorating the Covid Dead: A Ritual Criticism

The article offers a ritual criticism of a symbolic event on behalf of the covid related victims organized in Prague in March 2021. It shows that the event turned into a powerful public symbol that in the subsequent days took on a life of its own, transcending the narrow political interpretation of the organizers.

Doc. Radek Chlup, PhD. (*1972), působí v Ústavu filosofie a religionistiky FF UK. Specializuje se na náboženství a myšlení klasického Řecka a na obecnou reflexi náboženství a jeho role v lidské kultuře. Věnuje se interpretaci mýtů a rituálů, přičemž ho zajímají i mýty a rituály současné (sekulární) a možnosti jejich aktivního vytváření.

Jaká je a jaký má význam basilejská Fasnacht?

KARNEVALOVÁ BITVA U RÝNA

Olga V. Cieslarová

Basilej je krásné město na březích Rýna, leží coby kamenem dohodil do Francie i do Německa a s dvěma sty tisíci obyvatel je třetím největším městem Švýcarska. Karneval, který se přibližně v dnešní podobě slaví od konce 19. století, je největším v zemi (kolem třiceti tisíc účastníků v maskách) a největším protestantským karnevalem vůbec.

*Německých neuzříte frašek,
kde tančí ďábel, smrt a šašek:
karneval je vám přichystán.*

(Goethe, Faust¹)

Snad právě protestanské podhoubí přálo vzniku zvláštní syntézy karnevalovosti a vážného, přímo vojenského charakteru, který nemá obdoby. Protože čekáte-li karneval jako dobu převrácení světa, veselí, opilosti a možná i jisté míry obscenity (v duchu Michaila Bachtina), budete zklamáni, anebo příjemně překvapeni. Ano, převrácení platí, radostnost též, ale na opilce, taneční bujarost či obscenosti nenarazíte. Během Fasnacht se před vámi rozevře gejzír kreativity, který je satirickým komentářem aktuálního dění, živým rituálem, na kterém se podílí obyvatelé ze všech vrstev a který má zároveň velice vážný charakter. Na tři dny se centrum Basileje promění v karnevalové bojiště, kterým prochází maskované šiky vojenským pochodem „levá, levá, levá“ sem a tam. Místo střelby bubnují a pískají a pochodují do boje, ve kterém satirickou formou vynášejí na světlo prohřešky společnosti, tematizují, co se v minulém roce odehrálo. V chůzi v maskách městem prošlapávají veřejný prostor, nad kterým převzali vládu, a slaví svátek Fasnacht, jenž je svátkem demokracie a občanské společnosti par excellence.

„Probouzím se v pondělí ve tři ráno. Jdu k Rýnu a bárkou se nechám převézt na druhý břeh ke katedrále. Ze všech stran do centra města spěchají lidé v kostýmech, veliké masky zatím nesou pod paží. Jdou rychlou chůzí, ze které je cítit očekávání. Blíží se čtvrtá hodina. Prostředkem náměstí před katedrálou se vytvořil koridor, ve kterém zatím nehybně stojí účastníci s již nasazenými larvami (maskami). Okolo postávají stovky diváků. Napětí

stoupá. Na věži začne odbíjet zvon. Všude okolo zhasnou lampy veřejného osvětlení a z čela každé skupiny se ozve zvolání: „Fasnacht, pochodem, vchod!“ V tu chvíli se rozezní úvodní melodie a masky se dají do pohybu. ... Šiky masek hrají na pikoly a bubny a pochodují. Začíná Fasnacht.“²

Průběh

Basilejci označují Fasnacht jako páté roční období, jako „tři nejhezčí dny v roce“ a i když samozřejmě slaví civilní Silvestr, ten pravý roční cyklus je pro ně od Fasnacht do Fasnacht.³

Vše začíná v pondělí po popeleční středě⁴ přesně ve čtyři hodiny ráno. Tomuto začátku se říká *Moorgenstraich* (ranní úder). V centru města zhasne veřejné osvětlení a tisíce pikol a bubnů začnou hrát stejnou melodii pochodu, který se hraje pouze při této příležitosti. Poté se všechny skupiny za zvuků hudby dají do pohybu. Je to také moment, kdy se poprvé rozsvítí veliké konstrukce, tzv. laterny (*Ladäärne*). Po několika hodinách chůze městem jdou účastníci na chvíli spát, ale již ve 14 hodin (v pon-

dělí) začíná první průvod Cortège, který trvá celé odpoledne. Skupiny, hrající na pikoly a bubny (tzv. *Clique*) při něm prezentují satirická témata (masky, kostýmy, pamflety, laterny, konstrukce), chodí jedna za druhou a rozdávají pamflety. Ke klikám se v průvodu přidávají i dechové orchestry (*Guggemuusig*), různé karnevalové vozy (*Waage*) a kočáry (*Chaise*). Na okrajích ulic je sledují desítky tisíc diváků jak z Basileje, přespolečných, tak cizinců. Úterý je volnější den, který patří dětem a rodinám (*Kinderfasnacht*), průvodu a koncertu dechových orchestrů (*Sternkonzert*). Ve středu odpoledne se opakuje Cortège, skupiny opět celé odpoledne korzují po předepsané trase městem, nyní opačným směrem.

Vždy po odpoledním průvodu a společné večeři pokračují skupiny v procházení ulicemi a hraní mnohdy až do ranních hodin. Toto nikým nekoordinované procházení maskovaných skupin ulicemi města se označuje jako *Gässle*. Odpolední Cortège je divadlem, promenádou, prezentující témata divákům. Noční chůze má naopak intimní, až meditativní rozměr. Díky tomu jsou celé dny i noci ulice a uličky centra Basileje plné klik, dechových orchestrů a také stovek dalších menších uskupení. Všichni procházejí sem a tam ulicemi a hrají, poté zavítají do některého z mnoha lokálů a sklípků (jež často fungují jen při Fasnacht) a pak zas pokračují dál. Koordinační grémium Fasnachts-Comité udává 10–12 tisíc masek v odpoledních průvodech Cortège a tisíce dalších, které se účastní většinou až během nocí, což poukazuje na obrovskou oblibu právě této intimní fasnachtové části.

Konci Fasnacht se říká *Ändstraich* (poslední úder) a nastává ve čtvrtek ve čtyři hodiny ráno, tedy přesně 72 hodin od *Moorgestraichu*. Skupiny zahrají poslední pochod, do ulic se rozjedou uklízeční vozy a za několik hodin Fasnacht připomínají jen konfety (*Räppli*) zapadané mezi uličním dlážděním. Basilejci ale říkají, že jakmile Fasnacht skončí, již se připravují na tu následující.

Satira

Zhodnotit rok, vymést, co se zametlo pod koberec, zveřejnit skryté praktiky, kriticky a s humorem upozornit na společenské a politické dění, je smyslem Fasnachtové satiry. Úroveň je samozřejmě různá, neboť svátku se účastní Basilejci ze všech



Moorgestraich – tma, osvětlené laterny a laterničky na hlavách masek, začátek Fasnacht. Foto: Magnus Roth.

společenských vrstev. Celoročně se schází k nacvičování hudebních pochodů na pikoly a bubny a pak společně promyšlí satirické téma (*Sujet*). Ve spolupráci s výtvarníkem toto téma přesadí do vizuální roviny, výtvarník namaluje laternu (což je nesená či vezená konstrukce pomalovaná výjevy a krátkými veršičky v dialektu, jež je zevnitř osvětlená). Tu doprovází kaširované masky (*Laarve*), jež zakrývají celou tvář, a kostýmy (*Goschdüm*), které na sobě nesou bubeníci, pištcí a předvoj, který nehraje, ale rozdává pamflet (*Zeedel*). Klika může mít desítky i stovky členů a členek, větší kliky se proto tradičně rozdělují mezi *Binggis* (děti), *Jungi Garde* (mládež), *Stammverein* (dospělí) a *Alti Garde* (stará garda) a krom volnočasových aktivit zajišťují pro mladší členy zdarma pravidelnou hudební výuku. Každá ze zmíněných částí kliky připravuje na Fasnacht vlastní téma a městem korzuje až na malé výjimky samostatně. Každoročně tak vznikne kolem 300–400 syžetů, díky čemuž je Fasnacht pestrá přehlídkou toho, co společnost pálí. Téma může být lokální (problematika přestavba mostu, politika starosty, neshody mezi obyvateli různých částí Basileje, vydání nového slovníku dialektu apod.) nebo se může týkat Švýcarska jako celku (Spolkový parlament, televizní programy, ekologie) či celosvětových problémů (ropaná katastrofa v Mexickém zálivu, problémy Evropské unie apod.). Mnoho témat se objeví u více skupin, díky čemuž je zajímavé srovnávat, jak dané téma skupina a jejich výtvarník uchopili. Průvodu přihlíží další desetitisíce Basilejců i přespolních a jak aktivní příprava témat, tak její samotné sledování zásadně přispívá k zájmu o veřejné dění, informovanosti a promyšlení společenské situace. A není to jen intelektuální reflexe, účastníci dané téma opravdu fyzicky pronášejí městem, sami na sobě, spolu s ostatními, po mnoho hodin jak během odpoledních průvodů, tak dále během nocí.

Vojenský charakter

Mnozí příznivci rozličných karnevalů nemají rádi Fasnacht pro její vážnost. Basilejský karneval svazuje velké množství nepsaných, přesto pevných pravidel, jež „jsou svatosvatá“.⁵ Člověk se neúčastní karnevalu sám, ale ve skupině, v šiku, ve kterém se podílí na hudbě pikol a bubnů. Jádrem hudby jsou vojenské pochody,



Syžet: Jsme ti praví Švýcaři. Klika reaguje na protimigrantskou náladu ve švýcarských vesnicích, kde ale místní prakticky nepřicházejí s imigranty do kontaktu. Foto: Adam Dědič.

dnes často obohacené o lidové melodie či jazzové rytmy. I procházení městem má přísný ráz: šiky pochodují striktně dle rytmu. Intenzivní bubnování evokuje střelbu a dunění, vysoké pískání pikol zas hvízd střel. I průběh Fasnacht má v sobě vojenské prvky.

Například zmíněný *Moorgestraich* pochází z ranního svolávání vojenských šiků.⁶ A první, co na Fasnacht uslyšíme, než se rozezní úvodní melodie, je zvolání „Fasnacht, Vorwärts, Marsch“ (Fasnacht, pochodem, vchod), karneval začíná vojenským apelem. Řazení kliky také odpovídá vojenskému šiku: první pochoduje předvoj (*Voordraab*), jež nehraje a rozdává pamflet či nese různé emblémy kliky. Za nimi seřazení v troj- až čtyřstupu bubeníci (*Drummle*), poté pištcí (*Pfiffer*) či naopak. Každou kliku vede tzv. hlavní bubeník (*Tambourmajor*) s výraznou maskou a slavnostní holí (*Tambourmajorstock*), kterou nad hlavou udává rytmus. Na závěr každé pauzy svolává svůj šik zvoláním „*Ystoo*“ (nástup) a první z další série hraných pochodů uvádí názvem, opět doplněným rozkazem „vorwärts, marsch!“ tak, jako to dělal hlavní bubeník při pochodování do boje.

Jasně vymezené je i bojiště Fasnacht, kterým je historické centrum Basileje, oblast je přesně dána tradicí. Všichni vědí, kam až se chodí a kde hranice končí. Bitva se také postupně chystá. Již během neděle před Fasnacht se stahují do centra šiky, finišují své formace, za zvuků (zatím jen) pikol provázejí laterny k místům, kde budou začínat. Pak se ozve vojenský povel: „*Moorgestraich, Vorwärts, Marsch!*“ a bitva začíná. Po tři dny a noci duní městem boj, vrcholící ve čtvrtek nad ránem na úpatí kopce Spalenberg, kam se většina šiků přesune. Před čtvrtou ranní zde pochodují a hrají s největší razancí, než s úderem čtvrté bitva skončí.

Historický kontext, aneb jak se vojna propojila s karnevalem

Moderní Fasnacht vyrůstá na půdorysu rozličných masopustních oslav, jež jsou v Basileji doloženy od raného středověku,⁷ nicméně zásadním se stává 19. století. Na jeho konci se totiž propojují dva původně paralelně fungující jevy: karnevalová pouliční satira s formátem vojenské hudby a vojenského pochodování.

Vojenskou hudbu přinesla tradice slavnostních průvodů (tzv. *Musterungen* či *Rekrutierungen*), jež v masopustní době organizovaly městské spolky. V centru Basileje (v tzv. Grossbasel) to byly cechy (*Zünfte*), dále spolky v různých městských čtvrtích (tzv. *Vorstadtgesellschaften*) a čestné spolky (*Ehrengesellschaften*) v Malé Basileji (Kleinbasel).⁸ Každý obyvatel města patřil do konkrétního spolku podle čtvrti či řemesla. Všechny zmíněné spolky měly kromě společenské roviny především aktivní roli v péči o město, dnes bychom řekli, že jejich členové museli být občansky aktivní. Zastávali úlohu dnešní policie, hasičů a armády. Každý spolek „měl také přidělený úsek městských hradeb, který musel chránit.“⁹ Zmíněné *Musterungen*, tedy slavnostní průvody spolků, měly demonstrativní funkci: představovaly ty, kteří jsou schopni se o město nejen starat, ale ho i v době ohrožení bránit. Zvláštní pozornost byla věnována mladým mužům, kteří se k této funkci nově přidávali. Účastníci těchto slavnostních průvodů nosili uniformy a zbraně. Aby průvody byly slavnostní a aby měly autoritu, najímaly spolky vojenské bubeníky a pištcí, jež hudbou průvod doprovázely. Obzvláště „pensionovaní vojáci opouštěli kasárna a hledali hudební štěstí v městských spolicích. Tak se vojenská hudba v Basileji přesunula do měšťánské sféry“¹⁰ a i dnes tvoří zvukové jádro Fasnacht. Velký vliv na podobu Fasnachtové hudby měla poražená napoleonská vojska, jež procházela Basilejí na počátku 19. století. Jejich nové pochody „obohatily do té doby velmi omezený repertoár.“¹¹

Vedle spolkových průvodů ale probíhala řada klasických masopustních aktivit. Zde hrál důležitou roli i vliv přistěhovalců z Německa a z Itálie, kteří s sebou přinesli vlastní karnevalovou tradici. Vliv na vznik Fasnacht měla též sílící role střední třídy (často tvořená z usazených přistěhovalců), jež si dovo-

lovala parodovat ustanovené pořádky.¹² Během druhé poloviny 19. století se slavnostní spolkové průvody propojily s karnevalovou satirou, uniformy doplnily kostýmy, zbraně nahradily hudební nástroje a formovaly se první, celoročně fungující kliky.¹³ Koordinaci dění postupně přebírá grémium, jež se v roce 1911 pojmenuje jako Fasnachts-Comité, a to je hlavní koordinační jednotkou dodnes. Ve třicátých letech vznikají první ateliéry (Adolf Tschudin, Roger Magne), které se věnují výrobě kaširovaných masek pro Fasnacht, a do přípravy Fasnacht se zapojuje stále větší počet výtvarníků.¹⁴ Obrovský boom zažívá Fasnacht po druhé světové válce, během padesátých let roste počet klik i účastníků,¹⁵ ke klikám se přidávají dechové orchestry, jež se velmi profesionalizují¹⁶ a rapidně roste jejich počet a také počet rozličných divokých uskupení, jež v jemných nuancích revoltují proti tradiční struktuře. Nicméně základní pravidla sdílí všichni: naprostá zakrytost v masce, vojenský charakter hry na pikoly a bubny (u klik) a pravidelná chůze v rytmu v jakoby vojenském šiku.

Hra na válku?

Bojují kliky na rovině hudby a satirického ztvárnění proti sobě? Když se během chůze musí kvůli zácpě zastavit, či dávájí jedna druhé přednost na křižovatce ulic, patří k tradici, že se každá snaží hrát co nejlíp a hlasitě. A celoročně panuje mezi klikami jistá míra zdravé konkurence, ale je to spíš zvědavost, jak ostatní ztvárnili téma, jak dobře hrají. Díváme-li se na fasnachtové skupiny pochodu, bubnující a pískající ulicemi města, vypadá to, jako by v hudbě bojovaly, ale není cítit prvek boje proti sobě. Chodí paralelně, vedle sebe, za sebou, mívají se, potkávají. Jako by spíš bojovali společně. Ale proti komu?

Odpověď můžeme najít ve zmíněných slavnostních průvodech městských spolků z 19. století. Jako by Fasnacht i dnes byla tímto demonstrativním průvodem, jen se z vážného modu (demonstrace schopnosti reálné obrany města pomocí zbraní) přesunula do modu karnevalového (zobrazování nepřítele pomocí satiry a jeho vypískání). Na tři dny se Basilej se promění ve *forum*, v prostor, ve kterém se odehrává ta pravá politika, na které se podílí všichni lidé. Basilejci

prožívají naprostou rovnost (všichni si během Fasnacht tykají), všichni se v rámci svých klik podílejí na veřejné diskusi, na veřejném boji. Nepřítel ale není za hradbami, k obraně nestačí hlídat zeď. Nepřítel je totiž uvnitř zdi, v nás, ve společnosti samotné. Jakékoli zlo, nepravost, nešvar, jež trápí společnost, je tím nepřítelem, proti kterému se bojuje. Na nepřítele se nestřílí, nepřítel se musí odhalit, zobrazit a vypískat a vyhubnout. Fasnacht artikuluje, zesměšňuje, z velkého dělá malé, sesazuje z piedestalu. Skrytý a obávaný nepřítel má velkou moc. Odhalený nepřítel moc ztrácí.

A tak Basilejci každoročně zas a znova procházejí městem sem a tam, tam a sem. Každý chodí ve svém šiku, skrytý v kostýmu a v masce. Skrze průzory pozorují své město, kudy každodenně procházejí, i témata ostatních skupin, jež se kolem nich míhají. Tak jako dříve členové městských spolků odhalovali, kde ve městě hoří a kde působí destruktivní síly, je Fasnacht i dnes demonstrací schopnosti a práva odhalovat a zesměšňovat nepřítele, a to v rovině satiry. Fasnacht je rituální mobilizací, demonstrací síly pro všechny nepřátele, jež právě vidět být nechťejí a chtějí působit skrytě. Karneval Fasnacht je vynáší na světlo a artikulací a humorem je rituálně poráží.

V roce 2020 byla Fasnacht doslova v předvečer svého začátku zrušena kvůli pandemii COVID 19. Šiky byly připravené k boji, ale na bojiště už vyrazit nemohly. V roce 2021 dlouho promýšleli, jak svůj karnevalový boj uskutečnit v rámci všech restrikcí, ale nakonec místo boje uspořádali spíše výstavu bojů minulých a nyní toužebně vzhlíží k Fasnacht 2022 s nadějí, že se opět budou moci do boje dát. ■



Syžet: Cenzura v *Die Basler Zeitung*. Šéfredaktor místních novin sympatizuje s extrémní pravicí a podle toho vybírá novinové příspěvky. Basilejci při četbě novin vstávají hrůzou vlasy na hlavě. Foto Adam Dědič.

Poznámky

- 1 Johann W. Goethe, *Faust*, přel. B. Štěpánek, Praha: František Borový, 1942, s. 273.
- 2 Zdeníku autorky z první návštěvy Fasnacht v roce 2011.
- 3 Článek vychází z dlouhodobého terénního výzkumu, který autorka dělá v Basileji od roku 2011. Více např. v Olga V. Cieslarová, *Fasnacht – V Basileji karneval?* Praha: DAMU Brkola, 2012, či Olga V. Cieslarová, Radek Chlup, „Liminalita na druhou: dynamika rituálních změn v basilejské Fasnacht“ in *Religio* 26 (2), 2018, s. 133–166. Aktuální informace jsou např. na www.fasnacht.ch; www.baslerfasnacht.info; www.fasnachts-comite.ch.
- 4 V Basileji se dochovalo staré počítání začátku postní doby, ve které byly obsaženy i neděle, čímž byla celková doba půstu kratší.
- 5 Felix Rudolf von Rohr, „Narrenfreiheit und ihre Grenzen – Ungeliebte Regeln für einen geregelten Ablauf“ in Fasnachts-Comité (ed.), *Basler Fasnacht: Vorwärts, marsch! Lässe, loose, luege!* Basel: Christoph Merian Verlag, 2009, s. 34.
- 6 Dostupné z URL: https://altbasel.ch/dossier/morgenstreich_basel.html [23. 5. 2021].
- 7 K prehistorii současné Fasnacht např. Katja Zimmer, *In Bökenwise und in tñfels hñten – Fasnacht im mittelalterlichen Basel*, Basel: Schwabe 2005; Ulrich Barth – Dorothee Huber – Martin Alioth, *Basler Stadtgeschichte 2 – vom Brückenschlag 1225 bis zur Gegenwart*, Basel: Friedrich Reinhardt Verlag 1981; Eugen A. Meier (ed.), *Die Basler Fasnacht: Geschichte und Gegenwart einer lebendigen Tradition*, Basel: Fasnachts-Comité, 1985, s. 23–80.
- 8 Paul Koelner, „Basler Fasnacht“ in Fasnachts-Comité (ed.), *D'Basler Fasnacht*, Basel: Fasnachts-Comité 1946, s. 31.
- 9 Thomas Bürgi, „Geburt der Basler Fasnacht aus dem Geist der Immigration: Die Basler Fasnacht vom Ende des Zunftregiments bis zum Ersten Weltkrieg“, in *Zwischentöne: Fasnacht und städtische Gesellschaft in Basel, 1923–1998*, Basel: Buchverlag der Basler Zeitung 1998, s. 15.
- 10 Edith Habraken, *Doublés mien Grällele – Auf den Spuren des Basler Trommelns*, Basel: Schwabe, 2015, s. 13.
- 11 Bernhard Batschelet, „Trommeln und Pfeifen in Basel“, in Fasnachts-Comité (ed.), *Basler Fasnacht: Vorwärts...*, s. 60.
- 12 Thomas Bürgi, „Geburt der Basler Fasnacht...“, s. 22–23.
- 13 Např. nejstarší dodnes fungující klika VKB (Vereinigte Kleinbasler) 1884, tedy Sdružení z Malé Basileje.
- 14 Dominik Wunderlin, „Gesichtslarven in der Basler Fasnacht“, *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde* 36, 2005/2006, s. 245.
- 15 Počet účastníků v průvodu je zaznamenáván od vzniku Fasnachts Comité v roce 1911, přičemž až do roku 1971 je znám jen počet uskupení, od roku 1972 i konkrétní počet účastníků nahlášených v průvodu Cortége. Uvedeno v Meier (ed.) *Die Basler Fasnacht...*, s. 405–423, a v *Basler Fasnacht: Vorwärts...*, s. 172–182.
- 16 Thomas Riedtmann, „Basler Guggenmusiken, Auf dem Weg zur Professionalisierung“ in *Basler Fasnacht: Vorwärts...*, s. 76–79.

Carnavalesque Battle at the Rhine

Fasnacht, the carnival of Basel in Switzerland, has a very solemn character. Groups playing on piccolos and drums (mostly military music) march through the city for three days and nights. In a form of masks, costumes and allegorical constructions, they depict actual social and political topics they consider as important. The article presents Fasnacht as a carnivalesque battle, where in the form of satire inhabitants fight against the enemies of today, who are hiding in society itself.

MgA. Olga Věra Cieslarová, Ph.D., vystudovala religionistiku na FFUK a autorské herectví na KATaP DAMU. V Ústavu filosofie a religionistiky FFUK se věnuje novodobým festivaltům, především městským svátkům ve švýcarské Basileji.

V jakém smyslu může být skateboarding rituálem a jak se tento rituál má k veřejnému prostoru?

SKATEBOARD JAKO RITUÁLNÍ HRAČKA

Jakub Otčenášek

Představím přístupy dvou badatelů, z nichž první se zabývá skateboardingem jakožto náboženským jevem a druhý popisuje vztah mezi skateboardingem, veřejným prostorem a architekturou. Na jejich základě se pak pokusím nastínit způsob, jak tuto otázku lze promýšlet za použití Habermasovy analogie mezi veřejným prostorem a divadlem. Záměrně zde neužívám jednu konkrétní definici rituálu, aby pole imaginace zůstalo pokud možno otevřené.

Skateboarding jako náboženství

Rituálnímu aspektu skateboardingu se v knize *Skateboarding a náboženství* věnuje Paul O'Connor, sociolog a dlouholetý skejťák (volím tento výraz raději než termín „skater“, protože je běžně užívaný samotnými jezdci na skateboardech). Soustředí se přitom na náboženskou dimenzi rituálu, přičemž náboženství chápe na základě děl religionistů staré školy, jako jsou Rudolf Otto, Émile Durkheim a Mircea Eliade. To je zjevné i z následujícího citátu: „Rituál je spojen s opakováním, komunikací, věděním a tělem. V rámci náboženství je rituál fyzickým uctíváním, spojeným s momenty opuštění každodennosti a ponoření se do posvátna a numinózního. Rituál je tak spjat s jinou oblastí reality, s oblastí hry, performance a účinnosti.“¹

Tento přístup ho vede k tomu, že na skateboardingu a spřízněných jevech hledá podobnosti s typickými rysy náboženství – s rituály, poutěmi, mýty, bohy, ikonografií, misijní činností, organizací komunity apod. Pokud jde o samotný rituál, hledá příklady ze skejťácké kultury, odpovídající různým typům rituálu dle klasifikace Catherine Bellové.² Např. rituály přechodu ilustruje prvním „odjetým“ olliem, tzn. úspěšným dokončením základního triku, při kterém se jezdec i se skateboardem odlepí od země bez použití rukou. Některé jeho příklady působí poněkud násilně ve smyslu přílišné snahy najít spojitosti se všemi dimenzemi náboženství. Např. apotropaické rituály jsou reprezentovány osobitými zvyky některých jezdců, kterými se zaklínají před náročným manévrem. Kategorie rituálů, kam skateboarding O'Connorovi zapadá nejlépe, jsou rituály slavnostní. Zajímavou dimenzi odhalují i rituály politické a velkou plochu O'Connor věnuje poutím.

O'Connor představuje street skateboarding jako instantní pouliční slavnost, tj. jako praxi, která dokáže v předem nestanoveném čase a prostoru způsobit skejťákům i přihlížejícím nevšední a radostný zážitek. O'Connor zde zdůrazňuje schopnost překonávat bariéry dané sociální strukturou, přičemž hojně využívá koncept „communitas“, který popisuje stav rozpuštění hranic, vyvolávající silný pocit sounáležitosti.³ Tohoto efektu skateboarding dosahuje skrze vytváření nečekaných interakcí – nejde jen o spektakulární triky a povzbuzování ze strany spolujezdců. Mnohem častěji se jedná o pády, odlétnutí skateboardu směrem ke kolemjdoucím, hádky s policií či ochranou, interakce s bezdomovci, s turisty apod. Tyto situace podle něj vedou k překonání „občanské nevšímavosti“.⁴ Člověk, který prochází veřejným prostranstvím ve snaze nevšímát si ostatních a sám nebýt středem pozornosti, vstupuje skrze skateboarding do nečekaných interakcí. K tomu mohu podotknout, že tyto scény jsou s oblibou začleňovány do skejťáckých videí. Hrdiny takových záběrů se stávají akteři, kteří přistoupí na pravidla „communitas“ a komunikují se skejťáky jako se sobě rovnými na úrovni jakési „obecné lidskosti“. Naopak lidé domáhající se autority se stávají terčem posměchu. V tomto důrazu na rovnostářství se skateboarding podobá karnevalu.

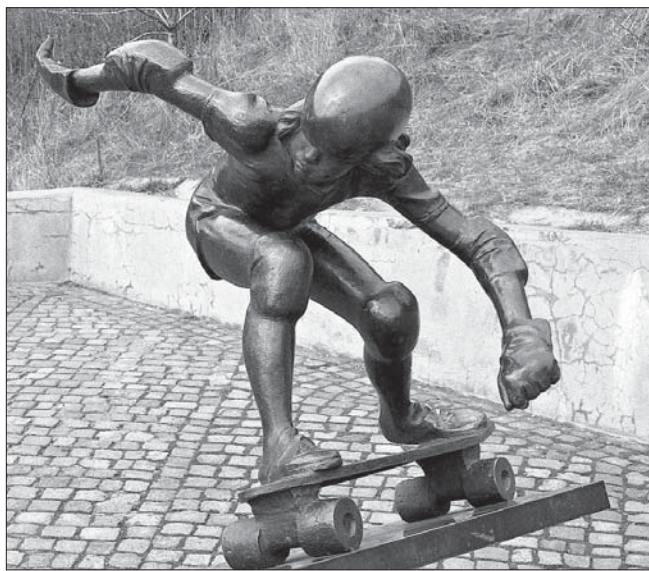
Se stavem „communitas“ souvisí i politický rozměr skateboardingu. Podle O'Connora z něj vyplývá možnost spojování jinak nesourodých sociálních skupin. Za příklady mu slouží příběhy protestantských a katolických skejťáků v Severním Irsku, trávících čas na ulicích společně, nebo scény, kde afghánští kmenoví bojovníci zkoušejí balancovat na skateboardech opásaní kalašnikovy.

Další důležitou dimenzí je ožívování míst jinak považovaných za „mrtvá“, nebo dokonce prokletá. Příkladem je skejťování na parkovištích, v odpadních strouhách, nebo ježdění v bazénech, které Taliban dříve používal k popravám. Příkladem by mohl být i pražský „Stalin“ – mramorová platforma kolem bývalého Stalinova pomníku na Letné, která od demolice Stalinovy sochy nenašla využití a kterou skejťáci doslova okupují.

Celou kapitolu věnuje O'Connor skejťáckým poutím. Na jedné straně popisuje putování po místech, která jsou spojena se slavnými scénami z filmů a fotografií. Jde o místa, proslavená triky skejťáků zvoucích jmen, nebo o místa proslavená aktivitou a péčí tamních komunit, případně i bojem za jejich zachování – londýnský South Bank, portlandský DIY („do it yourself“ – „udělej si sám“) skatepark Burnside. I zde může za příklad sloužit Stalin, který místní skejťáci formou petice brání před komerčním využitím. Na straně druhé lze samotný street skateboarding obecně chápat jako poutí, opakovanou jízdu městem po oblíbených spotech, tj. místech svým povrchem a tvarem vhodných pro specifické triky.

O'Connor poukazuje na to, že spíše než o vážný rituál s přesně danými pravidly je skateboarding hrou. Odkazuje přitom na Johana Huizingu, podle něž hra není pouhá kratochvíle, ale stojí v základu vytváření lidského společenství.⁵ Dále O'Connor spolu s Carole Cusackovou tvrdí, že v jádru rituálních her nemusí být božstvo, ale odhodlání k činu – odhodlání („commitment“) bývá ústředním tématem návodů k zvládnutí triků – po pochopení technických nuancí jezdci nezbyvá než uvěřit ve vlastní schopnost trik zvládnout a přijmout případný pád.⁶

Tím, že O'Connor hledá podobnosti mezi skateboardingem a typickými příklady náboženských rituálů, problematizuje hranice mezi náboženskou a sekulární sférou. Pojmy jako náboženství, rituál nebo posvátno jsou sice v určitém obecném smyslu neproblematické, nicméně O'Connor důsledně rozšiřuje jejich užití a pro skateboarding a příbuzné jevy zavádí kategorii „lifestyle religion“ („náboženství životního stylu“). Chceme-li si však skrze skateboarding představit, čím může být rituál ve veřejném prostoru, bude nyní vhodné rituál vymanit z úzce religionistické perspektivy.



Socha Skateboardista od Jaroslava Hladkého stávala od roku 1982 na pražské Folimance (a možná opět stát bude). Více na <https://vysehradskej.cz/skateboardista>.

Skateboard jako osvojení města a hledání neznámého

Iain Borden, další skejták-akademik, vnímá skateboarding jako „praktický vzdor proti sterilitě, odosobněnosti a unifikovosti současných měst poznamenaných neoliberálním stylem vládnutí.“⁷ Vychází přitom z názoru Henriho Lefebvra, podle nějž architektura sama o sobě nemá vnitřní a pevný smysl – obyvatelé jí smysl mohou vtiskávat a přepisovat ho.⁸

K takové činnosti často vybízejí neutrální prostranství v okolí státních institucí či korporátních budov, která jejich autoritu nestvrzují jinými symboly než vlastní rozlehlostí. Tam Borden čte skateboarding jako kritiku absence smyslu. Příkladem z Prahy může být ježdění na prostranstvích před bývalým Kongresovým palácem či před budovou Nové scény Národního divadla. K přepisování smyslu však dle Bordena vybízí i naopak silně symbolická místa v okolí velkých památníků – příkladem by mohl být jak zmíněný Stalin, tak svého času i „Lenin“ – zaniklý Leninův památník v Dejvicích. Krom toho skateboarding osidluje místa běžně neosídlená, ale přesto veřejná, jako jsou parkoviště, průmyslové oblasti, prostory pod dálničními nadjezdy a podobná „ne-místa“.⁹ Vedle sociální ubytovny v ulici Nad Slávií můžete najít DIY Playground, skatepark postavený svépomocí za přispění dvou soukromých firem.

Borden chápe skateboarding jako „neustálé hledání neznámého,“ kritickou praxi, která svým malým dílkem přispívá ke zrození diferencovaného prostoru.

Městskou architekturu na jedné straně přijímá, ale zavrhuje její původně deklarovaný smysl. Zatímco moderní architektura většinou vybízí k využití za účelem produkce a směny, skateboarding nabízí místo práce zábavu a místo konzumní pasivity kreativní aktivitu. Příkladem je jednoduché zábradlí, které je architektem navrženo jako objekt zajišťující bezpečnost, ale při tricích jako je slide (deska skateboardu klouže po zábradlí) či grind (jezdec zábradlí „brousí“ nápravami kol, tzv. trucky) se proměňuje v objekt skýtající nebezpečí a vzrušení.

lem požitku z moderního města a jeho reprodukce. Jde tedy o kritiku implicitní, tělesnou a prostorovou. Nelze ji činit skrze abstraktní teorii, vyžaduje multiplicitu smyslů.

Kromě prostoru skateboarding svébytným způsobem konstruuje i čas – je časem žitým a produkovaným, ne časem ve smyslu potřebného, ale omezeného zdroje produktivity. Skateboarding popírá historický čas města a sám v něm spíše zřídka zanechává stopy, a pokud ano, pak jen těžko rozluštitelé pro nezavěšené. Borden proto přirovnává komunikační praxi skateboarding k mluvení v kontrastu s psaním. Že jde pouze o přirovnání pak zdůrazňuje tvrzením, že skateboarding promlouvá zpravidla neverbálními prostředky.

Přestože se Borden nevěnuje explicitně skateboardingu jako rituálu, jeho poznatky jsou pro nás relevantní, jelikož se soustředí na materiální stránku města a tělesnou zkušenost skejtáků, kteří ho přetvářejí. Jsou však městská prostranství automaticky veřejným prostorem? A jak skrze skateboarding myslet působení rituálu v něm?

Skateboard jako divadelní rekvizita

Jürgen Habermas popsal veřejnou sféru v rámci buržoazní společnosti jako médium mezi státem a společností a přirovnal ji k divadlu, kde se skrze mluvení odehrává politická participace.¹⁰ Toto přirovnání má své limity, které však lze poupravit tak, aby přirovnání lépe odpovídalo tomu, co veřejným prostorem chceme

Poznámky

- 1 Paul O'Connor, *Skateboarding and Religion*, Londýn: Palgrave Macmillan, 2020, str. 180.
- 2 Catherine Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, Oxford: Oxford University Press, 1997.
- 3 Victor Turner, *Průběh rituálů*, Brno: Computer Press, 2004 (přeloženo z anglického originálu z roku 1969).
- 4 Termin pochází z knihy Ervyn Goffman, *Behavior in Public Places: Notes on the Social Organization of Gatherings*, New York: The Free Press, 1963.
- 5 Johan Huizinga, *Homo Ludens. A Study of the Play-Element in Culture*, Kettering: Angelico Press, 2016 (první vydání 1949). Viz též Richard Schechner, *Performance Theory*, London – New York: Routledge, 2015 (první vydání 1988).
- 6 Caroline M. Cusack, *Invented Religions: Imagination, Fiction and Faith*, Farnham: Ashgate, 2010.
- 7 Iaina Borden cituje: Šaman, „Street skateboarding jako politika každodenního života,“ *Crook*, 2015, č. 3, s. 38.
- 8 Henri Lefebvre, *Production of Space*, Oxford: Blackwell, 1991.
- 9 Marc Augé, „Ne-místa : úvod do antropologie super-modernosti,“ *Cahiers du CEFRES n° 10, Antologie francouzských společenských věd*, Město, 2010, editovali Françoise Mayer, Alban Bensa a Václav Hubinger, s. 98–104.
- 10 Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, Cambridge Massachusetts, 1989, přeloženo z německého originálu z roku 1962.

rozumět. Habermasově koncepci veřejné sféry je vytýkána snaha uzavřít nerovnosti mezi lidmi, omezovat debatu na obecné blaho oddělené od soukromých zájmů, oddělovat stát od občanské společnosti a převádět diskurs do předem určené jednotící podoby.¹¹ Za vzor veřejného prostoru, skýtající svobodnou výměnu názorů, je často dávana starořecká Agora. Zároveň je však příkladem toho, jak určité pojetí veřejného prostoru na druhé straně určité aktéry ze svého středu vylučuje – ženy, cizince, otroky, zvířata, rostliny atd. Nancy Fraserová ukazuje, jak se kromě elitní veřejnosti, reprezentované debatou v zavedených médiích, tvoří další alternativní veřejnosti („counterpublics“) využívající různých platforem – příkladem, který uvádí, je setkávání afroamerické komunity na parkovištích, která se stávají místy ekonomické i názorové výměny.

Přivedeme-li tuto výtku zpátky k obrazu divadla, můžeme toto přirovnání rozšířit z představy jediné arény na množství scén různého typu. V nejjednodušších formách divadlo od lidí vyžaduje ochotu performovat a pozorovat, jako scénu využívat daný terén a jako rekvizity jednoduché nástroje. V nejsložitějších formách jde o obrovský stroj, propojující lidi různých profesí a rozličné technologie. Technologicko-organizační aspekt je však přítomen vždy, ať už jde o výrobu virtuálního prostoru na internetu, využití městské infrastruktury pro demonstrace a zakládání „táborů lidu“. Každé takové „divadlo“ má své rekvizity, scénu, diváky, herce, zákulisí...

Dalším problémem onoho přirovnání je redukce divadla na verbální komunikaci. Divadlo je záležitost tělesná, propojující a kultivující různé smysly herců i diváků. Nejen v tom je divadlo podobné rituálu. Závisí na ochotě lidí vstoupit do prostoru, jednat v něm celým svým tělem a vstupovat do interakcí s jinými. Bez těchto interakcí není veřejného prostoru. Proto veřejná prostranství sama o sobě veřejný prostor reprezentovat nemohou, nejsou-li spojena se zkušeností takovýchto výměn.

Z abstraktní představy veřejnosti jakožto výměny názorů v jakémisi vzduchoprázdnu (kterou může posilovat sou-



časná podoba veřejných debat na internetu) se tak stává představa tělesných interakcí závislých na hmotných zdrojích, znalostech, času, práci a ochotě lidí a na určitých místech, kde se koná a které jsou tímto procesem proměněny. Vidíme, že veřejné prostory je třeba vyrábět a udržovat a že se od sebe mohou značně lišit.

Rituál ve veřejném prostoru tedy chápeme jako technologii a praxi, která vyvolává a usměrňuje určité síly, jenž tento prostor využívají i utvářejí. Jde o praxi, kterou vykonávají těla lidská a nelidská a další předměty jsou v jeho rámci socializovány a prostředkují různé vztahy. Je to svého druhu stroj propojující živé i neživé součástky.¹²

Na jedné straně můžeme v rituálu pozorovat tendence k formalizaci a opakování, na druhé straně tendenci k vymaňování ze zaběhnutých forem a přetváření rituálního jeviště za použití nových rekvizit a technických postupů. Spíše než o rituál jakožto zavedené praxi tedy lze mluvit o ritualizaci jakožto procesu.¹³

Skrze tato přirovnání pak chápeme skateboarding jako rituální aktivitu, která se točí kolem skateboardu jakožto základní rekvizity. Rekvizita zprostředkovává dramatickou situaci a stává se tedy infrastrukturou – věcí, která propojuje věci jiné, ať už jde o lidi, prostory, povrchy či technologie. Je to hračka a současně stroj na různé druhy setkávání a prožívání města novým způsobem.¹⁴

Různé povrchy – různé interakce

Uspořádání skateboardu, jeho součástky, materiály i schopnost jejich využití se v dějinách měnily a ve vztahu k nim se měnila i možnost napojení jezdce na různé povrchy města. Sedmdesátá léta v USA přinesla polyuretanová kolečka, která učinila pohyb po asfaltu plynulejší a rychlejší. Revolucí této doby byl i postupný přesun skateboardingu do vertikálních poloh, který umožnily betonové svahy na školních dvorech („banks“) a vypuštěné kalifornské bazény se zaoblenými dny. Vertikální skateboarding dal v osmdesátých letech vzniknout skateparkům, tedy novým formám veřejného prostoru. Skateparky zase přinesly široké desky a velká tvrdá kola. Na konci osmdesátých let Rodney Mullen dokázal jako první udělat ollie na rovném povrchu, tedy onen zmíněný výskok na skateboardu. Tento trik se stal základem pro celou plejádu dalších manévřů typických pro street skateboarding devadesátých let. Tento nový styl („new school“) přinesl úzké desky a drobná měkká kolečka. Obliba stále rychlejších sjezdů z kopce přinesla tzv. longboardy s velkými měkkými koly a rukavicemi opatřenými tvrdým povrchem na brzdění v zatáčkách. Longboardy a jim podobné cruisery jsou využívány i pro rekreační vyjížděky v městských parcích.

Tyto různé typy napojení vytvářejí specifické interakce mezi lidmi. Ježdění v kalifornských bazénech a školách s sebou neslo nezákonné vstupování na soukromé pozemky, hádky s majiteli a pronásledování policií. Exil ve skateparcích znamenal větší sevěřenost a propojení skejťácké komunity a ježdění na ulici přináší vyjednávání s jejími dalšími uživateli.

Poznámky

- 11 Nancy Fraser, „Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy,” *Social Text*, 1990, č. 25/26, s. 56–80.
- 12 Atsuro Morita, „Rethinking Technics and the Human: An Experimental Reading of Classic Texts on Technology,” *NatureCulture*, 2012, č. 1, s. 40–58.
- 13 Bell, *Ritual: Perspectives...* a Ronald Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- 14 Jako „Toy Machine“, což je název skejťácké firmy Eda Templetona.
- 15 O'Connor, *Skateboarding and Religion...*, s. 239–245.
- 16 O'Connor v této souvislosti zmiňuje „vážně miněnou parodii“ (serious parody). Viz Essi Mäkelä a Johanna J. M. Petsche, „Serious Parody: Discordianism as Liquid Religion,” *Culture and Religion* 14/4 (2013), s. 411–423.
- 17 Catherine Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford: Oxford University Press, 2009.

Tyto měnící se „bojové linie“ přispěly k vytvoření a k proměnám subkultury, která se prezentovala mnohdy jako exkluzivní a subverzivní. Napojovala se zároveň na subkultury další, v osmdesátých letech zejména na tu punkovou a v devadesátých na hiphopovou, které posilovaly pocit odpadlictví od většinové společnosti i vlastní výjimečnosti. V 21. století je tento model nabouráván několika faktory. Jednak se ukazuje, že antisystémovost skateboardingu je velmi dobře využívána velkými firmami v pozadí, které své operace kryjí za malé firmy zakládané známými jezdci. Dále se komunita rozšiřuje a překračuje hranice skupiny bílých ne-hendikepovaných mužů ze západních zemí. Nezáleží už na tom, kdo jak vypadá, ani na tom, jak dobře jezdí. Důležitá je jen vůle přijít mezi ostatní a jezdit s nimi. Tak by se dal shrnout postoj současné inkusivní vlny, který se šíří skrze kanály, jako je YouTube a Instagram. Navíc se nedávno ze skateboardingu stal olympijský sport, což vzbudilo jak větší zájem o tuto aktivitu, tak rozhořčené reakce těch, kteří si zakládají na subkulturní identitě.

Zábavným příkladem reflexe těchto proměn je původně kanadská, dnes již mezinárodní komunita Barrier Kult (BA.KU.). Prezentuje se v médiích jako fanatická sekta satanistů, kteří mají jména jako „V hlubinách dlcí Leviatan“ („Deep Dwelling Leviathan“) či „Jelení muž temných lesů“ („Deer Man of Dark Woods“) a nosí černé kukly jako výraz odporu ke glorifikaci skejtáckých celebrit.¹⁵ Jako posvátné oltáře uctívají betonové pouliční zábrany („Jersey barriers“). Trikům na těchto útvech přezdívali „rituální bodání“, což se pojí s jejich vášní pro staré bajonety. Na druhou stranu jejich mluvčí neprotestují proti zařazení skateboardingu na olympijských hrách, protože je to „koneckonců jen hra.“ Tento fenomén lze chápat jako sebeironickou hru s náboženskými symboly vytyčujícími hranice exkluzivistických skupin. Případně jako zdvižený prst varující před zjednodušující religionistickou optikou.¹⁶ Nyní však už zpátky k veřejnému prostoru.

Skateboarding a uzurpace veřejného prostoru
Lze namítnout, že v některých případech skateboarding sdílený

prostor přímo usurpuje, vytváří konflikty mezi jeho uživateli a vede k vandalismu. Příkladem bitevního pole může být Národní divadlo, kde se pod budovou Národního divadla, „svatostánkem“ výsokého umění, odehrává „pouliční divadlo“ skateboardingu. Zde se dráhy jezdců dostávají do konfliktu s chodci a automobily a občas tu zasahuje policie či ochranka. Skateboarding ve sdíleném prostoru razí vlastní rytmy, rychlosti a pravidla, která působí agresivně vůči rytmům a rychlostem využívaným a úředně posvěceným. Skateboard je těžké ovládat, což vytváří nepředvídatelné situace, které mohou vést k zranění jezdce i kolemjdoucích.

Příkladem prostoru téměř beze zbytku okupovaného a ritualizovaného je Stalin, který byl proměněn v jakýsi chrám skateboardingu v podobě dvoupatrového DIY skateparku. Jeho terén se neustále přetváří přeskupováním mramorových bloků vytržených z původního schodiště. Neustálá přítomnost skateboardingu na Stalinu je určujícím rysem místní atmosféry. Za příznivého počasí je tu hemžení skejtáků natolik husté, že se mezi nimi běžný chodec může bát projít. Na druhou stranu atmosféra nekonečné party spolu s výhledem na Prahu láká turisty i pražskou mládež. Skateboarding poskytuje dramatickou podívanou sestávající z úspěšně odjetých triků, jakož i z pádů a zranění. Ukazuje se tu lidská zranitelnost i schopnost překonávat vlastní hranice. Často tu vybuchují emoce hněvu a frustrace, nebo opojné radosti z úspěchu. Jindy marné pokusy či improvizované kreace vyvolávají smích. Tyto emoce jsou nakažlivé i pro přihlížející.

Vnímáme-li problém usurpace v kontextu výše nastíněných principů produkce a reprodukce veřejných prostorů, vidíme, že žádný veřejný prostor si nelze představit jako prostor „původně“ prázdný nebo neutrální. Již od počátku je okupován a formován různými silami, které se v něm přetlačují a vyjednávají si vzájemně své místo. Společenské interakce se neodehrávají ve vzduchoprázdnu, ale jsou určovány jak materiálními podmínkami, tak vlastní historií. Najdeme-li pak v určitém prostoru vztahy z definice rovnostářské, je to výsledkem dlouhodobého působení a ustálení těchto sil, nikoli působením moci jakéhosi univerzálního veřejného prostoru, který jako „posvátný baldachýn“ zastřešuje společnost a sám od sebe narovnává rozdíly mezi lidmi. Určitý ideál veřejného prostoru však bezpochyby může být mocným hybatelem těchto procesů, např. zdrojem zákonů dané komunity – ty jsou však jen jedním z mnoha konstitutivních prvků jednotlivých veřejných prostorů.

Skateboarding osvěžujícím způsobem ukazuje, že dominanci ve veřejném prostoru neurčuje jen politicko-ekonomicko-průmyslová převaha, kterou reprezentují např. auta a na ně napojená lobby, ale i prostá fyzická přítomnost a ritualizované aktivity v daném prostoru. Ritualizaci pak můžeme (v návaznosti na Catherine Bellovou) uchopit jako jednání, s jehož pomocí lze veřejný prostor vytvářet, zabírat a proměňovat.¹⁷



Zdroj: @barrierkult, Instagram.

Skateboard As Ritual Toy

This article presents certain ways in which ritual in the public space can be thought through skateboarding. It summarizes Paul O'Connor's idea of skateboarding as religion, as well as Iain Borden's materialistic approach to skateboarding and architecture. The author employs Jürgen Habermas' theatrical figure of the public space and modifies it in a way which emphasizes multiplicity of public spaces as well as their constructed nature. Skateboarding is presented as a ritual tool which connects different actors with different sorts of landscape, changes the environment by creating interactions and possibilities of alternative public spaces.

Mgr. **Jakub Otčenášek** Ph.D. (*1984) je religionista a sinolog. Vyučuje čínský jazyk, dějiny a kulturu na Fakultě mezinárodních vztahů VŠE a bádá v oblasti dějin čínských náboženství, a to především taoismu. Jezdí na skateboardu a pomáhá organizovat každoroční satirický průvod masek Sametové posvícení.

Co nám jeho podrobné přezkoumání přinese do debaty o sportu a náboženství?

FOTBALOVÉ UTKÁNÍ JAKO RITUÁL

Jakub Ludvík

„Zdá se, že sport disponuje náboženskou či kvazináboženskou důležitostí, v jejímž rámci se stal jedním z hlavních zdrojů identifikace, významu a uspokojení.“¹

Téma sportu a náboženství je jedním z novějších témat religionistického diskurzu. Základ k němu položil Michael Novak se svým dílem *The Joy of Sports*,² které vydal roku 1967. V knize doslova píše, že „sport je nějak náboženstvím“.³ Toto tvrzení dokládá svou osmibodovou koncepcí, která odhaluje podobnosti mezi jeho oblíbeným sportem, baseballem, a náboženstvím. Ačkoliv se tomuto tématu Novak nijak dále výrazněji nevěnuje, zejména v americké religionistice získalo poměrně značnou pozornost. Autoři, kteří se jím začali zabývat a přinesli velmi hodnotné práce, jsou zejména Charles Prebish,⁴ Joseph L. Price,⁵ Eric Bain-Selbo⁶ či Shirl J. Hoffman.⁷ Ani v českém badatelském prostředí nebyl tento diskurz zcela opomenut. Nejvíce se u nás sportu a náboženství věnoval sociolog Aleš Sekot, který tvrdí, že v důsledku oslabování tradičních forem religiozity na sebe sport bere stále více jejich funkcí.⁸ K debatám na předložené téma také přispívá filozof Ivo Jirásek, který hovoří o sportu jako o nenáboženské spiritualitě.⁹

V religionistice však stále nalezneme poměrně značně rozšířenou skupinu badatelů, která vnímá téma podobnosti v projevech sportu a náboženství doposud jako marginální, nebo dokonce nedůležité. Za všechny tyto autory připomeňme zastánce sekularizační teze Steva Bruce. Ten za nárůstem popularity (nejen) sportu vidí především důkaz platnosti jeho paradigmatu.¹⁰ Zamítající postoje se vůči tématu znásobily po roce 1984, kdy Charles Prebish prohlásil, že „je rozumné považovat sport za nejnovější a nejrychleji se šířící náboženství“.¹¹ Nejdůležitější odpovědí byla ta od Joan Chandlerové, jejíž odmítající článek nese výmluvný název *Sport není náboženství*.¹² Autorka v textu argumentuje, že nám sport oproti náboženství není schopen říci, odkud pocházíme, ani kam směřujeme. Velmi podobný názor zastává

i Christian Bromberger v článku *Fotbal jako obraz světa a jako rituál*.¹³ Toto dílo bychom mohli nazvat klasickým na poli studia komparace rituálních praktik sportu a náboženství. Podstatným prvkem této studie je, že v sobě explicitně zahrnuje tradiční kritiky, jež se často objevují u odpůrců těch teorií výzkumu, které podobnosti mezi sportem a náboženstvím nacházejí. Nejčastějším středobodem „apologetů“ této teze se stal právě rituál. Sportovní utkání, v našem případě fotbalové, se může zdát jako jakýsi rituál svého druhu.

Výše jsme zmínili tradiční kritiku pojetí sportu (fotbalu) jako náboženství, jež je obsažena i v Brombergrově textu. Ta se koncentruje do těchto tří základních částí:

Fotbal se liší od nejběžnějších způsobů ceremonií a kultů ve dvou základních rozdílných prvcích: nikdy se neopakuje zcela stejným způsobem a oblíbené idoly se rychle mění.

Fotbalu má chybět víra v nadpřirozené bytosti, a proto o něm není možné mluvit v intencích náboženského rituálu.

Někteří autoři inspirováni Joan Chandlerovou tvrdí, že fotbalový rituál oproti těm náboženským odkazuje pouze na aktuální situaci tady a teď. „Pokud nám neříká sebemenší věc o tom, odkud pocházíme a kam směřujeme, tak nám alespoň ukazuje, kdo jsme (...)“.¹⁴

Na následujících řádcích se pokusím tyto tři časté výtky k připodobňování sportu a náboženství vyvrátit, a to na poli studia, které je pro zastánce i odmítače teze zásadní, v prostředí výzkumu rituálního jednání. Myslím si, že na základě předloženého textu by mělo být zřejmé, že téma komparace sportu a náboženství je stále otevřeným diskurzem.

První z nich srovnává fotbal a jeho rituál (zápas) s tradiční ceremonií.

Otázkou však zůstává, co se touto ceremonií vlastně myslí. Pokud se zadíváme do kontextu Brombergerova díla, tak z něj vyplývá, že by snad mělo jít o tradičně přijatou a známou formu rituálů, typu křesťanské eucharistie a podobně. Pokud tomu tak je, domnívám se, že je zapotřebí se vůči takovému pojetí vymezit. Takto koncipovaný fotbal se totiž oproti tradičním ceremoniím téměř neliší. Má stejně jako tradiční rituál nějaké předpisy (pravidla), kterými se musí řídit. Domnívám se však, že ani v případě fotbalu a ani v rámci tradiční ceremonie se nikdy nejedná o zcela stejný performativ. V rámci každého rituálu (zápasu) je vždy několik proměnných, jako jsou účastníci či čas, kdy se rituál odehrává, pořadí jednotlivých úkonů atp. Fotbalový zápas se tedy shodně jako tradiční rituál pokaždé mění, ačkoliv základní struktura je u každé z událostí pevně stanovena. Podobně nepřesnou shledávám i druhou část tohoto pojetí odlišností mezi fotbalem a tradiční ceremonií. Do jisté míry by se dalo souhlasit s tím, že uctívání fotbalové ikony (hráči) se poměrně rychle mění, ačkoliv zdůrazněme, že to tak opravdu není vždy. Na druhou stranu, pokud komparujeme sport (fotbal) s polyteistickými náboženstvími například starověkého Řecka či Říma, musíme si povšimnout často měnícího se zasvěcování jednotlivých rituálů různým božstvům. Podle mého není přijatelné, abychom fotbal a jeho rituál komparovali pouze s monoteistickými náboženstvími. Tato kritika tak podle mého selhává v argumentaci ve prospěch odlišnosti fotbalu a tzv. „tradiční ceremonie“, nikoliv však nepřesnostmi při zkoumání zápasů, ale spíše nepochopením tradičního náboženského rituálního jednání.

Druhý běžný odpor vůči rozebírané tezi se týká zdánlivé nepřítomnosti nadpřirozených bytostí při fotbalovém zápase (rituálu). Je složité přesně de-

finovat nadpřirozené bytosti. V krátkosti je však charakterizujeme jako entity, kterým jsou připisovány transcendentní schopnosti, jež se v jednotlivých náboženstvích objevují jakožto symbol (nejčastěji jde o bohy), ke kterému se věřící utíkají. Taková definice nám podle mého umožňuje nacházet i ve fotbalovém utkání odlesky tohoto symbolu.

Fanoušek je člověk věřící. Věřící ve svého hráče, který disponuje tou nadpřirozenou schopností dostat míč za brankovou čáru, čímž dokáže proměnit zápas, dokáže proměnit fanouškův život. Fotbalista pro fotbalové fanoušky ztrácí vlastnosti obyčejného sportovce, ale vzniká k němu vztah, který podle mého názoru lze dost dobře přirovnat ke vztahu věřícího k nadpřirozené bytosti. Důkazem tohoto tvrzení budiž vznik Maradonovy církve¹⁵ v Argentině, která vyzývá tohoto nedávno zesnulého argentinského fotbalistu.

Častá a dle mého názoru nejpádnejší kritika, která je velkou výzvou pro srovnání sportu a náboženství, potažmo fotbalového a náboženského rituálu, se zabývá odkazy na minulost a budoucnost, které při fotbalovém zápase (rituálu) mají absentovat. Pokud se však dá souhlasit s tím, že nasměrování na budoucnost se v rituálu fotbalového zápasu skutečně hledá složitěji (ačkoliv i zde bychom některá jistě našli), tak ohlédnutí za naší minulostí jsou při rituálu fotbalového zápasu zcela zřetelně přítomna. Takový příklad dobře nalezneme při pohledu na pravidla utkání. Základní soubor pravidel, který bychom také mohli označit za ohraničení rituálu, vznikl již v šedesátých letech 19. století. Jedno



Lionel Messi vyobrazen jako bůh.

rituálu zakódován našimi předky. Další část původních pravidel se zabývá tím, co se děje, pokud míč přechází postranní, či brankovou čáru. V takových případech se situace na hřišti zcela mění a míč musí být kopnut zpět na původní místo (dnešní pravidla v takovém případě hovoří o autu, či o gólu). Důležité je, že původní pravidla již zakódovávají nějaký posvátný prostor, jehož překročení není povoleno a pokud se tak uskuteční, tak se zcela mění okolnosti události. Pozdější pravidla, platící i dnes, v takovém případě dokonce zcela přerušují hru, čímž ještě více zdůrazňují jinakost v podobě nacházení se mimo vymezený (posvátný) prostor. Jen na tomto krátce uvedeném příkladu původních pravidel je podle mého zřejmé, že fotbalový zápas rituálně nemusí odkazovat jen na aktuální, ale i na minulé – předky dříve zakódované.

Co tedy z výše zmíněného plyne pro další religionistické studium? V první řadě považuji za důležité zdůraznit, že je zapotřebí brát podobnosti projevů sportu a náboženství skutečně vážně. Zdá se, že tyto analogie se kondenzují při pohledu na rituální praktiky. Na první pohled je blízkost obou zkoumaných až zarážející: dresy a další sportovní vybavení jako rituální roucha, pravidelnost zápasů jako pravidelnost bohoslužeb, velká utkání (derby atp.) jako svátky, společné fanouškovské sdílení jako jednotná náboženská komunita, souboj týmů jako souboj dobra a zla, podobné prožitky a emoce, a jistě bychom našli i mnoho dalších do očí bijících paralel. Nicméně, jak jsem se snažil poukázat výše, ani při hlubším po-

hledu na fotbalový zápas jako na rituál nenalezneme příliš mnoho odlišností s rituálem religiálním. Osobně se stále zdráhám přimnout prebishovské „sport je nejrychleji rozšiřujícím se náboženstvím“. K tomu, abychom dospěli k takovému tvrzení, je zapotřebí získat dostatečné

množství empirických dat, jinak bude toto tvrzení právem označováno za axiomatické. Na druhou stranu bychom však stejně tak měli odmítnout tvrzení Joan Chandlerové, kdy říká, že „sport není náboženství“. Srovnání fotbalového a náboženského rituálu totiž vykazuje tak rozsáhlé množství paralel, že by měly být bez jakékoliv předpojatosti nadále zkoumány.

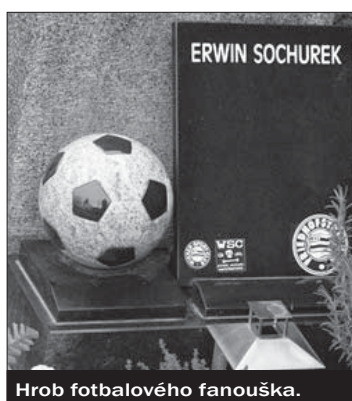
Poznámky

- 1 CACHÁN-CRUZ, Roberto a Oscar FERNANDÉZ, „An Assessment of the Dynamic of Religious Ritualism in Sporting Environments“, *Journal of Religion and Health*, 2014, roč. 53, č. 6, s. 1661.
- 2 NOVAK, Michael, *The Joy of Sports: Endzones, Bases, Baskets, Balls, and the Consecration of the American Spirit*, Lanham: Madison Books, 1994.
- 3 Tamt., s. XVI.
- 4 PREBISH, Charles S., *Religion and Sport: The Meeting of Sacred and Profane*, Westport: Greenwood Press, 1993.
- 5 PRICE, Joseph L., *From Season to Season: Sports as American Religion*, Macon: Mercer University Press, 2001.
- 6 BAIN-SELBO, Eric, *Understanding Sport as a Religious Phenomenon: an Introduction*, New York: Bloomsbury, 2016.
- 7 HOFMANN, Shirl J., *Sport and Religion*, Champaign: Human Kinetics, 1992.
- 8 SEKOT, Aleš, *Sociologie sportu*, Brno: Masarykova univerzita, 2006.
- 9 JIRÁSEK, Ivo, „Spiritualita pohybových aktivit: Vymezení diskurzivního přístupu“, otištěno v: *Spiritualita pohybových aktivit*. Emanuel Hurych. Brno: Masarykova univerzita v Brně, 2013, s. 10.
- 10 BRUCE, Steve, *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory*, Oxford: Oxford University Press, 2011, s. 80–81.
- 11 PREBISH, Charles S., „Heavenly Father, Divine Goalie: Sport and Religion“, *The Antioch Review*, 1984, roč. 42, č. 3, s. 318.
- 12 CHANDLER, Joan, „Sport is not a Religion“, otištěno v: *Sport and Religion*. Shirl J., HOFMANN... s. 55–61.
- 13 BROMBERGER, Christian, „Football as world-view and as ritual“, *French Cultural Studies*, 1995, roč. 3, č. 18, s. 293–311.
- 14 Tamt., s. 311.
- 15 *Iglesia Maradoniana* [online], URL: <http://www.iglesia-maradoniana.com.ar>.
- 16 GIBBONS, Philip, *Association Football in Victorian England – A History of the Game from 1863 to 1900*, London: Upfront publishing, 2002.

Football Match as a Ritual

This article covers the conceptualization of sport as religion. The discussion in the field of religious studies is divided into two separate opinions, held by different authors: those who unambiguously refuse any similarities between religion and sport (fe. Joan Chandler) and those who are not convinced that these parallels are merely accidental (fe. Charles Prebish). The concept of ritual became a fundamental keystone of these debates. Sport events (in this article we are focusing on football/soccer matches) show features that can be quite easily compared with religious practice. Christian Bromberger's article, "Football as World View and as Ritual" outlines three common claims, seemingly irrecoverably denying parallels between football matches and religious rituals. This article responds to these statements, while pointing out that the debate on religion and sport should not be considered closed.

Bc. Jakub Ludvík (*1994) je studentem v magisterském programu religionistiky a husitské teologie na HTF UK. Jeho hlavním tématem výzkumu je pojetí sportu a náboženství. Mimo to se také zabývá ruskými novými náboženskými hnutími.



Hrob fotbalového fanouška.

Rozhovor o Sametovém posvícení s těmi, kdo ho tvoří

MASKA UMÍ DÁT ČLOVĚKU OBROVSKOU SVOBODU

Barbora Nováková

Satirický průvod masek jménem Sametové posvícení se hravě a inteligentně vyjadřuje k současným společenským problémům. Průvod se koná v den oslav 17. listopadu a pravidelně se ho účastní nejrůznější občanské iniciativy a spolky, které pomocí masek v nadživotní velikosti zhmotňují různá palčivá témata dnešní společnosti. Díky satíře a recesi jsou dané problémy představeny a kritizovány humornou formou – diváci jsou tak vybízeni k zamyšlení a (sebe)reflexi, což je tou nejúčinnější hrází proti demagogii a totalitě všeho druhu.* Olga Věra Cieslarová (*1980) je hlavní koordinátorkou a předsedkyní Sametového Posvícení, Jakub Otčenášek (*1984) se stará o PR a dramaturgii a Martin Pehal (*1982) má na starosti dramaturgii a mezinárodní spolupráci.

V současnosti je Sametové posvícení již poměrně známou iniciativou pořádající vcelku početný satirický průvod na Den boje za svobodu a demokracii. Jaké však byly jeho začátky? Co bylo prvotním impulzem, na jehož základě jste se rozhodli vytvořit v Praze nový typ rituálu?

Martin: Olga přijela z Basileje a řekla, že chce tady u nás udělat Fasnacht.** A já jí odpověděl, že to je super nápad.

Olga: Já byla tehdy basilejskou Fasnacht hodně fascinovaná, psala jsem o tom magisterskou práci a úplně mě to pohltilo – a to natolik, že jsem chtěla něco obdobného zavést i u nás v Praze. Když jsme se pak sešli s Martinem a začali přemýšlet, jak by to mohlo vypadat, Martina napadl svátek 17. listopadu a jeho ne zcela vytěžený potenciál. Na začátku pro nás tedy bylo důležité propojení basilejské inspirace s naší sdílenou potřebou mít v Praze smysluplný rituál.

Martin: Oslavy dne 17. listopadu do té doby vždy zahrnovaly na jedné straně nekriticky oslavné věci se vzpomínkovým aspektem (kladení svíček a věnců) a na straně druhé různé protestní a politicky směřované akce (demonstrace a pochody). My jsme hledali nějakou formu, která by tyto různé aspekty doposud vyjadřované pouze odděleně spojila v jedno.

Olga: A jako nástroj tohoto propojení nám posloužila satira v té podobě, kterou jsme zažili právě v Basileji na tamějších oslavách Fasnacht. Neboť satira člověku

umožňuje kriticky reflektovat problematické stránky svobody a zároveň při tom zůstat v kreativním oslavném „modu“. Sametové posvícení tedy skrze satiru nabízí lidem oslavné a zároveň kritické vyjádření se v ulicích, což velmi dobře souzní s podhoubím toho dne.

Pokud tedy vaše hlavní inspirace tkví v basilejské Fasnacht, jak přesně probíhal onen proces vytvoření něčeho podobného, ne však zcela identického u nás?

Olga: Nejprve je asi důležité alespoň krátce přiblížit čtenářům Fasnacht a její principy. Jedná se o událost, která má již něco přes 100 let. Většinou je tvořena několika sty malými skupinami od 20 do 150 lidí, které jsou primárně zakotveny ve cvičení a hraní hudby na pikoly a bubny.

S příchodem podzimu pak tyto skupiny začínají přemýšlet o tom, jaké společenské téma s nimi rezonuje a jak by se dalo ztvárnit. Další proces už je obdobný jako u nás: skupina se propojuje s výtvarníkem, společně vytváří masky, laterny, píšou pamflety a s tím vším následně po tři dny chodí městem. Je to velký svátek občanské společnosti, neboť jeho síla pramení právě ze zájmu všech těch jednotlivých malých skupin. Vzniká tak „odspodu“.

Když jsme pak přemýšleli, co by bylo možné přenést z Basileje k nám, oslovilo nás právě ono satirické vyjadřování se ke společenským tématům. Dalším stavebním kamenem pak byl vlastně celý proces hledání tématu, od prvotní

formulace věci, která nás ve společnosti štve, až po propojení se s výtvarníky a postupné přetváření onoho palčivého pocitu do satiricky vtipné vizuální podoby. Nadále jsme tedy hledali skupiny, které by to u nás mohly nést obdobně, jako je to v Basileji, a tak jsme začali oslovovat různé občanské iniciativy a neziskovky, o kterých jsme věděli, že se již nějakou formu performance pokoušeli dělat. Nabízeli jsme jim účast v průvodu a naši podporu během celého procesu, především ve formě dílny masek

a hledání výtvarníků.

To nás přivádí k úplně prvnímu ročníku, který se odehrál téměř před deseti lety. Jaké to z vašeho pohledu tehdy bylo?

Olga: Tuto iniciativu jsme založili 1. září a za dva a půl měsíce se už konalo první Sametové posvícení, takže dnes je pro mě neuvěřitelné, že se nám to za tak krátkou dobu podařilo. Pamatuji si, že v průvodu



Martin Pehal.

* Více viz <https://www.sametoveposviceni.cz/>.

** K Fasnachtu viz článek Olgy Cieslarové na stranách 55–57.

tehdy bylo osm skupin a celkem asi 150 velkých kaširovaných masek, což je na první ročník poměrně velký počet. Taký nám tehdy přijeli z Basileje na pomoc hudebníci, a i někteří výtvarníci.

Martin: A bylo to povedené, třeba ta kráva v podobě České republiky.

Olga: A kníže Potěmkin, který vyvolával „Pojďte si ji podojit!“. Jediné, co se tehdy ukázalo jako nefunkční, byla naše snaha dostat tam rozměr užitečnosti v podobě možnosti použít průvod a jeho dokumentaci jako PR jednotlivých iniciativ. Když se člověk snaží dostat do rituálu nějakou užitečnost, tak to očividně nefunguje.

Máte tedy za sebou již devět úspěšných ročníků, přičemž každý byl neopakovatelný, a to nejen díky specifickému tématu pro každý rok, ale především díky složení lidí, kteří se zapojili. Byl za tu dobu nějaký vývoj? Co se nejvíce proměnilo? Je naopak něco, co zůstává stejné?

Martin: Podle mého názoru ona vnější forma, kterou vidí návštěvník, zůstává za ty roky stejná. Samozřejmě postupně vychytáváme proces a jeho praktické aspekty, ale to jsou spíš technické věci. Z pohledu organizátora vnímám největší vývoj v tom, že mi postupně došlo, co Sametové posvícení „dělá“ a co naopak dělat neumí – tak např. neumí být použito k propagaci neziskovek, jak již bylo zmíněno. A co to tedy „dělá“ a k čemu to celé je? Primární je podle mě celý ten tvořivý proces, který k průvodu vede, přičemž samotný průvod je vlastně vedlejší.

Olga: Ta postupná reflexe celého procesu je zajímavá i proto, že to děláme právě my, religionisti. Podhoubí celého Posvícení je totiž z velké většiny tvořeno právě studenty či absolventy oboru religionistika, případně lidmi z uměleckých škol. V roce 2015 se průvodu poprvé aktivně účastnil Jakub Otčenášek. Poté se do procesu přidala Kateřina Ratajová a nyní ho vede. Když se k nám přidá člověk tak říkajíc zvenku, tak vždycky nějakou dobu trvá, než se chytí a všemu plně porozumí, zatímco lidé přicházející z religionistiky jsou rovnou vybaveni jakýmsi bazálním porozuměním rituálu jako takovému, k čemu je a jak funguje, což celou věc usnadňuje.

Martin: Já to tedy osobně vnímám současně i jako slabou stránku. Dobře je to

vidět na příkladu Basileje, kde satirický aspekt Fasnacht tvoří pouze tenkou vrstvu, neboť ze všech těch skupin a lidí onu skutečně dobrou satiru používá jen velmi malé množství. Často je tam hodně karikatury a nejhojněji zastoupené jsou nějaké typizované masky se sexuálními narážkami a obecně karnevalovou tematikou – což se satirou či pokusem o sociální kritiku nemá nic společného. A přesto (nebo spíše právě proto!) takový průvod dokáže generovat obrovské množství energie, na jejímž základě jednotlivé skupiny fungují a jsou vedeny celým procesem až do jeho zdárného zakončení v průvodu. V případě Sametového posvícení, kde velkou část (nejen) organizačního týmu tvoří religionisté a ostatní intelektuálové, chybí tato ne nutně satirická, ale velmi populární složka, která by to celé živila. Každý náš ročník pak stojí obrovské množství úsilí a energie, které musí každý jednotlivce vynaložit, aby byl průvod doveden do konce.

Olga: Jsme prostě hodně přísní, od začátku držíme pevně daná pravidla, přes která nechceme jít a která v podstatě znemožňují, aby se průvodu účastnil kde kdo. Chceme, aby to mělo nějakou úroveň, což celý proces trochu brzdí, ale zároveň nás to drží dál od toho, abychom se stali pouhou karnevalovou fraškou.

Jakub: Tato přísnost souvisí i s volbou data – 17. listopad k volné karnevalovosti nevybízí. Lidé, kteří se Sametového posvícení či obecně oslav tohoto svátku chtějí účastnit, jsou určitým způsobem naladěni a motivováni étosem Sametové revoluce, nebo případně nějakou naštvaností na to, co se s demokracií děje dnes.

Zdá se tedy, že religionistický přístup je zároveň silnou i slabou stránkou. Co jiného se za ty roky stalo výzvou?

Jakub: Pamatuji si, že jsme se s Olgou jednou účastnili nějaké akce pro začí-

nající projekty a tzv. start-upy, kde jsme chtěli pro Sametové posvícení získat další podporu. Měli jsme představit „naš produkt“ skrze poměrně svižnou prezentaci. Po skončení nám pak ostatní posílali feedback skrze nějakou aplikaci, a nejčastěji nám přišla reakce typu „nerozumím vašemu produktu“ (smích).

Olga: Tehdy jsme úplně propadli (smích).

Martin: Takže to dopadlo dobře, ne? Protože se ukázalo, že nejsme ve fázi komodifikace.

Olga: Ano, to je vlastně ta síla celé věci. Založit totiž úplně nový rituál tak, aby byl funkční a smysluplný, je hrozně těžké. A tak to různě zkoušíme, i když to občas hapruje. A máme na něj pochopitelně vysoké nároky, protože nechceme, aby se pouze juchalo.

Jakub: Další výzvou pro mě také bylo zvládnout frustraci ze snahy dostat průvod více do médií a do povědomí lidí. To nešlo vždy snadno. V tomto procesu mi pak velmi pomohl impulz v podobě propojení neziskovek a škol, který přišel přibližně před třemi lety.

Olga: To vzniklo díky spolupráci s výtvarníky, neboť velká část

z nich učí na nějaké škole – a tak je napadlo, že by mohli zapojit svou třídu a spojit ji s nějakou neziskovkou tak, aby se pak celého procesu účastnili společně. Tímto způsobem daná organizace získala kontakt s mladými lidmi a navázala s nimi určitou formu spolupráce. Studenti (většinou středních, ale občas i základních škol) pak měli možnost nahlédnout do neziskového sektoru a také se dozvěděli něco nového. V roce 2019 bylo takových skupin přibližně deset.

Jakub: Jedná se vlastně o propojování různých skupin a tzv. sociálních bublin, což se vlastně postupem času stalo jedním z cílů Sametového posvícení. Proto jsme se začali soustředit také na ty ne-



ziskové organizace, které už mají nějaké svoje klienty, např. dětské domovy a iniciativy pro lidi bez domova, a u škol jsme se zaměřili nejen na ty klasické či elitní, nýbrž třeba i na učiliště.

Olga: Propojování těchto různých bublin pak člověk mohl zahlédnout např. v dílnách, kde to fungovalo moc hezky: nad manuální prací tam velmi často vznikaly zajímavé diskuse mezi skupinami lidí, kteří by se za běžných podmínek nepotkali.

Martin: Tento náš model je však těžké rozšířit, což je podle mého názoru naše největší aktuální výzva. V současnosti jsme schopni poskytnout prostor pro takto intenzivní tvorbu od vymyšlení až po manuální tvoření pro 150 lidí, ale ne pro pět tisíc.

Olga: V tuto chvíli vytváříme funkční model, o kterém doufáme, že se jednou rozroste. A pravidla tohoto modelu držíme pochopitelně přísně, protože chceme, aby to obsahovalo právě to navazování spolupráce mezi různými skupinami, aby fungoval celý ten kreativní proces a aby to bylo dobré i vizuálně. Díky tomu všemu ten rituál zraje pomalu. Velkou výzvou byl také loňský ročník, který byl dočten zhoršenou pandemickou situací a s ní spojenými omezeními.

V čem byl loňský ročník jiný? Bylo těžké adaptovat se na novou situaci?

Jakub: Poslední ročník byl především jiný v tom, že jsme se nemohli spolehnout na instituce, které se procesu za normálních okolností účastní, tj. neziskovky a školy, neboť nikdo nemohl odhadnout, zda se budou setkávat větší skupiny. A tak jsme se opřeli o nejužší jádro spolupracovníků, většinou výtvarníků. Prekérní úkol byl vejít se do hygienických norem a vládních nařízení té doby, ale zvládli jsme to, protože jsme měli jen malou skupinu lidí. Z toho důvodu a také z důvodu finančních možností jsme se rozhodli zaměřit se jen na jedno téma („Vstříc novým mutacím“), které odráželo dobu, ale zároveň mělo přesah.

V lidech toto téma rozhodně nemělo vybudit pouze strach z toho, co všechno se na nás ještě řítí, nýbrž v nich mělo podnítit i uvědomění si všeho, co tato

evoluce viru (i evoluce mnohých jiných věcí) může přinést pozitivního. Okolnosti nás také přiměly pracovat odlišně s technikou – museli jsme například vymyslet, jak se s rozestupy budeme pohybovat ve městě. A tak jsme si vzali na pomoc vysílačky. V přihlížejících to vyvolalo intenzivní reakce a účastníci si to mnohem více užili zapojením své tělesnosti. Vlastně se již dlouho snažíme průvod Sametového posvícení rozpohybovat, aby to nebyla jen obyčejná chůze ulicemi, nýbrž i nějaký performativní pohyb či tanec, což se loni skutečně povedlo.

Takže jste se vrátil k jednoduchosti a menšímu provedení, jak to třeba bývalo na počátku?

Jakub: Dalo by se říct, že to loni byl svým způsobem silnější zážitek. Všechny ty problémy spojené s nabíráním nových lidí prostě odpadly.



Jakub Otčenášek.

Olga: Do shánění a zaškolování nových lidí jde hodně naší energie, takže loni jsme si ten celý proces vlastně mnohem víc užili.

Martin: V ideálním případě by tohle mělo fungovat každý rok – mělo by to být natolik více-vrstevnaté a samo-udržitelné, že i ve velkém počtu si to člověk (i jako organizátor) užije.

Mluvíte o tom, jak jste si posvícení užili. Co si máme představit? Jaký zážitek jste měli z průvodu?

Martin: Zkušenost chození městem v masce je velmi unikátní. Je to paradoxní

kombinace toho, být středem pozornosti tisíců lidí (zejména pak když průvod prochází Národní třídou, kde davy skutečně jsou) a zároveň být úplně a zcela anonymní. Město skrze masku vypadá úplně jinak, než jak ho běžněžíváme.

Jakub: A když člověk takovou masku nejen nese na své tváři, nýbrž i přispěl k jejímu vymyšlení a vytvoření, tak je ten unikátní pocit o to intenzivnější.

Olga: Právě tohle mě fascinovalo v Basi – člověk chodí městem sem a tam, proslápává si ho a navštěvuje místa, která zná ze svých běžných dní, například z cest do práce. Avšak tato „stará dobrá“ místa vidí skrze masku, kterou má před sebou. Je to podle mě velmi výjimečný stav, skoro až lehký trans, sváteční zážitek napojený na archaickou zkušenost rituálu díky masce, rytmické hudbě a pohybu.

Jakub: Někdo by mohl velice snadno namítnout, že to je stejné jako Masopust, který se u nás v Česku také slaví – ale není tomu tak. Sametové posvícení je akt ve veřejném prostoru, protože se koná právě v den 17. listopadu a chodí se skrze místa s tímto dnem spojená, tj. Národní třídou, Václavským náměstím apod. Tento prostor pak v danou chvíli symbolizuje otevřenou debatu a živou demokracii. Člověk má v tu chvíli pocit, že tam má svoje místo a může se díky němu vyjádřit. Už není jen anonymním členem davu, který jezdí městem do práce.

Martin: Byť je tento pocit paradoxně skutečně tím, že se člověku učiní anonymním skrze masku – čili je to jakási zkušenost empowermentu, sebe-posílení.

Olga: Pochopitelně tím vším člověk nezmění to, kdo právě teď sedí na Hradě, ale může místo toho pracovat s pocity zlosti či frustrace z toho, kdo tam sedí. S těmito pocity je běžně dost těžké něco reálně dělat. Kromě aktivní účasti na volbách či angažované žurnalistiky mě jiný zdravý způsob ventilace takových emocí nenapadá. V rámci Sametového posvícení je možné s emocemi kreativně pracovat a získat aktivní přístup k tomu, co se děje. Tím, že se člověk vyjádří skrze nějakou humornou satirickou performanci, přestane být pouhým pasivním

konzumentem událostí a stane se místo toho občanem, který na ně nějak reaguje a zanechává stopu v prostoru města.

Letos by se mělo Sametové posvícení propojit s Festivalem svobody. To možná přinese další podněty k proměně. Můžete tedy popsat jaké plány a vize máte na tento rok a do příštích let?

Jakub: Festival svobody se letos zaměřuje na podporu neziskovek a také na osvětu o neziskovém sektoru. Jeho vrcholem by letos měl být průvod neziskovek v den 17. listopadu, což je v něčem opět návrat k tomu, jak to bylo během našeho úplně prvního ročníku. Obecnější vize Sametového posvícení je zaměřena na rozšíření se, avšak ne za hranice snesitelnosti – musíme na to mít prostě jako organizátoři dost sil. Abychom tedy mohli růst, potřebujeme silnější vnitřní tým, a ten se v tuto chvíli rozrůstá jen velmi pomalu. Občerstvující a inovativní přístupy a pohledy na věc rozhodně vítáme.

Proč jsou podle vás Sametové posvícení a obecně rituály ve veřejném prostoru důležité?

Jakub: V současné době si hojně pěstujeme persony ve formě internetových duchů, avšak občas je také potřeba dát těmto duchům skutečná těla a reálnou formu. Stát se maskou nejen ve virtuálním prostoru. A zároveň to sdílet s ostatními, tzn. stát se masou lidí, kteří jsou „jedno tělo“ – neboť masa v tomhle konkrétním kontextu nemusí být nic špatného, ba naopak. Masa lidí, kteří jdou ulicí s jedním záměrem, je pro dnešního člověka ojedinelý a nebývalý pocit, který každému jedinci dodává zážitek určité síly či moci.

Olga: Skutečně dobrá karnevalovost je něco, co je také velmi důležité. Vždyť tento koncept známe ze všech možných kultur, ve kterých se v opakujících periodách lidé v rámci daného rituálu vyjadřují, a „občerstvují“ tak svůj svět a svou společnost. Velmi často jsou to totiž rituály, ve kterých se běžný systém a řád rozloží, třeba se i trochu přeskládají a pak se znovu obnoví, občerstvené celým tím procesem. V naší současné společnosti nic takového nemáme a zcela zjevně nám to chybí. Snahou Sametového posvícení pak je vrátit tento archaický zážitek, který nemá přímou souvislost s každodenností, ale je pro ni zásadně oživující tím, že ji reflektuje, kritizuje, klidně se jí

i vysměje, avšak vždy kultivovanou formou.

Jakub: V ideálním případě by pak tento efekt proměny a změny v řádu a systému neměl být jen chvilkový, ale mohl by vytvářet aktivně působící komunitu lidí, která skrze tento zážitek bude dělat další navazující kroky a dál přetvářet svět k lepšímu. Sametové posvícení rozhodně nechce být jen nějakou obdobou středověkého karnevalu, během kterého se na chvíli věci převrátí, ale po jeho skončení je vše zase zpět ve starých kolejích.

Martin: Velmi důležitý aspekt je pak i ona práce s veřejným prostorem, která je podstatnou součástí Sametového posvícení a měla by být součástí i dalších obdobných akcí a rituálů. Především post-komunistické země se neustále učí, jakým způsobem se k veřejnému prostoru mohou vztahovat. Za komunismu nic takového nebylo – veřejný prostor nepatřil všem, nýbrž vždy patřil ideologii. Veřejný městský prostor v současné liberální demokracii by naopak ideálně měl tvořit místo pro setkávání a pro konfrontaci, která je kultivovaná a rovnoprávná pro všechny strany. Měl by to být funkční prostor pro výměnu a dialog, nejen neutrální prostor sloužící k přesunu z bodu A do bodu B a zpět. To se dá zařídit architekturou, urbanistickým plánováním nebo právě ovlivňováním toho, co se v tom prostoru děje.

Jakub: Symbolickým místům, jako jsou památky a místa, kde se něco významného stalo, je neustále potřeba dávat nový obsah.

Olga: V Basileji je například úplně normální vytáhnout masky a chodit v nich ulicemi, což se mi moc líbí. Přála bych si, abychom to časem měli i u nás stejně, abychom se naučili naplňovat veřejný prostor i něčím tak nesmyslným, neutilitárním, jako je chození městem v masce sem a tam.

Martin: Je také zajímavé si uvědomit, že vlastně neexistuje žádný velký či monumentální památník 17. listopadu. Spíše jsou to velmi nenápadná označení míst, na kterých se něco odehrávalo, většinou v podobě desky na zdi – normálně si jich člověk snad ani nevšimne. To podle mě vůbec není náhoda, neboť je to den, kdy se připomínají procesy, které se ve společnosti dějí neustále. Je to svátek, který

je svou charakteristikou tzv. průběhový či procesuální, což je i dobře vidět na tom, jakými různými způsoby je dnes oslavován: jsou to buď demonstrace nebo průvody. Sametové posvícení pak má za cíl spojovat tyto jednotlivé procesy, které jinak spojované nebývají.

Jakub: V den 17. listopadu se vlastně Národní třída stává tímto památníkem, neboť sama ta ulice a její symbolický význam vybízí k procesí.

Olga: Ten moment, kdy průvod prochází Národní třídou, je velmi energeticky nabitý. Vždy jsou tam velké davy lidí, kteří se radují z masek a z hudby, a to ať už rozumí tomu, co masky ztvárňují a navenek komunikují, nebo ne.

Jakub: Zároveň ten svátek v sobě má i do jisté míry velkou tragičnost, kterou minimálně lidé našeho věku nebo ti starší zcela jistě vnímají – a díky tomu vnímají i potenciál toho, co to znamená vyjít v ten den na ulici, neboť je to stále ten den, kdy se něco mění či minimálně může změnit. Proto tento svátek vybízí k tak tvrdě konfrontačním demonstracím. Sametové posvícení by se tohoto potenciálu nemělo zříkat, nemělo by přes festivalovou radost rezignovat na ostřejší osten satiry či provokace.

Olga: Je to způsob, jak volat po změně kultivovaným způsobem. A nošení masky je lidstvem již vyzkoušený a prověřený zážitek, který s člověkem rezonuje a v hloubce s ním pracuje.

Jakub: U mladých lidí je to navíc dnes běžné vytvářet si na internetu „masky“ – ať už je to snapchat filtr, nebo alterego na té či oné sociální síti. Osobně si myslím, že lidé skutečně vnímají, že profilový obrázek není jejich skutečná tvář, nýbrž že je to trochu maska. Tudíž by bylo dobré, aby se lidé naučili s různými druhy masek pracovat nejen na internetu, ale i v reálném prostoru se svým tělem. Samozřejmě to chce překonat jistý elementarní trapnost, ten je však naštěstí eliminovaný právě tou maskou.

Martin: Masky prostě člověku umí dát obrovskou svobodu.

Děkuji za rozhovor.

Mgr. **Barbora Nováková** (*1993) je doktorandkou na ústavu religionistiky Filozofické fakulty UK v Praze se zaměřením na starosevereské náboženství a teorie mýtu.

Náboženské prameny, spiritualita a ekonomie

EKONOMIE DOBRA A ZLA VERSUS HUMANITNÍ VĚDY

Jiří Hoblík

Po více než deseti letech od vydání *Ekonomie dobra a zla*¹ ekonoma Tomáše Sedláčka má smysl se tomuto bestselleru kriticky věnovat ještě z jiného než z recenzentského hlediska. Stal se mimořádně úspěšným (již roku 2011 vyšel po jistých úpravách anglicky v nakladatelství Oxford University Press a dále v řadě jiných jazyků), stále čteným, připomínaným, a autor se k němu vrací znovu a znovu při svých veřejných vystoupeních.²

V našich následujících úvahách budou hrát roli dvě hlediska, která spolu volně souvisejí, týkají se však téhož předmětu zájmu, a spolu vytvářejí zvláštní paradox. Sedláčkova kniha na jedné straně vyzdvihuje určité momenty duchovních dějin, zejména dějin náboženství a etiky, a vedle toho přináší určitou ekonomickou teorii, a tak ukazuje, že dějiny ekonomie se s duchovními dějinami překrývají. Vždyť už sám titul důrazně přesahuje striktně ekonomistní myšlení. Proto je možné ji klást nejen do literatury ekonomické, nýbrž i do literatury duchovní a spatřovat v ní možný předmět religionistického zájmu. Tímto hlediskem se budeme zabývat nejprve.

Na straně druhé je možné si povšimnout, že kniha má k vybraným dílům z duchovních dějin a spolu s tím i k příslušným oborům, jako je filosofie, teologie či religionistika, rozporuplný vztah. Zástupci těchto disciplín si sice knihy málo povšimli, nicméně neříkáme tu nic nového, protože již v roce vydání knihy vyšla v příloze *Salon* deníku *Právo* polemická recenze politika Matěje Stropnického, který zaznamenal několik autorových chybných interpretací bible.³ Smyslem našich úvah není ani tak polemika s autorem knihy, jako spíše nastínění zmíněného paradoxu, který se vyznačuje dlouhodobostí.

Doklad sekulární spirituality

Nejprve k prvnímu naznačenému hledisku. Vnucuje se tu hypotéza, že Sedláčkova kniha představuje paranáboženský fenomén. Nejen náboženskou literaturu vykládá, nýbrž je vstřícná vůči náboženské tradici. Není však náboženským fenoménem v klasické formě, nýbrž ve formě náboženství transformovaného a absorbovaného do sekulární spiritua-

lity.⁴ Sekulární spiritualitou tu pak nemíme spiritualitu nenáboženskou, jasně od náboženství distancovanou,⁵ nýbrž do sekulárního kontextu zasazenou s různým stupněm a formou vyhraněnosti či nevyhraněnosti vztahu k náboženství. Pojmu ponechme velkou vůli pro rozmanitost osobních postojů, které se přitom mohou překrývat s „osobním náboženstvím“ a „novou světskou spiritualitou“, jak o ní píše známý americký psycholog Thomas Moore.⁶ Sekulární spiritualita se vztahuje k „duchovním zájmům“ moderní doby a současnosti.⁷ Je to též víceznačný a vícevrstevný pojem. Na jedné straně atribut „sekulární“ vyjadřuje také jistou distanci od náboženství (když je například sledujeme jako sociální systém ve srovnání s ostatními systémy), na straně druhé spiritualita je fenomén spojený s náboženstvím celými svými dlouhými dějinami, ale i věcnými asociacemi (jak to naznačuje hned latinský výraz *spiritus* „duch“). Pokud však je na spiritualitě patrné překonání rozporu mezi sekularitou a náboženstvím, nabízí se mluvit dokonce o post-sekulární spiritualitě.⁸

Spiritualitu je možné definovat jako sledování duchovních zájmů se vztahem k osobní vnitřní zkušenosti, jako hledání za hranicemi zájmů biologických a materiálních, ovšem na rozdíl od náboženské spirituality ukotvené v ryze nitrosvětských strukturách, ne v symbolech pro transcendentno.⁹ Filosofický ani teologický pojem ducha tu ale nemůžeme rozebírat. Považujeme za žádoucí teoretické úvahy spojovat se zkoumáním jevů, a vzhledem k tomu nám jde o pochopení zmiňované knihy jako případu sekulární spirituality, v níž se spojuje „radikální zakotvenost v tomto světě [...] při současné otevřenosti a touze po jakémsi „navíc““. ¹⁰ Vždyť ptát se na dobro a zlo, jak to činí

Sedláček, již evokuje jakýsi duchovní zájem. Tento zájem se pak může uplatnit i jen v četbě a v přemýšlení.¹¹ Vždyť sekulární spiritualita záleží nemalou měrou na tom, jak si ji kdo naplní,¹² a proto je schůdnější ji vymezovat jako pokračování všední praxe a pomocí příkladů.

Sedláčkova publikace prokazuje autorův přesah nad rámec pragmatických zájmů člověka, které reprezentuje ekonomická věda, zejména pokud je založená na matematice. Snad můžeme říci, že také implicitně povzbuzuje čtenáře, aby takový přesah hledali. Rozhodně nepopírá ani ony pragmatické zájmy. Souvislosti mezi ekonomikou a náboženstvím se jinak zabývá ekonomie náboženství jakožto ekonomická disciplína, jež nám zde ale příliš nepomůže, protože jí je dostupnější spíše religiozita organizovaná než individuální.¹³

Velký ohlas knihy si vykládáme nejen popularizujícím a expresivním autorovým stylem, nýbrž i dispozicemi a očekáváními na straně čtenářů, reagujícími na autorova veřejná vystoupení a jeho popularitu, a také potřebou neuspokojovat jen vlastní biologické a materiální zájmy. S touto potřebou, prožívanou jako „duchovní hlad“, i Sedláček počítá ve svém rozhovoru pro časopis *Dingir*.¹⁴ „Duchovní hlad“ je poměrně známá metafora,¹⁵ religionisticky použitelná jen s rezervou. Naznačuje, že alespoň někteří lidé touží uspokojit svou potřebu harmonie, smyslu, naplnění, hlubokosti apod. Pokud má určitá lidská společnost spíše slabší vztah k tradiční religiozitě, mnozí ani neočekávají uspokojení své potřeby od tradičních náboženských autorit a hledají odpovědi na své otázky jinde nebo přijímají, co se snadno nabízí. Sedláčkova kniha pak jako by uspokojovala potřeby, o nichž přitom mnozí čtenáři ani

nemusejí mít hlubší ponětí. Slovo náboženství je jim podezřelé, zato prameny z dějin náboženství podané dostupným způsobem je zaujmou. Jak je vidět – mohou to být i prameny dosti starobylé. Navazovací bod čtenáři patrně nacházejí v autorově přesvědčení, že ekonomie by neměla spočívat jen v počítání a že „homo oeconomicus“ si v životě nevystačí jen s honbou za ziskem. Mimoto Sedláček je toho názoru, že duchovní zájem je s ekonomii nejen dost dobře slučitelný, ale nemalou měrou identický.¹⁶ V *Ekonomii dobra a zla* se pokusil ukázat, jak se obojí spolu proplétá, a to od starověku. Proč by tomu tak nemohlo být i dnes? S tímto přístupem má Sedláček mediální i publikační úspěch, a to z něho právě dělá nejen učitele ekonomie, a navíc i baviče, nýbrž mu to propůjčuje též rysy duchovního učitele. Protože však nechce hrát přímo úlohu gurua a klasickou náboženskou roli gura rozhodně neplní, dovolujeme si tu hovořit o paraguruistickém fenoménu. Od Sedláčka se očekává, že má co říci k významným aktuálním problémům – a duchovní otázky, jichž se dotýká, jsou přitom vítány a odpovědi na ně od osobní autority přijímány.

K pojednání náboženských pramenů

Dosavadní úvaha nás vede ke zjištění, že kniha *Ekonomie dobra a zla* je vstřícná k duchovním zájmům. Pozoruhodný na ní je však vedle toho kontrast mezi

naznačenou duchovní vstřícností a mezi skutečností, že kniha selhává z hlediska humanitních věd. Sama si sice nečiní ambice být odbornou publikací, pojednává však témata, v nichž jsme odkázáni na vědecké zkoumání.

Když se podíváme na pojednání o Eposu o Gilgamešovi, zmíněného již v podtitulu knihy, vidíme nespolehlivé převyprávění beze stopy obeznámenosti s velmi kvalitní českou edicí eposu, kterou roku 2003 vydali (spolu s chetitologem Markem Rychtaříkem) Blahoslav Hruška a Jiří Prosecký.¹⁷ A tak ani nemusí překvapit, že se dále autor dopouští řady interpretačních chyb, když opomíjí důležitost smrti Enkidua pro rozvinutí příběhu, nedoceňuje závažnost hledání nesmrtnosti, Gilgamešem získanou rostlinu považuje za případný zdroj údajně věčného mládí, který Gilgameš údajně ztrácí ve spánku atd.¹⁸

Ve srovnání s tímto eposem je biblická literatura daleko obsáhlejší i obtížnější látkou k interpretaci. A přece autor knihy nezbystřil pozornost a vyložil spíš vlastní čtenářské postřehy bez dotyku s biblickou vědou a odbornou diskusí o starověké ekonomii. Opírá se především o popularizující publikace filosofa Jana Sokola a o nedohledatelný titul „Novotný, A.: Bi-



Gilgameš a Enkidu. Ilustrace Věry Tydlitátové z knihy *Gilgameš*, kterou připravila spolu s Milanem Balabánem (Praha: Vyšehrad 2002).

blický slovník, Nedělní besídka, Hradec Králové 1928“ (až ve vydání anglickém a českém z roku 2012 je uvedeno vydání

⇒ Dokončení eseje na další straně v rámečku dole.

Poznámky

- 1 T. Sedláček, *Ekonomie dobra a zla: Po stopách tázání od Gilgameše po finanční krizi*, Praha: 65. pole 2009 (3. vyd. 2017).
- 2 Např. přednáška „Ekonomie dobra a zla“ na 21. ročníku Akademických týdnů (2011), přednáška „Ekonomie mezi vědou a vírou“ na Life Sciences Film Festival (2012), vystoupení na FuckUp Night Prague Vol. XXIV Leadership Special (2018), podcast „Zamiloval jsem si konspirační teorie“ (2019); rozhovor „Češi jsou řízcí v knedlíku“ (2020); LiStOVÁNi: *Ekonomie dobra a zla* s Tomášem Sedláčkem, 27. 1. 2021 ad.
- 3 Především však polemizoval se Sedláčkovým pojetím pravicové politiky a etiky, jež nás tu zajímat nebude. Srv. M. Stropnický, *Revolučnost dobrovolné skromnosti*, Právo, Salon, 9. 9. 2009, <<https://www.novinky.cz/kultura/salon/clanek/matej-stropnicky-revolucnost-dobrovolne-skromnosti-37337>> cit. 18. 9. 2020.
- 4 K pojmu v českém prostředí srv. Z. Vojtíšek a kol., *Spiritualita v pomáhajících profesích*, Praha: Portál 2012, str. 90.
- 5 Máme tu na mysli zejména případy, kdy se spiritualita programově vymezuje – nebo je v odborném diskursu vymezována – vůči tradičnímu západnímu křesťanství, srv. Z. M. Kosticová, *Nenáboženská spiritualita*, *Dingir* 22 (3), 2019, str. 76.
- 6 Srv. Th. Moore, *Osobní náboženství: Průvodce na cestě rozvoje osobní spirituality v sekulárním světě*, Emitos 2014, str. 16–19 a 31. Tomu pak odpovídá, co Sedláček říká v jednom rozhovoru – že totiž věří, jak slyšel, „že jde žít život vedený Duchem a nic jiného nechtít“, P. Hošek, *Ekonomie jako duchovní disciplína: Roz-*
- 7 Srv. Nicholas Goodrick-Clarke, *Západní esoterické tradice*, str. 168. Podle německého psychologa Haralda Walacha je sekulární spiritualita nedoktrinální, ale především je zaujata celou realitou, nejen dualisticky dělenou na mysl a látku nebo redukovanou na látku, srv. *Secular Spirituality: The Next Step Towards Enlightenment*, Cham – Heidelberg – New York – Dordrecht – London: Springer 2015, str. 2.7. Spiritualitu Walach definuje jako „vědomé vztahování sebe k realitě, jež transcenduje ego a jeho cíle“, *ibid.*, str. 18. Otevřeně ponecháváme, nakolik této definici odpovídá Sedláčkova kniha, která materiální zájmy chce překračovat a na ego nechce zcela lpět.
- 8 Srv. Zhang Ni, „Postsecular Reading“, *The Cambridge Companion to Literature and Religion*, ed. S. Felch, New York: Cambridge University Press 2016, str. 51: „...lepší způsobem, jak definovat post-sekulární, je vidět, že náboženství a sekulární nejsou vzájemnými protiklady, nýbrž vždy na sobě závislejší vzhledem k tomu, že v moderním západním světě se objevují spolu.“
- 9 Srv. M. B. Cousins, Introduction, in: *Secular Spirituality: Passionate Journey to a Rational Judaism. Selections from the Proceedings of Colloquium 01*, ed. M. B. Cousins, Farmington Hills, MI 2003, str. 3.
- 10 Lydia Maidl, *Fähigkeit zum Unbedingten und säkulare Spiritualität: Verborgene Präsenz der Spiritualität in der Alltagserfahrung*, in: Eckhard Frick – Lydia Maidl (eds.), *Spirituelle Erfahrung in philosophischer Perspektive*, Studies in Spiritual Care, 6, Berlin – Boston: de Gruyter 2019, str. 62.
- 11 K četbě jako již tradiční formě spirituality srv. Th. Moore, *Osobní náboženství: Průvodce na cestě rozvoje osobní spirituality v sekulárním světě*, Emitos 2014, str. 37 n.
- 12 Srv. Jörg Martin, *Säkulare Spiritualität Eine Matrix über innere und äußere Räume heute, Tà kataptrízomena*, 54 (2008), <<https://www.theomag.de/54/jm7.htm>> cit. 18. 9. 2020.
- 13 K tomuto kontrastu srv. P. Mihálik, *Ekonomie náboženství a náboženství v postkomunistické Evropě*, Brno: Masarykova univerzita 2018, str. 106.
- 14 P. Hošek, *Ekonomie jako...* str. 27.
- 15 Srv. Š. Rucki, *Alternativní medicína: Pomoc nebo nebezpečí?* Praha: Návrat domů 2000, str. 119.
- 16 P. Hošek, *Ekonomie jako...* str. 26.
- 17 Na jedné straně se Sedláček hlásí k vědění, ale hned na začátku odmítá zabývat se dílem (neznámo kterých) vědců, kteří si užívají „svého nezaslouženého klidu od kritiky ze strany jiných oborů nebo veřejnosti“, T. Sedláček, *Ekonomie dobra a zla...* str. 12.
- 18 Srv. *ibid.*, str. 36. V závislosti na edici eposu od Lubora Matouše z roku 1958. Rostlina má jen funkci omlazování.
- 19 Srv. *ibid.*, str. 35.
- 20 Srv. *ibid.*, str. 42.
- 21 Srv. *ibid.*, str. 29–31.
- 22 Tato úvaha vyšla pod titulem „K dobrotě a nedobrotě Ekonomie dobra a zla“ v časopisu *Ergot: Revue pro filosofii a společenské vědy* č. 1 (2021), str. 57–64, <<https://ergotsite.wordpress.com/2021/04/27/k-dobrote-a-nedobrote-ekonomie-dobra-a-zla/>>.
- 23 Srv. T. Sedláček, *Ekonomie dobra a zla...* str. 12.
- 24 Srv. *ibid.*, str. 127–137.

NÁBOŽENSTVÍ MEZI PRŮMYSLOVÝMI DĚLNÍKY

Milan Jemelka, Jakub Štofanič, *Víra a nevíra ve stínu továrních komínů. Náboženský život průmyslového dělnictva v českých zemích (1918–1938)*, Praha: Academia, Masarykův ústav a Archiv AV ČR 2020, 496 s.

Není tak časté, že se autorům podaří zaplnit mezeru v oboru a současně i uvést na pravou míru některá mezioborová klišé korigováním výkladu statistik, okolností nebo charakteristik některých hnutí. Tady se to povedlo. Číst tuto knihu je jako dostávat dobře dávkované odpovědi na řadu dosud nezodpovězených otázek a k nim navíc ještě několik zacílených sond i přesahových úvah nad tématy, která se jimi dále otevírají.

Historik Martin Jemelka se historii dělnictva u nás věnuje dlouhodobě, mapoval zaniklé hornické a dělnické kolonie na Ostravsku, zabýval se továrnami koncernu Baťa, ale i obecně tématem dělnictva se zvláštním zřetelem k poli-

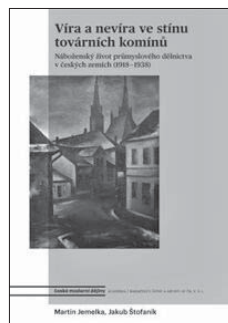
tickým, společenským a náboženským souvislostem. K řešení projektu, jehož výstupem je tato publikace, byl přizván i historik Jakub Štofanič, který se specializuje na sociální, kulturní a církevní dějiny Evropy v 19. a 20. století.

Téma je nahlíženo na příkladech čtyř českých průmyslových měst, která s sebou současně nesla i národnostní specifika – české Kladno a Zlín, převážně německý Jablonec nad Nisou a národnostně smíšená, částečně polská (Velká) Ostrava. Rozdíl je pak mezi těmito městy, resp. v nich žijícím dělnictvem a působícími náboženskými společnostmi, i z hlediska převážného zastoupení těžkého (Ostrava a Kladno) či lehkého průmyslu (Jablonec nad Nisou a Zlín). Pozornost autorů je soustředěná na náboženskou praxi průmyslových dělníků (nikoli na jejich náboženské představy či na specifickou spiritualitu této sociální skupiny – taková neexistuje). Do

pojmu „dělnictvo“ zahrnují i širší rodinu dělníků, dělníky na penzi či dělníky momentálně nezaměstnané, čímž vzniká relativně ucelená sociální vícegenerační skupina. Časově je téma vymezeno dobou první republiky.

Kniha je strukturovaná do tří vzájemně se prolínajících částí. První z nich nazvaná „Instituce“ obsahuje popis historických a sociologických východisek. Nastiňuje prostředí průmyslových měst, postavení a role jednotlivých církví a náboženských společností a pečlivě připravuje čtenáře ke stěžejní, podrobně zpracované stodevadesátistránkové studii M. Jemelky „Religiozita“, na níž navazuje poslední část knihy „Sociální otázka“, zpracovaná J. Štofaničem.

Dělnictvo bylo u nás tradičně považováno za nejvíce sekularizovanou sociální skupinu. Tento dojem se však po přečtení knihy spolehlivě vytratí. Autoři konstatují, že válečná zkušenost u dělnictva



⇒ Dokončení eseje z předchozích stran.

slovníku z roku 1996). Pojednání látky opět často interpretačně selhává. Například když dějinný vývoj, který je líčen ve Starém zákoně, Sedláček identifikuje s pokrokem,¹⁹ „celou instituci kralování“ považuje za něco, co se ve Starém zákoně „nedoporučuje“,²⁰ ač biblická literatura se k ní staví význačně, nebo když pausalizuje nepřítomný vztah biblické tradice k městu.²¹ Sedláček chvályhodně hledá analogie ekonomických myšlenek v dějinách náboženského myšlení, schází však smysl pro starověkou historickou realitu i pro znění literárních látek. Jednotlivé nesrovnalosti tvoří poměrně širokou sérii (v pozdějších vydáních ještě širší), a proto se jim v průkaznějším rozsahu věnuji v jiných úvahách.²²

Jak se ale zjištění, že kniha s výraznou náboženskou tematikou odborně selhává, hodí pro religionistickou úvahu? Vyšli jsme z toho, že je možné knihu rozumět jako fenoménu sekulární spirituality, nehledáme v něm však explicitní náboženskou funkci. Konstatujeme-li pak pochybení, tak jako otázku věcné nebo interpretační správnosti, ale už nám zde nepřísluší vstupovat přímo do dilemat o dobru a zlu.

Musíme také zdůraznit, že Tomáš Sedláček je především ekonom, ale eko-

nomickou stránku jeho díla si tu netroufáme rozebírat. Interdisciplinární přístup je sám potřebný, ovšem je i nesnadný a zrádný. Přitom jde o tak závažnou věc, jako je interpretace historických pramenů a návaznost na odbornou debatu. A to se na začátku knihy dočítáme: „... proč se nevydat do protiproudu a nepodívat se na ekonomii z pohledu nástrojů religionistů, sociologů nebo politologů?“²³ Co je na knize vlastně religionistického? Velmi závažné též je, že nijak nevyužívá kritického zkoumání biblické a vůbec starověké literatury. Jde-li tedy o interpretaci pramenů, zdá se, nejlépe nakládá se svými prameny kapitola o Komenském, jež hlavně z Komenského děl cituje a jen tu a tam k tomu něco podotýká.²⁴ Tomáš Sedláček nakládá se svými prameny s úctou a vážností – oproti všem, kdo Starým zákonem opovrhují, ale i navzdory konfesijní distanci mezi Tomášem Akvinským a Janem Ámosem Komenským. Tyto kameny úrazu jsou dalece neznámé nebo nesrozumitelné – a mysl některých z čtenářů otvírá autorův přesvědčivý způsob řeči. Ta z něho činí popularizátora náboženských tradic bez misijních ambicí, a snad je jasné, že právě to mu nevyčítáme. Jakou hodnotu má však religionistika, biblistika nebo orientalistika jako velmi náročné disci-

plíny, když se tak široce prosadí kniha laika, který píše, jako by oněch disciplín nebylo?

Závěrem

Celá úvaha o *Ekonomii dobra a zla* odkazuje do širokého prostoru, který z této perspektivy nelze obsáhnout. Naznačuje totiž ne zcela šťastnou situaci humanitních disciplín a filosofie v českém prostředí – ale jen aspektuálně. A tak se ještě alespoň optejme: Nekonkuruje tato kniha prve zmíněným disciplínám a nedosahuje tam, kam ony nedosahují (a ani dosahovat samy nemohou)? Máme za to, že platí obojí. Konkuruje jim, když je obchází, jako by obecně postrádaly dostatečnou hodnotu, ač sama by jimi měla být dostatečně poučena. Jako by to ani nebylo žádáno... Pokud jde o druhou otázku, sehrává jednak úlohu popularizace premoderního myšlení, v níž věcně selhává, jednak úlohu fenoménu sekularizované spirituality, a to s jistým úspěchem, aniž bychom to chtěli hodnotit. ■

Doc. Mgr. Jiří Hoblík, Ph.D. (*1966) vyučuje religionistiku, etiku a filosofii náboženství na Filosofické fakultě University Jana Evangelisty Purkyně v Ústí nad Labem a působí jako vědecký pracovník v Kabinetu pro klasická studia FLÚ AV ČR. Zabývá se vztahem antického a moderního myšlení, dějinami profétie atd.

mohla vést jak k odmítnutí náboženství a religiozity, tak i k zintenzívnění náboženského prožívání. Dokládají masivní angažovanost průmyslového dělnictva ve výstupovém a přestupovém hnutí po vzniku ČSR. Všimají si, jak se dělnictvo, představitelé církví, náboženských společností či jednotliví aktéři náboženského života vyrovnávali se sociální otázkou své doby. Autoři identifikují, čím bylo ovlivněno směřování jejich misijních, vzdělávacích, pastoračních či charitních aktivit směrem k dělnictvu, jakou roli měli duchovní v moderní průmyslové společnosti, jak vstupovali do společenského diskursu, jakými konkrétními formami probíhala jejich práce. Z druhé strany zase ukazují, jak na ni reagovala cílová skupina, jak se tato „víra a nevíra“ prakticky projevovala v jejich životech.

Kromě tradičních církví u nás (Církev římskokatolická a nově vzniklá Česko-bratrská církev evangelická a Československá církev husitská) jsou podrobně reflektované další etablované menší církve a náboženské společnosti přicházející ze zahraničí, kdy se často právě jejich modernizační tendence setkávaly s úspěchem hlavně u nižších vrstev. Zohledněno je samozřejmě i bezvěrecké organizované hnutí, které mělo na religiozní mapu poválečného Československa též významný vliv. Z popisovaných měst je nejvíc prostoru dáno Ostravě jako centru sociálně demokratického bezvěreckého hnutí, současně jednomu z ohnisek nově vznikající Církve československé husitské a ve 30. letech i důležitému centru spiritistického hnutí ve Slezsku. A právě toto osobně považuji za velký přínos do odborného diskursu, že totiž spiritistické hnutí je již chápáno jako neopomenutelná součást alternativní religiozity meziválečného Československa a že se s ním i v odborných kruzích počítá jako s relevantní, relativně široce zastoupenou skupinou po boku dalších heterodoxních náboženských skupin. Řečeno slovy autora: „Nelze ignorovat vliv spiritismu na duchovní život dělnictva.“ (s. 339).

Za touto knihou stojí obsáhlý, pečlivý archivní výzkum a množství zpracované naší i cizojazyčné literatury. Je to práce komplexní, kontextuální, uvádí do velmi širokých souvislostí a předkládá plastický obraz náboženské a dělnické scény včetně řady zajímavých podrobností a několika medailonků klíčových aktérů, i těch dosud téměř neznámých (zejmé-

na ve Slezsku). Doplněním jsou tabulky s dobovými statistikami náboženských vyznání a několik ilustrací.

Jak autoři konstatují v závěru, snažili se ukázat, že „pochopení náboženského života dělnictva je stejně důležité jako hledání vysvětlení jeho politické radikalizace, nacionalizace či účasti na stávkách.“ A to se jim rozhodně podařilo. ■

Andrea Hudáková

ZIMBARDO NENÍ JEN VĚZEŇSKÝ EXPERIMENT

Philip Zimbardo, *Paměti psychologa. Rozhovor s Danielem Hartwigem*, Praha: Portál 2021.

Americký psycholog Philip Zimbardo (*1933) je Čechům podobně jako lidem na celém světě znám především jako autor stanfordského vězeňského experimentu z roku 1971. Není divu – i on sám se mu ve svých pamětech věnuje na 35 stranách a na mnoha dalších místech se k němu vrací. Ale i u nás už dříve vyšly tři knihy, které prokazují, že jeho záběh na poli sociální psychologie je daleko širší: *Moc a zlo: sociálně psychologický pohled na svět* (Břeclav: Moraviapress 2005),¹ *Luciferův efekt: jak se z dobrých lidí stávají lidé zlí* (Praha: Academia 2014) a *Odpojený muž: jak technologie připravuje muže o mužství a co s tím* (Praha: Grada 2017).

Zimbardova odborná práce se dotýká religionistiky (a zvláště zkoumání radikálních náboženství) ve dvou bodech. Jeden vyplývá právě z vězeňského experimentu a nabourává obvyklý autostereotyp, podle něhož „jsem v podstatě docela dobrý člověk“, který by „nikdy neudělal žádné čiré zlo“ a „který by také nikdy nevstoupil do žádné sekty“, natož aby se pod jejím vlivem dopustil násilí. Zimbardo zde vykonal podobnou práci jako jeho spolužák Stanley Milgram (1933–1984), autor experimentu o poslušnosti, nebo jako jeho starší kolegové Salomon Asch (1907–1996), výzkumník konformity, či Leon Festinger (1919–1989), autor teorie kognitivní disonance.² Tito a další sociální psychologové prokázali, jak mnoho jsme zranitelní a že v určité situaci jsme každý schopen čehokoli. Když v roce 2005 Philip Zimbardo přebíral Cenu Vize 97 (Nadace Dagmar a Václava

Havlových), pronesl výstižně: „Už nikdy v životě neřeknu: tohle bych neudělal.“³

Druhý Zimbardův styčný bod s religionistikou je problematičtější. Zimbardo napsal několik pojednání o Jimu Jonesovi, jím vedeném společenství Svatyně lidu (Chrám lidu) a o hromadné vraždě a sebevraždě tohoto společenství roku 1978. Vychází přitom z předpokladu, že Jones se naučil technikám ovládnutí mysli z románu George Orwela 1984. Zcela ovšem pomíjí dynamiku konfliktu mezi Svatyní a jejími americkými oponenty a přebírá perspektivu těchto oponentů. Deboru Laytonovou, která Svatyni lidu opustila a svými svědectvími přispěla k vyhrocení konfliktu, má dokonce za hrdinku, která dokázala odolat Jonesovu „vymývání mozků“. Religionisté, kteří se touto tragickou událostí zabývají, ale Zimbardův předpoklad, že příčinou tragédie je ovládnutí mysli, už před třiceti lety opustili (pokud ho vůbec kdy měli).

Pojednání o Jonesovi je jednou z příloh recenzované knihy.⁴ Její hlavní část vznikla ze čtyř rozhovorů, které byly natočeny v letech 2016 a 2017 v rámci projektu orální historie Stanfordské univerzity. Daniel Hartwig je proto jako Zimbardův partner velmi pasivní, nechává Zimbarda vzpomínat a jeho vzpomínky jen málo usměrňuje. Hlavním tématem je Zimbardova kariéra, takže se o jeho sou-

kromém životě dozvíme jen máličko. A prodlevy mezi rozhovory způsobují, že se Zimbardo někdy opakuje. Přesto je to zajímavé a užitečné čtení.

Ve světle svých pamětí se Zimbardo jeví jako velmi aktivní člověk s mimořádnou inteligencí a empatií, který je ovšem také obdivuhodně pracovitý a houževnatý. Jeho vzestup z chudých poměrů italské přistěhovalecké rodiny žijící v Bronxu je ukázkou splněného „amerického snu“. Je nesmírně inovativní, srší nápady, je provokativní a obohacující. A je inspirativní dokonce i tehdy, když se mýlí. ■

Zdeněk Vojtíšek

Poznámky

- 1 Kniha obsahuje Zimbardovu bibliografii do roku 2005: v tomto roce obsahovala již 345 položek.
- 2 Zimbardova disertace navazovala na Festingerovu teorii kognitivní disonance; vyšla roku 1960.
- 3 BRDEČKOVÁ, Tereza, Proč se bojíte šéfa, *Respekt*, 17.–23. 10. 2005, str. 42.
- 4 Obsáhlé Zimbardovy texty o Jonesovi a Svatyni lidu obsahují i první dvě knihy, přeložené do češtiny.

CO PŘICHÁZÍ PO SEKULARIZACI?

Tomáš Havlíček, Kamila Klingorová a kol., *Postsekularismus v Česku: Trendy a regionální souvislosti*, Praha: P3K 2020, 172 stran.

Kniha *Postsekularismus v Česku* vychází z nejnovějších sociologických průzkumů a nabízí aktuální pohled na českou společnost z hlediska současných trendů v oblasti postojů k víře, k církvi, ke spiritualitě a religiozitě. Tato kolektivní monografie je dílem početného autorského kolektivu, v němž nechybí osvědčení badatelé zvukných jmen: Andrea Beláňová, Petr Dostál, Tomáš Havlíček, Kamila Klingorová, Zdeněk R. Nešpor, Zdeněk Vojtíšek.

V sedmi tematických kapitolách, zaměřených na vybrané oblasti české společnosti, autoři ověřují platnost výkladového modelu soudobých trendů v oblasti náboženské víry, pro který se v odborné literatuře prosadil název postsekularismus (či postsekularita). Autoři tedy vycházejí z určitého způsobu konceptualizace proměny vztahu mezi náboženstvím a společností v oblastech, které prošly procesem sekularizace, a kladou otázku, zda je možné sledovat charakteristické znaky postsekularismu ve specificky českém prostředí.

Po úvodním nastínění metodických postupů a heuristických nástrojů následuje kapitola, která zasazuje specifickou situaci v České republice do obecnějších souvislostí vývojových trendů v oblasti religiozity a spirituality v ostatních evropských zemích. Další kapitola pak nabízí přehled historických příčin a cha-

rakteristických rysů české verze sekularity a také postsekulárního stádia vývoje české kultury a společnosti.

Další tematická kapitola analyzuje a interpretuje výsledky konkrétního empirického výzkumu zaměřeného na religiozitu mladých lidí ve vybraných městech České republiky. Následující kapitola pak ukazuje signifikantní rozdíly mezi povahou religiozity a sekularity ve specifických regionech České republiky.

Další dvě kapitoly zaměřují pozornost na konkrétní podoby religiozity a postsekulárních tendencí v prostředí vietnamské a korejské menšiny v České republice.

Kniha *Postsekularismus v Česku* nabízí plastický obraz měnící se podoby náboženství a spirituality v České republice a přehledně mapuje je aktuální dění v české spo-

lečnosti. Metoda testování konkrétního výkladového modelu (postsekularismu) ve svěbytně českém prostředí se ukazuje jako velmi plodná a badatelsky přínosná. Řada poznatků uveřejněných v této práci a také jejich analýza a interpretace v ideovém rámci postsekularismu nabízí nové perspektivy porozumění specificky české náboženské krajině na pozadí širších souvislostí evropských a světových trendů v oblasti náboženství.

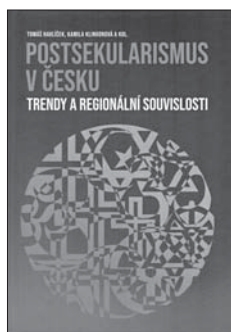
Vzhledem k tomu, že kniha představuje soubor sedmi kapitol od sedmi různých autorů nebo autorských týmů, jednotlivé kapitoly nejsou zcela symetrické a komplementární a prozrazují několik různých autorských stylů a metodických postupů. Na druhou stranu je ale touto cestou dosaženo trojrozměrného průniku či průsečíku jednotlivých perspektiv, které takto jedna druhou doplňují a nabízejí opravdu názorný vhled do nejnovějšího vývoje v oblasti vztahu k religiozitě a spiritualitě v české společnosti. Řada empirických poznatků je v této práci uveřejněna poprvé. Například kapitola věnovaná religiozitě vietnamské menšiny v České republice (jejímž autorem je Zdeněk Vojtíšek) je daleko nejkomplexnější a nejpodrobnější zmapování tohoto tématu v dosavadní odborné literatuře.

Badatelský výtěžek kolektivní práce *Postsekularismus v Česku* je přehledně shrnutý v závěru knihy, kde jsou artikulovány a komentovány jednotlivé zobecnitelné trendy týkající se současné reli-

giózní krajiny České republiky: prolínání sekulárního a sakrálního světa, heterogenita a pluralizace sakrálních projevů, ekumenická spolupráce mezi církvemi a nárůst náboženské deinstitutionalizace ve spojení s obratem k náboženské subjektivitě.

Kniha *Postsekularismus v Česku* je zdařilé dílo, nanejvýš doporučené pro každého, kdo se chce orientovat v nejnovějších trendech náboženského života české společnosti.

Pavel Hošek



DINGIR

religionistický časopis
o současné náboženské scéně

24. ročník

Číslo 2/2021 vychází 15. června 2021.

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

Šéfredaktor:

Doc. PhDr. Zdeněk Vojtíšek, Ph. D.

Redakční rada:

Mgr. Pavol Bargár, M. St., Th. D.,
Mgr. Helena Dyndová,
Prof. Pavel Hošek, Ph. D.,
Mgr. Andrea Hudáková, Th. D.,
Mgr. Martin Ořešník,
Mgr. Miloš Mrázek, Th. D.,
Mgr. Jitka Schlichtsová,
Mgr. Jan Sušer,

Doc. ThDr. Ivan O. Štampach,
Ing. Mgr. Vojtěch Tutr,
Mgr. Aleš Weiss.

Grafický návrh:
Richard Bobůrka.

Tisk:

tiskárna Nakladatelství Karolinum.

Cena: 49,- Kč

Objednávky a urgency:

SEND – Předplatné s. r. o.

Ve Žlábku 1800/77, 193 00 Praha 9
tel: 225 985 225.

e-mail: administrace@send.cz

<http://www.send.cz>

Registrace:

MK ČR 7943 z 30. 3. 1998.

ISSN: 1212-1371

✠ NA PŘÍŠTĚ 3/2021

Stereotypní vidění Slovenska jako „katolické země“ nejenže přehlíží silné evangelické kořeny slovenské společnosti, ale také překáží v rozpoznání, jak pestrý a proměnlivý náboženský život na Slovensku ve skutečnosti je. Tuto bohatost jsme okusili už minule a v příštím čísle Dingiru se k ní vrátíme v tématu

Náboženství na Slovensku II.

PŘI RITUÁLU MŮŽU ZAŽÍT, ŽE JSEM DOMORODEC

z rozhovoru se Zdeněkem Ordeltem, který vedla Helena Exnerová

Helena Exnerová: Já nemám ráda otázky: a k čemu to je dobré? Ale když si to vezmu, tak moderní člověk je od těchto cyklů odpojený. Co to s ním udělá, když se na ně znovu napojí?

Zdeněk Ordelt: Vidím tam dva hodně silné momenty. První, úplně nejsilnější, je česká národní identita. Ta je absolutně nalomená, úplně podkosená. Lidé nemají kontakt se svými rody do hloubky, končí to maximálně tři generace nazpátek. A nikdo neví, jestli jsme Slovani, Kelti, nebo kdo jsme. Když se na takovou věc podíváte u Mayů, tak ti znají generaci po generaci až k božstvům, takže vědí, s kterým božstvem jsou přímo propojení. Jsou na to pyšní a mají v tom energii. Vědí, že jsou z tohoto rodu a úplně jim z toho září oči. U nás to je problém. My nevíme, kdo jsme s kým jak propojení.

U nás je to těžké. V dnešní době lidé vůbec nemají spojení sami se sebou, mezi sebou a s něčím vyšším. Všechny zajímají iphony, auta a hypotéky. Lidi to baví, ale ve finále zjistí, že jsou z toho vyčerpaní, že je to docela velký záprah. Je sice hezké, že se máme dobře, ale jsme od sebe nějakým způsobem odpojeni. A když se potom sejdeme, tak nemáme žádný tanec, který bychom si zatancovali, neumíme zazpívat společně nějakou píseň a vlastně chybí nám spojení, které dává ohromnou radost. Když všichni zpívají, tancují, potkají se v přírodě, to je opravdu nádhera.

To je to, co je pro mě nejdůležitější. A když lidé přijdou, zpívají a radují se, tak to je velická síla, protože cítíte, že jsme etnikum, kmen, že patříme k sobě a jsme jako rodina. A tohle se úplně vytratilo, lidé jsou hodně zavření a mají od sebe velký distanc. A na rituálech ožívá přes bubny a zpěv síla přírody, která lidi léčí, protože cítí, že někam patří.

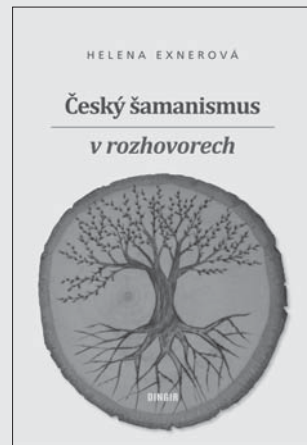
V rámci rituálu, byť třeba všichni nejsme čistokrevní Slovani, ti lidé poprvé ve svém životě zažijí, co to je, být indián ve vlastní zemi, jestli mi rozumíte. Jsem domorodec, mám tady svou hlubokou nauku, můžu se z ní naučit ohromné množství věcí a patří k mému kmeni. To je něco, co se nedá jen tak zažít. U ceremonií, když se najednou drží za ruce lidé, kteří se vůbec neznají, a najednou cítí a zažívají silné kmenové propojení, tak začnou vidět. Začínají mít vize a mají vhledy do toho, kdo v jakém věku byli. Teď už vědí, že byli kdysi Germáni nebo Keltové... Vidí obrazy z minulých životů, co se týče pokrevní linie. Pokrevní linie je něco jiného než duševní reinkarnace v jiných kulturách. To je komplikovanější věc.

Ale co se týče léčení kořenů a národní identity, tak to je úplně neuvěřitelná věc. Je vidět, co to s lidmi dělá, protože najednou jsou rádi, že jsou Čechy, protože cítí ohromnou sílu propojení, a je strašně moc vidět, jak jim to chybí. Při ceremoniích se léčí národní identita, která byla nalomená komunismem, křesťanstvím, nevolnictvím, Bílou horou... To všechno se na ní podepsalo. A najednou lidé cítí kořeny, cítí se dobře a spadne to z nich.

Druhá věc, kterou cítím, že je velice dobrá, a kterou lidé zažívají, je propojení s přírodou. V přírodě je přítomna určitá síla, která je někdy dost vzdálená, takže se musíme hodně snažit, abychom se k ní dostali, ale když se nám podaří se s ní propojit, tak lidé zažijí propojení s vesmírem, s přírodou, úplně nezávisle na tom, kdo jsou. Pak už je tam jen prožitek té bytosti, hluboké propojení s přírodou, které se otevírá vědomí. Tak je ochrana domorodých tradic důležitá i kvůli ekologii. Protože indiáni si svoji přírodu neničili. ■

Poznámka:

1 Zdeněk Ordelt ve své praxi propojuje šamanství se slovanským pohanstvím.



z knihy: Helena Exnerová, *Český šamanismus v rozhovorech*. Praha: Dingir 2018, s. 203–204.

Vybrala Helena Exnerová-Dyndová.

Sametové posvícení

(k rozhovoru na str. 64–67)



Iniciativa FÖR_UM: Potěmkinova demokracie, aneb pojdte si podojit. Výtvarník Jan Kalous a kol., 2012. Foto: archiv SP.



Greenpeace: Žít, nebo těžit? Výtvarnice Eliška Sokolová, 2013. Foto: Janusz Koneczny.



Prázdninová škola Lipnice: Kult gauče – Neopouštějte svou komfortní zónu, komfortujte se s námi! Výtvarnice Michaela Grulich, 2014. Foto: Anna Koutská.



Vzájemná komora čínsko-české smíšené spolupráce: Zjevení zlaté pandy. Výtvarnice Kateřina Bartošová, 2017. Foto: Jan Hromádko.



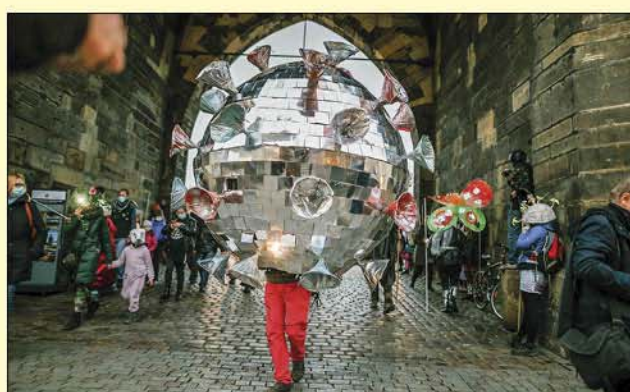
Rozálio: Povinná očkování. Výtvarnice Kateřina Bartošová, 2016. Foto: Jan Hromádko.



Kampus Hybernská a FÖR_UM, HUS-HUS-KLAN. Výtvarníci Filip Kazda, Kateřina Bartošová, Werner Kern, 2018. Foto: Jan Hromádko.



Greenpeace a Gymnázium Na Zatlance: Výsledky voleb v roce 2024. Výtvarnice: Vanda Michalská, Terezie Unzeitigová, 2019. Foto: Jan Hromádko.



Vstřícnost novým mutacím. Společná klika, výtvarník Josef Koblík a kol., 2020. Foto: Jan Hromádko.