

DINGIR DINGIR

3

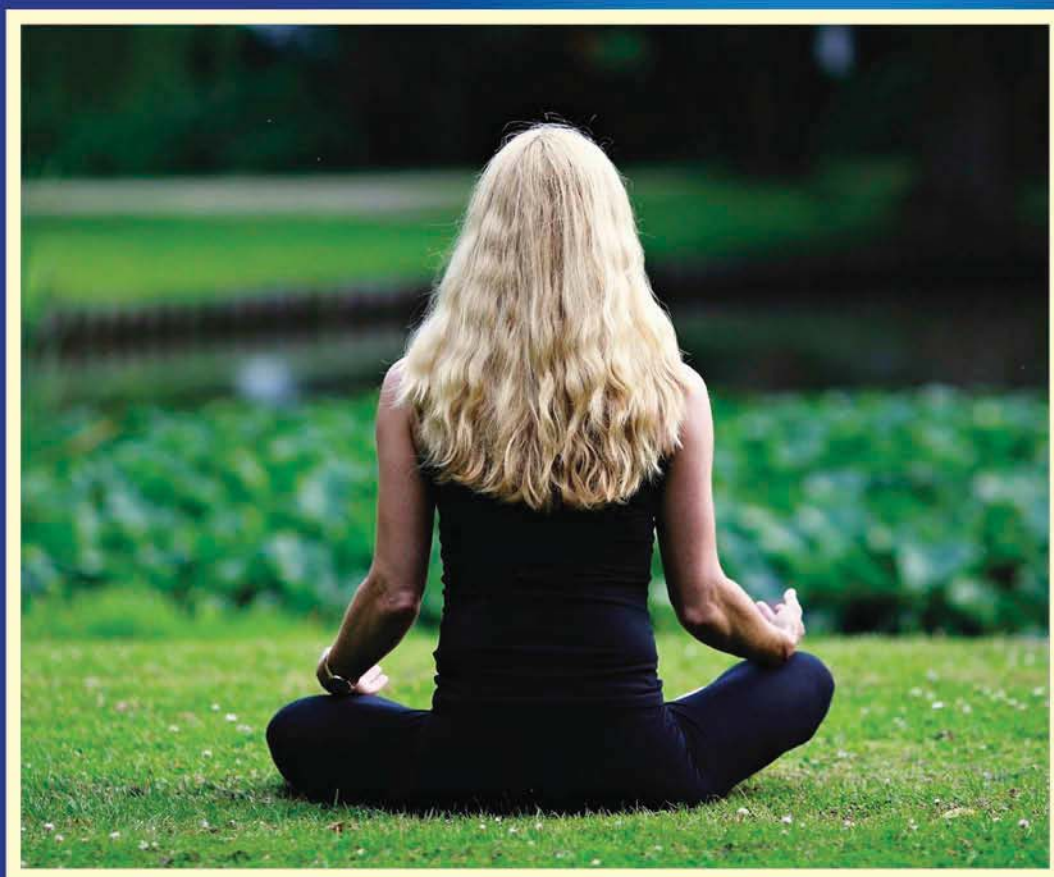
2019

22. ročník

religionistický časopis o současné náboženské scéně

Cena 49 Kč

září 2019



Nenáboženská spiritualita jako (náboženský) diskurs

Může spiritualita být nenáboženská?

Judaismus a mindfulness

Sekularizácia jogy

**Člověk si dnes eklekticky staví svůj duchovní svět
(rozhovor s Kamilou Němečkovou)**

TÉMA: Nenáboženská spiritualita

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 jisté 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 ptát, kdo nebo co je DINGIREm těch, kdo se k těmto hnutím hlásí, jak právě jejich DINGIR ovlivňuje jejich život a jaké formy jejich cesta za tímto cílem nabývá. Časopis DINGIR by tak měl pomoci odborně zkoumat a mapovat oblast, která je od pradávna neodmyslitelnou součástí života lidstva, a přesto zůstává pro mnohé nezmapovanou a nepřehlednou krajinou.

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 je fotografie meditace mindfulness, autorem je binja69 (<https://pixabay.com>).

Fotografie na protější straně pochází ze stejného zdroje, její autorkou je Katherine Ariasová.



Až po uzavěře Dingiru vešlo ve známost, že na základě tajné dohody mezi Vatikánem a Čínskou lidovou republikou byli vysvěceni první dva biskupové: Antonio Yao Shun a Stefano Xu Hongwei. – O Vlasteneckém sdružení čínských katolíků, které Vatikán vzal nyní „na milost“, a vůbec o situaci čínských katolíků pojednává článek Magdalény Maslákové na stranách 80–82. Na fotografii je Stefano Xu Hongwei po konsekraci. Zdroj: <http://www.asianews.it>.



Na konci srpna vydala Církev Ježíše Krista Svatých posledních dnů novou instrukci ohledně nošení zbraní na své pozemky: zbraně jsou teď v modlitebnách zakázány. Američtí mormoni byli vždy skalní voliči republikánů, ale otázka zbraní je dalším bodem, v němž se nyní s politikou Donalda Trumpa rozcházejí. Členové této církve mají totiž menší důvěru v platnost teze, že útoky střelnými zbraněmi lze omezit tím, že se „slušní“ lidé vyzbrojí. Podobně nesouhlasí s Trumpovými opatřeními proti imigrantům a na rozdíl od většiny republikánů uznávají výjimky, za nichž může být přijatelný potrat. Ilustrační foto: Fox News.



Známý americký sociolog náboženství Wade Clark Roof zemřel 26. srpna ve věku 80 let. V mládí působil dva roky jako metodistický kazatel, ale pak ještě pokračoval ve studiích a po nich přednášel nejprve na univerzitě v Amherstu v Massachusettsu a pak v kalifornské Santa Barbaře. Proslavil ho jeho výzkum náboženství v generaci „baby-boomers“ v 90. letech a pak hluboké porozumění pro měnící se náboženskou orientaci Američanů a měnící se roli náboženství ve společnosti Spojených států. Foto: University of California, Santa Barbara.

NENÁBOŽENSKÁ SPIRITUALITA JAKO VÝPOVĚĎ O NAŠÍ DOBĚ

Zdeněk Vojtíšek

Ať už k nim máme vztah jakýkoli, je nepochybné, že aktivity označované jako nenáboženská spiritualita jsou jedinečným fenoménem posledních let. Ukazují už zcela nepochybně, že pojem „náboženství“ v tom smyslu, jak se vyvíjel od osvícenství, je v současné době již velmi málo funkční. „Náboženství“ jako označení pro systém vzájemně propojených přesvědčení, mýtů, rituálů, etických zásad a dalších komponentů, odkazujících k transcendentním skutečnostem, odpovídá jen části způsobů, jakými se současný člověk k předpokládaným transcendentním skutečnostem vztahuje. Totiž to, co tyto způsoby velmi často postrádají, je právě jakýkoli systém. Z tohoto a samozřejmě i z dalších důvodů přirozeně vznikla potřeba pojmově odlišit nové způsoby od jednostranně zatíženého pojmu „náboženství“. Vynořil se proto starý pojem „spiritualita“, získal nový význam a posloužil zároveň jako nástroj vymezení vůči onomu osvícensky chápánému „náboženství“. Praktikující této „spirituality“ někdy zdůrazňují protiklad k „náboženství“ i přívlastkem „nenáboženská“.

Protože se jedná o historii a význam pojmů, nelze této situaci odborně porozumět bez diskursivní analýzy. Její základy poskytuje čtenářům **Zuzana M. Kostíková** v „dingirovském“, populárně odborném stylu hned v prvním článku tohoto čísla. A tento teoretický rámec zase umožňuje pochopit, jak „nenáboženské spiritualitě“ rozumějí ti, kdo ji praktikují: výrazná postava české nenáboženské spirituality **Kamila Němečková** nebo satiterapeutka **Ivana Loučková**. Silné, a snad až nespravedlivě tvrdé odsouzení „náboženství“ najdeme v textech **Stanislava Grofa**. Jeden z nich jsme vybrali do rubriky „čtení“.

Autor rozhovoru **Ivan O. Štampach** sleduje ve svém dalším článku důležitou myšlenku. U „nenáboženské spirituality“ nejde jen o postmoderní subjektivní výběr z různých spirituálních podnětů a inspirací ani jen o vymezení vůči osvícensky chápánému „náboženství“, ale o objektivní odlišnost. Za „nenáboženskou spiritualitu“ totiž bývají považovány aktivity, s nimiž má religionistika skutečně problém: jsou to (jak Štampach píše), „svěbytné jevy, které mají k náboženství nějaký vztah“, ale vystihnout povahu tohoto vztahu a pojmenovat ji odpovídajícím způsobem není pro religionistu vůbec snadné. Nemůžeme být tedy překvapeni, když se tento odborný problém projeví i mezi praktikujícími vznikem kontradiktorního sousloví „nenáboženská spiritualita“.

Velkou zásobárnou takových jevů je oblast politiky. Vztah politicky účinných narativů k náboženství zřetelně ukazuje ve svém článku **Radek Chlup**. Také text **Olgy Věry Cieslarové** a **Martina Pehala** zůstává v sekulárním „prostoru“ a popisuje rituály (a okolnosti jejich vzniku a provádění), které není možné přiřadit k žádné náboženské tradici, ale které přesto mohou jen těžko označeny za zcela „nenáboženské“. Jiným případem jsou metody, které jsou zakotveny v náboženských tradicích, ale využívají se často ke zlepšení „pozemských“ záležitostí. O napětí mezi náboženskou metodou a „nenáboženským“ účelem jejího používání píše v případě jógy **Martin Dojčár**, v případě meditace všímavosti (mindfulness) **Šimon Grimmich**. Článek **Aleše Weisse** pak ukazuje, jak taková „nenáboženská spiritualita“ hnutí mindfulness působí v prostředí judaismu. K tématu nenáboženské spirituality se vztahují i tři recenze.

Nezbývá než popřát inspirativní čtení!

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



OBSAH

Nenáboženská spiritualita jako (náboženský) diskurs ... 74
(Zuzana Marie Kostíková)

Z domova

Neregistrovaní (Miloš Mrázek) 77

Zahraničí

Pod tlakom strany a vlády (Magdaléna Masláková) 80

Téma

Může spiritualita být nenáboženská? 83

(Ivan O. Štampach)

Politické mýty (Radek Chlup) 86

Svátek medvěda 89

(Olga Věra Cieslarová, Martin Pehal)

Mezi americkým zenem a McMindfulness 92

(Šimon Grimmich)

Sekularizácia jogy (Martin Dojčár) 96

Judaismus a mindfulness (Aleš Weiss) 98

Satiterapie a spiritualita (Ivana Loučková) 100

Rozhovor s Kamilou Němečkovou

Člověk si dnes eklekticky staví svůj duchovní svět

(Ivan O. Štampach) 102

Info-servis

Události 105

Recenze

Jak být náboženským bojovníkem a nevědět o tom ... 106

(Jitka Schlichtsová)

Osobní náboženství (Zdeněk Vojtíšek) 107

Stojí to za to, Jákobe! (Vojtěch Tutr) 108

Čtení

Role spirituality (Stanislav Grof) 3. strana obálky

NENÁBOŽENSKÁ SPIRITUALITA JAKO (NÁBOŽENSKÝ) DISKURS

Zuzana Marie Kostířová

Pojem „náboženství“ prošel v současné religionistice komplexní revizí a nevyšel z ní – popravdě řečeno – právě dobře. Teoretické proměny, kterými obor ve dvacátém století prošel, sahaly od pozitivistických odsudků učených ateistů přes esencialistický entuziasmus (který chápal náboženství jako herolda posvátného transcendentního řádu) až po sociologicko-antropologický důraz na veskrze lidskou konstrukci smysluplného světa. Až krátce před přelomem tisíciletí přišla těžká rána v podobě teorií Timothyho Fitzgeralda,¹ podle nichž je pojem „náboženství“ ve skutečnosti zcela nedefinovatelný, a proto také pro vědecký diskurs naprosto nevhodný.

Přestože velká část oboru se tak či onak postavila Fitzgeraldovi na odpor, dodnes existují význační odborníci (mj. Russell McCutcheon, Teemu Taira atd.), kteří mu dávají rozsáhle za pravdu. V religionistice tak dochází k relativizaci samotného termínu „náboženství“ a k ústupu od homogeneousujícího, esencialistického diskursu, který chápe religiozitu jako univerzálně lidský, specifický fenomén, který je v nějakém smyslu odlišný od ostatních dimenzí společnosti. Aplikace pojmu „náboženství“ na mimoevropské kultury se proto v současné době považuje za relikv eurocentrismu a kolonialismu, který „podle sebe soudí tebe“. Jinými slovy: podle těchto autorů přenáší západní civilizace představu o náboženství, již si vytvořila na základě svých dějin sama, do kultur, kde slovo „náboženství“ dokonce ani neexistuje.

Vzmach této reflexe, včetně relativizace termínu náboženství, je třeba hodnotit převážně kladně. Nikdy nezaškodí mrknout do zrcadla, jestli se našim konceptům neobrousily hrany natolik, že se z nich pomalu stávají neužitečná klišé. Na druhou stranu by bylo naivní si myslet, že je post-fitzgeraldovský „rebelský“ diskurs sám o sobě neutrální a že opuštění pojmu náboženství představuje nějakou zásadní výhru. Ve skutečnosti v sobě i on obsahuje množství nevyřčených předpokladů a kontextů, které ho staví do kontextu nereflektovaného vlivu současných alternativních spiritualit. Tento fakt je možné docela pěkně ukázat na srovnání s takzvanou „nenáboženskou spiritualita“

litou“ a vynikne zvláště tehdy, pokud je provedeme nástroji diskursivní analýzy. Na následujících řádcích proto nejprve představím diskursivní analýzu v religionistice a poté se budu krátce věnovat pojmům „náboženství“, „spiritualita“ a „nenáboženská spiritualita“ v souběžném populárním diskursu. Nakonec se pak oblohou vrátíme k Fitzgeraldovi a obecně ke kritikům pojmu „náboženství“ jako vědeckého pojmu.

Diskursivní religionistika: stručné dějiny

Pojem „diskurs“² se dostal do hledáčku současné akademické sféry především díky dílu Michela Foucaulta, který v šedesátých a sedmdesátých letech rozpracoval komplexní filosofii dějin zaměřenou na způsob, jakým se o věcech konvenčně mluví, jaké výroky jsou přípustné, jaké nepřípustné a jakou roli hrají při formování a udržování diskursu instituce a moc jimi vykonávaná.³ S jeho pomocí se pokusil překročit tehdejší dominantní filosofické proudy, totiž především hermeneutiku, fenomenologii a strukturalismus, a přistoupit k analýze textů i promluv z jiné stránky. Za prvé, na rozdíl od hermeneutiky se nepokoušel o absolutní porozumění individuálnímu významu daného textu a všem jeho skrytým souvislostem, včetně ohledu na biografii autora – naopak tvrdil, že každý diskursivní akt má svou jasnou logiku a v dané chvíli na daném místě mohla vzniknout právě a jedinečně daná výpověď. Za druhé, oproti fenomenologii se nesoustředil na

lidské subjektivní vnímání – jeho zájem se protínal spíše se zájmem historika, jen z jiné perspektivy. Za třetí se Foucault vymezoval proti strukturalismu, nevěřil totiž, že se za fenomény nacházejí nějaké univerzální struktury. A za čtvrté, hlasitě se distancoval od tehdejší historie, která kladla primární důraz na kontinuitu, trvání a nepřetržitost. V úvodu do své *Archeologie vědění* jasně říká, že jej naopak zajímají především přetržitosti, diskontinuity a změny.⁴ Námětem jeho filosofie se tak staly do určité míry právě přerovy, které zejí mezi jednotlivými diskursy a diskursivními formacemi.

Obzvláště významné je pak propojení diskursu s mocí. Ano, je přitom zásadní důraz na jazyk a jazykové výrazové prostředky, není proto divu, že se Foucaultových tezí chopila především lingvistika a sociolingvistika. Na druhou stranu, diskurs je nevyhnutelně spjat s něčím, co Foucault označoval slovem *dispositiv* – tedy v zásadě komplex institucí, legislativy, hierarchií, sdělovacích prostředků a dalších kontextů, do nichž je zasazen. V tomto smyslu není žádný diskurs neutrální, každý má svá pravidla, která určují, co je třeba říkat a jak, a každý je propojen s institucí a s nějakou formou moci. Snadno je to vyložitelné například na akademickém diskursu. Jsou věci, které si univerzitní akademik nikdy nemůže dovolit, podléhá totiž pravidlům argumentace, odborného jazyka a celkového kontextu, které jsou nesené univerzitou jakožto institucí. Mimo jiné to například znamená, že si vědec musí své názory

obhajovat nejen před kolegy, ale i před recenzenty, komiseři a grantovými agenturami, kde jde mnohdy o velké peníze. Čím jsou jeho závěry excentričtější, tím větší nároky se na obhajobu kladou. Jistě si umíme například představit, jak neslavně by skončil vědec, který by s plnou vážností a bez pádných argumentů tvrdil, že se např. mayská kultura zformovala vlivem mimozemské civilizace. Naopak Erich von Däniken si taková tvrzení může bez problémů dovolit, protože není univerzitním badatelem – v očích akademického světa jej však zcela diskreditují. Na tom je ostatně vidět, že diskurs je skutečně primárně o pravidlech a nikoli o tématech. Teoreticky by totiž bylo možné, aby mimozemšťané do vědeckého diskursu pronikli – vyžadovalo by to však argumentaci podepřenou pádnými důkazy, např. v podobě zdokumentovaných nálezů mimozemských plavidel nebo těl.

Diskursivní analýza samozřejmě ovlivnila především historii, pro niž ji Foucault původně vytvořil, a trvalo několik desetiletí, než se dostala i do religionistiky. Prvním, kdo začal s konceptem diskursivní analýzy pracovat, byl německý religionista Hans Kippenberg – jeho první články k tomuto tématu se datují již do osmdesátých až devadesátých let.⁵ Na světové rovině si však příliš pozornosti nezískaly, snad proto, že právě v té době velká část oboru propadla fitzgeraldovské relativizaci na jedné a kognitivním vědám na druhé straně. Teprve v druhé

dekádě 21. století se začala diskursiva šířit mimo Německo, a to primárně zásluhou Kippenbergova žáka Kocku von Stuckrada a jeho čtivých, anglicky psaných textů.⁶ V současné době má za sebou diskursivní religionistika slušnou řádku publikovaných knih, několik hesel v encyklopedických publikacích,⁷ jedno tematické číslo časopisu *Method and Theory in the Study of Religion* a několik panelů na prestižních mezinárodních konferencích. A dá se říci, že se jedná o jednu z nejperspektivnějších odnoží oboru.

Pojem „náboženství“ perspektivou diskursivní analýzy

Už ve staré fenomenologii náboženství byl zaveden důležitý krok, který pozvedl religionistiku z lůna silně angažovaných perspektiv k neutrálnějšímu východisku: byla jí schopnost uzávorkovat otázku, jestli jsou světová náboženství podivnými pověrami nebo naopak prvními neumělými kroky směrem ke křesťanskému Bohu. Náboženství se namísto toho začalo studovat jako fenomén, tedy bez toho, abychom se snažili hodnotit „věc o sobě“ (tedy obvykle Boha či bohy), která má stát za projevy lidské religiozity. Diskursivní religionistika jde v tomto procesu o další krůček dále. Její přístup, zaměřený na způsob, jakým se o věcech mluví, totiž umožňuje ustoupit i od samotného pojmu „náboženství“ a zkoumat je jako formu diskursu, která má své příčiny

vzniku, své dějiny a svá období krize, kdy dochází k přehodnocování a změnám. V této perspektivě se dá jednoznačně říci, že se nacházíme právě uprostřed významného diskursivního zlomu, který dramaticky zamíchal s religionistickými pojmy a v jehož důsledku se nastoluje nový přístup k věci. Je však záhodno si připomenout, že diskursy vycházejí z institucí a málokdy jsou skutečně neutrální – a to platí i v případě religionistiky, která si z neutrality vytvořila jednu ze svých zásadních maxim. Abychom pochopili kontext krize pojmu „náboženství“ hlouběji, musíme se podívat na pokles jeho popularity, na způsob, jakým se proměnilo jeho používání v kontextu širší populární kultury, a rovněž na prudký vzestup konkurenčního pojmu „spiritualita“.⁸

Dané proměny jsou úzce spojeny s růstem a rozmachem alternativních religiozit nazývaných někdy také „new age“. Přestože jejich původ sahá několik staletí zpět a napájí se z esoterismu, romantismu a samozřejmě i z mimoevropských, zvláště indických zdrojů,⁹ do kulturního mainstreamu Západu se dostaly až po druhé světové válce v souvislosti s masivními změnami životního stylu populace.¹⁰ Počáteční autodenominace příznivců alternativní spirituality dala vzniknout pojmu „new age“, ten však byl v emickém kontextu postupně opuštěn, zvláště v souvislosti s rozlitím new age do mainstreamu a zánikem jeho subkulturního charakteru. Dá se říci, že zvláště

Poznámky

- 1 TIMOTHY FITZGERALD, *The Ideology of Religious Studies*, New York and Oxford: Oxford University Press 2000, *passim*.
- 2 Do češtiny lze snad přeložit jako „mluva“, „promluva“, „způsob, jakým se mluví“. Žádný z těchto termínů však není zcela synonymní.
- 3 Viz např. MICHEL FOUCAULT, *Archeologie vědění*, Praha: Hermann a synové 2016, S. 33–109; HUBERT L. DREYFUS a PAUL RABINOW, *Michel Foucault: Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*, Praha: Hermann a synové 2002, s. 85–135.
- 4 FOUCAULT, *Archeologie vědění*, s. 26.
- 5 Jeden z nejvýznamnějších Kippenbergových textů vyšel dokonce v češtině v rámci antologie *Dějiny religionistiky*. BŘETISLAV HORYNA a HELENA PAVLINCŮVÁ, *Dějiny religionistiky*, Olomouc: Nakladatelství Olomouc 2001, s. 227–235.
- 6 Viz zejm. KOCKU VON STUCKRAD, *The Scientification of Religion: An Historical Study of Discursive Change, 1800–2000*, Boston and Berlin: De Gruyter 2014, *passim*.
- 7 Viz např. TITUS HIJEL, „Discourse Analysis“, in MICHAEL STAUSBERG a STEVEN ENGLER, *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, London and New York: Routledge 2014, s. 134–150.
- 8 Širší kontext k pojmu „spiritualita“ a jeho dějinám lze nalézt rovněž v mých dvou starších článcích: v kratší a populárnější verzi v Dingiru (ZUZANA MARIE KOSTIČOVÁ, „Pojem spiritualita a jeho ideová zátěž: Hnutí

nového věku jako výzva pro teoretickou religionistiku“, *Dingir* (4, 2017): s. 110–112) a v rozsáhlejší akademičtější verzi v online časopisu CEJCR (ZUZANA MARIE KOSTIČOVÁ, „Religion, Spirituality, Worldviews, Discourses: Revisiting the term „Spirituality“ as opposed to „Religion““, *Central European Journal of Contemporary Religion* 4 (2, 2018): p. 81–97).

- 9 Blíže k dějinám „new age“ např. WOUTER HANEGRAAFF, *New Age Religion in Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden: Brill 1996, s. 365–513; PAUL HEELAS and LINDA WOODHEAD, *Religion and Spirituality in the Modern World: Spiritualities of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*, [Oxford]: Willey-Blackwell 2009, s. 41–45.
- 10 Tyto změny dobře popisuje polský sociolog Zygmunt Baumann ve své slavné knize *Tekutá modernita*: ZYGMUNT BAUMANN, *Tekutá modernost*, Praha: Mladá Fronta 2002, *passim*.
- 11 V poslední době samozřejmě i islám, který se zvláště vlivem islamistického terorismu a migrační krize vrátil do antináboženské rétoriky v démonickém hávu.
- 12 Blíže viz KOSTIČOVÁ, „Religion, Spirituality, Worldviews, and Discourses“, p. 81–97.
- 13 STUCKRAD, *Scientification of Religion*, s. 5–9.
- 14 Tento fenomén se stále častěji dostává do hledáčku expertů na alternativní spiritualitu, kteří sledují a popisují její bujení v Indii, Japonsku, Africe či Latinské Americe a způsob, jakým interaguje s tradiční kulturou. Na příkladu náboženství nativních kultur Ameriky je to krásně vidět. Mnoho amerických an-

tropologů se např. vymezuje proti „kulturní apropriaci“, s jakou new age reinterpretuje původní náboženství severoamerických Indiánů a uzpůsobuje je potřebám současného obyvatele velkých měst. Český antropolog Jan Kapusta pak sledoval tentýž proces v Guatemale a přesvědčivě ukázal, jak se západní alternativní spiritualita inspirovala předkolumbovským náboženstvím Mayů, které zkonstruovala s pomocí objevů moderní vědy, a výsledný hybrid následně vytlačuje mayský tradicionalismus, který má skutečnou kontinuitu až k předkolumbovské době. V této perspektivě je opravdu těžké oslavovat konec neokolonialistických praktik Západu a vidět jejich projevy v proměně aplikace pojmu „náboženství“. Takové oslavy nesvědčí ve skutečnosti o ničem jiném, než že se jejich protagonisté neseznámili s fenoménem „new age“, které hraje v současnosti roli rodícího se globálního náboženství. WARD CHURCHILL, „Spiritual Hucksterism: The Rise of the Plastic Medicine Men“ [online], *Cultural Survival Quarterly Magazine* 2003, cit. leden 2018, dostupné online na <https://www.culturalsurvival.org/publications/cultural-survival-quarterly/spiritual-hucksterism-the-rise-plastic-medicine-men>; ALICE B. KEHOE, „Primal Gaia: Primitivists and Plastic Medicine Men“, in: J. CLIFTON (ed.), *The Invented Indian: Cultural Fictions and Government Policies*, New Brunswick: Transaction Publishers 1990, s. 193–209; JAN KAPUSTA, „Mayská spiritualita: Náboženství současných Mayů mezi tradicí a modernitou“, *Dingir* (1, 2018): s. 16–18.

od konce století se novou formou sebeoznačení někdejšího „new age“ stal právě pojem „spiritualita“. Její příznivci o sobě rádi mluví jako o lidech, kteří jsou „spirituální, ale nikoli náboženští“, a často hodnotí „nenáboženskou spiritualitu“ jako převratný nový fenomén, který zpřetrhá institucionální okovy „náboženství“ a otevře stavidla lidské svobody.

V tomto kontextu je třeba upozornit, že „nenáboženský“ charakter této nové spirituality nepředstavuje žádnou akademicky definovanou vlastnost, nýbrž diskursivní nástroj, jímž se příznivci současné alternativy vymezují proti dosavadnímu hegemonovi na

euro-americkém náboženském poli. Tím je samozřejmě křesťanství. „Náboženství“ je ostatně chápáno ve shodě především s podobou, jakou nabývá v katolické církvi – totiž jako vysoce institucionalizovaný hierarchický celek, který používá různé mocenské techniky (od „dogmat“ až po tresty), jimiž si vynucuje loajalitu svých příznivců a tlačí na jejich přizpůsobení věrouce i praxi. Přestože katolická církev má jistě na svém dvoutisíciletém kontě mnoho problematických i vyloženě negativních zářezů, je jednoznačné, že obrázek, který o ní alternativní spiritualita maluje, je zkreslený, přehnaný a jednostranný. Není bez zajímavosti, že se na jeho tvorbu podílely i protestantské církve, které se proti katolicismu vymezovaly podobným způsobem a podobnými slovy – antináboženský diskurs však v posledku smetl i je a použil proti nim jejich vlastní argumenty o institucionalizaci, hierarchii, dogmatech a donucování. Používá-li alternativní spiritualita výraz „náboženství“, míní jím tedy v podstatě „křesťanství“. ¹¹ Nádech, který tento termín získal, se pak stal jednoznačně negativním – „náboženství“ omezuje lidskou svobodu, „spiritualita“ je naopak jejím výsostným výrazem. „Náboženství“ je institucionální, hierarchické a bazíruje na nadvládě a ovládnutí – „spiritualita“ je individualistická, nespoutaná, jedinečná pro každého z nás. Znovu zdůrazňuji, že tento přístup k věci není žádným nezařaditelným, vědecky obhajitelným faktem, ale zbraní v boji dvou diskursů, během něhož se rodící se nové náboženství (samo sebe označující za „spiritualitu“)



K nenáboženské spiritualitě může patřit obraz světa, který poskytuje tzv. nová věda. V české společnosti je známa hlavně díky Stanislavu Grofovi, americkému duchovnímu učiteli a badateli v oblasti změněných stavů vědomí, jenž má český původ. Foto: YouTube, Holotropic Breathing.

snáží zdiskreditovat a udolat mocného, vlivného konkurenta. ¹²

Takto pojaté „náboženství“ má jen málo společného s tím, co pod tímto termínem chápali např. Otto nebo Eliade. Je však třeba chápat, že právě toto pojetí začíná být v mainstreamu mimořádně vlivné – a nese s sebou výrazně negativní zabarvení pojmu „náboženství“. To také razantně mění diskursivní kontext jeho používání. Když se ještě před sto lety konstatovalo, že člověk je tvor přirozeně náboženský, znamenalo to mimo jiné rozbití starých představ o tom, že pouze křesťanská kultura je vlastním skutečným náboženstvím, zatímco všechny ostatní lidské civilizace jsou v tomto smyslu tak či onak deficientní. V současné době tolik kritizovaná idea *homo religiosus* byla ve skutečnosti nástrojem uznání toho, že i jinde než na Západě najdeme projevy lidského puzení po sebepřesahu, hledání transcendence, posvátného rozměru života a dalších klíčových momentů, které starí religionisté považovali za jádro náboženství jako takového. Naopak když v současné době konstatujeme, že „náboženstvím“ disponuje jen menšina lidstva, osvobozujeme tím mimoevropské kultury z nařčení, že i ony vytvořily institucionální monstrum podobné katolické církvi, v jehož rámci je člověk utlačovaný a nesvobodný. Zjednodušeně řečeno, tvrdit, že „všechny lidské kultury mají náboženství“, byla před sto lety lichotka, dnes je to však blížké urážce.

Problém hegemonie

Tento problém má pro religionistickou neutralitu dva zásadní důsledky. Na

jednu stranu se otázka, které z těchto pojetí „náboženství“ je správné, mívá podstatu věci: z perspektivy diskursivní analýzy je daleko praktičtější vnímat tento vývoj v intencích proměny termínů, diskursivních pravidel a institucionálního zázemí. Namísto toho, abychom se snažili rozhodnout, jestli „náboženství“ je dobré nebo špatné a svobodné nebo nesvobodné, bychom spíše měli mapovat proměny pohledu na tento termín a popisovat důsledky, jaké z jeho přeznačení plynou jak pro nejširší mainstream, tak specificky pro religionistiku. Takovéto řešení navrhuje už Kocku von Stuckrad v *Scientifica-*

tion of Religion. ¹³

Na druhou stranu je však třeba problematizovat převládající názor, podle něhož je ústup od staršího chápání termínu „náboženství“ (i od jeho používání vůbec) nějakým zásadním zlepšením. Na začátku tohoto článku jsem zdůrazňovala, že zvláště někteří autoři chápou post-fitzgeraldovskou religionistiku jako ústup od kolonialistického znásilňování mimoevropských duchovních světů a zásadní krok k většímu respektu k nim. Viděli jsme však, že mainstreamový ústup od termínu „náboženství“ je ve skutečnosti od velké míry nesen projevy zásadní náboženské změny, která probíhá právě v západní společnosti a která se šíří i mimo euro-americký prostor v rámci globalizace západních hodnot a způsobu života. A přestože je rozmach „nenáboženských spiritualit“ často chápán jako osvobození mimoevropských kultur od jha křesťanství, má smysl se ptát, jestli tu ve skutečnosti spirituální hegemonie křesťanství není pouze vystřídána hegemonií „nenáboženské spirituality“, která je však stále úzce spjatá s geopolitickým vlivem západní civilizace. Obdiv, který alternativní spiritualita chová k archaickým a exotickým kulturám světa, nás může snadno splést – při bližším pohledu je však dobře vidět, že se ve skutečnosti chová vůči místním náboženstvím jako konkurent, mění je k obrazu svému a nahrazuje je „spiritualizovanou“, newageizovanou podobou uzpůsobenou tržní ekonomice a plnící zvláště duchovní potřeby západních turistů. ¹⁴

⇒ Dokončení článku na protější straně dole.

Neregistrované církve a náboženské společnosti – první část

NEREGISTROVANÍ

Miloš Mrázek

Od roku 2002, kdy začal platit *Zákon o svobodě náboženského vyznání a postavení církví a náboženských společností, o registraci u Ministerstva kultury* zažádalo už 42 samostatných uskupení (dále pak ještě dvě naddenominační organizace: Vojenská duchovní služba a Ekumenická rada církví). Úspěšnými žadateli bylo pouze dvacet z nich. Registrační proces i samotné registrované či neregistrované náboženské společnosti jsme v minulosti představili ve dvou článcích.¹ V následujícím textu na to navážeme a všimneme si některých zajímavých momentů procesu registrace za posledních pět let.

První zajímavostí může být skutečnost, že roste relativní počet neúspěšných žadatelů. Za dvanáct let platnosti zákona bylo vyhověno šestnácti žádostem, zamítnuto jich bylo čtrnáct. Od roku 2015 byly zaregistrovány pouze tři náboženské společnosti, odmítnuto bylo osm.

Nepraví řeckokatolíci?

Představitelé *Ukrajinské pravověrné řecko-katolické církve* (UPŘKC) o registraci zažádali na jaře roku 2011 a zamítavé rozhodnutí bylo vydáno až v březnu 2014. Svazek dokumentů celého procesu je zjevně nejsilnější ze všech ostatních případů a už to je důvod, proč by celá kauza vystačila na samostatný příspěvek. Ale jak bylo řečeno výše, jde nám nyní jen o postřehnutí některých zajímavých momentů.

Prvním je to, že uskupení podalo žádost o registraci pod názvem, který v té době používala a stále používá jiná církev. Ta působí na Ukrajině a o registraci v České republice v minulosti také neúspěšně žádala – tehdy ovšem pod trochu jiným názvem – *Ukrajinská řeckokatolická církev*. K této církvi, již založil český kněz Antonín Eliáš Dohnal, patriarcha tzv. Katolického byzantského patriarchátu, se však UPŘKC oficiálně nijak nehlásila, byť ji s ní pojily silné osobní vztahy. Hlavní představitel české UPŘKC patřil ke skupině slovenských kněží, kteří se inspirovali ukrajinskou církví a v prosinci roku 2009 vyzvali slovenské katolické biskupy, aby veřejně vyznali „pravou katolickou víru“. To vyústilo v jejich exkomunikaci (na niž odpověděli exkomunikací biskupů na Vánoce téhož roku).²

Pro ministerstvo však byl větší problém podobnost názvu s registrovanou Církví řeckokatolickou, jelikož zákon výslovně zakazuje, aby nově registrovaná církev měla název zaměnitelný s jinou, již registrovanou náboženskou společností. Názory oslovených odborníků (dva z oboru religionistiky a dva z oblasti ochrany známek a patentů) se vyjádřili nejednotně a ministerstvo se přiklonilo k názoru, že „samotní věřící např. z řad Ukrajinců si (tuto církev, pozn. autora) snadno mohou zaměnit s oficiální Církví řeckokatolickou“. Tato církev ostatně byla jako dotčená osoba k řízení přizvána a registraci nové církve s podobným názvem nebyla nakloněna. Argument, že i mezi stávajícími registrovanými církvemi jsou takové, jejichž názvy si lidé mohou plést (např. římskokatolická a starokatolická; Jednota bratrská a Církev bratrská) a že slovo „pravověrná“ je dostatečně odlišujícím znakem, v tomto případě ministerstvo nepřesvědčil a žadatelům doporučilo, aby název změnili. Ti sice v jedné fázi procesu začali používat pojmenování *Pravověrná katolická církev*, nakonec se ale ke svému původnímu názvu UPŘKC vrátila. Nový název už by pro ministerstvo kultury problém nebyl, protože termín „katolický“ je podle jeho výkladu obecnější než „řeckokatolický“, které je „obecně užíváno“ pro církve podřízené papeži. Ovšem druhý znalec religionista³ dokládá, že i když nejsou podřízeni, papežský primát je součástí nauky UPŘKC, takže název stále spadá pod ono „obecné chápání“ pojmu „řeckokatolický“. Zdůvodnění ministerstva tedy

religionistika mimořádně vhodným nástrojem, jak tyto změny podchytit. ■

Jistě, na jednu stranu se jedná o typický proces, jehož jsme byli v dějinách svědkem tisíckrát, křesťanství takto např. přeznačovalo místní svátky a posvátná místa. Chce-li si religionistika zachovat neutralitu, neměla by padnout do pasti mobilizace a aktivizace proti globálnímu šíření „spirituálního supermarketu“ v zájmu tvorby skanzenů jakési „autentické“ místní spirituality. Na druhou stranu bychom si však měli co nejdříve přestat namlouvat, že změna chápání pojmu „náboženství“ a ústup od jeho globální aplikace je nějakým krokem k větší objektivitě religionistiky. Ve skutečnosti tu pouze dochází k nahrazení jednoho diskursu druhým, který je od neutrality stále na hony vzdálen. Oba jsou navíc projevem sebepojetí zá-

padní kultury, která v současnosti prochází stále intenzivnější náboženskou změnou – a jako všechny velké světové změny, i ona přirozeně zasahuje i do vědy. Ptáme-li se tedy i dvacet let po Fitzgeraldovi, jak zbavit religionistiku termínu „náboženství“, chytáme se do pasti zahleděnosti do vlastního odrazu, již Marshall McLuhan výstižně nazval „Narcisovou hypnózou.“ Technicistní otázky názorů na definice pojmů jsou tu totiž vedlejší. Daleko podstatnější je sledovat, jak se mění mainstreamový diskurs související s pojetím „náboženství“ a jaké má důsledky pro mezilidské i mezikulturní vztahy, každodenní život i praktickou politiku. A přestože mnohé k tomu může říci i moderní evoluční teorie náboženství, je právě diskursivní

“Spirituality without Religion” as a (Religious) Discourse

After Fitzgerald, Religious Studies have increasingly problematized the term „religion“ and the concept of „homo religiosus“. However, this process is inexorably tied to the rise of contemporary alternative spirituality (or the „New Age“) and its criticism of „religion“ as an essentially oppressive and authoritarian system. In other words, the very meaning of the term „religion“ has been changed and its formerly positive connotations have waned. From this perspective, the Fitzgeraldian shift should be studied with the tools of the discursive study of religion.

Dr. Zuzana Kostičová je religionistka, působí na katedře religionistiky Husitské teologické fakulty. Dříve se soustředila zvláště na náboženství Mayů a staré Mezoameriky obecně, v současné době se však věnuje převážně alternativní spiritualitě současnosti.

není zcela přesvědčivé, byť je podloženo posudkem jednoho ze znalců v oblasti ochranných známek, který poukázal na možné „matení spotřebitele“.

Lpění na původním názvu je zajímavé i z toho hlediska, že se tato skupina neorientuje jen na ukrajinské věřící a na některých místech slouží bohoslužby i v západním ritu.

Větším problémem se však ukázalo to, že církev prakticky neměla fungující strukturu a oba znalci-religionisté se shodli, že to, co představitelé UPŘKC předložili ministerstvu jako popis své organizace, neodpovídá skutečnosti. O registraci požádala církev, která byla ve fázi svého zrodu, a zajímavé bylo i to, že ačkoliv se nejen svým názvem hlásila ke katolické tradici, a tedy i k hierarchické eklesiologii, působil v ní pouze jeden stálý kněz a žádný biskup. Už to vzbudilo podezření, že „česká“ UPŘKC bude závislá na stejnojmenné skupině na Ukrajině. Tento bod je pro registrující orgán důležitý, jelikož vazby na zahraniční subjekty musejí být podle zákona jasné deklarovány.

V odůvodnění zamítnutí registrace se také objevil popis některých kontroverzních prvků spojených s vystupováním A. Dohnala. Zmíněn byl např. jeho boj proti „genderové ideologii“, který překračoval pouhý konzervativní postoj k homosexualitě. Veřejně vyzýval např. k zákazu stoupenců této ideologie kandidovat na politické pozice.

Zákon vyžaduje, aby žádající náboženská společnost podpisy prokázala, že se k ní hlásí minimálně 300 dospělých lidí trvale žijících v ČR. Ministerstvo kultury podpisy pečlivě prověřuje a v případě UPŘKC našla několik nesrovnalostí, minimálně tři podepsaní se proti svému uvedení na seznamu stoupenců ohradili. Ministerstvo kultury nakonec tuto povinnost uznalo jako splněnou.

Církev husitská potřetí

V případě *Církve husitské Jana Žižky z Trocnova* (CHJŽT) je zajímavostí to, že se o zapsání na seznam státem uznávaných církví a náboženských společností ucházela již potřetí, dříve ovšem pod názvem *Církev husitská*. Jelikož jedním z důvodů odmítnutí žádosti skupiny bývalých členů Československé církve husitské



Bohoslužba Pravoslavné církevní obce v Teplicích v prostorách Církve husitské Jana Žižky z Trocnova. Foto: <http://pcoteplice>.

v Teplicích v minulých případech byl opět název snadno zaměnitelný s jinou registrovanou církví, název si upravila, ale ani to jí k registraci nepomohlo. Registrující orgán shledal v žádosti závažné nedostatky, které nebyly zcela odstraněny. Kromě formálních chyb šlo především o závažné nesrovnalosti na podpisových arších, a tak ministerstvo nepokročilo ani k ověřování pravosti podpisů ani k zadání znaleckého posudku a proces registrace byl zastaven.

Mezitím administrátor církve označoval postup ministerstva např. za „snůšku lidí končící jednou šikanou za druhou“ a ujistil stoupence, že jejich „sociálně duchovní subjekt bude i nadále... z pozice církve neregistrované hájit české zájmy a naopak pranýřovat mnohá česká politická rozhodnutí“. Připomeňme, že při předchozím registračním procesu byla Církev husitská znalcem označena za politické hnutí s prvky extremismu, nikoliv za náboženskou společnost. Nyní funguje jako *Vlastenecký spolek Mistra Jana Husa* pro „dobré Čechy a vlastence“.⁴

Dvě pravoslavné církve

Jistou zajímavostí je, že se ve sledovaném období o státní uznání ucházely i dvě církve hlásící se k pravoslaví: Česká pravoslavná církev (ČPC) a Česká ortodoxní církev (ČOC). Společného měly více než jen téměř stejný název („pravoslavný“ a „ortodoxní“ jsou v jistém smyslu zaměnitelná označení). Obě měly své kořeny v krizi, v níž se oficiální Pravoslavná církev v českých zemích a na Slovensku (PCČZS) ocitla v roce 2013 a trvala několik let.⁵ ČPC, jež bohoslužby vykonávala v prostorách CHJŽT, k níž ji pojily personální vazby, chtěl zaregist-

rovat Evžen Freimann poté, co byl nedlouho po odstoupení pražského arcibiskupa Kryštofa jako duchovní suspendován. Jméno kontroverzního teplického kněze vystupujícího jako archimandrita archon PhDr. ThDr. Mgr. Eugen S. Freimann – Geyersburg, Ph.D., M.A., a velmistr Rytířského řádu sv. Konstantina Velikého a Heleny, jenž „udržuje duchovní a morální hodnoty dávných časů, které v naší dnešní moderní společnosti velice chybí“⁶, bylo v médiích často uváděno ve spojitosti s různými skandály. Sám Freimann vydával lokální bulvární politickou tiskovinu *Teplický kurýr*. I když to s vlastním průběhem registrace přímo nesouvisí, dává to do jistého kontextu atmosféru celého procesu, kdy hlavní představitel žádajícího uskupení soustavně účastníkům řízení hrozil trestním oznámením; znalec prý při vypracovávání posudku obdržel i několik anonymních blíž nespecifikovaných výhrůžek.

Novou církev její představitelé představili jako legitimního nástupce PCČZS. Ministerstvu předložili jako svůj Základní dokument text identický se Základním dokumentem registrované pravoslavné církve. Podobné tomu bylo i v případě dalších vnitřních předpisů obou církví, což později úředníci ministerstva vyhodnotili jako klamání věřících.

I když problém s podpisy těch, kteří k dané církvi nebo náboženské společnosti přináležejí, měla většina o registraci se ucházejících subjektů, v případě ČPC podezření ze zfalšování bylo tak veliké, že se do ověřování pustil i autor znaleckého posudku. Všech osm lidí z jedné sociálně vyloučené lokality, které oslovil, mu sdělilo, že o ČPC nikdy neslyšelo a nic nepodepisovalo. Proti svému uvedení na seznamu se pak několik lidí ohradilo i písemně, minimálně jeden takto postižený se obrátil na právníka s podezřením na zneužití svých osobních údajů.

Nyní toto uskupení funguje jako Pravoslavná církevní obec v Teplicích, nadále vykonává bohoslužby v prostorách CHJŽT a hlásí se k jurisdikci bývalé *Ukrajinské autokefální pravoslavné církvi*, která je nyní součástí Ukrajinské pravoslavné církve. Této církvi letos konstantinopolský patriarcha udělil samostatnost.⁷

Podobná situace nastala i v ČOC, kde dokonce k trestnímu oznámení kvůli zneužití osobních údajů skutečně došlo. Její představitelé nakonec uvedli, že omylem poslali jiné podpisové archy a svou žádost stáhli. Za projektem stály osoby blízké vedení PCČZS a i jej je třeba chápat v kontextu krize a změn, kterými tato církev procházela. Na rozdíl od ČPC, v jejímž čele stál vysvěcený kněz a který podpisem podpořil minimálně jeden další vysoce postavený duchovní PCČZC,⁸ a která tak měla alespoň hypotetickou možnost být alternativou k oficiální církvi, však za ČOC nestál žádný duchovní, který by mohl konat pravoslavné bohoslužby. Navíc: zatímco představitelé ČPS si k registraci „vypůjčili“ dokumenty od své mateřské církve, ČOC se ve svém Základním dokumentu „inspirovala“ textem zjevně pocházejícím z evangelikálního prostředí. Jednoduché použití internetového vyhledávače dokazuje, že šlo konkrétně o (nejspíše namátkou stáhnuté) sebestřednění *Církve živého Boha*. Je více než pravděpodobné, že ČOP nikdy nebyla žádným skutečně existujícím společenstvím, ale čirým podvodem. Co bylo podáním žádosti sledováno, není zřejmé.

Tři rytířské řády

Mezi neúspěšnými žadateli o registraci coby náboženská společnost jsou i tři organizace, které vystupují, nebo vystupovaly, jako rytířské řády.

V případě **Řádu Strážců koruny a meče krále železného a zlatého** (ŘSKM) bylo zvláštností to, že se na veřejnosti prezentoval výslovně jako nenáboženská společnost, ale autor znaleckého posudku po pečlivém zkoumání na otázku, zda se jedná o náboženskou společnost ve smyslu zákona, dal kladnou odpověď. Usoudil totiž, že je rozdíl mezi vnějším kruhem (Třetí řád), který je skutečně především společensky a politicky angažovaným hnutím,⁹ a vnitřním kruhem (Řád Řádu), který díky své specifické nauce a prováděným obřadům definici náboženství naplňuje. Právě toto rozkrývání sakrálna v programově sekulárním hnutí je z religionistického hlediska možná jeden z nejzajímavějších momentů ze všech případů procesu registrace ve sledovaném období a zasloužilo by si větší prostor. I když opatrně a s výhradou znalec registraci nakonec doporučil, ministerstvo na základě jeho posudku (druhý prizvaný znalec sice

naopak registraci nedoporučil, ale jeho argumentaci ministerstvo považovalo za irelevantní a nepřesvědčivou) přece jen usoudilo, že se ve skutečnosti o náboženství nejedná.

Další překážkou registrace bylo utajování některých skutečností (především identitu velmistra řádu) a v neposlední řadě opět podezřelé podpisy. Několik desítek oslovených osob se totiž proti svému uvedení na seznamu stoupenců důrazně ohradilo (např.: „*Nikdy jsem nic takového nepodepisovala, v žádném spolku či organizaci nejsem. Byl-li zneužit můj podpis, je to na trestní oznámení.*“). To ministerstvo vyhodnotilo jako nezákonné jednání.

Nyní řád, který se v registračních dokumentech prezentoval jako organizace kontinuálně existující od dob první republiky, působí jako zapsaný spolek, jenž na svých stránkách stále uvádí, že je „apolitický a nenáboženský spolek“.¹⁰

Nezákonný způsob dosažení registrace v souvislosti s podpisovými archy konstatovalo ministerstvo i v případě druhého rytířského řádu: **Pauperes commitiones Christi templique Salomonici – SKT** (PCCTS), protože i zde téměř padesát dotázaných uvedlo, že podpis není pravý. Z toho důvodu byl registrační proces ukončen. Řád se prezentuje jako legitimní nástupce středověkých templářů. Zastupuje ho Svatopluk Haugwitz, který na veřejnosti vystupuje jako Mgr. Svatopluk Richard Vladislav Norbert kníže von Haugwitz a baron z Biskupitz, vládnoucí kníže rodu, ačkoliv pochybnosti o svém šlechtickém původu podle odborníků nevyvrátil. Zajímavostí je, že do knížecího stavu se nechal povýšit tehdejší metropolitou PCČZS Kryštofem, od čehož se současné vedení církve distancuje.¹¹

Poslední z trojice řádů, **Lvi kulatého stolu, Řád Zemí Koruny české** (LKS), se liší tím, že nefabuluje o své minulosti a významnosti jako předchozí nebo i dříve zmíněný Rytířský řád sv. Konstantina a Heleny, který se prý může „pochlubit nejstarší křesťanskou rytířskou tradicí na světě“.¹² Vznikl transformací občanského sdružení *Sportclub Flamingo* a název odkazuje na skutečnost, že se původní parta kamarádů scházela u kruhového stolu v jednom restauračním areálu. Tato transformace v organizaci, u níž znalec našel zřetelné vážné míněné náboženské prvky, je možná z religionistického

ještě zajímavější než v případě ŘSKM. I v tomto případě jde však o záležitost vnitřního kruhu a nikoliv všech, kteří se svým podpisem ke hnutí přihlásili. I v tomto případě ministerstvo konstatovalo nezákonné nakládání s podpisy, byť nikoliv v takovém rozsahu, jako tomu bylo v předešlých případech. Představitelé LKS se ale nijak netajili tím, že část sporných podpisů získali od odsouzených ve věznicích, kde členové vykonávali pastorační činnost (legitimita tohoto působení byla rovněž při procesu tematizována). Jiří Otakar, vůdčí osobnost organizace, měl totiž sám kriminální minulost a zkušenost s působením kaplanů mezi odsouzenými.¹³ Kromě podpisů se zdůvodnění zamítnutí registrace opírá o zatajování části učení (např. znění řádového slibu) a hlavně přes znalce zjištěné religiозní prvky není „vyznávání náboženské víry hlavním účelem vzniku a existence Řádu LKS“.

Poznámka

Pokračování v některém z příštích čísel.

Poznámky

- 1 M. Mrázek – Z. Vojtíšek, „Nové registrace,“ *Dingir* 11 (1), 2008, s. 8–9; titíž, „Nové registrace II,“ *Dingir* 17 (1), 2014, s. 4–7. V čísle 21 (2), 2018 pak vyšel článek M. Mrázka „Bratrstvo jako nová církev?“ popisující průběh registračního procesu Kněžského bratrstva sv. Pia X.
- 2 K. Spal, „Ruch pod Tatrami,“ *Dingir* 13 (3), 2010, s. 100–101.
- 3 Znalecký posudek T. Novotného, s. 14.
- 4 Oficiální stránky *Občanského sdružení M. J. Husa* komentující i průběh registrace zde: <www.os-mjh.wz.cz>, staženo 16. 8. 2019.
- 5 Viz I. Stampach, „Nesnadné cesty současného českého pravoslavi,“ *Dingir* 17 (1), 2014, s. 31.
- 6 Stránky *Rytířského řádu sv. Konstantina Velikého a Heleny* dostupné na adrese <orderofknights.org>, staženo 16. 8. 2019.
- 7 Viz oficiální stránky *Pravoslavné církevní obce v Teplicích* zde: <pcoteplice.eu>, staženo 16. 8. 2019.
- 8 Znalecký posudek F. Fojtíka, s. 28.
- 9 Personálně byl propojený s politickým hnutím *Řád národa-Vlastenecká unie*, které vznikla transformací parlamentní strany LIDEM.
- 10 Stránky *Řádu Strážců koruny a meče krále železného a zlatého* dostupné na adrese <tretiradstrazcu.cz>, záložka „Přicházející“, staženo 18. 8. 2019.
- 11 Viz např. reportáž „Tituly táhnou. Reportéři ČT našli falešného knížete a barona Svatopluka Haugwitze,“ *Česká televize*, 13. 12. 2016, dostupnou na <ct24.ceskatelevize.cz/domaci/1981322-tituly-tahnou-reporteri-ct-nasli-falesneho-knizete-a-barona-svatopluka-haugwitze>.
- 12 „Historie,“ stránky *Rytířského řádu sv. Konstantina Velikého a Heleny* dostupné na adrese <orderofknights.org/historie>, staženo 16. 8. 2019.
- 13 Své zkušenosti popsal v knize, kterou věnoval právě LKS: *Jak přežít kriminál*, Praha: Pendulum, 2015.

Mgr. et Mgr. **Miloš Mrázek**, Th. D. (*1974), je religionista spolupracující s časopisem *Dingir* a šéfredaktor *Náboženského infoservisu*.

Aká je situácia Vlasteneckého združenia čínskych katolíkov?

POD TLAKOM STRANY A VLÁDY

Magdaléna MaslÁková

Vlastenecké združenie čínskych katolíkov je organizácia, ktorá je často prezentovaná negatívne hlavne pre jej ochotu spolupracovať s komunistickým režimom. Najväčšími kritikmi sú práve členovia podzemnej katolíckej cirkvi a tzv. domácich protestantských cirkví, ktoré nepodporujú komunistický režim a sú tvrdo potláčané. Tí často podporujú demokratizačné snahy a priamo vystupujú proti Komunistickej strane Číny. Naopak predstavitelia rôznych vlasteneckých združení sa snažia harmonizovať spoluprácu s vládou Čínskej ľudovej republiky (ČĽR).

Navyše, v súčasnosti Vlastenecké združenie čínskych katolíkov zastrešuje významné množstvo kresťanov v Číne. A po podpísaní dočasnej dohody medzi Vatikánom a ČĽR je možné, že jedného dňa bude zjednocovať všetkých katolíkov v Číne. Preto je dôležité pochopiť, ako a prečo sa prispôsobuje vláde Komunistickej strany Číny, ktorá sa neustále snaží kontrolovať religiozitu čínskych občanov. Sú to práve miestni katolícki kňazi patriaci pod toto združenie, ktorí ako vodcovia farností musia reagovať na nové právne nariadenia a snažiť sa fungovať v stále zužujúcich sa hraniciach právnej legality nastavenej vedením Komunistickej strany (KS) Číny.

Historický vývoj vzťahov KS Číny a Vlasteneckého združenia čínskych katolíkov

Vedúci predstavitelia Komunistickej strany Číny sa spočiatku v súlade s marxistickou ideológiou domnievali, že po ukončení triedneho boja náboženstvo nebude treba a ľudia sami prestanú veriť. Komunisti boli už pred založením Čínskej ľudovej republiky jednými z hlavných predstaviteľov tzv. Hnutia proti náboženstvu, mnohí dokonca vnímali kresťanstvo ako nástroj imperializmu. Avšak pomerne skoro si uvedomili, že náboženstvo zrejme nevymizne tak rýchlo, ako si to želali.

Strana garantovala náboženskú slobodu už v Spoločnom programe všečínskeho ľudového

politického poradného zhromaždenia, čo bol dokument z roku 1949, ktorý mal povahu provizórnej ústavy. Podľa slov samotného Mao Ce-tunga (1893–1976) mohli všetci obyvatelia slobodne veriť alebo neveriť.¹ Sloboda vierovyznania bola opätovne potvrdená v ústave z roku 1954 – tá garantovala právo dospelým občanom ČĽR (od 18 rokov) slobodne veriť. Štát podľa ústavy ochraňuje tzv. „normálne náboženské aktivity.“ Táto formulácia je takmer nezmenená až do súčasnosti. Toto právo sa však netýkalo

a netýka členov Komunistickej strany Číny, ktorí majú veriť strane a zastávať ateizmus. Navyše je viac než diskutabilné, či sloboda vierovyznania v ČĽR skutočne existuje. Mnohí totiž polemizujú, čo to vlastne znamená „normálne“, keďže sa v žiadnom zákone či právnom nariadení nenachádza vysvetlenie tohto termínu.² Zamýšľaným významom by mohli byť „legálne náboženské činnosti“, ale bez jasnej definície vzniká priestor pre vágny výklad, kedy sa jedna činnosť môže označiť ako normálna a byť legalizovaná, zatiaľ čo iná nie – a to bez jasných pravidiel. Taktiež aj napriek predchádzajúcej vládnej autorizácii je celkom možné, že status „normálnosti“ môže náboženská aktivita kedykoľvek znenazdajky stratiť. Je však zrejme, kto má rozhodujúci hlas pre určovanie „(ne)normálnosti“ náboženskej aktivity – je to vedenie KS Číny.

V čase založenia ČĽR boli v Číne približne tri milióny kresťanov, z ktorých tri štvrtiny patrili k rímskokatolíckej cirkvi.³ Väčšina katolíckych diecéz bola v tomto čase stále pod kontrolou zahraničných misionárov a všetci mali pevné väzby na Vatikán. Mnohí členovia KS Číny kritizovali katolícku cirkev práve pre takéto prepojenie so zahraničím. Strana sa počas studenej vojny obávala

zahraničného vplyvu a prípadnej infiltrácie. Mnohí kňazi a rehoľné sestry boli obvinení z podpory imperializmu a kapitalizmu. Problémom museli čeliť ako katolíci, tak protestanti, ale pre katolíkov bola situácia náročnejšia, keďže ich hierarchické usporiadanie vrcholilo vo Vatikáne. Už dva roky po vyhlásení ČĽR začala vláda postupne vyhostovať zahraničných misionárov. Nakoniec Čínu muselo opustiť približne päť tisíc misionárov, pričom mnoho ďalších bolo väznených.⁴

V tom istom období vláda vyzvala vedúcich predstaviteľov hlavných náboženských skupín, ktorí boli lojálni voči KS Číny, aby vytvorili vlastenecké združenia zastrešujúce danú náboženskú skupinu. Vlastenecké združenia podporovali priamy štátny dozor a dištancovali sa od zahraničného vplyvu. Oddanosť čínskych katolíkov voči Vatikánu bola teda nemysliteľná. Vláda nepožadovala nič iné ako úplné podriadenie sa. Väč-



Každoročná mariánska púť k bazilike Sheshan v Šanghaji je príkladom ústupku vlády voči katolíkom.

Foto: autorka.

šina predstaviteľov katolíckej cirkvi však zostala voči Vatikánu lojálna a nepripojila sa k vlasteneckému združeniu. Od roku 1957 môžeme teda hovoriť o dvoch skupinách katolíkov v ČLR. V tomto roku totiž vzniklo Vlastenecké združenie čínskych katolíkov organizačne spadajúce výlučne pod vládu KS Číny a bez prepovania na Vatikán. V opozícii voči nemu stojí tzv. podzemná cirkev, ktorá ostala verná pápežovi a naopak nezískala oficiálnu podporu čínskej vlády. Ak sa chcel katolík stať „ideálnym občanom“, mal by byť podľa vlády poslušný voči politickým a právnym autoritám. Tie by mali byť dôležitejšie než biblické zákony.⁵

Pápež Pius XII. sa obával komunizmu, ktorý sa šír po celom svete, a jeho stanovisko bolo zjavné: *komunizmus bol nezlučiteľný s katolíckou vierou*.⁶ Vlastenecké združenie čínskych katolíkov ihneď začalo menovať vlastných biskupov, ktorí nezískali mandát od Vatikánu. Menovanie biskupov bez súhlasu Vatikánu sa považovalo za „veľmi vážny čin neposlušnosti“; títo biskupi podľa Vatikánu nemohli viesť katolícku komunitu.⁷ Až do roku 1987 nasledovalo obdobie úplného prerušenia dialógu medzi Vatikánom a ČLR. Napriek tomu, že sa po druhom vatikánskom koncile pápež Pavol VI. pokúšal zahájiť zmierlivejšiu diskusiu s vedením ČLR, v tom období však už začínala tzv. Kultúrna revolúcia (1966 – 1976). Počas nej bolo množstvo náboženských budov (vrátane katolíckych kostolov) zatváraných a ničených, vlastenecké združenia boli rozpustené a mnoho náboženských

duchovných bolo perzekvovaných alebo prenasledovaných.⁸

V roku 1978 na treťom plenárnom zasadnutí 11. ústredného výboru zmenila KS Číny pod vedením Deng Xiaopinga svoju oficiálnu politiku a začala sa viac zameriavať na hospodárske reformy, ktoré viedli k postupnému prechodu z centrálne plánovanej ekonomiky na trhové hospodárstvo. Spolu s otvorením čínskeho trhu nasledovalo taktiež uvoľnenie oficiálnej politiky voči náboženstvu. Vedenie KS Číny dokonca obnovilo oficiálne rokovania s Vatikánom. Neskôr hlavne pápež Benedikt XVI. prejavoval gestá dobrej vôle voči ČLR. Za jeden zo svojich hlavných cieľov totiž stanovil zjednotenie cirkvi v Číne.⁹ To sa mu síce nepodarilo, avšak jeho nasledovník pápež František pokračoval v jednaniach v rovnakom duchu. Výsledkom bolo, že Vatikán a ČLR podpísali 22. septembra 2018 dočasnú dohodu. Presný obsah dohody zostáva nezverejnený, vieme však, že ústrednou otázkou je svätenie biskupov. Vatikán v dohode udeľuje právomoc voliť katolíckych biskupov v Číne v rámci vlasteneckého združenia, zatiaľ čo Svätá stolica si zachováva právo veta. Táto dohoda predstavuje významný krok k zjednoteniu katolíckej cirkvi v ČLR.

Len pár dní po podpísaní dohody pápež adresoval list katolíkom v Číne, kde objasnil motívy pre podpísanie dohody – snahu o skutočné zjednotenie cirkvi. Taktiež v tomto liste uznať právoplatnosť biskupov, ktorí boli zvolení bez pápežského súhlasu a vyzval členov podzemnej cirkvi, aby sa dobrovoľne zjednotili

s Vlasteneckým združením čínskych katolíkov pod vedením KS Číny. Pápež František žiadal čínskych katolíkov, aby boli „dobrými občanmi“ a aby podporovali vládnu režim.¹⁰ Znenie jeho vyjadréní je nápadne podobné oficiálnym vyhláseniam predstaviteľov Vlasteneckého združenia katolíkov. Tí žiadajú veriacich, aby najprv milovali krajinu a až potom náboženstvo. V tejto výzve vlády k vlastenectvu a patriotizmu vidia niektorí aj skrytý výzvu pre podporu KS Číny a tzv. milovanie strany.¹¹ Pápež dokonca apeloval na neoficiálnych podzemných biskupov, aby odstúpili zo svojich funkcií v prospech kandidátov zvolených a schválených KS Číny.¹²

Tento apel mal pomerne značný dopad na katolíkov v Číne. Po prvé sa skutočne mnohí „podzemní“ katolíci zjednotili s oficiálnou cirkvou, čoho dôkazom je napríklad značný nárast veriacich vo farnostiach za posledný rok. Avšak druhým dopadom je fakt, že mnohí čínski katolíci začali kritizovať pápeža za túto dohodu. Niektorí katolíci zjednotenie odmietajú, pretože sa obávajú biskupov, ktorí budú manipulovateľní stranou. Práve preto pár mesiacov po tomto liste Vatikán vydal doplňujúcu správu o tom, že takéto pripojenie má byť skutočne na báze dobrovoľnosti a určite by k nemu nemal byť nik nútený.¹³

Nové vládne nariadenia týkajúce sa náboženského života

Ďalšou zmenou, s ktorou sa čínski katolíci museli za posledný rok vyrovnávať, je nové nariadenie ohľadom náboženského

Poznámky

- 1 Mao, Ce-tung, *Vybrané spisy* I-VI. Z ruského originálu preložila Jarmila Fromková. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1953–1956.
- 2 Podrobnejšie informácie v Magdaléna Masláková, Anežka Satorová, „The Catholic Church in Contemporary China: How Does the New Regulation on Religious Affairs Influence the Catholic Church?“, *Religions* 10 (7), 2019, s. 446.
- 3 Daniel Bays, *New History of Christianity in China*, Chichester: Wiley-Blackwell, 2012, 169.
- 4 Bays, *New History...* s. 151. Pre viac informácií o histórii katolicizmu v Číne taktiež odporúčam Richard Madsen, *China's Catholics. Tragedy and Hope in an Emerging Civil Society*, Berkley: University of California Press, 1999.
- 5 Beatrice Leung, M. Wang, „Sino-Vatican Negotiations: Problems in Sovereign Right and National Security“, *Journal of Contemporary China*, roč. 25, 2016, 467–482.
- 6 Viac informácií o pápežoch a ich postoji ku komunizmu v češtine: J. Luxmoore, J. Babiuchová, *Vatikán a rudý prapor: Zápas o duši východní Evropy: Studie o vztahu římskokatolické církve a komunistických států*, preložil J. Líněk, Praha: Votvox Globator, 2003.
- 7 *Ad Apostolorum Principis*.

- 8 Vincent Goossaert, David A. Palmer, *The Religious Question in Modern China*, Chicago, Londýn: The University of Chicago Press, 2011, 380–381.
- 9 P. Moody, „The Catholic Church in China Today: The Limitations of Autonomy and Enculturation“, *Journal of Church and State* 55 (3), 2013, 403–431.
- 10 *Message of His Holiness Pope Francis to the Catholics of China and to the Universal Church*.
- 11 Leung, Wang, „Sino-Vatican Negotiations...“, s. 467–482.
- 12 „Vatican Mission Oversees Chinese Underground Bishops Stepping Aside“ [online]. Uca News [cit. 2019-07-27]. Dostupné z URL: <https://www.ucasnews.com/news/vatican-mission-oversees-chinese-underground-bishops-stepping-aside/84147>.
- 13 „Vatican Issues Guidelines Joining the Patriotic Association“ [online]. Bitter Winter [cit. 2019-07-27]. Dostupné z URL: <https://bitterwinter.org/vatican-issues-guidelines-joining-the-patriotic-association-allowed-not-mandatory>.
- 14 Martin Slobodník, *Mao a Buddha: Náboženská politika voči tibetskému buddhizmu v Číně*, Bratislava: Chronos, 2007.
- 15 Zhuo Jinping, „Relationship between Religion and State in the People's Republic of China“, *Religions & Christianity in Today's China*, roč. 4, 2014, s. 19.

- 16 Rozhovor, jún 2019.
- 17 Li Zhi Yi, „The Catholic Dogma and the Core Socialist Values 天主教信仰与社会主义核心价值观的实践“, *Catholic Church in China 中国天主教*, č. 1, 2019, s. 18–19.
- 18 Rozhovor, apríl 2018.
- 19 Rozhovor, máj 2019.
- 20 Michel Chambon, „Urban Catholicism in China“, *Le Civiltà Cattolica* č. 3, 2019, 31.
- 21 K. J. Koesel, *Religion and Authoritarianism: Cooperation, Conflict, and the Consequences*. New York: Cambridge University Press, 2014, 160.
- 22 Goossaert, Palmer, *The Religious Question...*, s. 321.
- 23 Tony Lambert, „The Present Religious Policy of the Chinese Communist Party“, *Religion, State & Society* roč. 29, 2001, 121–129.
- 24 Napríklad v posledných mesiacoch sú hlásené mnohé prípady potlačania kresťanov z provincie Henan. „Henan Stifled Religious Venues“ [online]. Bitter Winter [cit. 2019-07-27]. Dostupné z URL: <https://bitterwinter.org/henan-stifled-religious-venues/>.

života. Vo februári 2018 vošla do platnosti novelizácia nariadenia, ktoré reguluje náboženský život v Číne. Toto nariadenie má povahu zákona a je najvyšším právnym dokumentom o náboženskom živote v ČLR. Oficiálne stanovisko čínskej vlády je také, že by toto nariadenie malo prispieť k väčšej transparentnosti a ochrane práv (a náboženských slobôd) čínskych občanov. Avšak mnohí sa naopak obávajú, že toto nariadenie sa stalo nástrojom legitimizujúcim prísnejšiu štátnu kontrolu nad všetkým náboženským životom na pevninskej Číne.¹⁴ Medzi najdôležitejšími zmenami sú: (1) požiadavka na aktívnu propagáciu a podporu socializmu; (2) prísnejšia kontrola náboženských škôl a vzdelávania duchovných; (3) obmedzenie šírenia informácií, hlavne na internete; (4) väčší dohľad nad financiami a investíciami, či obmedzenia darov pre náboženské skupiny.

Prvá z dôležitých zmien je apel na podporu socializmu. Ten je zreteľný už od roku 2015, kedy sa čínske úrady začali zasadzovať o tzv. sinizáciu, tj. počínštenie náboženstiev, ktoré by podľa vládnej rétoriky malo nakoniec viesť k vytvoreniu harmonickej spoločnosti.¹⁵ Taktiež čínsky prezident Xi Jinping počas konferencie v roku 2016 zdôraznil potrebu, aby boli rôzne náboženstvá zlučiteľné so socializmom, a preto sa museli podrobiť sinicizácii (počínšteniu). To, že sa katolícka cirkev stane čínskou, znamená, že bude plne pod vedením KS Číny. Aspoň takto hnutie interpretoval jeden opýtaný katolícky kňaz, keď prepojoval snahy o počínštenie s politickým aspektom: „V Číne máme proste hnutie za 'počínštenie'. S tým nemôžeme nič urobiť. Cirkev sa musí riadiť vedením strany.“¹⁶ Z toho dôvodu sa vlastenecké združenie snaží zdôrazňovať podobnosti medzi katolíckou vierou a socialistickou ideológiou. Príkladom je prepájanie základných socialistických hodnôt s kresťanskou náukou.

V súlade s týmito nariadeniami v roku 2019 *Čínske katolícke noviny* vydali článok, kde vysoko postavený kňaz Li Zhiyi vyjadril presvedčenie, že kresťanské Desatoro v zásade predstavuje socialistické hodnoty.¹⁷ Z toho dôvodu prepájanie so socializmom nemá byť vnímané ako



Púte oficiálne nie sú povolené, ale Vlastenecké združenie čínskych katolíkov v spolupráci s lokálnou vládou každoročne organizujú púť v Šanghaji. Foto: autorka.

niečo ťažké, ale len ako návrat ku kresťanským hodnotám. Rovnakým spôsobom mi pri rozhovoroch katolícky kňaz vysvetlil, že dodržiavanie štátnych nariadení pre kresťana nie je len povinnosťou, ale úzko súvisí s katolíckou vierou. Iný kňaz zase dodal, že povinnosťou katolíkov je dodržiavať štátne zákony, pretože tie slúžia na ochranu obyvateľov a pri ich nedodržaní budú musieť katolíci čeliť Božiemu súdu.¹⁸ Iní pri interpretácii vzťahu čínskeho socializmu a katolíckej viery zašli až tak ďaleko, že pápeža Františka označili ako príklad dobrého komunistu, pričom zdôrazňovali jeho podporu ľuďom v núdzi.¹⁹

Takéto vysvetlenia môžu byť však taktiež snahou o budovanie dobrých vzťahov s vládou a v konečnom dôsledku tiež otázkou prežitia. Legálne povolená cirkev totiž môže rozvíjať aj „neoficiálne“ vzťahy s úradníkmi v miestnej samospráve. Niektorí z prominentnejších členov katolíckych farností môžu vďaka obchodným väzbám dosiahnuť to, že určité neoficiálne aktivity sú prehlíadané.²⁰ Dobrým príkladom je účasť neplnoletých na náboženských obradoch. Deti by nemali patriť do náboženskej skupiny. Nesmú chodiť na omše, kresťanské tábory či biblické štúdiá. Všetky tieto aktivity

sú nelegálne. Avšak pri návšteve kostola patriaceho pod Vlastenecké združenie čínskych katolíkov často narazíte na veriacich s deťmi. Ich účasť na obradoch je (momentálne) tolerovaná. Spolupráca medzi náboženskými skupinami a vládou v kontexte totalitných režimov nie je neobvyklá – je však veľmi komplikovaná.²¹

Čo sa týka lokálnych kňazov, je pre nich (väčšinou) výhodnejšie riadiť sa nariadeniami KS Číny a udržiavať dobré vzťahy s lokálnou vládou, čo môže viesť k benevolentnejšiemu prístupu vlády k príslušným farnostiam.²² Takáto spolupráca môže byť obojstranne prospešná – cirkev je pod dohľadom štátu a spolupracuje. Vláda sa tak nemusí báť opozície alebo odporu zo strany cirkvi. Niekedy vláda na oplátku mierne „povolí opraty“. Preto môžu chodiť deti na omše a kňazi zase nikdy nespomínajú citlivé témy či politiku počas kázni.

Záverom by som len rada pripomenula, že by sme nemali zabúdať, že práve vďaka vägnosti právnych predpisov sa podmienky pre náboženské skupiny líšia nielen vzhľadom na to, o akú náboženskú organizáciu sa jedná, ale aj od provincie k provincii. Niektorí predstavitelia miestnych samospráv môžu tolerovať aj neoficiálne činnosti; na iných miestach je kontrola prísnejšia.²³ To, čo je povolené alebo prehlíadané v provincii Zhejiang, môže byť v iných častiach Číny mimoriadne problematické.²⁴ Preto situácia katolíkov v Číne skutočne nie je čierno-biela.

Chinese Catholic Patriotic Association under the Pressure of the Communist Government

The article briefly introduces the historical situation of the Catholic Church since the establishment of the People's Republic of China. It explains why Catholics have been divided into two separated groups and narrates the current struggles of the Chinese Catholic Patriotic Association under the leadership of the Chinese Communist Party.

Mgr. Bc. **Magdaléna Masláková**, M. A., v súčasnosti doktorandská študentka Ústavu religionistiky Masarykovej Univerzity pôsobí ako asistentka seminára čínskych štúdií na rovnakej univerzite. Špecializuje sa na kresťanstvo v súčasnej Čínskej ľudovej republike a na Taiwane. Sleduje stred západných misií v čínskom prostredí a vyjednávanie medzi totalitnými režimami a náboženskými skupinami.

Sebeidentifikace spirituality jako nenáboženské vyžaduje kritickou analýzu

MŮŽE SPIRITUALITA BÝT NENÁBOŽENSKÁ?

Ivan O. Štampach

V posledních letech proniklo do českého prostředí praktikování spirituality, která se sama charakterizuje jako nenáboženská. Religionistika reaguje na tuto sebeidentifikaci a částečně ji přejímá. Hovoří též o sekulární spiritualitě¹ nebo o „spiritual but not religious“ nebo „affiliated“.² Proti tomu se namítá, že výraz „spiritualita“ má původ v náboženství a že odloučení od náboženství je iluzorní. Tento krátký přehled chce představit osobnosti, myšlenkové okruhy a uskupení, které je možno takto identifikovat. Odborná diskuse řeší otázku, je-li tato charakteristika výstižná.

Nenáboženská jako protiklad

náboženského? Pojmové vyjasnění

Máme-li představit spiritualitu mimo náboženství v souvislostech, je nutno se vrátit k vyjasnění, co je právě náboženství. To totiž není ani religionistice zcela jasné. O týchž jednotlivých tradicích religionisté prohlašují, že jsou, nebo naopak, že nejsou náboženstvími. Jistý vliv v poslední době získává teorie, která na základě historie užívání latinského výrazu „religio“ připouští termín náboženství vlastně jen v případě křesťanství, případně ještě u dalších dvou abrahámovských tradic.³ Křesťanství však samo sebe někdy interpretuje též nenábožensky.⁴ Za nenáboženského lze zřejmě označit obce humanistického judaismu, případně i rekonstruktivismu, kde židovské zvyky a tradice jsou chápány jako kulturní a etnické fenomény stmelující ohroženou menšinovou komunitu s tím, že typicky náboženská interpretace skutečnosti pracující především s tématem transcendence není jejich součástí. Jednotliví stoupenci si ponechávají vlastní mínění o těchto tématech, včetně ateistického.⁵ Religio, s odkazem na latinské *ligo*, *-are*, vázat se zde chápe jako horizontální vazba v komunitě spíše než vazba ke skutečnosti pokládané za božskou.

Religionisté obvykle v nástinech, úvodcích, přehledech, lexikonech a encyklopediích oboru upozorňují, že neexistuje společně přijímaná definice náboženství.⁶ Teologicky angažovaná polská religionistka Zofia J. Zdybicka věnovala vymezení náboženství desítky stránek, aniž by však návrh, s nímž nakonec po srovnání mnoha variant přichází, získal obecnou podporu.⁷ Definice často se vyskytují, alespoň jako předběžné či pracovní,

hovoří o vztahu člověka k transcendentní skutečnosti (popřípadě ke skutečnosti pokládané za transcendentní).

Religionistika však sleduje i jevy náboženství podobné a s náboženstvím související. Standardně se v této souvislosti hovoří o implicitních náboženstvích.⁸ Nizozemský religionista Jacques Waardenburg aplikuje dvojici explicitní – implicitní na nová náboženská hnutí s tím, že implicitní jsou ta, která se neidentifikují jako náboženská. Implicitní náboženství lze těžko rozpoznat, často lze nějaký fenomén přiřadit k implicitním náboženstvím až analýzami jeho vnějších projevů.⁹

Jiné vymezení jevů náboženství podobných může být zatíženo hodnotícím přístupem. Jde o vymezení těchto jevů jako kvazireligiózních, tedy takových, které zcela nevyhovují definici náboženství. Ty pak se ještě rozlišují na pseudoreligiózní, jako ty, které se přitom za náboženství prohlašují, a parareligiózní, které jsou náboženství podobné, ale samy se za náboženské nepovažují. Nejčastěji se uvádějí politické kulty, kulty šoubyznysu a marketing některých firem využívající zkušenosti úspěšných misijních strategií.¹⁰

Budeme-li postupovat emicky ve smyslu, jak to pro humanitní obory zavedl Marvin Harris, budeme při snaze vyloučit sociální jev vycházet z porozumění samých aktérů popisované skutečnosti. Jevu nenáboženské spirituality, spirituality bez náboženství, víry bez uvedené náboženské příslušnosti porozumíme, uznáme-li, že jde o svébytný jev, který má k náboženství nějaký vztah, ale jeho příznivci mají důvod nepokládat ho za jeho součást.¹¹

Historie a demografie k tématu

Výrazu „spiritualita“ se začalo užívat pravděpodobně v římskokatolickém prostředí pro označování škol duchovního života. Spirituality byly charakterizovány podle osobností, na které se odvolávaly (např. ignaciánská podle Ignáce z Loyoly, zakladatele Tovaryšstva Ježíšova), podle prostředí, kde se uplatňovaly a odkud se přenášely dál (např. mnišská podle řeholních komunit zejména benediktinské tradice) a podle stavů v církvi a společnosti (např. spiritualita kněžská, mužů a žen žijících v manželstvích a rodinách, spiritualita dělnická, podnikatelská apod.)

Později se vžilo užívání výrazu „spiritualita“ pro předpokládanou osobní náboženskou zkušenost, která by měla oživovat náboženské instituce, autority, rituály a doktríny. Za žádoucí se pokládal souhlas spirituality s institucionalizovaným náboženstvím, mohou se však ocitnout v napětí. Připouští se existence struktur bez ducha. Spiritualita se tak může ocitnout v kontrastu k organizovanému náboženství, může je (některé konkrétní nebo náboženství obecně) kritizovat, může se bez něj obejít. V tomto smyslu je svým původem náboženská a svým vyzněním od náboženství odpoutaná.

Změny místa náboženství ve společnosti ve 20. století byly identifikovány jako sekularizace, zesvětštění ve smyslu přebírání (výlučně) církevních kompetencí veřejným sektorem, zejména státem. Šlo o ztrátu vlivu náboženství na společnost, případně též individuální ztrátu důvěry v náboženství, náboženského praktikování a přesvědčení. Americký sociolog a teolog Peter Berger, který studoval tento trend, však konstatuje, že předpoklad, že žijeme v sekularizova-

Tento článek prošel recenzním řízením.

ném světě, je chybný. Náboženství se vrací do postojů a smýšlení jednotlivců a do veřejného prostoru.¹² Aktuální podoba zájmu o náboženství však není prostým návratem k dříve opuštěným tradičním náboženským směrům a náboženstvím předků.

Demografická zjištění nasvědčují tomu, že i v Česku počet lidí, kteří se sami identifikují jako bez vyznání, případně bez náboženské víry, neroste. Pokles počtu obyvatel s tímto sebepojetím je poněkud znejistěn tím, že velká část populace se ve sčítacích arších roku 2011 k této otázce odmítla vyjádřit, resp. respondenti využili možnosti tuto otázku (spolu ještě s otázkou na národnost) ponechat nezodpovězenou. Z těch, kteří se vyslovili, statisíce opouštěly i nadále tradiční církev, ale přinejmenším část z nich se přesouvá k menším, často křesťanským uskupením tvořícím alternativu k tradiční religiozitě. Sedm procent obyvatel, tedy druhá největší skupina po Církvi římskokatolické, o sobě referuje tak, že různá konkrétní vyjádření demografové shrnují pod záhlaví „věřící bez uvedené náboženské příslušnosti“.

Existuje-li náboženství vždy jako konkrétní vyznání, jsou tito lidé nenáboženští. Přitom jsou věřící. Výraz „věřící“ je neurčitý, poněvadž není řečeno, čemu věří. Pravděpodobně je třeba rozlišit osoby bez konkrétní náboženské příslušnosti a ty, které nárokuje spiritualitu (transcendenci, změněné vědomí, mystickou či metafyzickou zkušenost), avšak odmítají jakékoli náboženství, případně se o ně nezajímají a nepokládají své prožívání za náboženské.

Bez konkrétní náboženské příslušnosti

Americký terapeut a plodný (hojně do češtiny překládaný) autor Thomas Moore (*1940) opustil po 12 letech řeholní společenství, ke kterému patřil, a rozešel se se svou původní římskokatolickou příslušností. Stal se psychotherapeutem a píše knihy pozoruhodné průnikem témat psychologie, archetypů, mytologie a umění. Přičítal se k proudu *spiritualizované psychoterapie* v návaznosti na iniciativu Carla Gustava Junga. Oba náboženské motivy řadí do rámce terapie nebo osobního vývoje. Moore se titulem své nedávné knihy (původní vydání 2014) hlásí k *osobnímu náboženství*, které v podtitulu charakterizuje

zároveň jako *osobní spiritualitu v sekulárním světě*.¹³

Přes hranice jednotlivých náboženství pozdní antiky, v původním řeckém a římském náboženství, v helenizovaném náboženství Egypta, v judaismu a křesťanství prochází *gnostický impuls*. Jungovo pojetí hlubinné psychologie počítá s tím, že v procesu individualizace se člověk setkává se symboly. Ty ho spojují s archetypy kolektivního nevědomí a umožňují realizovat bytostné Já.¹⁴ Vedle jiných symbolů se tu pracuje s gnostickými motivy. Dále je rozvíjí současný neognostik Stephan A. Hoeller. Ve svém výkladu Jungova textu *Sedm promluv k zemřelým* (který Jung napsal pod pseudonymem Basileides Alexandrijský) řeší otázku, je-li gnose psychologií nebo náboženstvím.¹⁵

Historicky, svým původem v prvních stoletích našeho letopočtu a novoplatónským filosofickým kontextem je gnózi blízko hermetismus. Soubor raných textů, od pozdně středověkého překladu do latiny známý jako *Corpus hermeticum*¹⁶ se jeví jako náboženský, i když nikoli propojený s některým konkrétním náboženstvím své doby. Je sporné, jde-li o náboženství nové ve své době, protože se prolíná s různými náboženstvími, v dalších stoletích zejména s křesťanstvím. Některé jeho novověké podoby jako theosofie Jacoba Böhma¹⁷ nebo rosikrucianství plní v soudobém luterském křesťanství podobnou roli, jako v katolickém prostředí mystika. Klasik hermetismu 19. století píšící pod pseudonymem Éliphas Lévi¹⁸ nebyl církevní institucí akceptován, ale sám vystupuje jako křesťan. Pozdější hermetici však sledují linii poznání vyšších světů a realizace duchovních bytostí ve smyslu theurgie, ale o klasické náboženství, chápeme-li je primárně jako vztah k transcendenci, spíše nejde.

V téže linii pokračuje theosofie a anthroposofie. Theosofie po počátečním zájmu zakladatelky Heleny Petrovny Blavatské o západní esoterní tradici¹⁹ přešla k zájmu o buddhismus a jiné svým původem indické tradice. Po krizi v Theosofické společnosti v souvislosti s Krišnamurtim²⁰ v orientaci na západní spirituální tradici pokračuje uskupení, které se posléze označí jako Všeobecná anthroposofická společnost. U Rudolfa Steinera se objevuje křesťanský motiv.²¹ Centrální místo na cestě lidské bytosti „okruhy věků“ má podle něj „myste-

rium Golgoty“. Současný anthroposofický autor, který se zabývá interpretací náboženství, Pietro Archiati, pokládá anthroposofické domyšlení kristovského impulsu jako překonání náboženství a jako návrat člověka k sobě samému, jako realizaci plného potenciálu lidství.²²

Hnutí lidského potenciálu

Okruh iniciativ vzniklých ve 20. století s nejistým vztahem k náboženství se obvykle charakterizuje jako *hnutí lidského potenciálu*. Předpokládá nerealizovaný potenciál člověka, resp. lidského mozku. Jeden ze směrů uvádí možnost v přechodném stavu, v němž elektromagnetická aktivita mozku vykazuje frekvenci 8-12 Hz, tento potenciál rozvinout. Tradiční podobou této aktivity je *Silvova metoda kontroly mysli*. Její zakladatel Mexičan José Silva, jak se uvádí, byl příslušníkem římskokatolické církve, sám však svou metodu práce na sobě a sebe-rozvoje odděluje od náboženství. Cíle se prezentují jako imanentní: rozvoj duševních sil, zlepšení zdraví a občas, aniž by se to zvlášť zdůrazňovalo, i schopnosti uváděné jako paranormální.²³

Směry a skupiny navazující na Silvovu iniciativu, např. česká Modrá alfa²⁴ nebo Hlubinná abreaktivní psychoterapie (HAP)²⁵ se jeví jako příbuzné náboženství a přejímající některé náboženské motivy, aniž by se však k některému náboženství přihlásily a zatím se to nejvíce tak, že by tu vzniklo nové náboženství, které by mělo všechny znaky, které náboženství obvykle připisujeme. Spíše jde o přiznané nebo nepřiznané výpůjčky.

K nabídce témat v materiálech Modré alfy patří vedle otázek moderování emocí a lidského partnerství i nabídka blízká náboženství, i když ne přímo náboženská: smysl života nebo téma, jak skloubit duchovno a logiku. K nabídce HAP patří vedle typických psychologických témat i vliv minulých životů na smysl a cíl života.

Ohledně propojené dvojice nauky a praxe, dianetiky a scientologie, se i podle odkazu na vědu v názvu systému a podle nejistého, problematického místa transcendence v něm diskutuje, jde-li o pseudoreligiózní útvar, též vzhledem k tomu, že jednou z tváří organizace je scientologická církev. Sami scientologové odkazují na státy, ve kterých mají statut uznaného náboženství. Jiné však ji za náboženství nepovažují.²⁶

Iniciativy míněné jako zcela mimo náboženství

Již před současnou vlnou popularity nenáboženské spirituality a *hnutí mindfulness* vystoupil s podobnou nabídkou americký profesor psychiatrie Jon Kabat-Zinn (*1944). Používal motivy jógy, théravadového a zenového buddhismu jako psychotherapeutické metody. Využíval cvičení všímavosti pro léčbu chronického stresu, bolesti, úzkosti a dalších psychosomatických obtíží. Nesleduje ve svých vědeckých a populárně odborných textech transcendentní cíl např. buddhistické meditace, jako je probuzení, resp. nirvána.²⁷

Značný počet vydaných praktických příruček věnovaných této praxi, která se obvykle dnes v českých překladech ponechává s anglickým označením *mindfulness*, už dovoluje mluvit o hnutí. Významy tohoto anglického výrazu, v pálijštině, jazyce raných buddhistických spisů, *sati*, lze tlumočit jako všímavost, bdělost, bdělou pozornost, plné vědomí, zpřítomnělost či ducha-přítomnost. V češtině je v současné době více než deset publikací, které mají výraz *mindfulness* v českém názvu. Odvolání na buddhismus a v buddhismu formulovaný cíl je vzácné, příležitostné a není té povahy, že by se dalo mluvit o variantě západního buddhismu, resp. západní eklektické syntézy buddhistických škol.

Mimo i volné propojení s buddhismem či jinými meditativními školami Východu je příběh Francouze Stephena Jourdaina (1931–2009). Jeho vyprávění je svědectvím o transcendentní zkuš-

nosti, aniž by byla připravena jakýmikoli náboženskými vlivy kromě těch, které jsou obecně přítomny v kultuře. Jourdain prošel „kataklismatem“, jak to sám nazývá, ve věku šestnácti let. Rodinná i školní výchova měla světský charakter. Do své rozhodující zkušenosti, a ještě dlouho po ní, neslyšel a nečetl nic o mystice nebo esoterismu. Četl hlavně beletrii (Jean-Arthur Rimbaud, Paul Verlaine, Marcel Proust, Henry Miller) a novověké racionalistické filosofy.

Jourdain v období před zvratem přemítal o slavné Descartově větě *Myslím, tedy jsem*. Zřejmě ji nechápal v původním kontextu úvahy o skepsi a novém nacházení jistoty v *Rozpravě o metodě*.²⁸ S větou se, jak popisuje, ne moc dlouho ale intenzivně potýkal. Pak došlo k tomu, co označuje jako neudálost. Říká: ... *S nepopsatelnou prudkostí jsem pronikal na druhou stranu zrcadla a nalezl jsem se, jako bdělý vůči nekonečné bdělosti v samotném mém středu, ve středu bdělosti, která nebyla předmětem, nýbrž mimočasovým úkonem, kterého jsem byl schopen. Věděl jsem, že vím vše, co je k vědění, že jsem dosáhl nekonečné hodnoty, že to, čeho jsem se dotkl, je podstata podstaty všech věcí a mne sama... Věděl jsem*.²⁹

Prakticky bez odkazů na východní či jiné náboženské směry popisuje mimočasovou radikální zkušenost původem německý, v Kanadě žijící autor Eckhart Tolle. Pro vyjádření radikálního prožvení nepotřebuje instrumentarium buddhismu, jógy či křesťanské mystiky (i když jako autor místo svého jména Ulrich Leonard přijal jméno křesťanského mystika

13. a 14. století Mistra Eckharta). Cestou k bezčasému prožitku je bdělá pozornost vůči tělu a vůči mysli.

Východisko spíše v sekulárním humanismu má hnutí zastoupené rovněž u nás, jehož zakladatelem je Argentinec Mario Luis Rodrigues Cobos, zvaný Silo (1938–2010). Toto *Humanistické hnutí* od svého vzniku v šedesátých letech 20. století však postupně připojilo spirituální programové body ke svému programu překonání bolesti utrpení na osobní, meziosobní a společenské úrovni. Vedle aktivit občanských, resp. politických, se dnes v hnutí pěstuje spirituální meditační praxe směřující ke změněnému vědomí. Náboženství není v současné podobě hnutí explicitě zmiňováno.

Zvláštní podobou spirituality, která si nejspíše zaslouží označení „nenáboženská“, je to, co reprezentuje Američan Sam(uel) Harris. Tento americký neurovědec se nejen pohybuje mimo náboženství, ale je jeho kritikem. Z variant současného ateismu je nejbližší Richardu Dawkinsovi, tedy soudí náboženské výpovědi z hlediska jejich souhlasu s vědeckými poznáním. Bývá počítán mezi čtyři hlavní představitele *nového ateismu*.

V mládí Harris experimentoval s drogou MDMA a zažil extázi, podle které se droga také označuje. Rozhodl se nepokračovat v chemicky navozené změně vědomí a praktikovat bezpředmětovou meditaci na základě doporučení hinduistických a buddhistických učitelů, aniž by se stal hinduistou či buddhistou. Jiné aspekty těchto náboženství, než je meditační praxe, rovněž kritizuje. Po dlouhé

Poznámky

- Peter van de VEER, *Spirituality in Modern Society*, Social Research, Winter 2009, s. 1097–1120;
- Robert FULLER, *Spiritual, but Not Religious: Understanding Unchurched America*, New York: Oxford, s. 158–159.
- S. N. BALAGANADHARA, Orientalism, Postcolonialism, and the „Construction“ of Religion, in Ester BLOCH, Marianne KAPPENS, Rajaram HEGDE (Eds.), *Rethinking Religion in India: The Colonial Construction of Hinduism*. New York: Routledge, 2010, s. 135–163.
- Otakar FUNDA, *Víra bez náboženství*, Praha: Prvo-kruh, 1994.
- Sherwin WINE, *Judaism Beyond God: A Radical New Way to Be Jewish*, Farmington Hills: Society for Humanistic Judaism, 1985.
- Břetislav HORYNA, *Úvod do religionistiky*, Praha: Oikoy-men, 1994, s. 18–29.
- Zofia J. ZDYBYCKA, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. Lublin: KUL, 1977 (několik dalších vydání)
- Edward BAILEY, *Implicit Religion*, Middlesex: Middlesex University Press, 2010.
- Jacques WAARDENBURG, *Bohové zblázna: systematický úvod do religionistiky*, Brno: Masarykova univerzita, 1997, s. 123–133.
- Jan HELLER, Milan MRÁZEK, *Nástin religionistiky*, Praha: Kalich, 1988, s. 24–27.
- Marvin HARRIS, *The Rise of Anthropological Theory*, Walnut Creek: AltaMira Press, 2001.
- Peter L. BERGER, *Vzdálená sláva. Hledání víry ve věku lehkověrnosti*. Brno: Barrister-Principal, 1997.
- Thomas MOORE, *Osobní náboženství: Průvodce na cestě rozvoje osobní spirituality v sekulárním světě*, Praha: Emitos, 2014.
- U různých autorů německé *das Selbst* překládáno též jako svébytnost, svébyť, to vlastní, a dokonce i „svo“.
- Stephan A. HOELLER, *Carl Gustav Jung a gnóze, Sedm promluv k zemřelým*, Liberec: Eminent, 2006.
- Radek CHLUP, *Corpus hermeticum*, Praha: Herrmann & synové, 2007.
- Martin ŽEMLA, *Kořeny teosofického myšlení: Poetická metafyzika Jakuba Böhma*, Praha: Malvern, 2019.
- Éliphas LEVI, *Dogma a rituál vysoké magie*, Praha: Trigon, 2003.
- Helena Petrovna BLAVATSKY, *Základy tajných nauk*, Bratislava: Glóbus, bez vročení.
- Christopher PARTRIDGE (ed), *Encyklopedie nových náboženství*, Praha: Knižní klub, 2006, s. 320–322.
- Rudolf STEINER, *Tajná věda v nástinu*, Břežnice. Ioannes, s. 246–258.
- Pietro ARCHIATI, *Světová náboženství: Cesta člověka k sobě samému*, Hranice: Fabula, 2012.
- José SILVA, *Silvova metoda kontroly mysli*, Praha: Pragma, 1996.
- Petr VELECHOVSKÝ, Jan HAVELKA, *Modrá Alfa*, Praha: Ben, 1996.
- Andrej DRAGOMIRECKÝ, *Hlubinná abreaktivní psychoterapie, základy teorie a praxe*, Praha: Stratos, 1994.
- Wikipedia: *Scintology status by country*, online https://en.wikipedia.org/wiki/Scintology_status_by_country.
- Jon KABAT-ZINN, *Vědomí přítomnosti*, Olomouc: Votobia, 1996.
- René DESCARTES, *Rozprava o metodě: jak vést správně rozum a hledat pravdu ve vědách*, Praha: Oikoy-men, 2016.
- Gilles FARCET, Stephen JOURDAIN: *Radical Awakening. Cutting Through the Conditioned Mind*, Carlsbad: Inner Directions Publishing, 2001, s. 52.
- Sam HARRIS, *Spiritualita bez náboženství aneb Probuzení*, Praha: Dybbuk, 2017.
- KOL.: *Náboženská víra obyvatel podle výsledků sčítání lidu*, Praha: Český statistický úřad, 2014, s. 6 a 14.
- Maeve COOKE, *Secular State for Postsecular Society? Postmetaphysical Political Theory and the Place of Religion, Constellations. An International Journal of Critical & Democratic Theory*, 2007 (14), 2, s. 224–238.

praxi dospěl ke změněnému vědomí, ke zkušenosti, která může být označena jako mystická. Ohledně kognitivního obsahu toho vnitřního prožitku, např. existence všeobecného vědomí, si zachovává agnostický postoj. Připouští to, ale není si tím jist.³⁰

Závěr

U podob duchovního života, které se samy neidentifikují jako náboženské, nepochybně vždy najdeme souvislost s tím, co je obvykle pokládáno za náboženství. Ve zde uvedeném přehledu se to nějak týká každého z nich. Často jde o vazbu na náboženství neteistická, jejichž religiózní charakter bývá někdy zpochybňován. Záleží však na obsahu pojmu náboženství. Jeho definice může zahrnovat tak málo určujících znaků, že jeho extenze, rozsah jevů vyhovujících definici, bude velmi široká. V populárních diskusích bývá dokonce i deklarovaný nebo militantní ateismus počítán k náboženstvím. V posledním českém sčítání lidu se vyskytuje vedle jiných význámí.³¹ V pozadí tohoto zahrnutí může být hodnocení náboženství.

Sebeidentifikace spirituality jako nenáboženské by měla být respektována. Nevylučuje to však kritickou analýzu náboženství i nenáboženské spirituality, např. z hlediska jejich funkce v individuálním životě a jejich role v sociální dynamice z hlediska emancipace člověka,³² což však již přesahuje rámec tohoto přehledu.

Can spirituality be non-religious?

The article deals with secular spirituality, in other words spirituality without affiliation. Current proposals in the field of religious studies point out that different traditions, e.g. Indian, do not correspond to the concept of Latin "religio". Phenomena somehow related to religion such as implicit religion or parareligious phenomena also deserve careful attention. The term "spirituality" was used for spiritual life in religious institutions, and later also for spiritual life outside of them. Part of the population use the self-description "believer without particular religious affiliation". Spirituality without a particular confession (Thomas Moore, Neopaganism, Hermeticism and Anthroposophy) is compared with spirituality understood as completely non-religious (human potential movement, mindfulness movement, Stephen Jourdain story, Eckhart Tolle, Humanist movement). Self-identification of spirituality as non-religious should be respected. An emic approach requires that the individuals and groups recognize themselves in the description. This does not preclude the application of a critical analysis of non-religious spirituality.

Doc. ThDr. **Ivan O. Štampach** (*1946) externě spolupracuje s Evangelickou teologickou fakultou UK a s katedrou religionistiky Fakulty filozofické Univerzity Pardubice.

Politické mýty jsou základem života společnosti

POLITICKÉ MÝTY

Radek Chlup

Když se řekne „mýtus“, většina z nás si vybaví posvátné příběhy o bozích a hrdinech, jak je známe ze starověkých společností. Moderní společnost podle obecného přesvědčení již mýty nemá, protože jejich moc zlomila racionální kritika v době osvícenství. Mýty sice nevymizely úplně, ale ztratily legitimitu a stáhly se do podsvětí: stala se z nich diskreditující kategorie, vynořují se v podobě hoaxů, zkreslujících obrazů a pokřivených ideologií, které soudný člověk nebere vážně.

Na tomto „mýtu o ztrátě mýtů“, který je součástí obecnějšího příběhu o moderním „odkouzlení světa“, je jistě mnoho pravdy. V moderní době již západní civilizace opravdu nemá mýty v tom smyslu, v jakém je potkáváme ve starověkých náboženstvích. Současně však řada současných autorů upozorňuje, že postosvícenský sekularismus není zdaleka tak odkouzlený, jak se Maxu Weberovi přes sto lety zdálo.¹ Přesně tento vývoj se podle řady sociologů a historiků týká i mýtu. Ani o ty jsme nepřišli úplně. Spíš došlo k jejich transformaci.

Mýty odedávna stály u základů společenského řádu, který pomáhaly legitimizovat. Pro mytického člověka byly výrazem silnější, posvátné reality, a proto bylo možné jimi zaštiťovat politické či sociální nároky. Zatímco tradičně tuto funkci plnily mýty náboženské, osvícenské oddělení politiky od státu podobné využívání křesťanských příběhů znemožnilo. Bylo proto třeba vytvořit mýty nové, které se tváří v tvář osvícenské kritice musely zahrnout do sekulárního hávu fakt a racionálních argumentů. Jejich hlubinná síla a autorita tím však zůstala nedotčena a stále zásadním způsobem formuje životy lidských společenství.

V čem tedy dnešní politické mýty spočívají? Ve svém článku se budu opírat o koncepci québeckého sociologa Gérarda Boucharda, podle nějž jde v zásadě o silné, široce sdílené kolektivní příběhy, které utvářejí sociokulturní identitu a v nichž se normy, tradice, narativy a identity dané společnosti propojují s nehlubšími symbolickými strukturami.² V Bouchardově pojetí vlastně jádrem politických mýtů nejsou přímo příběhy samotné, ale spíše kolektivní předsta-

vy a hodnoty jimi vyjadřované. Jsou tak hluboce internalizované, že jsou nedotknutelné a posvátné. Mají blíž k emocím než rozumu, prostupují lidskou myslí, motivují nás. Pojí se s nimi silné hlubinné emoce, ať už pozitivní, či negativní: mohou vyjadřovat strachy a úzkosti, ale stejně tak mohou podpořit různé pozitivní vize a identity. Ovlivňují vývoj společnosti, symbolicky ji podporují, umožňují lidem se spojit ve společném úsilí, zvládat napětí a uzdravovat rozpolcení. Dokáží společnost hnát dopředu, ale dokáží ji i brzdit a vnitřně štěpit.

V následujících sekcích Bouchardovu koncepci stručně rozvedu a ilustruji na českých příkladech. Pokusím se ukázat, že mýty jsou pro žitou sociální realitu zásadní a že je navýsost užitečné jim nejen rozumět, ale také se naučit s nimi aktivně pracovat.

Národní mýty

Asi nejsrozumitelnějším příkladem politických mýtů jsou různé národní mýty, které v 19. století vytvářeli historici a intelektuálové po celém světě a které byly klíčové pro ustavení národních identit. Ty sice existovaly již dříve, měly však pouze význam kulturní, nikoli sociální. V hierarchické agrární společnosti byla hlavní sociální identita lokální. Pro moderní průmyslovou společnost byl však takový model příliš svazující a vznikla potřeba sociální identitu vymezit širěji, a usnadnit tak sociální mobilitu. Jako ideální řešení se nabízelo povýšení staré kulturní národní identity na úroveň sociální, směřující ke ztotožnění národa a státu.³

V českém prostředí sehrál klíčovou roli František Palacký, který převyprávěl

věl české dějiny podle etnického klíče tak, aby jako jejich přirozené vyústění působil moderní český národ.⁴ Palacký využil oblíbeného mytického schématu zlatý věk – doba temna – obrození, v němž religionista snadno rozpozná vangenepovský iniciační vzorec: mladý středověký národ symbolicky umírá, aby se v moderní době mohl znovu zrodit jako národ dospělý. Překvapivými hrdiny českého národního příběhu se stali do té doby historiky marginalizovaní husité, které Palacký chápal jako předchůdce nejen reformace, ale i moderních ideálů svobody, rovnosti a demokracie. S husity český národ vstoupil na scénu světových dějin a vyjevil na ní svůj duchovní a humanistický potenciál. I po porážce radikálního husitského křídla přetrvával v českém království duch náboženské tolerance, předznamenávající moderní sekulární státy.

Klíčovým zlomem byla až bitva na Bílé hoře, která pro změnu odpovídá dalšímu oblíbenému mytickému vzorci: oběti. Moderní národní mýty se často točí kolem ústředního motivu porážky, při níž jsou dávní hrdinové obětováni, ale tato oběť se stává zdrojem nové síly pro moderní národ. Bitva na Bílé hoře a následná poprava českých pánů tak byla na jednu stranu vnímána jako bolestná tragédie, zároveň však v moderní době národ burcovala a vyvolávala v něm touhu po rážku „odčinit“. Palackého mýtus v každém případě zafungoval a takřka magickým způsobem dosáhl toho, že obyvatelé českých zemí se opravdu začali vnímat jako součást jednoho národního společenství s jasnými hranicemi a identitou. V průběhu první světové války dokázal T. G. Masaryk právě na základě tohoto mýtu klíčové západní politiky přesvědčit, že Češi mají nárok na vlastní stát.

Dnes můžeme mít pocit, že podobné národní mýty jsou věcí minulosti. Není tomu ale tak. Palackého mýtus byl dominantním narativem nejen první republiky, ale ještě i komunistické éry. Teprve po roce 1989 byl nalomen (neboť byl komunistickou propagandou příliš zprofanován). Ani dnes ale není mrtvý, jak je vidět např. z aktuálních sporů ohledně Mariánského sloupu. Co je však ještě důležitější, jakkoli nás dnes tolik neoslouvují konkrétní obsahy Palackého mýtu, i my stále pracujeme s těmiž mytickými schématy, pouze jsme je naplnili novými obsahy. V tomto ohledu je užitečné

Bouchardovo rozlišení mezi „základními mýty“ ve smyslu obecných symbolických schémat dané kulturou, a mýty „odvozenými“, které spočívají v jejich stále nových aktualizacích.⁵ Takto např. základní mýtus doby temna následující po porážce dnes již není primárně vyjadřován příběhem o Bílé hoře, ale spíše vyprávěním o Mnichovské zradě a následném protektorátu, komunistickém puči a následném období totality, či ruské invazi a následné normalizaci. Jiným příkladem základního mýtu může být ambivalentní „stýkání a potýkání“ s okolními mocnějšími národy, v němž je mocný sousední národ vnímán tu jako dobrodinec a ochránce, tu zas jako agresor. Zatímco pro Palackého šlo o Němce,⁶ nověji tutéž roli hraje spíše Rusko a pro nemalou část naší populace už i Evropská unie. Jako poslední příklad si můžeme vzít základní mýtus elity odrodilví se od národa. Zatímco pro Palackého šlo o poněmčenou šlechtu, která po Bílé hoře zradila národní zájmy českého lidu,⁷ v podání Zdeňka Nejedlého se jednalo o odcizenou buržoazii, v dnešní verzi Miloše Zemana pak o „pražskou kavárnu“.

Mýtus a fakta

Může se zdát překvapivé, že za „mýty“ označují události, které jsou čistě historické a postavené na faktech a jejich racionálním vyhodnocení. Mýtus se však s faktičností ani racionalitou nevylučuje. I historické události totiž v takovýto případech chápeme jako paradigmatické. Invaze roku 1968 pro velkou část české populace není jen událostí dávno minulou. Je pro ni nadčasovým vzorcem, který má dopad i na přítomnost. Vyprávění o roku 1968 je často nabitě emocemi, a dokonce může snadno vyvolávat i jisté trauma, které nás paralyzuje a brání nám pozitivně společensky jednat.

Abychom vztah mýtu k faktům lépe pochopili, je užitečné si rozlišit tři základní složky mýtu. Podle Boucharda⁸ má na jedné straně každý politický mýtus složku faktickou, která

tvoří jakousi jeho „kotvu“ (*anchor*). To o ni se příběh opírá a získává díky ní svou věrohodnost. O této faktické složce si členové různých společenství vyprávějí způsobem, který v nich vyvolává nějaké silné emoce (např. pocit tragiky a bezmoci spojený s vyprávěním o ruské invazi). Tyto kolektivně předávané emoce, které si každý jedinec v sobě nese, označuje Bouchard jako „obtisk“ (*imprint*). Cílem vyprávění však není jen vyvolat emoce, ale také je proměnit v nějaký étos, v soubor aspirací a vizí budoucnosti, které člověka motivují k jednání (nebo nejednání).

Názornou ukázkou může být scéna z filmu *Obecná škola*, v níž učitel Hnízdo žákům dramaticky vypráví příběh upálení Jana Husa (kotva), čímž je přivede k slzám (obtisk) a vzbudí v nich odhodlání žít v pravdě (étos), pod jehož vlivem se rozhodnou navštívit „fakíra“ Mrázka a vrátit mu jeho ukradené kruhy. Právě étos je tou nejdůležitější složkou mýtu, která je nejvíce závislá na interpretaci. Takto např. okupace 1968 dle povahy vyprávění o ní může vyvolat étos nepřátelství k Rusům, étos beznaděje („stejně nás vždycky ostatní zradí“), nebo étos mravní odvahy tváří v tvář útlu (zobecněný např. Janem Palachem či post-okupačními písněmi Marty Kubišové).

Toto rozlišení několika složek nám umožní vyjasnit vztah mýtů k faktům. Dnes slovo „mýtus“ nejčastěji používáme právě ve smyslu smyšleného příběhu v rozporu s fakty (viz např. různé „eumýty“), což vyvolává dojem, že mýty

lze fakticky vyvrátit. Bouchardovo rozlišení nicméně tento dojem ukazuje jako iluzorní. Faktograficky vyvrátit lze totiž jen „kotvu“ daného mýtu, stále však zůstávají obtisk a étos, které jsou důležitější. Hlavní překážkou je zde obtisk: odpovídá nějakým reálně zakoušeným emocím, a útok na mýtus se proto rovná útoku na tyto emoce. Kotva možná nemusí být pravdivá, mé emoce jsou ale pravdivé zcela jistě, neboť je opravdu cítím. Není proto divu, že jedinou reak-



Pomník v obci Skřipel, který pozemkovou reformu z roku 1919, jež zestátnila velkou část šlechtického majetku, prezentuje jako „odčinění“ Bílé Hory.
Zdroj: Wikimedia Commons.

cí na zpochybnění kotvy bývá buď její sveřepá obra-
na nebo urychlené
hledání kotvy nové
(např. nějaké jiné
absurdní evrop-
ské směrnice, kte-
rá nám potvrdí, že
náš pocit bezmoci
tváří v tvář EU je
oprávněný).

Takovýto ná-
hled má mj. zásad-
ní dopad na pro-
blematiku boje proti dezinformacím.
Ukazuje, že jejich přímočaré vyvracení
není příliš efektivní. Z mytologického
hlediska se jako nejefektivnější forma
boje proti dezinformacím jeví spíše vy-
tváření alternativních mýtů, které nám
takřkajíc zvýší imunitu. Bude-li česká
populace mít k dispozici dostatečně silné
pozitivní příběhy, nebude mít tak silnou
potřebu se uchýlovat k alternativám z ob-
skurních zdrojů.

Zde je ale zároveň třeba zdůraznit, že
takového „imunotvorné“ mýty nemohou
být jen pozitivní. Zůstaneme-li u příkladu
EU, pak kampaně vyzdvihující výhrad-
ně její přednosti sotva někoho nového
přesvědčí. Důležitější je vytvářet mýty
určené pro zranitelnější část populace.
Ta ve svém životě naráží na nějakou fru-
straci, a proto ji oslovují mýty, které tuto
frustraci uznají jako reálnou a nabídnou
způsob, jak jí dát smysl. Frustrace zde
vlastně odpovídá obtisku, tj. nějakému
druhu silných emocí, jejichž původu úpl-
ně nerozumíme. Mýtus dokáže životní
situaci a zkušenost světa daného jedince
symbolicky vyjádřit, a tím jí dát smysl,
byť třeba i nějakou bizarní konspirační
teorii, která vinu za vlastní pocit frustra-
ce promítá na různé vnější aktéry. Tím
poskytuje obtisku srozumitelnou kotvu,
a dává mu tak smysl. V tomto ohledu
jsou vlastně dezinformační mýty reálné
a autentické. Jejich skutečný problém je
jinde: dobrý mýtus totiž umí naši životní
situaci nejen vyjádřit, ale také nás dokáže
přesvědčit, že tuto životní situaci lze ně-
jak *tvůřivě rozvíjet* a případně ji změnit
k lepšímu. Právě to dezinformační mýty
nedokážou: jejich étosem je pasivní vztek.

Má-li proevropská část české spo-
lečnosti dezinformacím myticky čelit,
musí obstát v obojím: jak ve vyjád-
ření, tak v tvůřivém rozvíjení. Pokud



evropský mýtus tak musí umět uznat, že
v řadě bodů se naše členství v EU oprav-
du projevuje i poněkud frustrujícími způ-
soby (např. v podobě nesmyslného vyu-
žívání či rozkrádání evropských dotací),
nicméně musí následně umět nabídnout
příběh s pozitivním řešením, v němž má
přiznání nefunkčních aspektů podobně
mobilizující sílu, jakou měla v Palackého
mýtu porážka na Bílé hoře.

Závěr

Bouchardova koncepce politických mýtů
je výzvou pro navázání dialogu mezi ra-
cionalitou a emocemi. Zatímco běžně
bývají kladeny do protikladu, v Bouchar-
dově pojetí jde spíše o dvě vzájemně se
doplňující vrstvy. Racionální argumenty
jsou často nabitě emocemi (např. když se
s někým přeme), a nakonec právě díky
tomu jim hluboce věříme a dokážeme
pro ně vzplanout. Cílem je toto propo-
jení rozumu a emocí kultivovat. Dokud
budou intelektuální elity mít pocit, že
politické debaty se musí vést racionálně
bez emocí, povede to jen k tomu, že bu-
dou na druhé straně politického spek-
tra bujet emoce odpojené od rozumu.
Mýty v této kultivaci hrají klíčovou roli,
neboť mají obě roviny: na povrchu jsou
v moderní době často opřeny o fakta
a racionální argumenty, pod povrchem
se však napojují na hlubinné psychické
a kulturní vzorce, díky nimž mají silnou
přesvědčivost a apel. Mají-li politici být
schopni prosazovat silné hodnotové po-
litické vize, musí je dokázat napojit i na
tyto hlubinné vzorce. Dobrou ilustrací
může být T. G. Masaryk, který měl mytic-
kou stránku svého národního politického
programu dobře zvládnutou a pomocí
sítě spřízněných intelektuálů a umělců
ji dokázal účinně šířit a opírat o ni své
demokraticko-humanistické hodnoty.⁹

Nejde ale jen schopnost své hodno-
ty „marketingově“ propagovat a činit je
atraktivními. Stejně tak důležité je rozu-
mět i mýtům našich protivníků a brát je
vážně. Takto např. desinformační mýty
nejdou jen iracionální nesmysly, nýbrž
vyjadřují zcela reálné frustrace řady lidí.
Chceme-li těmto mýtům čelit, musíme
tyto frustrace respektovat a hledat způ-
soby, jak s nimi pracovat konstruktivněji.
Dobrá znalost mytických schémat kolují-
cích v daném kulturně-historickém pro-
storu tomu může velmi napomoci. Život
společnosti závisí právě na jejích mýtech
a řadu společenských krizí je třeba řešit
právě tím, že v reakci na ně budeme
vytvářet lepší příběhy, které dokážou
proměnit naše postoje a umožní nám
konstruktivněji jednat. V tomto smyslu
lze studium politických mýtů považovat
za formu aplikované religionistiky.

Poznámky

- 1 Viz např. Joshua Landy and Michael Saler (eds), *The Re-Enchantment of the World: Secular Magic in a Rational Age*, Stanford, CA: Stanford University Press, 2009. Další literaturu k tomuto tématu probírá podrobně Michael Saler, „Modernity and Enchantment: A Historiographical Review“, *American Historical Review* 111/3 (2006): 692–716.
- 2 Gérard Bouchard, *Social Myths and Collective Imaginaries*, tr. Howard Scott, Toronto – Buffalo – London: University of Toronto Press 2017 (fr. orig. 2015), kap. 1.
- 3 Viz Ernest Gellner, *Nacionalismus*, př. H. Novotná a P. Skalník, Brno: CDK, 2003 (angl. orig. 1997).
- 4 K Palackého *Dějinám* jakožto mýtu viz podrobně Kamil Činát, *Dějiny a vyprávění: Palackého Dějiny jako zdroj historické obraznosti národa*, Praha: Argo, 2011.
- 5 G. Bouchard, *Social Myths*... kap. 5.
- 6 František Palacký, *Dějiny národu českého v Čechách a v Moravě*, II/6, Praha: L. Mazáč, 1930, s. 104: české dějiny „vůbec zakládají se hlavně na sporu čili stýkání a potýkání se Slovanství s Němectvím; aneb jinými slovy na ustavičném pojímání neb zamítání způsobů a řádů německých od Čechů“. Srov. Jiří Rak, *Bývali Čechové... české historické mýty a stereotypy*, Jinočany: H&H, 1994, s. 97–109.
- 7 Viz Jiří Rak, *Bývali Čechové...*, s. 67–81.
- 8 G. Bouchard, *Social Myths*... s. 49–56.
- 9 Viz Andrea Orzoff, *Battle for the Castle: The Myth of Czechoslovakia in Europe 1914–1948*, New York: Oxford University Press, 2009.

Political Myths as the Foundation of Social Life

The article shows that even our present-day society is still very much based on mythical narratives which connect norms, traditions and identities with the deepest symbolic structures. What this means is demonstrated in the case of the Czech Republic, and the consequences of this fact for the challenge of populist mythmaking are shown.

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.

Nový rituál v tradičním kontextu

SVÁTEK MEDVĚDA

Olga Věra Cieslarová, Martin Pehal

„Diryff-dyff-dyff“ zní z dálky, stojíme s dětmi na břehu Rýna v Basileji. Slysíme zvuk dělových koulí a po chvíli se objeví rychle plující dřevěný vor, který nese síla proudu řeky. Na něm stojí muž v masce a kostýmu Divokého muže (Wilde Maa), točí přes rameno přehozenou jedlí a tančí tanec plný úklon směrem k Malé Basileji, k Velké Basileji konstatně otočený zády vystrkuje zadnici. Na voru ho doprovází bubeníci, okolo stoupá dým z vystřelených dělových koulí. Jsme v roce 2019 v centru Švýcarska, ale tato chvíle je momentem, „kdy se minulost a současnost propojí,“ říká Sandra Mesmer-Preisswerková. „Jdu se vždycky podívat, protože to je archaický zážitek.“¹

Takto začíná tradiční lednový svátek Vogel Gryff. Vzápětí vor přirazí ke břehu, kde se Divoký muž (Wilde Maa) setká se svými kumpány – Ptákem Gryfem (Vogel Gryff) a Lvem (Leu). Během celého dne tyto tři maskované figury se svými vlajkonoši a bubeníky procházejí čtvrtí Malá Basilej (Kleinbasel) a vždy jeden po druhém (a v závěru pak všichni dohromady) tančí pro významné občany města (celkem více než čtyřicetkrát).² V podvečer je pro členy tří pořádajících spolků (Ehrengesellschaften) a několik pozvaných hostů slavnostní večer (Gryff-femähli), po níž následuje průvod v čele s osvětlenými laternami (Stäggeladärne) a za zvuků folklórní hudby pikol a bubnů. Vše má pevně daný formát a předává se ústně, i kroky se musí tanečník dopředu naučit od svého předchůdce.

Někteří by svátek Vogel Gryff nazvali rituálem: účastníci jednájí podle předem pevně daného schématu, jež jim bylo ústně zprostředkováno „strážci“ tradice; mnoho částí zjevně nemá jasně definovatelný pragmatický význam vedoucí k materiálnímu užítku. Celý rámec svátku zároveň nemá vztah k žádné ustavené náboženské tradici (ústřední roli naopak hrají jakési lidové, „báje“, „pohádkové“ postavy). To, co lidé v tomto případě slaví, je jejich vlastní komunita jako taková a je-

jich jednání nejvíce připomíná to, co si automaticky asociujeme zejména s dětmi – „hru“. V jakém smyslu tedy můžeme o tomto lidovém a hravém svátku hovořit jako o rituálu?

Na konci 80. let 20. století to byl zejména Victor Turner³ a Richard Schechner⁴, kteří položili základy disciplíny nazvané „performance studies“. Tento název se těžko překládá kvůli mnoho-
vrstevnatému významu slova „performance“ („jednání“) v anglickém jazyce. Turner s Schechnerem se nicméně domnívají, že jakékoliv fyzické „jednání“, jež má kulturotvorný význam, má být zkoumáno ve společné kategorii, kterou tradičnější badatelé omezují zejména na (náboženský) rituál. Společně s dalšími badateli (např. T. Luckmann)⁶ si všimají, že s postupnou sekularizací a individualizací moderní společnosti dochází

k tomu, že jednotlivá náboženství a jejich rituální formy přestávají hrát roli tzv. „posvátného baldachýnu“,⁷ který by celé společnosti vtiskával řád a smysl. Ačkoliv na náboženství by mnoho lidí mohlo nahlížet po vzoru křesťanství zejména jako na určitý věroučný systém, mnohem častěji je to spíše soubor (rituálních) pravidel, jak správně a smyslně „jednat“. Náboženství proto vytvářejí komplikované systémy dietetických pravidel, půstů, poutí a společných setkání, jež všechna upravují to, jak členové společnosti zacházejí se svými těly. S ústupem institucionalizovaného náboženství se přitom tato lidská potřeba po kulturotvorném „jednání“ nijak neumenšuje – jen již nebývá rámována náboženskou věroukou. „Performance studies“ proto zkoumají výtvarné a umělecké projevy, sportovní události, veřejné svátky a slavnosti všeho druhu, ale i politické výstupy a armádní přehlídky, a vnímají je jako různé projevy téže základní lidské potřeby: skrze významotvorné „jednání“ a „hru“ vtiskávat smysl žité zkušenosti. Turner a Schechner přitom staví na základních pracích Johana Huizingy⁸ a Rogera Cailloise,⁹ kteří o „hře“ hovoří jako o prazákladním způsobu vytváření, udržování a proměny lidských (a v určitém smyslu i zvířecích) společenství. V případě svátku Vogel Gryff navíc můžeme vidět úzký vztah mezi rituálem, svátkem a hrou, neboť první zmínky pocházejí z počátku 14. století, tedy z doby, kdy v rámci švýcarské společnosti stále ještě bylo zastřešující ideologií římskokatolické křesťanství. Tento svátek či rituál tedy přežil společenský přechod od římského katolictví

k protestantismu a následně k moderní sekularizované společnosti právě proto, že jeho skutečným základem není žádná konkrétní (náboženská) ideologie, ale právě fyzické „jednání“ v podobě „hry“.

Ve 14. století byly tedy ustaveny tři čestné spolky (Ehrengesellschaften), jež sloužily k vytváření sociálních vazeb, péči o město a chudé. Ve svých erbech měly právě Ptáka Gryfa, Lva a Divokého muže.¹⁰



Svátek Vogel Gryff - tanec tří figur: Gryfa (Vogel Gryff), Divokého muže (Wilde Maa) a Lva (Leu) na mostě mezi Malou a Velkou Basilejí.

Foto: www.vogel-gryff.ch.

Tento článek prošel recenzním řízením.



Průvody městem s tanci svých erbovních figur spolky manifestovaly soběstačnost a sounáležitost.¹¹ Svátek, který v raném středověku sloužil pro podporu obyvatel menší a méně významné čtvrti Basileje a který měl, řekli bychom dnes, integrační charakter, se nicméně proměnil ve svátek demonstrující elitnost svých kmenových obyvatel. „Vogel Gryff žije z vylučování, ukazuje, kdo je tady elita.“¹²

Svátek Vogel Gryff slaví jen ti praví Malobasilejci, jen muži a počet členů je striktně omezen. A to přesto, nebo právě proto, že Malá Basilej je místem, kde žije až padesát procent imigrantů.¹³ A právě z tohoto důvodu se v roce 1998 někteří obyvatelé rozhodli založit komplementární svátek k Vogel Gryffovi, který si předsevzal oslovit právě ty, kteří nemohli být toho původního součástí. „Každý svátek by se měl přeci s časem vyvíjet, obnovovat. Je přeci nesmysl, aby se ho polovina vůbec nemohla účastnit, to nejde! Jen se dívat,“¹⁴ říká Franca Maderová, dnes hlavní organizátorka nového svátku Medvěda.

Medvěd

„A Medvěd tančil Malou Basilej, metal kotrmelce a lidé se smáli ... byl to oblíbenec všech obyvatel, mužů, žen a dětí. ... To si ale Pták Gryf, Lev a Divoký muž nechtěli nechat líbit. ... A shodli se: Medvěd musí pryč! ... Stalo se to jednoho lednového rána při svátku Vogel Gryffa, když všichni čtyři společně tančili. ... Lev, Pták

Gryfa Divoký muž Medvěda chytili a vhořili do ledového Rýna Ale jeho kroky jsou slyšet a jednou se vrátí. A ten den je už možná blízko!“ (z knihy *Der Bär kommt*).

Impulsem k založení Spolku Medvěda se stal v roce 1996 radikální projev Niggiho Schölkopfa, představeného jednoho z tradičních spolků, varující před nebezpečím přicházejícím z ghettu a vyzývající otevřeně k netoleranci vůči

imigrantům. Velká diskuse následovala v lokálních médiích, odkud se o tom dozvěděla skupina doktorů. „Strašně nás to rozhněvalo. Žijeme a pracujeme uprostřed Malé Basileje! Rozhodli jsme se, že to nemůžeme nechat jen tak. Chtěli jsme ukázat, že je život v Malé Basileji skvělý.“¹⁵ V červnu roku 1998 při příležitosti společných narozenin uspořádali slavnostní průvod zakončený hostinou na břehu Rýna. „Jako překvapení pro všechny se chvíli před půlnocí objevila maska Medvěda, která tančila za zvuků bubnu. Tehdy jsme též vyhlásili založení Spolku Medvěda. A úspěch byl veliký, mnoho lidí totiž zlobila ta patriarchální nálada v malobasilejských spolcích. Obzvláště mnoho umělců se k nám přidalo, neboť je bavil ten anarchistický rozměr.“¹⁶

D Bär isch zrug... (Medvěd se vrátil)

Čtvrtou mýtickou figurou (Medvědem nebo jak uvidíme dále Medvědicí) navázali na starou legendu, kterou v místních novinách popsal Martin Herder o 13 let dříve. Bylo to v roce 1985 v předvečer svátku Vogel Gryff a svým fejetonem o zapomenuté čtvrté figuře (o níž slýchal v dětství) chtěl Herder trochu relativizovat triumvirát Ptáka Gryfa, Lva a Divokého muže. „Medvěd byl oblíbenec ... všech těch, kteří nebyli ani radní, ani předsedové rozličných spolků, kteří se netěšili přízni církve a vrchnosti... ti všichni patřili do spolku Medvěda.“¹⁷ Existenci této legendy potvrzovalo i společné vyobrazení Medvěda, ptáka Gryfa, Lva a Divokého muže, které se dochovalo v restauraci domu U černého medvěda

Poznámky

- 1 S. Mesmer-Preisswerková, fyzioterapeutka, 50+, rozhovor 26. 1. 2019.
- 2 Přesný seznam občanů, kterým se bude tančit, je dopředu znám a dnes zveřejňován na webových stránkách svátku : www.vogel-gryff.ch.
- 3 V. Turner, *The Anthropology of Performance*, R. Schechner (ed.), New York (NY): PAJ, 1995.
- 4 R. Schechner, *Performance Theory*, London – New York: Routledge, 2015 [1988].
- 5 Klíčový sborník: R. Schechner, and W. Appel (eds.), *By Means of Performance: Intercultural Studies of Theatre and Ritual*, Cambridge University Press, 1990.
- 6 T. Luckmann, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, New York: Macmillan, 1967.
- 7 P. L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York: Anchor Books, 1990 [1967].
- 8 J. Huizinga, *Homo Ludens a Study of the Play-Element in Culture*, Kettering: Angelico Press, 2016 [1949].
- 9 R. Cailliois, *Hry a lidé: maska a závrat*, přel. Nina Vangeli, Praha: Nakladatelství Studia Ypsilon, 1998.
- 10 Hlavní zdroje: E. A. Meier, F. Hoffmann, P. Armbruster, *Vogel Gryff: Geschichte und Brauchtum der Drei Ehrengesellschaften Kleinbasels*, Basel: Litera, 1986,

či D. Löw, A. Roth, *Vogel Gryff: e jeeedes Joor im Jänner*, Basel: Merian, 2004.

- 11 Jež znamenala také schopnost zajišťovat pořádek ve městě a v případě ohrožení bránit městské hradby. E. F. Knuchel, E. Hoffmann-Krayer und Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde, *Die Umzüge der Klein-Basler Ehrenzeichen: Ihr Ursprung und ihre Bedeutung*. Basel: Verlag der Schweiz. Gesellschaft für Volkskunde, 1914, s. 9.
- 12 M. Roth, grafik a malíř, 60+, rozhovor 21.6.2019. Ač je k některým prvkům kritický, každoročně se svátku jako divák účastní.
- 13 Údaje Statistického úřadu v Basileji z roku 2018, <https://www.statistik.bs.ch/zahlen/indikatoren/sets/integration.html>.
- 14 F. Maderová, kunsthistorička a předsedkyně Spolku Medvěda, 40+, rozhovor 17.6.2019.
- 15 A. Isler, lékař, zakladatel Svátku Medvěda, 70+, rozhovor 22.1.2019.
- 16 Ibid.
- 17 M. Herder, *Basler Arbeiter Zeitung*, 18.–19. 1. 1985, s. 3.
- 18 Ibid. Při poslední přestavbě v roce 2015 obraz zmizel.
- 19 M. Sutter, „Klenbasler Überraschungscoup: Der Bär kommt“, *Basler Zeitung*, 22. 6. 1998, s. 1.
- 20 F. Maderová, rozhovor 17. 6. 2019.
- 21 A. Isler, rozhovor 22. 1. 2019.

22 V. Berlinger (Text) und Ch. Gloor (Bilder), *Der Bär kommt*, Basel: F. Reinhardt Verlag, 1998.

- 23 N. d'Aujourd'hui. *Dr Bär Ist Los!* Basel: Reinhardt Verlag, 1997.
- 24 E. Habrakenová, bubenice, 50+, rozhovor 18. 1. 2018.
- 25 Pro tuto příležitost ji v roce 2000 složil basilejský skladatel B. Batschelet.
- 26 L. Handschin, bubeník (od roku 2017 sólově doprovází Medvědicí) a fyzioterapeut, 60+, rozhovor 9. 5. 2019.
- 27 Projev S. Arslanové 12. 1. 2019, publikován na https://www.baerengesellschaft.ch/wp-content/uploads/2019/01/19_01_12_Tischrede_Gesellschaft-zum-Bären.pdf.
- 28 U. Mäder, „Die Gesellschaft zum Bären“, *Basler Stadtbuch*, Basel: Christoph Merian Stiftung, 2000, s. 111.
- 29 Autorka se zúčastnila svátku Vogel Gryff v roce 2012, 2018 a 2019, svátku Medvěda v roce 2018 a 2019. Rozhovory s účastníky a organizátory vedla nicméně i během pobytů v Basileji v mezidobí. Výzkum v Basileji a tato práce vznikly za podpory projektu Kreativita a adaptabilita jako předpoklad úspěchu Evropy v propojeném světě reg. č.: CZ.02.1.01/0.0/0.0/16.019/0000734 financovaného z Evropského fondu pro regionální rozvoj.

v Rheingasse v Malé Basileji.¹⁸ Nicméně více zdrojů o této legendě chybí.¹⁹ Martin Herder ve svém textu popisuje, že lidé (obzvláště v lednu) slyší v tomto domě dupot na půdě a říká se, že tam tančí Medvěd. A fejeton zakončil slovy „Aber dr Bär kunnt zrug. S ghot nimmer lang.“ (Mědvěd se vrátí a nebude to už dlouho trvat).

Spolek Medvěda – Gesellschaft zum Bären

A tak v roce 1998 vlastně znovu-založili Spolek Medvěda, jenž si předsevzal napomáhat dobrému soužití v Malé Basileji. A jelikož v masce tančí vždy ženy, stejně jako většinu dosavadních let doprovázela tanec i bubenice (Edith Habrakenová), má tato figura spíše feminní charakter, ale nikde není její pohlaví definováno. „Pro někoho je to Medvědice, pro někoho Medvěd,“ říká Franca Maderová, „Medvědice je silné zvíře a zároveň v sobě obsahuje mateřský princip. Stará se o to, aby se lidé starali o sebe navzájem.“²⁰

Nezůstalo ovšem jen u průvodu. „Co nás překvapilo, byl velký obnos peněz, který se na našem kontě během krátké doby sešel.“²¹ Vedle organizace nového svátku se spolek zaměřil na rozličné projekty mířící na lepší integraci obyvatel, na rozvoj společenského a kulturního života a organizaci sportovních akcí, hlavně basketbalu pro mládež, jež je zejména dnes klíčovou aktivitou. Brzy nato vyšla i dětská kniha *Medvěd přichází!* (*Der Bär kommt!*)²² ilustrovaná známým basilejským malířem a grafikem Christopherem Gloorem. Ta je v podstatě novou mytologií spolku, text je přeložen do deseti jazyků, aby mu rozuměly děti různých národností. Pokračování příběhu *D Bär ist los!*,²³ vydané při dvacátém výročí vzniku spolku, bylo dokonce již v jazycích šestnácti. Jde-li o integraci, „jde především o integraci dětí, přistěhovalců druhé generace, protože u nich je potenciál zapojení mnohem větší než u dospělých.“²⁴

D Bärentag

Jádrem Dne Medvěda je průvod městem po určené trase, kde probíhá tanec. U svátku Vogel Gryff jde o tanec k počtě konkrétních osob (představení spolků, politici, majitelé restaurací a hotelů, významní občané apod.), oproti tomu Medvědice tančí naopak počtu konkrétním místům, která jsou pro Malou Basilej vý-



Svátek Medvěda - tanec Medvědice 2019.

Foto: archiv autorky.

značná a kde se odehrává sociální a kulturní život (knihovna, rodinné centrum, pečovatelský dům, parky s dětskými hřišti, sportoviště, klubovna, azylový dům, kostel, dům pro seniory, kavárna s kulturním programem apod.). Trasa průvodu Ptáka Gryfa, Lva a Divokého muže vede především horní částí čtvrti, kde bydlí starousedlíci, Medvědice prochází ulicemi dolní části, kde je výrazně vyšší poměr imigrantů. U prvního jsou přesně rozdělení aktivní účastníci (černé kabáty, černé klobouky), kteří maskované figury doprovázejí, a pak diváci, kteří přihlíží. S Medvědicí naopak všichni společně jdou v průvodu. Ti první symbolizují patriarchální společnost (členové jsou jen muži), v kostýmech všech třech figur také tančí pouze muži. Oproti tomu v kostýmu Medvědice je schovaná vždy žena a tančí improvizovaný tanec, oproti přesně daným krokům tří zmíněných figur. První část Dne Medvěda je zaměřena na děti (dopředu nacvičují ve škole tanec a zpěv jazzové písně *D'Bär isch zrug*)²⁵, část z nich doprovází Medvědice v chlupatých vestičkách a s barevnými balónky nad hlavou. Trasa navíc vede přes místa, kde si v pauzách mohou hrát na hřištích. I masky svátku Vogel Gryff přitahují zájem dětí, ale mají v sobě něco děsivého. „Divoký muž děti točí jedlí odhání,“²⁶ říká současný bubeník Medvědice Lars Handschin, oproti tomu „maska Medvědice je vítá, na závěr je objímá, hraje si s nimi, i když i z ní jde respekt.“ Odpolední část vrcholí společnou večeří *Bärenmähli*, jež kopíruje zmíněné *Gryffemähli* (večeři spolků pořádajících

svátek Vogel Gryff), nicméně zvání jsou naopak všichni – účastní se jí okolo dvou tisíc obyvatel a servíruje se jídlo prezentující rozličné kulturní tradice. Projevy během večere se zaměřují na toleranci, solidaritu a spolužití, viz např. v letošním roce projev Sibel Arslanové (poslankyně kurdsko-alavitského původu): „V době, kdy se ve světě staví reálné zdi, se Spolek Medvěda snaží bořit neviditelné zdi mezi lidmi.“²⁷ Až do nočních hodin pak pokračuje průvod, též za hudby pikol a bubnů a s osvětlenými laternami s emblémy Spolku Medvěda.

Závěr

Společným prvkem obou svátků je oslava čtvrti Malá Basilej a oba tyto svátky organizují Švýcaři–Basilejci. Jen základním rysem prvního je ukázat, kdo jsou ti praví místní a tuto hranici zvýraznit, cílem druhého je onu hranici zrušit a naopak ty nové integrovat. Jak píše sociolog Ueli Mäder, je vznik Svátku Medvěda „znamením renesance solidarity“²⁸ v městském životě a nabízí možnost podílet se na běhu města a jeho kultuře všem, kdo o to projeví zájem. Ačkoli první svátek má dlouhou tradici a je součástí basilejského rituálního života již několik staletí, nový Svátek Medvěda se také etabluje. Dokládá to např. společný tanec všech čtyř figur, uspořádaný v roce 2005. V roce 2004 vyšla monografie *Vogel Gryff: e jedes Joor im Jänner* věnovaná prvnímu svátku, která ale zahrnuje celou kapitolu o Svátku Medvěda.

⇒ Dokončení článku na další straně dole.

Buddhistická meditace bez buddhismu¹

MEZI AMERICKÝM ZENEM A MCMINDFULNESS

Šimon Grimmich

Na jaře roku 1979 během dvoutýdenního meditačního ústraní v „Insight Meditation Society“, v centru, kde se učila buddhistická meditace vipassaná, měl Jon-Kabat Zinn vizi, která ho přivedla k následujícím úvahám: „Proč nezkusit udělat z meditace něco tak samozřejmého, aby mohla oslovit kohokoli? [...] A proč to neudělat v nemocnici, kde jsem právě pracoval? [...] Jaké lepší místo než nemocnice, kde zpřístupnit lidem dharmu takovým způsobem, aby jí mohli porozumět a nechat se [...] prostřednictvím praxe inspirovat k tomu, aby prozkoumali, jestli by náhodou vedle tradiční lékařské péče nebylo možné pro sebe něco udělat, protože *raison d'être* dharmy je nakonec objasňovat přirozenost utrpení a její základní příčiny, jakož také nabídnout praktickou cestu k osvobození od utrpení? A to vše by se, samozřejmě, dělo bez jakékoli zmínky slova 'dharma'.“²

Na podzim téhož roku vznikl v nemocnici Massachusettské univerzity ve Worcesteru první kurz mindfulness (v češtině nejčastěji jako všímavost nebo plně uvědomování), dnes známý jako MBSR (*mindfulness based stress reduction*, snižování stresu prostřednictvím mindfulness).³ Mindfulness označuje jak schopnost („jednoduše řečeno, mindfulness je neposuzující uvědomování každého okamžiku“⁴), která je základem buddhistické meditace (*sati*), tak souhrnně také učení mindfulness hnutí (převod dharmy do jazyka moderní západní společnosti). Od té doby se mindfulness rozšířila daleko za zdi nemocnic, proniká do škol, parlamentů nebo firem, stává se čím dál samozřejmější součástí západní společnosti a podle vzoru MBSR vznikly desítky dalších programů a intervencí založe-

ných na mindfulness (MBI, *mindfulness based interventions*).⁵

Mindfulness jakožto dharma bez použití slova „dharma“ s sebou nese řadu otázek, na které není nijak jednoduché odpovědět. Představuje mindfulness ryze sekulární techniku pro zlepšení soustředění? Nebo se jedná o formu sekulární nebo nenáboženské spirituality? Nebo jde jednoduše o buddhismus? A jak vlastně chápat buddhismus, který se v západním prostředí snaží prezentovat jako náboženství, které není náboženstvím a které je zároveň již desítky let v živém kontaktu se západní vědou?

Odpovědi na tyto otázky do značné míry závisejí na vymezení jednotlivých pojmů, proto se vzhledem k omezenému prostoru v tomto článku zaměřím jen na to, jak na tyto otázky na jedné straně

odpovídá Kabat-Zinn, když se snaží definovat mindfulness, a jak se vůči těmto otázkám stavějí na druhé straně kritici mindfulness (jak ze strany sekulárního prostředí, tak ze strany představitelů buddhismu). A zároveň se pokusím poukázat na to, že úspěch mindfulness v sekulárním prostoru možná ukazuje na vnitřní proměnu sekulárního prostředí samotného.

Mindfulness

je sekulární a nenáboženská

Hlavní Britské centrum pro mindfulness vymezuje mindfulness ve vztahu k buddhismu, náboženství a sekulární společnosti následovně: „Přístupy založené na mindfulness představují propojení dávných buddhistických praxí a buddhistické filosofie mindfulness se současným psychologickým chápáním a poznáním, a jsou vyučovány zcela sekulárním způsobem, a nemají žádný náboženský kontext.“⁶ Jedná se o poměrně standardní definici, která navíc, což rovněž není úplně samozřejmé, otevřeně přiznává buddhistické zdroje mindfulness. Zároveň však vyvolává řadu otázek, co to znamená vzít buddhistickou praxi a filosofii a podávat ji zcela sekulárním způsobem, aniž by v tom byl patrný jakýkoli náboženský kontext? Je něco takového možné? A pokud ano, nepředstavuje mindfulness nakonec redukci původního smyslu buddhistické praxe?

Praxe mindfulness je ze strany zastánců, učitelů a propagátorů mindfulness zpravidla označována (1.) za „nenáboženskou“ (čímž se zpravidla míní skutečnost, že je nezávislá na jakékoli víře

⇒ Dokončení článku z předchozích stran.

Z perspektivy vnějšího pozorovatele je pro celkovou atmosféru ve městě koexistence obou dvou svátků významná, neboť jsou skvělou syntézou, komplementárními svátky, které ukazují funkčnost rituální inovace. Nový svátek využívá bohatství původního (formát, symboly a za léta ověřené prvky, včetně jisté míry subversivní energie) a záro-

veň je aktualizuje vzhledem k současným potřebám. Taková rituální inovace může vytvořit něco zcela samostatného a zároveň pozitivně proměnit ducha místa, což potvrzuje mnoho rozhovorů autorky s Basilejci konaných v posledních letech.²⁹ ■

MgA. **Olga Věra Cieslarová**, Ph.D., vystudovala religionistiku na FFUK a autorské herectví na KATaP DAMU. Na Ústavu filosofie a religionistiky FFUK se věnuje novodobým festivům, především městským svátkům ve švýcarské Basileji. Tamní karneval Fasnacht se též stal inspirací, na jejímž základě založili v roce 2012 nový pražský rituál, satirický karneval Sametové posvícení. Ten se koná každoročně u příležitosti komemorace událostí 17. listopadu 1989.

Mgr. **Martin Pehal**, Ph.D., vystudoval religionistiku a egyptologii na FFUK, kde nyní na 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.

Feast of the Bear

The article presents a new ritual, the „Bärentag“ (Feast of the Bear), founded 21 years ago in Basel. This happened in the context of the medieval, but still nowadays very popular feast of „Vogel Gryff“ (griffin). In contrast to the traditional feast characterized by somewhat exclusive, partly patriarchal and elitist elements, the Bear-feast is open to everyone, in particular to immigrants, women and children and puts its focus on solidarity and social integration.

nebo ideologii, a zároveň není v rozporu s jakýmkoli náboženstvím nebo tradicí), (2.) za „sekulární“ (podstata mindfulness je univerzální a její praxe je vyučována v sekulárním jazyce moderní vědy a psychologie), (3.) za „vědecky podloženou“ (*evidence-based*, existují tisíce studií, které dokládají pozitivní účinky kurzů mindfulness, a to že buddhistická psychologie je v souladu s nejaktuálnějšími poznatky z psychologie a neurovědy) a (4.) za „prokazatelnou zkušeností“ (*experience-based*, praxe mindfulness je založená na stovekách let zkušeností a její účinky si lze konečně ověřit vlastní zkušeností).

Jak je již možná patrné z úvodní citace Kabat-Zinna, toto sebe-vymezení mindfulness je poněkud problematické, protože je motivováno snahou přenést původně buddhistickou praxi a učení do jazyka a prostřední západní společnosti, které je do značné míry určeno právě sekulárním a vědeckým diskursem. Skutečnost, že se mindfulness podle potřeby v různých prostředích prezentuje jako ryze sekulární metoda zvládání stresu podložená vědeckými studiemi, nebo jako univerzální cesta ke šťastnému a naplněnému životu, nebo naopak, v prostředích, kde jí to dodá na důvěryhodnosti, jako vycházející z buddhistických pramenů, stojí za úspěchem jejího rozšíření.⁷

Podíváme-li se však za vnější diskurs kolem mindfulness, zjistíme, že situace je daleko složitější. Stačí se jen letmo podívat na předpoklady, které musí splňovat uchazeči výcviku pro učitele MBSR: několikaletá každodenní meditační praxe a zkušenost s několikaletými meditačními retreaty (jejichž absolvování jednou za rok nebo dva je v některých zemích i podmínkou další akreditace učitelů). Přestože tato praxe nemusí být nezbytně nutně buddhistická, ve většině případů tomu tak je, protože jejich alternativy se objevují více až v posledních letech. Podobně studijní materiály zahrnují především autority v oblasti buddhistické meditace (Jack Kornfield, Pema Chödrön, Gunaratana Henepola...). Přestože se výuka MBSR obejde bez odkazu k buddhismu (a učitelé MBSR jsou k tomu důrazně vybízeni), učitelé mindfulness s buddhismem mají zpravidla poměrně velkou zkušenost.



Ilustrační foto: autor.

Ještě zajímavější jsou pak v této souvislosti výsledky výzkumu provedeného mezi učiteli mindfulness v Polsku. Navelek učitelé MBSR prezentují mindfulness jako ryze sekulární techniku, svou práci však chápou jako „povolání“ a mají pro ni hlubší spirituální motivace, které dalece přesahují pouhé zvládání stresu.⁸ A podobně, řada účastníků přichází na kurzy MBSR s motivacemi, které přesahují jejich sekulární účinky: hledají smysl, přitahuje je meditace nebo chtějí více poznat sami sebe. A to vše samozřejmě zcela mimo rámec čehokoli, co by bylo možné označit jako „náboženství“, „spiritualita“ nebo „ezoterika“. Zdá se, jako kdyby oboustranné mlčení ohledně hlubších motivací bylo právě tím, co umožňuje těmto hlubším motivacím vytvořit prostor pro jejich realizaci.

Konečně, podíváme-li se blíže do Kabat-Zinnových textů, zjistíme, že jeho práce byla od začátku vedena spíše snahou o to, čemu sám říká „rekontextualizace“ nebo „mainstreamizace“ buddhismu, než snahou o vytvoření sekulární techniky inspirované buddhismem.

Mindfulness je americký zen

Kabat-Zinnův osmitýdenní program MBSR, který představuje propojení praxe mindfulness s kognitivně-behaviorální psychologií, zahrnuje pravidelná skupinová setkání (celkem 9) a klade důraz na každodenní praxi meditace nebo jógy (45–60 minut). Praxe mindfulness představuje formu meditace, jejímž cílem je vědomě zakotvit mysl v přítomném okamžiku. Součástí praxe je uvědomování dechu a tělesných pocitů, smyslových vjemů, pocitů nebo myšlenek. Cílem je zklidnění mysli a uvědomování toho, co se děje v přítomném okamžiku. Přesto-

že program se od počátku zaměřoval na pacienty s chronickými bolestmi nebo pacienty s psychosomatickými obtížemi a Kabat-Zinnova práce posléze vyústila v založení Kliniky snižování stresu na univerzitě v Massachusetts, šlo Kabat-Zinnovi od počátku o více než jen o to nabídnout další metodu, jak zvládat stres: „... MBSR vzniklo jako jeden z nekonečného množství možných dovedných prostředků, jak přinést dharmu do mainstreamového prostředí. Nikdy nešlo MBSR

pro něj samotné. Vždy šlo o 'M'. A to 'M' je velmi velké 'M'...“⁹ Kabat-Zinn měl před založením programu MBSR vlastní více jak desetiletou praxi meditace a zkušenosti se zenem, vipassannou a tibetským buddhismem, a jeho záměrem bylo přenést tuto praxi do západního prostředí a zprostředkovat ji jazykem, který bude srozumitelný a přístupný. Tomu, aby mindfulness hnutí bylo označováno jako „sekulární“ se snaží vyhnout: „Důrazně se vyhýbám slovu *sekulární*. Jakmile řeknete *sekulární mindfulness*, vyjímáte z ní posvátné.“¹⁰ Podobně se snaží vyhnout i tomu, aby mindfulness byla označována za „spirituální“, protože se jedná o poměrně nejasné označení, a na druhé straně opět zavádí rozlišování na spirituální – nespirtuální, kdy není jasné, kde by mezi nimi měla vést hranice, a tak toto označení spíše více problémů vytváří, než že by nějaké řešilo.¹¹ Stejně tak odmítá spojení mezi mindfulness a náboženstvím: „...mindfulness nemá co dělat s náboženstvím, s výjimkou náboženství v jeho nejpůvodnějším smyslu slova jakožto snahy ocenit hluboké tajemství bytí naživu a uznat, že jsme živoucím způsobem propojení se vším, co existuje.“¹²

Hlavní motivací vzniku MBSR pro něj bylo „...ulevit utrpení a podpořit větší soucítění a moudrost v našich životech a kultuře“.¹³ Od samotného počátku měl být MBSR program plně v souladu s dharmou, s Buddhovým učením oproštěným od jeho historických, kulturních a náboženských výrazů, a to s poukazem na to, že toto jádro je oddělitelné od kulturně podmíněných projevů: „[...] Buddha sám nebyl buddhista, slovo ‚Buddha‘ označuje toho, kdo se probudil, a mindfulness, o níž se často mluví jako

o 'jádru buddhistické meditace' souvisí jen málo nebo vůbec s buddhismem per se, a naopak naprosto s bdělostí, soucítěním a moudrostí. A to jsou univerzální kvality lidského bytí, a to je přesně to, na co poukazuje slovo dharma.¹⁴ Dharmu pak chápe především jako Buddhovo učení o tom, jak funguje lidská mysl, které další tradice dále experimentálně prohlubovala.¹⁵ Zároveň se však od počátku snažil vyhnout explicitnímu spojení s buddhismem, nebo kategoriemi jako je New Age nebo východní mystika, což by podkopalo jeho snahu představit mindfulness jako legitimní součást západní lékařské péče.¹⁶ Větší otevřenost v uznání buddhistických zdrojů mindfulness se v jeho textech objevuje až od 90. let, kdy, jak píše, se začal buddhismus těšit většímu respektu, nespadal už automaticky pod New Age, a mezi New Age a běžnou společností již nezela taková propast.¹⁷ V té době lze pak v jeho textech nalézt výrazně odvážnější zmínky, jako např.: „to, o co se skutečně snažíme, je vytvořit americkou dharmu, americký zen“.¹⁸ A na jiném místě zase píše, že mu nejde o nic menšího než „o bezprostřední zkušenost numinózní, posvátného, Taa, Boha, božského, Přírody, ticha, ve všech aspektech života“¹⁹ nebo také o „druhou, v tento okamžik globální, Renesanci, k prospěchu všech cítících bytostí a našeho světa“.²⁰

Rekontextualizace dharmy se pak v rámci kurzů děje především prostřednictvím důrazu na vlastní zkušenosti bez buddhistické terminologie nebo odkazů na buddhistické autority. Tak místo

o „dukkha“,²¹ jež je centrálním pojmem buddhismu, se mluví o stresu. Kurzy samotné jsou prosty explicitních rituálů (buddhismus připomíná jen způsob sezení v meditaci nebo tibetské misky používané pro označení začátku a konce meditace), sestávají hlavně z vlastní praxe a sdílení zkušeností s ní v rámci skupiny. Na základě vlastní zkušenosti s meditací účastníci velmi brzy zjistí, že svou mysl v zásadě nemají pod kontrolou, že vše se neustále mění a že se mohou rozhodnout, zda se s tím identifikovat či nikoli, a tak tedy objevit skutečnost ne-já.²² V tomto smyslu Kabat-Zinn říká: „... dharma může odhalovat sebe sama prostřednictvím patřičné a důkladné formální a neformální praxe...“²³ Obdobně lze v MBSR nalézt taky centrální buddhistické učení o buddhovské přirozenosti (*Tathāgatagarbha*), které je přítomné v řadě buddhistických tradic. Buddhovská přirozenost představuje pravou podstatu všech bytostí, jejich potenciál k tomu stát se Buddhou, probudit se. V MBSR se na místo toho mluví o „bytostně dobré přirozenosti“ (*intrinsic goodness*), jakožto pravém já, které je na rozdíl od povrchního, vystresovaného já, v klidu, a je možné se o něj opřít v náročných obdobích a situacích.²⁴

Mindfulness je McMindfulness

Šíření mindfulness do nejrůznějších sfér se samozřejmě neobejde bez kritiky. Zkratkou pro jednu z nich se stalo označení „McMindfulness“, které jako první použil Miles Neale, buddhistický učitel a psychoterapeut, který jím chtěl poukázat na to, že podobně jako

fastfoody nabízí McMindfulness „rychlé bezprostřední nasycení, avšak žádnou dlouhodobou výživu“.²⁵ McMindfulness vědomě či nevědomě vede jen k ještě většímu zaměření se na ego, místo aby pomáhala rozvíjet odpoutanost od vlastního já a soucítění.²⁶ V tomto ohledu kritici často poukazují na skutečnost, že mindfulness, tak jak je často vyučována, postrádá zakotvení v etickém rámci, protože na kurzech mindfulness se, na rozdíl od buddhistických meditačních retreatů, zpravidla nezmiňuje 8 ani 5 etických předsevzetí. I v tomto směru Kabat-Zinn opět spíše spoléhá na implicitně přítomnou etiku, kterou je lepší spíše ztělesňovat než zvnějšku přikazovat.²⁷

Mindfulness dále podle kritiků postrádá důležité rozlišení mezi správnou mindfulness (*samma satī*) a špatnou mindfulness (*miccha satī*): „dobrý“ zloděj je rovněž plně v přítomnosti a velmi přesně si uvědomuje, co právě dělá, nejde však o správnou mindfulness, která by měla být vedena moudrostí a soucítěním. Konečně kritici poukazují na skutečnost, že pokud se smysl mindfulness redukuje na snižování stresu a rozvíjení soustředění, ztrácí mindfulness svůj potenciál transformovat lidskou mysl a srdce, a proniká-li do firemního prostředí, hrozí, že se z ní stane jen jeden z dalších nástrojů, jak podpořit efektivitu práce a větší výkon.²⁸ Stává se jen další svépomocnou technikou (*self-help*) a implikuje, že spiritualita je soukromou záležitostí, která nemá co dělat s kulturním, sociálním nebo pracovním prostředím.

Poznámky

- 1 Tento výstup vznikl v rámci zastřešujícího projektu Krize racionality a moderní myšlení, projektu „Mindfulness“ a nenáboženská spiritualita řešeného na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy z prostředků Specifického vysokoškolského výzkumu na rok 2019.
- 2 J. Kabat-Zinn, „Some reflections on the origins of MBSR, skilfull means, and the trouble with maps“, *Mindfulness: Diverse Perspectives on its Meaning, Origins and Applications*, London: Routledge 2013, s. 287–288.
- 3 Srov. J. Kabat-Zinn, *Život samá pohroma*, přel. L. Válek, Brno: Jan Melvil Publishing 2016, s. 35.
- 4 Tamtéž, s. 36.
- 5 Mezi nejznámější MBI patří např. MBCT (*Mindfulness-Based Cognitive Therapy*), MBRP (*Mindfulness-Based Relapse Prevention*), MB-EAT (*Mindfulness-Based Eating Awareness Training*), MBCL (*Mindfulness-Based Compassionate Living*) nebo MSC (*Mindful Self-Compassion*).
- 6 Viz Centre for Mindfulness Research and Practice, *Bangor University*, URL: bangor.ac.uk/mindfulness/what-is-mindfulness.php.en [navštíveno: 27. 7. 2019].
- 7 K různým strategiím šíření mindfulness viz C. G. Brown, „Can „Secular“ Mindfulness Be Separated

from Religion?“ In: *Handbook of Mindfulness. Culture, Context, and Social Engagement* (Eds. R. E. Purser, D. Forbes, A. Burke), Springer 2016, s. 75–94.

- 8 A. Arat a M. Kołodziejewska, „The Conspiracy of Silence: Teaching Mindfulness in Poland“, *Kultura ir visuomenė. Socialinių tyrimų žurnalas* 8 (2), 2017, s. 130–131.
- 9 J. Kabat-Zinn, „Some reflections...“, s. 281.
- 10 J. Kabat-Zinn, rozhovor pro *Medium.com*, URL: medium.com/thrive-global/the-father-of-mindfulness-on-what-mindfulness-has-become-ad649c8340cf [navštíveno: 27. 7. 2019].
- 11 Srov. kapitolu „Is Mindfulness Spiritual“ v knize J. Kabat-Zinn, *Wherever You Go, There You Are: Mindfulness Meditation in Everyday Life*, London: Hyperion Books 1994, s. 263–270.
- 12 J. Kabat-Zinn, *Wherever You Go... s. xx*.
- 13 J. Kabat-Zinn, „Some reflections“, s. 282.
- 14 Tamtéž, s. 283.
- 15 J. Kabat-Zinn, *Coming to our senses: Healing Ourselves and the World Through Mindfulness*, New York: Hyperion 2005, s. 137.
- 16 J. Kabat-Zinn, „Some reflections...“, s. 282.
- 17 Tamtéž, s. 283.

18 J. Kabat-Zinn, *Bringing mindfulness into mainstream America*. Rozhovor: *Inquiring Mind*, 1993, 10(1), s. 34–42, s. 36.

- 19 J. Kabat-Zinn, „Catalyzing movement towards a more contemplative/sacred-appreciating/non-dualistic society“. *The Contemplative Mind in Society Meetings of the Working Groups*, URL: www.contemplative-mind.org/admin/wp-content/uploads/2012/09/kabat-zinn.pdf, 1994, s. 4 [navštíveno: 27. 7. 2019].
- 20 J. Kabat-Zinn, „Some reflections...“, s. 281.
- 21 Tamtéž, s. 398.
- 22 Tamtéž, s. 295.
- 23 Tamtéž, s. 298.
- 24 Tamtéž, s. 292.
- 25 M. Neale, *McMindfulness and frozen yoga*, video, URL: www.milesneale.com/video/mcmindfulness-and-frozen-yoga [navštíveno: 27. 7. 2019].
- 26 Srov. R. Purser a D. Loy, „Beyond McMindfulness“, *The Huffington Post*, 1. července 2013, URL: www.huffingtonpost.com/ron-purser/beyondmcmindfulness_b_3519289.html [navštíveno: 27. 7. 2019].
- 27 J. Kabat-Zinn, „Some reflections...“, s. 295.
- 28 Slovinský filosof Slavoj Žižek např. upozorňuje na to, že buddhismus a mindfulness „se prosazují jako hegemonická ideologie globálního kapitalismu“ díky

Díky tomu v konečném důsledku podporuje a udržuje západní styl života, práce a ekonomiky. Zmáhá-li nás stres, musíme změnit sami sebe. Jakkoli to může být důležitý krok, jestliže stres, míra depresí a úzkostí v západní společnosti stále roste, je třeba rovněž měnit i vnější prostředí.²⁹ Hnutí mindfulness si je vědomo těchto příznaků, ale podle kritiků místo toho, aby se stalo impulsem k větší proměně západní společnosti, toto vidění utvrzuje. McMindfulness pak představuje typický produkt neoliberálního prostředí, které kurzy mindfulness ve firmách mohou dále posilovat a legitimizovat.³⁰

Přestože se v této oblasti mindfulness dostává občas velmi ostré kritiky, stojí za povšimnutí, že kritici chtějí „plnohodnotnou“ mindfulness, ve které vidí velký potenciál pro transformaci západní společnosti.³¹ Kritiku McMindfulness Kabat-Zinn odmítá na jedné straně s poukazem na to, že „to, co se praktikuje v buddhistických kláštorech se v podstatě nijak neliší od toho, co se učí v MBSR“.³² A na druhé straně s poukazem na to, že MBSR, jakožto jeden z možných převodů buddhistické dharmy do západního prostředí, je jen „odpalovací rampa“, začátek cesty.³³

Mindfulness je trojský kůň

Zatímco kritici McMindfulness poukazují na to, že se mindfulness příliš vzdaluje od svých buddhistických kořenů a je příliš poplatná moderní sekularizované společnosti, je

na druhé straně možné narazit na opačnou kritiku: pod záštitou sekulárního a vědeckého diskursu vnáší mindfulness do veřejných institucí buddhismus. Mindfulness chápou jako trojského koně, ze kterého se, jakmile je puštěn dovnitř, začne šířit buddhismus, což pokládají za neetické. Podobnou kritiku lze zaslechnout i ze strany představitelů buddhismu, kteří tento přístup považují za rozporuplný a matoucí. Thupten Jinpa Langri, dalajlamův tlumočnický a překladatel, často upozorňoval vůdčí osobnosti hnutí mindfulness na to, že „oběma způsoby to nejde: buď je to sekulární, nebo chcete říct, že je to jádro buddhismu, a tedy buddhistická praxe“.³⁴

Zajímavé je, že jako „buddhistického trojského koně“ poprvé mindfulness označil bývalý buddhistický mnich a zastánce „sekulárního buddhismu“ Stephen Batchelor: jakmile je „mindfulness implantována do mysli (či mozku) jí nakloněnému hostiteli, dharmické memy se mohou začít šířit virálně a nepředvídatelně“.³⁵ Obdobně řada Kabat-Zinnových žáků svůj přístup k šíření mindfulness označují jako „kradný buddhismus“ (*stealth Buddhism*). Trudy Goodmanová, která učí sekulární kurzy mindfulness v nemocnicích a ve školách, v jednom rozhovoru říká, že při výuce mindfulness používá pouze jiný slo-

ník, nicméně každý z poutivě praktikujících účastníků nakonec zažije: „uzdravení [...] ze základní iluze [...], ohledně toho, že naše ‚já‘ je trvalé a skutečně existuje.“³⁶ To, že naše „já“ je sociální a kulturní konstrukt, je však něco, o čem západní filosofie a psychologie dobře ví, a můžeme se tedy ptát, co je na tom tedy buddhistického, nejde nakonec jen o dharmu oproštěnou od jejích kulturně podmíněných projevů? Vezmeme-li v potaz zároveň McMindfulness, shledáme nakonec, že vlastně vůbec není jasné, čím je kůň a co je Trója.³⁷

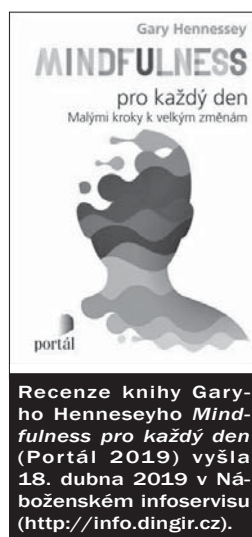
Sakralizace sekulárního

Jak je patrné z uvedených diskusí, fenomén mindfulness není snadné jednoznačně zařadit do tradičních kategorií, což ostatně stojí i za úspěchem jejího rozšíření. Alp Arap, sociolog náboženství, jde však ještě dál a všímá si toho, že šíření mindfulness poukazuje na určitou proměnu sekulárního. Mindfulness chápe jako „postsekulární hack“: zatímco na povrchu se pohybuje v diskursu zcela zbaveném jakýchkoli poukazů na náboženství, její základ se nakonec opírá o to, co on nazývá „transcendentním celkem“. Vzhledem k tomu, že ještě před pár lety by rozšíření meditace, kterého jsme dnes svědky v západním prostoru, nebylo možné, poukazuje podle něj vývoj k tomu, že sekulární si hledá svůj vlastní přístup k transcendentní mimo náboženství i ateismus, a směřuje tak k sakralizaci sekulárního.³⁸ Fenomén mindfulness, jakkoli může být v některých svých podobách ambivalentní, tedy otevírá důležitou možnost, a sice v rámci sekulárního otevřít prostor pro posvátné, a tak poukázat na skutečnost, že zatímco sekulární předstírá být samozřejmou každodenní realitou, jde o rovněž o ideologii, která představuje jen polovinu původního celku, jehož nedostatek tak palčivě vnímáme.³⁹

Mindfulness between American Zen and McMindfulness

The article presents an overview of the current discussion around mindfulness movement, especially its critique of being McMindfulness or Trojan horse. The article also explores the origins of mindfulness, in order to show how the secular domain maybe transforms itself to be more open to the sacred.

Mgr. Šimon Grimmich vystudoval filosofii a religionistiku na Filosofické fakultě Univerzity Karlovy. V současné době je doktorandem Ústavu filosofie a religionistiky FF UK a zabývá interakcí zen buddhismu s křesťanstvím. Pracuje jako překladatel a učí MBSR.



tomu, že lidem pomáhá „plně se podílet na dynamice kapitalismu, a přitom si uchovat zdání duševního zdraví.“ Srov. S. Žižek, *On belief*, London: Routledge 2001, a S. Žižek, *From Western Marxism to Western Buddhism*, *Cabinet Magazine* (2), URL: cabinetmagazine.org/issues/2/western.php [navštíveno: 27. 7. 2019].

29 Bhikkhu Bodhi, respektovaný americký buddhistický mnich, upozornil na to, že „bez ostré sociální kritiky mohou být buddhistické praxe snadno využity k ospravedlnění statu quo a stát se posilou konzumního kapitalismu.“ Viz „American Buddhism Beyond The Search For Inner Peace“, *Religion Dispatches*, 20. 2. 2013. Rozhovor, URL: religiondispatches.org/american-buddhism-beyond-the-search-for-inner-peace, [navštíveno: 27. 7. 2019].

30 Viz D. R. Loy, „The mindfulness conspiracy“, *The Guardian*, 14. června 2019, URL: theguardian.com/lifeandstyle/2019/jun/14/the-mindfulness-conspiracy-capitalist-spirituality [navštíveno: 27. 7. 2019].

31 Viz např. D. R. Loy, *A New Buddhist Path*, Somerville: Wisdom Publications 2015, s. 36.

32 J. Kabat-Zinn, „This is not McMindfulness by any stretch of the imagination.“ *The Psychologist*, Rozhovor: 18. května 2015. URL: thepsychologist.bps.

org.uk/notmcmindfulness-any-stretch-imagination [navštíveno 27. 7. 2019].

33 J. Kabat-Zinn, „The Father Of Mindfulness on What Mindfulness Has Become“, *Medium.com*. Rozhovor: 12. dubna 2017. URL: medium.com/thrive-global/the-father-of-mindfulness-on-what-mindfulness-has-become-ad649c8340cf [navštíveno: 27. 7. 2019].

34 Citováno v Purser, 2015, s. 26: R. Purser, „Clearing the muddled path of traditional and contemporary mindfulness: A response to Monteiro, Musten, and Compson“, *Mindfulness*, 6 (1), 23–45.

35 S. Batchelor, „A secular Buddhism“, *Journal of Global Buddhism*, 13, s. 88–89, s. 89.

36 T. Goodman, „Stealth Buddhism“, *Buddhist Geeks*. Rozhovor: URL: www.buddhistgeeks.com/2014/08/bg-311-stealth-buddhism [navštíveno: 27. 7. 2019].

37 Srov. D. R. Loy, *A New Buddhist Path*, s. 33.

38 A. Arat, „What it means to be truly human: The post-secular hack of mindfulness“, *Social Compass* 2017, Vol. 64 (2), s. 167–179.

39 Srov. např. D. R. Loy, *Money, Sex, War, Karma: Notes for a Buddhist Revolution*, Boston: Wisdom Publications 2009, s. 136.

Popularita jogy bez duchovného základu je znamením našich čias

SEKULARIZÁCIA JOGY

Martin Dojčár

V stredoeurópskom kultúrnom priestore je joga prítomná dlhé desaťročia. V bývalom Československu sa udomácňuje od začiatku 20. storočia. Masové prebudenie záujmu o jogu sa datuje do 80. rokov minulého storočia, keď vznikajú oddiely jogy pri telovýchovných jednotách, ako napríklad oddiel jogy TJ Slávia VŠT Košice (1975–1990), ktorý sa neskôr, po zmene spoločenského zriadenia, transformoval do podoby občianskeho združenia *Spoločnosť priateľov jogy*.¹ Prvé pokusy o aplikáciu jogy v rehabilitácii a v telovýchove na Slovensku siahajú už do 50. rokov 20. storočia.

V širšom euroatlantickom kontexte sa joga obvykle spája s úsilím o kvalitu života predovšetkým zo zdravotného hľadiska. V posledných desaťročiach sa takto poňatá joga stala synonymom pre špecifickú formu telovýchovy založenú na telesných pozíciách. Súdobá hegemonia tejto interpretácie odsunula ostatné interpretácie jogy do úzadia nielen v tých častiach sveta, kde joga predstavuje formu kultúrneho importu, ako je tomu v Európe a Severnej Amerike, ale aj v jej domovine – na indickom subkontinente. Z tieňa „telovýchovnej interpretácie“ jogy sa len sporadicky predierajú na výslne pozornosti širšej verejnosti tradičnejšie interpretácie – či už tie, odovzdávané ústne od legendami opradených *šramanov* starovekej Indie (prípadne predárijského obdobia harappskej civilizácie), alebo tie, zachytené v textových tradíciách pôvodnejších smerov jogy, siahajúcich k počiatkom indického písomníctva, či neskôr k zlatému veku veľkých eposov hinduizmu, alebo k prevažne novovekej textovej tradícii *hatha-jogy*.

Súčasná dynamika interpretácií jogy je tiež dynamikou jej sekularizácie – straty bytostného kontaktu s Posvätnom, ktoré je zdrojom absolútneho zmyslu, a to tak v teórii, ako aj praxi „sekularizovanej jogy“. Sekularizácia jogy je hlbokým odcudzením sa absolútneho zmyslu, ktorý robí jogu jogou práve vo vzťahu k Posvätnu a v tomto vzťahu určuje jej konečný cieľ, vytvára podmienky pre jeho realizáciu na morálnych základoch ďalej rozšírených o špecifické metódy a techniky, pomocou ktorých modeluje

existenciu človeka, ktorý na seba prijíma ono *jarmo jogy* (sansk. *judž*).

Sekularizácia jogy nemusí byť nahodilým javom, izolovaným od komplexu dejinných súvislostí. Dôvodne môžeme predpokladať, že je nimi do istej miery podmienená rovnako, ako je podmienená, či skôr determinovaná alienáciou novovekého človeka vo vzťahu k *bytiu* (lat. *esse*), čo zakladá jeho existenciu (lat. *ens*). Psychologickým následkom „zabudnutia bytia“, ako túto existenciálnu alienáciu ontologicky postihuje Martin Heidegger, je konzumná mentalita exemplárne manifestujúca ono „bytie mimo seba“ odcudzené samé seba vo veciach a lapené v pasci objektivizácie.

„Zabudnutie bytia“ je stratou „autenticity“ (lat. *aut*, *ens*) a redukciou „autonómie“ (gr. *auto*, *nomos*), teda kapacity disponovať sebou – klásť si mravný zákon. Náhražkové pokusy o imitáciu autenticity a autonómie v excitovaných prejavoch vyhraneneho individualizmu, tak príznačných pre naše časy, sú rovnako iluzórne, ako boli iluzórne potemkinovské dediny z čias cárskeho Ruska i reálneho socializmu.

Joga v jej klasickom zmysle ako *joga-daršana*, jeden zo šiestich filozofických, prípadne nábožensko-filozofických smerov hinduizmu, teda „pohľadov“ (sansk. *daršan*) či myšlienkových koncepcií, autorizovaných hinduistickými náboženskými autoritami ako ortodoxné, reprezentuje práve úsilie o rehabilitáciu existenciálnej centrality *bytia*. Klasická joga predstavuje životný program spojený s víziou jeho cieľa, príslušnou

metodikou a výchovným štýlom. Životný program klasickej jogy vzniká vo vzťahu k Posvätnu, je týmto vzťahom utváraný a tento vzťah rozličným spôsobom zrkadlí. Ako taký má charakter spirituality tak, ako ju z fenomenologicko-náboženského hľadiska vymedzujú Zdeněk Vojtíšek, Pavel Dušek a Jiří Motl.²

Spirituálny charakter klasickej jogy naznačuje samotná etymológia slova joga: sanskritský koreň *judž* má dva základné významy – „spojiť dohromady“ a „ujarmiť“. V prvom prípade vystupuje do popredia cieľ jogy (v rôznych smeroch jogy ďalej rozlične vymedzený), v druhom prípade akcent padá na cestu k tomuto spojeniu, ktorá je spojená s ovládnutím, „ujarmením“, „zapriahnutím“ či zdisciplinovaním osobnosti. Normatívne vymedzenie oboch obsahujú *Joga-sútry* – *Výroky o joge*, spis, ktorý zakladá textovú tradíciu *joga-daršany*.

Joga-sútram patrí v indickom písomníctve výnimočné postavenie a nič na tom nemení ani fakt, že ich autor ostáva neznámy. Aj keď sa autorstvo smerodajného textu klasickej jogovej tradície pripisuje istému Pataňžalimu, o osobe tohto legendárneho mudrca (sansk. *rši*) nie je známe nič bližšie, ba i samotné datovanie je veľmi neisté (osciluje medzi 2. stor. pr. Kr. a 4. stor.). Nevedno či sa jedná o gramatika toho istého mena z 2. storočia pred Kristom alebo o niekoho iného. Celkom isto však tento muž, nazývaný „otec jogy“, nebol pôvodom jogy, ale jej systematizátorom (*Joga-sútra* 1, 1). Výsledný text *Joga-sútier* je syntézou viacerých myšlienkových prúdov a praktických metód koncipovaných v období prechodu od brahmanizmu k hinduizmu.

Pataňžalioho definícia cieľa jogy vošla do dejín. „Joga je zastavenie premien vedomia,“ píše Pataňžali vo svojich *Výrokoch o joge* (*Joga-sútra* 1, 2; „*yogaś-citta-vṛtti-nirodhaḥ*“), a jedným dychom dodáva: „Vtedy ten, kto pozoruje, poznáva sám v seba.“ (*Joga-sútra* 1, 3; „*tadā-draṣṭuḥ-svarūpe-‘vasthānam*“).³

„Zastavenie premien vedomia“, o ktorom Pataňžali hovorí, nie je samoučelné, ale má svoj špecifický význam, ktorý je podstatný pre porozumenie jogy – je prostriedkom umožňujúcim preniknúť poza oponu javového súcna, či skôr jeho psychomentálnych reprezentácií, do pozadia osobnosti, ktoré sa pri dostatočne hlbokom „ponorení“ (*dhjána*) odhaľuje ako posvätný, všetkopresahujúci a všet-

koprenikajúci „základ“ skutočnosti – ako jediné *bytie* zakladajúce mnohosť *súcién*. Tento transcendentný cieľ jogy, ktorý dostal v dlhých dejinách indického myslenia rozmanitý pojmový výraz – *Sákšin* v *joga-daršana*, *Puruša* v *sánkhja-daršana* alebo *Átman* vo *védánta-daršana* – nadobúda v *samádhi* podobu transcendentnej „skúsenosti“.

V štyroch kapitolách (sansk. *páda*) svojich *Joga-sútier* Pataňďžali predkladá metodiku zameranú na realizáciu tohto transcendentného cieľa a usporiadanú – zrejme podľa vzoru Buddhovej „osemdielnej cesty“ – do ôsmich stupňov. Z toho aj názov celého programu: *aštanga-joga* – *osemdielna joga*, doslova „joga ôsmich údov“. Osem inkriminovaných „údov“ (sansk. *anga*) tvorí: *jama* (predpisy sebaovládania), *nijama* (pravidlá správneho správania), *ásana* (pozícia tela), *pránájáma* (ovládanie psychickej a fyzickej energie), *pratyáhára* (ovládanie zmyslového vnímania), *dháraná* (sústredenie), *dhjána* (ponorenie), *samádhi* (spojenie, zjednotenie, jednota).

Podľa predmetu možno jednotlivé stupne klasickej jogy rozdeliť do troch tematických celkov. Prvé dva stupne tvoria morálne, čiže hodnotové a postojoyé základy jogy, ďalšie tri disciplínu na úrovni psychosomatiky, zatiaľ čo posledné tri predstavujú modalitu kontemplácie. Kým na jednej strane jednotlivé stupne *aštanga-jogy* netreba interpretovať v striktné kauzálnom zmysle, pretože dokonalosť v joge nie je sumou jednotlivých dokonalostí, ale celkom novým, *transcendentným stavom*, prekračujúcim a súčasne završujúcim *ľudský stav*, na druhej strane prvých päť stupňov klasickej jogy vytvára predpoklady pre *jednobodové sústredenie* (sansk. *ékágrata*), ktoré má viesť k odkrytiu posvätného

ho *bytia* v *samádhi* a skrze jeho odkrytie ďalej k *oslobodeniu* (sansk. *mókša*, *mukti*, *kaivalja*) od kontingencie profánnej existencie (sansk. *samsára*).

Z fenomenologicko-náboženského hľadiska *ékágrata*⁴ predstavuje „zlom“ medzi dvoma kvalitatívne odlišnými úrovňami – profánnou a sakrálnou. Tento „zlom úrovni“ vytvára „trhlinu“ v homogénnej rozpriestranosti profánneho času, priestoru a *pobytu* (nem. *Dasein*) – „pevný bod“, „stred“, či centrálnu „os“ (*axis mundi*), „kde“ Posvätno vibruje plnosťou svojho *bytia* a „kde“ jedine je možná plne ľudská existencia.

Zmena perspektívy, evokovaná *ékágratou* a podmienená mravnou a psychosomatickou kvalifikáciou, uzrieva v symbolickom porozumení sveta. Svet pre jogína prestáva byť svetom vecí – konglomerátom súcién rozvrhnutých v časopriestore v mechanistickom zmysle – a stáva sa svetom symbolov. Symbol je symbolom práve tým, že odkazuje mimo seba – k významu, ktorý nesie a súčasne ukrýva. Svet, ľudské telo a ľudská psychika nadobúdajú pre jogína symbolický význam – jogová kozmológia odrýva dimenzie existencie cudzie hľadisku newtonovskej fyziky, jogová anatomia odhaľuje symboliku ľudského tela a objavuje v ňom jemnejšie vrstvy spojené s energetickými dráhami a centrami vitálnych energií, jogová psychológia poukazuje na symbolický význam psychických štruktúr, obsahov a procesov.

Naopak, symbolická percepcia sa vytráca, prípadne sa stáva menej dôležitou akonáhle sa joga sekularizuje. Pre desakralizované formy jogy je svet opäť „len“ konglomerátom súcién rozvrhnutých v časopriestore, ľudské telo je „len“ biologickým organizmom a psyché zase „len“ sumou psychického diania. Výsledkom sú telovýchovné či športové interpretácie jogy, kde tu spojené s iniciatívami zaradiť jogu do zoznamu olympijských športov.⁵

Bol to zrejme sám Šrí Tirumalai Krišnamačárja (1888–1989), kto nechtiac stál pri zrode súčasného trendu sekularizácie jogy – paradoxne ten istý muž, ktorý sa pričínal o masovú popularizáciu jogy. Avšak ani jeho dôraz na telesné aspekty jogovej praxe

Krišnamačárju nevedol k rezignácii na špecificky jogové aspekty, ako boli naznačené vyššie a ako dokumentuje aj nasledujúci citát z jeho knihy *Yoga Makaranda*, dnes už klasického diela jogovej spisby: „Je nutné cvičiť *pránájámu* spoločne s *ásanami* pri súčasnom zachovávaní predpisov *jamy* a *nijamy*. Kto tak nekoná, nezíska z jej cvičenia žiaden osoh.“⁶ V tom sa ale Krišnamačárja líši od súdobých proponentov desakralizovanej jogy bez ohľadu na to, či sa hlásia k jeho odkazu, alebo nie.

Pochopiteľne, niekoľko-tisícročný vývoj viedol k fragmentácii jogy do bezpočtu diferencovaných foriem a tento proces nutne pokračuje v súčasnosti. Po boku klasickej Pataňďžaliho *aštanga-jogy* a tradičných smerov jogy, ako sú *bhakti*, *karma* či *džhána joga*, alebo rozmanité formy buddhistickej, džinistickej a taoistickej jogy, sa v priebehu vekov sformovalo široké spektrum „netradičných“ smerov. V posledných rokoch sa k nim pridali aj rôzne telovýchovné a športové varianty „jogy“, ktorým zväčša chýba spirituálny rozmer, pre jogu celkom podstatný. Tie sa stali nositeľmi nového trendu desakralizácie jogy, ktorý sa vo svojom masovom merítku zdá byť jedným zo znamení čias. ■

Poznámky

- 1 O popularizáciu *hatha-jogy* sa v vtedajšom Československu významne pričínal André Van Lysebeth, Belgičan, ktorý bol priamym žiakom Svámí Šivanandu. Van Lysebeth niekoľkokrát navštívil socialistické Československo a jeho kniha *Jóga*, prvá z rozsiahlej monografickej série o joge, vyšla v štátnom vydavateľstve Olympia po prvý raz v roku 1972, čoskoro po svojom francúzskom vydaní.
- 2 Zdeněk VOJTÍŠEK, Pavel DUŠEK, Jiří MOTL, *Spiritualita v pomáhajících profesích*, Praha: Portál, 2012, s. 19.
- 3 PATANJALI, „Yoga Sutras“, In James H. WOODS, *The Yoga-System of Patanjali*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1998.
- 4 Klasickú religionistickú interpretáciu *ékágraty* ponúkol Mircea ELIADE vo svojom základnom diele o joge, *Jóga: nesmrteľnosť a svoboda*, Praha: Argo, 1999, s. 49nn.
- 5 Porov. Gejza M. TIMČÁK, „Yoga as a Part of Sanātana Dharma“, *Spirituality Studies*, 2019, 5 (1), s. 30.
- 6 Tirumalai KRISHNAMACHARYA, *Yoga Makaranda, First Part*, Madurai: C.M.V. Press, 2006, s. 13.

Secularization of Yoga

The article introduces the hot topic of secularization of yoga, which seems to be one of the signs of contemporary cultural situation. The phenomenon of secularization of yoga is approached and discussed here from both philosophical and phenomenological points of view in regard to the classical Yoga-daršana of Pataňjali.

Doc. PaedDr. Martin Dojčár, PhD., je religionista so špecializáciou na spiritualitu a medzináboženský dialóg.



Joga na pláži.

Foto: Knöre, Wikimedia Commons.

Integrace buddhismu do judaismu v 21. století

JUDAISMUS A MINDFULNESS

Aleš Weiss

Kdybychom hledali důležité zdroje židovské spirituality 20. století, zjistili bychom, možná s překvapením, že v poměrně významné roli se zde objevuje buddhismus. Tento fakt je v širším povědomí většinou spojen s existencí fenoménu „židovských buddhistů“ (Jewish Buddhists, neboli JUBU).¹

Medializaci fenoménu JUBU odstartovala především kniha Rodgera Kamenetzkyho *The Jew in the Lotus*,² která popisuje setkání osmi židovských delegátů, rabínů různých denominací a dalších židovských intelektuálů se 14. dalajlamou Tändzinem Gjamccho. Právě ta rozproutla diskuzi o neobvykle vysoké přitažlivosti buddhismu pro americké Židy. V době, kdy Kamenetz svou knihu psal, nebyl tento jev žádnou novinkou, pozornější američtí Židé si jej začali všimnout již od 60. let 20. století. Pro židovské náboženské elity znamenal odliv spirituálně silně motivovaných jedinců a pro mnohé židovské rodiče pak strach z propadnutí jejich dětí „nebezpečným náboženským kultům“.³

Existence tohoto fenoménu, který je stále nejasně definován a mediálně hypertrofován, je i hlavní příčinou nového vztahu k buddhismu pro židovský náboženský svět. Zatímco na jedné straně vedl k velmi pozitivnímu hodnocení buddhismu a k legitimizaci jeho meditačních technik i některých aspektů jeho

náboženského myšlení v judaismu, na druhé straně začal být buddhismus vnímán jako konkurent judaismu ve vztahu ke spirituálně hledajícím Židům. Vedle čistě negativních či pozitivních reakcí na buddhismus se však v judaismu v posledních dvou desetiletích objevuje ještě jiný zajímavý trend. S integrací buddhistických meditačních technik do židovské praxe vzniká i potřeba tyto techniky různými způsoby judaizovat a odtrhnout je od problematického spojení s buddhismem. S touto tendencí souvisí i vznik fenoménů „Jewish Meditation“ v 80. letech 20. stol. a „Jewish Mindfulness“ na počátku 21. stol.⁴

Judaismus

a „východní meditační techniky“

Již v druhé polovině sedmdesátých let se k „východním meditačním technikám“ mezi praktikujícími Židy vyjadřují významné tehdejší autority včetně vrchního sefardského rabína Ovadji Josefa (1920–2013),⁵ vrchního aškenázského

rabína Šlomo Gorena (1917–1994),⁶ nebo vrchního telavivského rabína Chajima Davida ha-Leviho (1924–1998).⁷ Ve stejné době se poslední rebe hnutí Chabad, rabín Menachem Mendel Schneerson (1902–1994), obrací na psychologa Yehudu Landese s žádostí o pomoc při vytvoření „košer formy meditace“.⁸ Meditace byla všemi zmíněnými rabíny vnímána jako léčebná metoda, avšak kontext východních náboženství ji v jejich očích činil vysoce problematickou. Spojení „židovská meditace“ (angl. *Jewish Meditation*, heb. *meditašja jehudit*) odkazující na vlastní autentické židovské spirituální techniky, které je dnes běžnou součástí slovníku ortodoxního judaismu, znělo v této době judaismu ještě velmi cizí, a bylo spíše ortodoxním desideratem, které mělo zabránit židovským experimentům s východními náboženstvími.

Byl to zejména zen a vipassana, které si od počátku získávaly největší pozornost amerických Židů a kde se později Židé stávají velkými inovátory a „amerikanizátory“ buddhismu.⁹ Pro fenomén JUBU i praxi původně buddhistické meditace v judaismu sehrálo důležitou roli, že klíčovými osobnostmi pro přenos vipassany do USA byli Sharon Salzberg, Jack Kornfield, Joseph Goldstein a Jacqueline Schwartzová, kteří v roce 1975 založili „Insight Meditation Society“ (dále jen IMS).¹⁰ Později se jednou z důležitých osobností IMS stala i Sylvia Boorsteinová, jedna z těch, kdo se později vydali cestou intenzivního propojování judaismu a buddhismu včetně života v obou náboženských komunitách.¹¹ Z této tradice západního buddhismu se rekrutuje velká

Poznámky

1 Nejčastěji jsou slovem JUBU označováni lidé, kteří praktikují buddhismus a z rodinného prostředí si přinesli úzkou vazbu k židovské kultuře i náboženství. Tito lidé však tvoří velmi diferencovanou skupinu, jejímž společným jmenovatelem je pouze fakt, že součástí jejich identity je jakýkoli vztah k židovství i k buddhismu zároveň. Někteří z lidí označovaných jako JUBU mají k tomuto termínu výhrady, pro některé dokonce hraničí s nucenou identitou. Pro stručný úvod k fenoménu JUBU viz Mira Niculescu, „I the Jew, I the Buddhist“ in *CrossCurrents* 62/3 (2012), s. 350–359. V současnosti se tomuto tématu věnují zejména Mira Niculescuová a Emily Sigalowová, obě z perspektivy sociologie náboženství. Disertace Emily Sigalowové *The JUBUs: the encounter between Judaism and Buddhism in America* [Brandeis University, 2015] dobře kontextualizuje JUBU jako americký fenomén. Zatím jedinou publikovanou akademickou monografií je tak kniha francouzského antropologa náboženství Lionela Obadii, *Shalom Bouddha! judaïsme et bouddhisme, une rencontre inattendue* (Paris: Berg international, 2015). Obadiová kniha však postrádá sociologickou perspektivu, místy také obsahuje zjevné omyly, které ukazují na opomenutí celé škály materiálů. Viz např.

Obadja, *Shalom Bouddha!*, s. 63, 72. Jako soubor esejů na téma JUBU však přináší mnoho velmi důležitých zamyšlení nad otázkami po způsobech konceptualizace tohoto fenoménu. Cenný materiál v podobě kvalitativních výzkumů přináší disertace Nicole Heather Libinové, *The Choosing People: Constructing Jewish Buddhist Identity in America* [Ottawa: Library and Archives Canada, 2010] a Daniela Stamblera, *Blades of Grass in Sidewalk Cracks: A narrative study of Jewish Buddhist teachers* [Tel Aviv: b. n., 2004].

2 Rodger Kamenetz, *The Jew in the Lotus: a poet's rediscovery of Jewish identity in Buddhist India* (San Francisco, Calif: HarperSanFrancisco, 1994).

3 Mira Niculescu, „JUBUs Are Not What They Used to Be. A Call for a Diachronic Study of the Phenomenon of the 'Jewish Buddhists'“ in Nathanael Riemer et al. (eds.), *JewBus, Jewish Hindus & other Jewish encounters with East Asian religions* (Postupim: Universitätsverlag Potsdam, 2017), s. 154–155.

4 Analýze hnutí se podrobně věnují Niculescuová a Sigalowová. Viz Mira Niculescu, „Mind Full of God“ in Scott A. Mitchell, Natalie E. F. Quli (eds.), *Buddhism beyond Borders: New Perspectives on Buddhism in the United States* (Albany: SUNY Press, 2016), s. 143–160; Niculescu, „Going Online and Taking the Plane. From San Francisco to Jerusalem. The Physical

and Electronic Networks of 'Jewish Mindfulness' in *Online – Heidelberg Journal for Religions on the Internet*, 8 (2015), s. 98–114; Niculescu, „Boundary Crossers: The Jewish Buddhists' and Judaism's symbolic boundaries in a global age“ in *Archives de sciences sociales des religions* 177 (2017), s. 157–175. Viz také pátou kapitolu disertace Emily Sigalowové nazvanou „Making Meditation Jewish“ in Sigalow, *The JUBUs...* s. 140–172.

5 Natan Ophir, „Meditašja be-mabat jehudi“, *Thumin* 5758/1998, s. 408.

6 Responsa *Trumat ha-goren*, II:20 (Jeruzalém: Ha-I-dra Raba, 2012), s. 67.

7 Responsa *‘Ase lecha rav* II:47 (Tel Aviv: Ha-wa'ada le-hoša'at kitve ha-g. R. H.D. Halewi, 1978), s. 169–181.

8 Pro kontext i materiály k celé kauze viz Natan Ophir, „The Lubavitcher Rebbe's Call for a Scientific Non-Hasidic Meditation“ in *B'or ha'Torah* (5773/2012–2013), s. 123.

9 Sigalow, *The JUBUs...* s. 14. Stambler uvádí vedle těchto dvou směrů i tibetský buddhismus. Viz Daniel Stambler, *Blades of Grass...* s. 17. Tibetský buddhismus v USA čítá množství učitelů i praktikujících z židovských rodin, přesto v něm v důsledku jeho svébytného kulturního a etnického kontextu nedošlo k vytvoření srovnatelně inovativních forem.

část osobností kombinujících židovskou a buddhistickou praxi, a tvoří jeden ze základů, podle něhož byla později modelována centra židovské meditace. I když v nich probíhá tichá meditace vsedě na meditačních polštářích prokládaná meditací v chůzi, večerní či ranní promluva učitele ke skupině, krátký individuální rozhovor s učitelem, praxe mlčení a vědomého jídla, kontext je čistě židovský. Praxe se odehrává v židovském centru či v synagoze, učitelé jsou často rabíni, přítomna bývá i ranní modlitba ve velmi zkrácené meditační formě, respektují se potřeby více observantních účastníků a rytmus či širší téma meditačních kurzů jsou přizpůsobeny židovským svátkům.

Židovská meditace a absence „slova na B“

Jak ukazuje Mira Niculescuová, „Jewish Mindfulness“ představuje jednu z přirozených vývojových cest fenoménu JUBU.¹² Zatímco sedmdesátá léta jsou obdobím intenzivního zájmu o buddhismus a vědomého odmítnutí judaismu, devadesátá léta jsou charakteristická kombinací buddhismu s obnoveným zájmem o judaismus. Třetí fáze, která přichází v novém tisíciletí, znamená ve větší míře legitimizaci původně buddhistických meditačních technik v judaismu – a to jak v důsledku medializace fenoménu JUBU, tak vlivem navrátilivších se k judaismu (*ba'alej tšuva*), z nichž mnozí po dlouhá léta s východními meditačními technikami experimentovali. Bylo-li v první fázi popřeno židovství, v této fázi je to spíše buddhistická identita, u níž dochází k významnému oslabení. Na rozdíl

od snahy otevřeně propojit buddhismus a judaismus charakteristické pro druhou fázi se snaží revitalizovat židovskou spiritualitu pomocí buddhistických meditačních metod. Přiznaná role buddhismu zde však zcela upadá do pozadí a veškeré techniky i ideje pocházející z buddhismu jsou judaizovány. Obzvláště mezi mladší generací učitelů existuje mnohem větší neochota připustit buddhistické inspirace svých meditačních technik a nauky.¹³

Tento posun se však stává i součástí kritiky. Židovský aktivista a myslitel Jay Michaelson například kritizuje amerického konzervativního rabína Jonathana Slatera, že ve své knize o židovské meditaci¹⁴ zamlčuje její přímou inspiraci v buddhismu:

Zatímco jeho kniha je plná židovských textů a zdrojů (většinou z chasidské tradice), její ústřední meditační techniky jsou buddhistické: zaměření pozornosti na dech, vnímání pocitů v těle a kultivace všezahrnujícího soucitu. Tyto techniky jsou zakotveny ve vipassanové meditaci v podání Sylvie Boorsteinové, která byla Slaterovou učitelkou, a mnohých dalších v židovsko-buddhistickém světě. A přesto, Slaterova kniha nikdy nezmiňuje „slovo na B“, jako by explicitní odkaz na buddhisticko-židovskou knihu podrýval jeho záměr, kterým se zdá být vyučování mindfulness zaměřené na Židy.¹⁵

Tyto nejprve sekularizované a posléze judaizované meditační techniky se postupně stávají běžnou součástí nejen reformních a konzervativních institucí, ale

vyskytují se i v institucích ortodoxních. Kurzy židovské meditace tak nabízejí i hnutí Chabad či Yeshiva University,¹⁶ jež však někdy jedním dechem konstatují problematičnost buddhismu samotného.

Integrace buddhistické meditace do ortodoxních institucí je součástí procesu, který odpovídá na poptávku po buddhistických meditačních technikách a na atraktivitu některých aspektů buddhistického světonázoru. Zároveň však dochází k redefinici hranic judaismu vůči koncepcím, které mohou ohrožovat konvenční pojetí židovské identity, v němž pro otevřenou náboženskou hybriditu není místo. Tato tendence vede k homogenizaci židovské meditace a znatelnému oslabení původní kombinace judaismu a buddhismu v podobě JUBU. Na tom se podílí i přesun židovské meditace z buddhistických center do čistě židovského sociálního kontextu.¹⁷

Judaizace kontextem, ať již reálným či virtuálním, v němž probíhá buddhistických asociací zbavená meditační praxe, je jen jedním z možných způsobů přerušování vazby k buddhismu. Další z nich můžeme označit jako judaizaci narativem. Obzvláště v ortodoxním prostředí, kde je odkaz na původ konkrétních forem meditace v buddhismu problematickým bodem, je meditace všímavosti interpretována jako univerzální fenomén, který má mnoho tradičních židovských podob, nebo jako čistě židovský fenomén, jeden z „Abrahamových darů“, které přinesl „na Východ“,¹⁸ popřípadě „Šalomounovy ztracené klenoty“.¹⁹ Tyto dary či klenoty se z Východu po více než třech tisíciletích opět vrací zpět ke svému zdroji.²⁰

Interpretatio judaica bývá aplikováno i na základní buddhistické koncepty související s meditací, jako nauka o ne-já (*anattá*), probuzené mysli (*bódhičitta*), buddhovské přirozenosti (*tathāgatagarba*) apod. Zásadní rozdíl oproti staršímu typu židovsko-buddhistické symbiózy zejména devadesátých let spočívá ve skutečnosti, že zdroj těchto koncepcí není přiznaný, nýbrž bývá prezentován jako původně židovský za pomoci paralelních kabalistických a chasidských termínů a tradičních židovských autorů.²¹ Zdá se, že 21. století dává za pravdu spíše akademikům, kteří již na přelomu tisíciletí v rámci diskuze o fenoménu vícečetné náboženské identity upozor-

⇒ Dokončení článku na další straně vlevo dole.

10 Nejpodrobněji se genezi IMS a amerického zenového buddhismu ve vztahu k fenoménu JUBU zabývá Sigalow, *The JUBU*... s. 53–70. Pro vliv IMS na izraelskou kulturní a náboženskou scénu viz Loss, „Buddha-Dhamma in Israel“, s. 84–105. Pro velmi stručnou mapu izraelské buddhistické scény viz Lionel Obadia, „Buddha in the Promised Land: Outlines of the Buddhist Settlement in Israel“ in Charles S. Prebish, Martin Baumann (eds.), *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*, s. 177–188.

11 Viz Sylvia Boorstein, *That's Funny, you don't look Buddhist: On Being a Faithful Jew and a passionate Buddhist* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1997).

12 Niculescu, „JUBUs Are Not...“ s. 154–155.

13 Niculescu, „Mind Full of God“, s. 158.

14 Jonathan Slater, *Mindful Jewish living: compassion practice* (New York: Aviv Press, 2004).

15 Jay Michaelson, „Judaism, meditation and the B-word“, *Forward*, 10. 6. 2005, URL: <https://forward.com/culture/3652/judaism-meditation-and-the-b-word> (navštíveno 22. 10. 2018).

16 K institucionalizaci židovské meditace napříč denominacním spektrem viz Niculescu, „Boundary Crossers“, s. 169–172.

17 Viz např. následující organizace a projekty: <http://Jewishmindfulness.net>; <http://adasrael.org/jmcw>;

<http://www.awakenedheartproject.org>; <http://www.jewishspirituality.org>; <http://www.jmcbrooklyn.org> (navštíveno 22. 10. 2018).

18 Viz např. Ouri Amos Cherkí, *De'a šlula: 'olam we-'adam be-mišnat ha-rav Kuk* (Jeruzalém: 'Urim, 2015), s. 346. Podle talmudické tradice (bSanhedrin 91a) odkazují dary, s nimiž poslal biblický Abraham syny svých žen na východ (Gn 25,6), k duchovní nauce, jmenovitě k magickým znalostem používání „nečistých jmen“. Srov. také Zohar I:100b, 133b, 223a.

19 Tzvi Freeman, *Is Buddhism Kosher?*, *Chabad.org*, URL: https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/60122/jewish/Is-Buddhism-Kosher.htm (navštíveno 13. 3. 2019).

20 Tamtéž.

21 Viz Niculescu, „Crossing the Boundaries“, s. 167–168; Niculescu, „Mind Full of God“, s. 158.

22 Catherine Cornille, „Double Religious Belonging: Aspects and Questions“, *Buddhist-Christian Studies*, 23 (2003), s. 46.

23 Pro zdroje literatury ke křesťanské mindfulness viz např. www.themindfulchristian.com/resources.html (navštíveno 4. 8. 2019).

24 Viz např. mindfulmuslims.org (navštíveno 2. 8. 2019).

Terapeutická metoda a její vztah k nenáboženské spiritualitě

SATITERAPIE A SPIRITUALITA

Ivana Loučková

Cílem článku je poukázat na možnosti a meze vybraných postupů, kterými jsou „satiterapie“ a „satipatthána-vipassaná“, ve smyslu směřování ke spiritualitě jako životní praxi, která je uplatňována bez ohledu na spojení s náboženskými tradicemi.¹ Ve stávajícím kontextu bude třeba upřesnit, zda a která metoda nabízí směřování k transcendentci. Případně jaký je dopad použité metody na toho, kdo ji konkrétně používá.

Satiterapie je metoda léčení, resp. metoda umožňující terapeutickou změnu dané osoby prostřednictvím všímavosti. Metoda je využívána vyškolenými terapeuty, zejména psychology, aby umožnili svým klientům využít své vlastní síly a schopnosti k řešení problémů, kvůli nimž za nimi přicházejí. „Satipatthána-vipassaná“, metoda všímavosti a vhledu, znamená věcné podklady všímavosti a jejich rozbor vzhledem.² Metoda je využívána těmi, kteří ji pokládají za svoji hlavní metodu čištění mysli od všech příčin utrpení, jimiž jsou chtivost, nenávisť a zaslepenost.

Společným základem uvedených metod je *abhidhamma*. Jedná se o eticko-psychologický systém, který byl vyvinut a po mnoho století ověřován v rámci tradičních buddhistických metod psychohygieny, léčby a tréninku mysli. U obou

postupů je využívána všímavost označovaná také jako „zpřítomnělost“, v pálijském jazyce „sati“. Všímavost je nejen nejdůležitějším pojmem, ale i principem a schopností všech, kteří metody používají. Je schopností člověka zaznamenat cokoli, co je spojeno s aktuálně prožívanou skutečností. Skutečnost (také realita) je vše, co (skutečně) existuje, na rozdíl od pouhých domněnek, představ, iluzí, plánů, přání, možností atd. Skutečností je např. dotek nohou se zemí (jev) a verbálním uvědoměním je slovo, které skutečnost označuje (dotek). Všímavost je více než pozornost a vnímání, je to neustálá duchapřítomnost. Je jednou z tzv. řídících schopností mysli, která má mezi všemi ostatními (soustředění, úsilí, důvěra a moudrost) klíčovou roli. Zejména udržuje a harmonizuje všechny schopnosti mysli na všech úrovních pro-

žívání. Všímavost je nesena pozorností. Umožňuje kontinuální neselektivní doprovázení reálných procesů, tedy všech procesů prožívání.

Autorem satiterapie je doc. PhDr. Mirko Frýba (1943–2017), psycholog, psychoterapeut, buddhistický mnich.³ V roce 1991 se vrátil ze švýcarského Bernu do své vlasti, aby nabídl postupy k optimálnímu zvládnutí vlastního života bez ohledu na příslušnost k jakémukoli náboženství či skupině, vedoucí nejen k léčení mysli i těla, ale i dál za hranice běžného prožívání. Primárním cílem bylo vytvořit a zajistit podmínky pro uplatnění metodické meditace všímavosti a vhledu (satipatthána-vipassaná), která je nosným principem Dhammy – Buddhova učení.

Satiterapie, možnosti a omezení

Zdroje satiterapie propojují psychologický systém západní proveniencie, který reprezentuje americký psycholog C. R. Rogers v rámci přístupu zaměřeného na osobu, s východními systémy prostřednictvím *abhidhammy*. V Česku vznikla v roce 1993 a byla prakticky vyučována v Institutu pro integrativní psychoterapii a psychologické poradenství, později v rámci tzv. Ateliéru satiterapie.⁴ Absolventi tříletých komunitních výcviků i v současnosti metodu používají jako součást terapeutických postupů, kterou jako graduovaní psychologové běžně nabízejí svým klientům. Někteří z nich školí v současnosti další satiterapeuty.

⇒ Dokončení článku z předchozích stran.

ňovali na její možnou roli jako přechodové fáze ústící do stabilizované normativní podoby v jednom z náboženství.²²

Existence sekularizované mindfulness je fenoménem, který plně zapadá do příběhu buddhismu na Západě. Prezentace buddhismu jako v podstatě nenáboženské univerzální spirituality plně kompatibilní se životem v sekularizované společnosti byla jednou z hlavních deviz při jeho šíření na Západě a mnozí buddhističtí učitelé na tento aspekt buddhismu kladli a kladou velký důraz. Existence sekulární spirituality tak neznamená jen jednostranný pohyb směrem od institucionalizovaných náboženství k „méně náboženským“ po-

dobám spirituality. Mindfulness či jiné formy buddhistické meditace a s nimi předávaný ethos nekonečného soucitu a všezahrnující lásky interpretované mimo svůj buddhistický kontext ukazuje, že sekularizace se zároveň stává prostředníkem, který pomáhá přenést náboženský obsah z jednoho náboženství do druhého, přičemž je do velké míry redukován konflikt s tradičními hodnotami. V našem případě se jednalo o přenos z buddhismu do judaismu, ale stejný proces probíhá v případě křesťanství²³ či v omezenější míře i v islámu.²⁴ V těchto náboženstvích získávají tyto praktiky a hodnoty opět bytostně náboženský význam a jsou interpretovány jako fundamentální principy, které dávají smysl

tradičním elementům konkrétního náboženského jednání. ■

Judaism and Mindfulness

This article deals with "Jewish Meditation" and "Jewish Mindfulness", two partially overlapping phenomena, which originated in the last quarter of the 20th and in the beginning of 21st century. Both represent a current stage in the process of Jewish religious adoption and transformation of impulses coming from the Jewish interest in Buddhism in the second half of the 20th century. Contrary to the previous decades, the current stage is distinctive by its growing unwillingness to address the Buddhist origin of certain ideas and meditation techniques. This fact is a consequence of several simultaneous processes in the Western societies, among them the secularization of Buddhism, Jewish spiritual renewal and the phenomenon of "return to Judaism", and the naturalization of westernized Buddhist meditation techniques and ideas in a wide range of Jewish denominations including Orthodoxy.

Mgr. Aleš Weiss vystudoval obor religionistika na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze a zaměřuje se na studium judaismu.

Každý satiterapeut má jako jednu z povinných aktivit absolvování minimálně víkendového meditačního kurzu všímavosti a vzhledu, aby byl sám schopen všimnout si vlastních prožitků a procesů, které může zaznamenat ve vztahu mysli a těla. Kromě kultivace všímavosti je trénován v použití dalších satiterapeutických principů a postupů.

Pokud se zaměříme na možnosti a meze této terapeutické metody, cíle satiterapie jednoznačně určuje klient. Ten se hodlá zbavit např. nějakých problémů. Může se jednat o komplikace v manželských či partnerských vztazích, problémy ve způsobu komunikace, v situacích, kdy se opakovaně objevují obdobné životní události, např. opakované rozvody, omezení apod. Satiterapie je používána jako terapie nějaké osoby a satiterapeut vytváří klientovi podmínky tak, aby uviděl zdroje svých vlastních problémů. Aby klient svým vlastním prožíváním a vlastní všímavostí pochopil příčiny a následky zejména etického (prospěšného) a neetického (neprospěšného) jednání, které se vždy promítá do způsobu života. Aby se prostřednictvím vlastního pochopení osvobodil od jednání, které by mu přinášelo utrpení.

Omezení metody jsou spojené s cíli samotného klienta. Satiterapeuta je možno si najmout, zaplatit a terapii použít dle vlastního uvážení klienta. Satiterapeut klienta nenutí k žádným dalším činnostem, ani takovým, které by jemu (potenciálně) mohly také pomoci v rámci požadované terapeutické změny. Proto satiterapie nemůže a ani nechce být spirituální cestou.⁵

Co se však týče působení metody na klienta, situace se nejvíce jeví tak jednoznačná v tom smyslu, že by ke spiritualitě nevedla. S ohledem na systematické rozvíjení všímavosti satiterapeuta v průběhu jeho komunitního či individuálního výcviku, lze zde najít propojení satiterapie s meditací všímavosti a vzhledu, která vede k transcendenci osoby. Jestliže satiterapeut připravuje pro klienta podmínky k rozvoji jeho všímavosti, klient sám má šanci si povšimnout určitých zákonitostí ve svém jednání. Ono povšimnutí nevylučuje možnost pokročit dál již bez zprostředkování jinou osobou, kterou byl dosud satiterapeut. Takový klient může využít nabídku např. jak meditačních postupů, tak i jiných emancipačních příležitostí, které se mu jeví jako sebe-přesahující.

Satipatthána-vipassaná – možnosti a omezení

Satipatthána-vipassaná, meditace všímavosti a vzhledu, vede k postupnému překonávání všech forem klamu, zejména k průběžnému čištění mysli od všech příčin utrpení prostřednictvím meditačních postupů. Vhled je schopnost uvidět skutečnost takovou, jaká je, včetně odpovídajícího kontextu. Skutečnost lze díky prožitelnosti popsat tak, aby byla pochopena nově.

Satipatthána-vipassaná může být použita jak individuálně, tak ve skupině. Dodnes je prakticky předávána nepřerušovanou tradicí učitelů, zejména na dlouhodobých intenzivních meditačních kurzech, tzv. zasedech. V úvodu kurzu jsou instrukce poskytovány všem účastníkům najednou. V průběhu času jsou upravovány „na míru každé mysli“ tak, aby byla schopna co nejpřesněji zaznamenat skutečnost, kterou aktuálně prožívá. Přítomnost učitele je proto nezastupitelná. Zejména učitele, který je schopen instruovat účastníka v rodném jazyce. Aby mysl byla schopna v daném časovém intervalu skutečnost „roze-zřít“ (vi-passati), je třeba, aby vykultivovala ty schopnosti (články), které jsou pro klíčový vhled podmínkou nutnou (nikoliv však postačující).⁶ Mysl v rámci podpory celé skupiny dosahuje obvykle vyšších kvalit a mohutností, než kdyby praktikovala zcela samostatně. Stejně lze očekávat vykultivování obdobných mohutností mysli bez alespoň desetidenní intenzivní práce na meditačním zasedu.

Možnosti metody jsou dané jejím cílem, což je úplné a moudré probuzení, prožitek „zde a nyní“, osvícení, vysvobození, vidění skutečnosti, jak je, Nibbána. Omezení je dáno osobou meditujícího, zejména jejími potencialitami. Ne každý praktikující dosáhne onoho nejvyššího cíle. Kdo však může předem říci, jak silné je jeho „poleno nevědomosti“, které vipassanou neustále rozřezává? Dříve nebo později je dosažitelnost možná. Metoda vede i k dílčím cílům, ke vzhledům, k dobrodiním⁷, které každý během „cesty“ získává. Zejména se jedná o léčení těla, které je sekundárním efektem čištění mysli od neblahodárných kořenů (od chtivosti, nenávisti a zaslepenosti).⁸ Na rozdíl od satiterapeuta práce meditačního učitele je bez nároku na mzdu.⁹

Závěr

Cílem satiterapie není vést ke spiritualitě, nicméně prostřednictvím působení satiterapeutů může ke spiritualitě klienty dovést. Klienti se sami rozhodují pro své cíle. Ačkoliv původně byly jejich cíle světské, mohou být rozšířeny dál, směrem k životnímu způsobu směřujícímu k transcendenci. Cílem satipatthána-vipassaná je ke spiritualitě vést, k nenáboženské i náboženské. Metodu používají věřící i ateisté. Pouze člověk sám si připravuje podmínky pro osvobození.¹⁰

Poznámky

- Účelem textu není filozofické pojednání o spiritualitě, ale o směřování k životní praxi, která vede člověka k moudrému bytí zakotvenému na vnitřně akceptovaných etických rozhodnutích, celkově tedy k možnosti žít šťastný život. Pro upřesnění termínu „spiritualita“ by bylo třeba mít k dispozici kritérium, které by tento pojem specifikovalo. Jako možnosti se nabízí varianty: definice způsobu života, způsob hrazení výuky metody vedoucí ke spiritualitě, také možnost vyhledání tzv. sociálních reprezentací spirituality prostřednictvím realizace integrovaného výzkumného šetření (Ivana Loučková, *Integrovaný přístup v sociálně vědním výzkumu*, Praha: SLON, 2010). Podrobnosti by přesahovaly rámec textu.
- Jedná se o definici, která je stručným překladem metody: satipatthána (sati – všímavost, upatthána – podklad, přičemž jsou k dispozici čtyři „podklady“ dostupné všímavosti. Jedná se o všímání si procesů spojených s tělesností, citěním, stavy mysli a s objekty – jevy mysli); vipassaná je „vhled“. Podrobně např. Mahási Sayadó, *Meditace všímavosti a vzhledu*, STRATOS, 1993. Rovněž programy kurzů všímavosti a vzhledu, např. Bodhi Jeseníky, Dhammaráma Brno.
- Bhikkhu Ayu Kusalánanda. Autor řady publikací, např. Mirko Frýba, *Umění žít šťastně*. Buddhova Abhidhamma v praxi meditace a zvládnání života, Argo, 2003.
- Podrobně např. Mirko Frýba, *Principy satiterapie*, Atelier Satiterapie, 1993.
- Jedná se o vymezení autora M. Frýby. Také Karel Hájek, „Satiterapie – psychoterapie integrující Buddhovo učení“, *Dingir*, 8 (3), 2005, s. 96–98.
- Jedná se o sedm článků probuzení, kterými jsou všímavost, rozlišování jevů, energie, resp. úsilí, radost, resp. nadšení, klid, soustředění a vyrovnanost. První tři jsou kultivované dodržováním instrukcí a silnými záměry, tj. volnými potencialitami meditujících. Ostatní navazují jaksi samy. Ve vykultivované mysli je přítomno všech sedm článků najednou.
- Sayadaw U Janakabhivamsa, *Vipassana meditation*, Bangkok, Sahadhammika Co., 1997.
- Vhled do skutečnosti je nepodmíněný. Skutečnosti je možné si „pouze“ všimnout, být přítomen. Podle jednání lidí lze odhadnout kvalitu jejich „prožitek“.
- Nárok na mzdu může být (a zpravidla je) jedním z kritérií výuky či postupu metody vedoucí ke spiritualitě.
- I v Bibli je uvedeno „...a život věčný je v tom, když poznáš sebe ...“. Klíčové je poznání. Také „...tlučte a bude vám otevřeno, hleďte a naleznete...“. Uvedené formulace lze brát zcela vážně s ohledem na možnost reálného vyzkoušení, např. prostřednictvím meditace všímavosti a vzhledu.

Doc. RNDr. **Ivana Loučková**, CSc. (*1946) je docentkou v oboru metodologie sociálního a sociologického výzkumu na FSS OU Ostrava a podílí se i na aktivitách výzkumné agentury Sociotrendy. Je nejstarší laickou učitelkou meditace všímavosti a vzhledu satipatthána – vipassaná v ČR od roku 1994 a meditaci aktuálně vyučuje pod organizací Bodhi Jeseníky.

Rozhovor s Kamilou Němečkovou

ČLOVĚK SI DNES EKLEKTICKY STAVÍ SVŮJ DUCHOVNÍ SVĚT

Ivan O. Štampach

Mgr. et Mgr. Kamila Němečková, Ph.D. (*1969), obhájila svoji doktorskou disertační práci na téma *Nenáboženská spiritualita v postmoderní době na Katedře obecné teorie a dějin umění a kultury (kulturologie)*. Tam v letech 2007–2013 přednášela předměty *Spiritualita a kultura* a *Spiritualita v kontextu současné vědy*. Věnuje se přednáškám pro laickou i odbornou veřejnost a připravuje interdisciplinární vzdělávací projekt v intencích Nového paradigmatu. Dlouhodobě se také zabývá individuálním procesem a snovou symbolikou a v rámci uvedených témat se věnuje i poradenství.

Napsala jste doktorskou disertační práci na téma *nenáboženské spirituality*. Výběr z ní jste vydala knižně pod názvem *Kapitoly k nenáboženské spiritualitě* (Praha: Carpe Momentum, 2016). Rád bych se napřed zeptal, jak jste se během studia a osobního života dostala k tomuto tématu a zda se mu věnujete nadále.

Profesně jsem se začala profilovat na univerzitě v rámci diplomové práce, kde jsem dělala výzkum spirituality jógového hnutí, vedoucím práce mi tehdy byl profesor Pavel Říčan. Komplexnější pohled na spiritualitu jsem ale rozvinula až v disertační práci a následně v přednáškách. Dnes je to téma mého života. Nicméně je důležité dodat, že aby se vaše práce nestala bezduchým vědeckým konceptem, je potřeba mít respekt k celé oblasti spirituality a ke změně stavů vědomí a je dobré umět se v nich i pohybovat.

Můj příběh se spiritualitou začal právě v tomto duchu, a to mnohem dříve. Od mládí jsem zažívala podivné stavy a zážitky, které byly v rámci vládnoucího materialistického paradigmatu nevysvětlitelné. A tak jsem četla a pátrala v knihách a chtěla jsem vědět: Co se mi to vlastně děje? A proč? Psychospirituální krize na přelomu tisíciletí mi posunula mantinely možného ještě dál. Hledala jsem vysvětlení stejně tak silně jako odpovědi na otázky po smyslu života. A tohle puzení jít hluboko mě drží dodnes. Postupně se přede mnou otevírala bohatá oblast studia související s individuálním procesem a zároveň jsem se spiritualitou začala

zabývat v širokých transdisciplinárních souvislostech, které nese tzv. Nové paradigma a které odkrývají úplně jiný možný příběh, než jaký se stále učíme ve školách.

Slovo „spiritualita“ se původně používalo pro školy duchovního života v rámci křesťanství. Dnes se o spiritualitě mluví nezávisle na náboženství. Může být od náboženských tradic zcela oddělena? Vybírá si z nich něco?

Předně je třeba zdůraznit, že pojem spirituality je dnes pojímán mnohem šířeji. Spiritualita je vnímána jako jedna ze stránek osobnosti, jsme bytostí bio-psycho-socio-spirituální. Je tedy čímśi, co k člověku neodmyslitelně patří, a co ho činí lidským jedincem, od kladení si otázek po smyslu a konečnosti života, vnímání morálky a našich životních hodnot až po prožívání duchovně významných změných stavů vědomí třeba v kontemplaci či meditaci.

Naše duchovní stránka ale není pevně usazena někde v nebi. Projevuje se, když jsme třeba zaplaveni silnými dojmy v přírodě, v hudbě nebo umění, když jsme pohnuti soucitem, hýbe námi naše svědomí, nebo v extázi tance či sportu,



Kamila Němečková. Foto: archiv K. N.

nebo se čerstvě zamilujeme. Naše spiritualita také nemusí být jen pozitivní, ale může být i zakrnělá, nerozvinutá, narcisticky orientovaná na vlastní ego-pocit, destruktivní, například u náboženských fanatiků, nebo popíraná a žitá v tzv. kryptoreligiozitě, kdy si člověk zbožšťí cokoli, co může zbožstit, počínaje ideologiemi a konče konzumem.

V obecném povědomí spiritualitu vnímáme nejvíce v pozitivní rovině, a to jako proces kultivace vyšších etap vědomí. Tedy jako péči o naši duši, kdy se snažíme v otevřenosti a autenticitě hledat cestu k vyrovnanosti a moudrosti. Mnohdy se k této péči dostáváme až skrze utrpení, kterému se nikdo v životních zkouškách nevyhne. Zejména v těchto situacích se objevuje transcendentní charakter spirituality, kdy *pocítujeme* cosi nevyslovitelného a nepopsatelného, co nás přesahuje. Co nás vede, abychom našli sami sebe, toho, kým skutečně jsme, co nás tlačí, abychom žili naše potenciály a porozuměli smyslu svého života. A co se propojuje i s potřebou překročit sama sebe a cítit spojení s ostatními a se světem.

Tady se obecně spiritualita hodně potkává s náboženskými tradicemi, kte-

ré řeší stejné otázky a už na ně nějakým způsobem odpověděly: Proč jsme tady? Kam jdeme? Jaký žebříček hodnot je pro člověka důležitý a závazný? A jaká je kosmologie, tedy velký příběh dané kultury, kam můžu svůj vlastní příběh zasadit? A z mystických proudů těchto náboženství plynou i odpovědi na otázky: Jaký je duchovní cíl našeho života? A jak ho lze prakticky dosáhnout? Globalizace nám přinesla svobodu přístupu k informacím, jakou jsme nikdy dříve neměli. A lidé usazení v nenáboženské spiritualitě, tedy spiritualitě nezávislé na institucích, tak mají možnost čerpat odpovědi a návody z širokého panteonu duchovní zkušenosti lidstva.

Lze očekávat, že nenáboženská spiritualita nahradí náboženství, která v západním světě zjevně upadají? Na jaké lidské potřeby odpovídá dnes spiritualita mimo náboženství a bez náboženství? Bude nenáboženská spiritualita přijatelná pro lidi, kteří náboženství zavrhnou, a čím je zaujme?

Skutečnost je taková, že nenáboženská spiritualita už do značné míry náboženství nahradila. Církev nebyla schopna přizpůsobit se probíhající proměně světa, její jazyk a obsah zůstal někdy až středověký a ze své konzervativnosti ustupuje pomalu a v některých otázkách vůbec. K tomu připočteme, že dnešní člověk víc než kdy jindy vyžaduje svobodu, kterou přinesla postmoderna a následně rozmach digitálních technologií a nechce být nikam tlačěn. Lidem přestal vyhovovat systém, který rozhoduje, co je správné, a co si má jedinec myslet, a špatně reagují i na degradování lidského já proti boží velikosti a moci. Důvodů úpadku instituce náboženství je bezesporu víc, ale k tomu nejdůležitějšímu patří, že nedokázalo vytvořit dostatečně široký kanál pro duchovní potřeby člověka 21. století. Náboženství může buď usnadnit prožívání spirituality vytvořením vhodných rámců, nebo může spirituální prožitky právě těmi rámci a také kněžskými jako prostředníky mezi člověkem a Bohem blokovat a omezovat.

Dnes je velká poptávka právě po autentickém duchovním prožitku a po osobním sebepoznání. V porovnání nenáboženské spirituality a religiozity je spiritualita téměř vždy vnímána jako mnohem vřelejší, spojená s láskou, inspirací, celistvostí, hloubkou a tajemstvím.

Statistiky hovoří jasně, obecně v řadě zemích je to zhruba šedesátiprocentní pokles docházky do kostela, který je vyvážen odpovídajícím nárůstem zpráv o prožitku osobní duchovní zkušenosti. Ale sám duchovní zážitek nám neumožní vyhnout se růstu a vývoji, na kterém závisí trvalé duchovní uvědomění jako takové.

Dnes je člověk v pozici, v jaké bývali kdysi heretici. Sám si eklekticky staví svůj duchovní svět, a to má svá velká rizika. Problém, který silně vnímám, je v nedostatku schopnosti rozlišovat v současném supermarketu spirituality. Chybí nám obecný vzdělávací systém, který by dokázal nabídnout dostatečný vzdělanostní základ v působnosti religionistiky, spirituality a jednotlivých světových tradic, aby lidé neupadali do fanatismu, narcistické spirituality anebo nedělali tzv. duchovní bypass.

Co si myslíte o narůstajícím zájmu o psychedelika?

Tato oblast bývá z hlediska spirituality značně problematická. Současný výzkum, který se rozběhl jak v Česku, tak v dalších vědeckých centrech, je skvělá věc. Psychedelika byla našimi předky využívána odnepaměti, a i současné výsledky poukazují na velký potenciál při léčbě depresí, úzkostí, závislostí či následků prožitých traumat. Co je však podstatné, v původním rituálním prostředí, tak i ve výzkumu se dodržují bezpečné podmínky, které přinášejí účinků zajišťují.

Dnes vidím hlavně dvě nebezpečné roviny. Tou první je konzumní užívání psychedelických látek, kdy příslušníci naší kultury většinou nevnímají posvátnost, s jakou naši předci k látkám měnícím vědomí přistupovali. Chybí pak chráněné rituální prostory, kde je možné tento respekt k mysteriu jiné reality prožít, často nejsou vůbec připraveni na vpád obsahů, které mohou do vědomí vstupovat a není zde ani žádný šaman, nebo odborník, který by pomohl s integrací prožitku a s jeho začleněním do života člověka. Tou druhou je častá snaha v této instantní době psychedeliky uspíšit svůj růst, ale bez trvalé a dlouhodobé vnitřní práce na sobě. Tito lidé jsou z mého pohledu jakoby rozdvojeni. Na jedné straně se můžete setkat s vyzrálostí v určitých oblastech, a na straně druhé narážíte na hluboké charakterové nedostatky.

Doporučila byste pro pěstování spirituality bez náboženství, v rámci nového paradigmatu nějaké autory ke čtení? Pokud možno v českých překladech nebo přímo autory domácí?

Pro nenáboženskou spiritualitu najdeme poměrně dost zajímavé literatury, ať už Sama Harrise se *Spiritualitou bez náboženství*, nebo knihy Thomase Moora. Významná je individuální literatura, která pracuje s mýty, pohádkami, archetypy a vede nás k vnitřnímu růstu, jako například knihy Josepha Campbella, Jamese Hillmana, Roberta Blye, z žen mají velký přínos pro obnovení pramenů ženství a ducha ženské spirituality autorky jako Marion Woodmanová, Clarissa Pinkola Estés, Nancy Quals-Corbettová a z našich autorek bych přímo jmenovala pozoruhodnou knihu Terezie Dubinové *Kořeny ženské spirituality*.

Nenáboženská spiritualita v intencích nového paradigmatu pak vychází z metafyzických důsledků objevů v exaktních vědách. Tento pohled už otevřel se svým zájmem o kvantovou fyziku Carl Gustav Jung, který také jako první uvedl spiritualitu do akademického diskursu. Ohledně aktuálních odborných pojednání a syntéz, které nové horizonty ve vědě z různých úhlů otevírají, a to ať ve fyzice, astrofyzice, neurovědách, či biologii, a mění pohled na realitu, čerpám ze zahraničních autorů a studií. Když to velmi zjednoduším a zůjím na jeden aspekt, přináší nám poznání, že naše vědomí velmi pravděpodobně není vysvětlitelné na bázi naší současné znalosti fyzikálních zákonů a stále častěji se také objevuje hypotéza, že vědomí není věc, ale že je základní vlastností přírody. Z tohoto pohledu se duchovní stránka dostává do středu bytí. A to je i příznačné pro většinu populárně naučných knih zabývajících se novým paradigmatem, spiritualitu nelze oddělit od odborného zájmu autora, a tak už samy tyto knihy jsou hluboce transformativní.

Předchůdcem tohoto přístupu byl například Pierre Teilhard de Chardin, geolog a teolog přerůstající klasické křesťanské pojetí spirituality, nebo myslitel Rudolf Steiner. Významná je práce současného integrálního filosofa Kena Wilbera, množství podnětů plyne z transpersonální scény s hlavním

⇒ Dokončení rozhovoru na další straně vlevo dole.

VZRŮSTÁ POČET MLADÝCH DŽINISTŮ, KTERÍ SE DOBROVOLNĚ ZŘÍKAJÍ SVĚTA

Počet džinistů vstupujících do mnišského stavu se každým rokem zvyšuje. Podle slov Bipina Jošiho, který o džinismu přednáší na Bombajské univerzitě, bylo ještě před několika lety každoročně přijato zhruba 10–15 nových mnichů. V loňském roce toto číslo vzrostlo na 250 a letos se bude zřejmě blížít ke čtyřem stům.

Nezvyklý zájem mladých členů džinistické komunity o mnišský život je přisuzován třem hlavním příčinám. První z nich jsou nesnáze života v moderním světě. Podle dr. Jošiho je fenomén ovlivněn ekonomickým a společenským tlakem. „To, co se děje v New Yorku, vidíme ve stejnou chvíli jako to, co se děje v Evropě. Dříve jsme soupeřili s těmi, kteří žili ve stejné ulici jako my. Dnes soupeříme s celým světem.“

Druhou příčinou je aktivita guruů na sociálních sítích. Zatímco dříve bývali asketi více uzavřeni do sebe, otevírají se dnes světu a zaměřují se přímo na mladou generaci. „Jsou dobrými řečníky a mladým lidem nabízejí prostou cestu, která se mnohým zdá atraktivní,“ říká indický odborník na džinismus. Ještě před deseti lety byli džinisté závislí na literatuře sepsané v magadštíně a sanskrtu. Dnes mají k dispozici výběr z mnoha jazyků, včetně angličtiny. Jedním ze způsobů, jak se přiblížit mladé generaci, je propagace na internetu. „Džinistické příběhy jsou zpracovány do krátkých videí, které se sdílejí na sociálních sítích. Čtení knih nemá takový vliv jako zhlédnutí jednoho minutového příběhu,“ říká Joši.

Třetí příčinou je možnost vyzkoušet si mnišský život před jeho skutečným

zahájením. Jedna z novic, dvacetiletá Dhruvi, říká, že první pobídkou k tomu, aby začala uvažovat o vstupu do mnišského stavu, pro ni bylo osmačtyřicetidenní duchovní cvičení *upadhána*. Při něm mají řadoví džinisté možnost zakusit nelehký život mnichů bez bot, bez elektřiny a bez umývání ve vodě. Hiteš Mota, který organizuje zasvěcovací rituály (*dikšá*), říká, že většina noviců projde několika krátkými cvičeními, při kterých se „pomalu ujišťují o tom, že tímto způsobem dokáží žít ještě o trochu déle. Strach z mnišského života, strach z toho, že přijdete o všechno, během zkoušky úplně zmizí. Je to první krok, něco jako výcvikový tábor pro mnichy.“

ROBOTI V JAPONSKÝCH CHRÁMECH MOHOU BÝT LEVNĚJŠÍ NEŽ SKUTEČNÍ DUCHOVNÍ

Návštěvníci jednoho starobylého japonského chrámu nyní naslouchají prostým radám, které čerpají z buddhistické moudrosti, od neobvyklého duchovního. Je jím „robotický kněz“ Mindar, který měří na výšku necelé dva metry a je téměř celý vyroben z hliníku.

Zařízení, jehož cena přesáhla v přepočtu na 20 milionů korun, je výsledkem spolupráce mezi chrámem Kodai-dži v bývalé japonské metropoli Kjótu a Ósackou univerzitou. Cílem vývojářů bylo vytvořit buddhistickou sochu s využitím nejnovější technologie, říká Kohei

Ogawa, docent z Ósacké univerzity, který na projektu spolupracoval.

Robotický duchovní není vybaven algoritmem, který by mu umožňoval učit se či vést konverzaci, ale podle vývojářů může jednou přijít den, kdy umělá inteligence dodá robotovi určitou autonomii, která přidá náboženským sdělením novou dimenzi.

Ogawa vysvětluje, že v současné podobě je Mindar pouze „nové médium“, které zprostředkovává náboženské myšlenky, nikoliv přístroj s umělou inteligencí. Už dnes jsou však v přípravě plány na další vývoj robota a před techniky i duchovními vyvstávají důležité otázky. „Jak můžeme definovat inteligenci buddhistické sochy? Jak můžeme překlenout propast, která v myslích lidí odděluje buddhistické učení a moderní technologii?“, ptá se vědec.

Reakce na Mindara jsou smíšené. Zatímco jedni ho chválí za nečekanou „vřelost“ a „prosté myšlenky“, jiní ho označují za něco nepřirozeného a děsivého.

Tenšo Góto, představený chrámu v Kjótu, tvrdí, že vztah k robotovi je ovlivněn kulturním prostředím, ze kterého člověk pochází. Návštěvníci ze Západu byli přístrojem pobouřeni více než samotní Japonci, protože ti vyrostli v kultuře, která má k moderní technologii velmi kladný vztah.

„Možná je to vlivem Bible, ale lidem ze Západu robot často připomínal Frankensteina,“ podotkl duchovní.

„Tento robot nikdy nezemře, bude se pouze vyvíjet a zdokonalovat. V tom je jeho krása.

Může shromažďovat vědění do nekonečna,“ říká Góto. „Doufáme, že s pomocí umělé inteligence se jeho moudrost bude stále rozšiřovat a bude pomáhat lidem překonat i ty nejobtížnější problémy. Pro buddhismus je to velká změna.“

Mindar není prvním chrámovým robotem v Japonsku. Již několik let se mohou při pohřbech smuteční hosté setkat s humanoidním robotem jménem Pepper, který během obřadů propěvuje sútry a bubnuje na bubínek. Důvodem k jeho využití je stárnoucí a zmenšující



Mindar.
Foto: <https://news.yahoo.com>.

⇒ Dokončení rozhovoru z předchozích stran.

protagonistou, v USA žijícím Čechem Stanislavem Grofem, a zajímavý pokus o novou ontologii předkládá i Henryk Skolimowski. Z našich autorů je tím, kdo přináší odbornou část a zároveň se hluboce v tomto duchu dotýká i spirituality, zejména filosof a biolog Zdeněk Neubauer a pomalu se objevují populárně naučné překlady zahraničních vědců – jmenujme třeba Bruce H. Liptona či fyzika Amita Goswamiho. Z kvalitních autorů zabývajících se pouze péčí o duši,

nicméně z tohoto přesahu, můžeme jmenovat třeba Eckharta Tolleho, u nás bych ráda zmínila zesnulého českého mystika a jógina Eduarda Tomáše. V historickém průřezu bychom mohli jmenovat ještě řadu přínosných autorů. Nejdůležitější je dnes pro laika ale umět rozlišovat a mezi spirituálním brakem to opravdu kvalitní dokázat najít.

Medailonek autora je na straně 86.

se japonská populace, ve které povolna upadají tradiční náboženské komunity a duchovní se potýkají s finančními problémy. Často jsou nuceni hledat si práci mimo chrám, a za provádění rituálů si pak účtují znatelně vyšší částky. Cena za pronájem robota na smuteční obřad tedy může být až čtyřikrát nižší než honorář pro duchovního z masa a kostí.

PEW: NÁBOŽENSKÁ GRAMOTNOST V USA

Agentura *Pew Research Center* před nedávnem uveřejnila výsledky průzkumu, jenž se zaměřil na náboženskou gramotnost v americké společnosti. Jedenáct tisíc respondentů odpovídalo celkem na 32 vědomostních otázek s více možnými odpověďmi.

Sociologové z posbíraných dat zjistili, že většina obyvatel USA má základní znalosti o křesťanství a zná nějaká fakta o islámu. Horší je to s informovaností o židovství, buddhismu a hinduismu. Překvapivě velké množství Američanů neví, co o náboženství říká jejich ústava.

Jako nejsnazší se ukázala otázka „Kdo je ateista?“ (87 % správných odpovědí), dále pak „Co se připomíná o velikonoční neděli?“ (82 %). 79 % ví, kdo byl Mojžíš nebo co je Svatá Trojice. Co je Ramadán ví (resp. správně vybralo odpověď) 60 % Američanů. Ale jen 27 % tuší, co je kabala, ještě méně (24 %) co je Roš Hašana. O existenci „vznešené pravdy“ o utrpení jako součásti buddhistického učení má povědomí 18 % respondentů. Vědy k hinduismu přiřadilo jen 15 % respondentů.

Ale i některé otázky na křesťanství se ukázaly být pro většinu těžké. Identifikovat vybraná přikázání Desatera správně dokázalo 58 %. A ačkoliv měli na výběr jen ze dvou možností, to, že katolická církev učí o reálné přítomnosti Krista ve svatém přijímání, uvedlo dokonce jen 34 % dotázaných.

V otázce, kolik žije v USA muslimů, správnou nejnižší možnost (méně než 5 %) vybrala asi jen čtvrtina respondentů. I obdobně velká židovská populace je vnímána jako větší než ve skutečnosti. A jen 27 % respondentů správně uvedlo, že podle americké ústavy žádná veřejná funkce není podmíněna náboženskou vírou či příslušností.

Není překvapivé, že o křesťanství a Bibli jsou nejlépe infor-

mováni evangelikálové. Židé mají podle tohoto průzkumu nejlepší všeobecné znalosti, úspěšní byli rovněž ti, kteří se označují za ateisty a agnostiky. Nejhuře dopadli lidé hlásící se k tradičním černošským protestantským denominacím. Výsledky pochopitelně korelují i s výší dosaženého vzdělání a s tím, zda respondenti ve škole měli religionistiku. Vliv hraje také to, zda se lidé stýkají s příslušníky různých náboženských tradic.

Součástí průzkumu byl i „pocitový teploměr“, kdy respondenti měli seřadit jednotlivé tradice podle toho, jak je vnímají. Nejvřelejší vztah mají podle výsledků k judaismu (63 stupňů), katolictví a tradičnímu protestantismu (60 stupňů). „Nestudenější“ emoce vzbuzují mormoni a ateisté (50 stupňů). Z analýzy pak vyplynulo, že vřelý vztah k jiné než vlastní tradici značně koresponduje s vědomostmi o těchto náboženstvích. Zajímavým zjištěním však je, že ti, kteří v testu dosáhli vysokého celkového skóre (tedy prokázali výrazně nadprůměrné vědomosti o náboženstvích) mají nejchladnější (nejvíce negativní) vztah k evangelikálům. Evangelikálové přitom jako jediní mají vyšší hodnocení od těch, kteří měli nejnižší počet správných odpovědí (méně než 8).

PŘED 100 LETY ZAČALA V ČESKOSLOVENSKU PŮSOBIT ARMÁDA SPÁSY

V srpnu uplynulo sto let od položení základů pro působení Armády spásy v ještě čerstvém Československu. Dne 20. srpna 1919 dorazil do Československa první zdejší územní velitel Armády spásy, Švéd Karl Larsson (1868–1952), a již v září začal s misijní prací. Ta se dobře dařila, takže už roku 1920 existovaly místní sbory v osmi českých a moravských (větších) městech. Vznikl domov pro dívky v pražské Krči a sirotčinec v Jablonci nad Nisou. Byly vydávány tiskoviny *Válečný pokřik* (brzy přejmenovaný na *Prapor spásy*) a německý *Der Kriegerstuf*. Roku 1921 bylo otevřeno zemské velitelství v Praze.

Počátečnímu rozvoji pravděpodobně hodně pomohla skutečnost, že ještě před ustavením Armády spásy zde fungoval Kruh přátel Armády spásy s více než třemi sty členy a pod vedením spisovatelky a osvětové pracovnice Pavly Moudré (1861–1940). Právě tento Kruh Larssonův příjezd inicioval. Byl však tvořen z velké části lidmi, kteří byli orientováni „nábožensky pokrokově“ a obdivovali možná spíše sociální než evangelizační práci Armády spásy. Armáda spásy (založena ve Velké Británii roku 1865) je ale evangelikální křesťanská organizace, která svou rozsáhlou a relativně velmi úspěšnou sociální práci zakládá na křesťanských hodnotách a postojích.

Rozvoj české Armády spásy byl možná až příliš rychlý, takže roku 1921 došlo k vnitřnímu rozporu a odchodu několika důstojníků. Krize netrvala dlouho, ale Larsson byl přesto odvolán a ještě v tomto roce opustil Československo. Po něm československou Armádu vedli další zahraniční důstojníci a její rozvoj – v prostředí relativní přízně společnosti a například i prezidenta Masaryka – dále pokračoval. Činnost Armády spásy výrazně omezila až okupace a roku 1950 ji vládnoucí komunisté zakázali. Někteří její pracovníci byli pak v inscenovaných procesech odsouzeni do vězení. Obnova byla právně roku 1990 (jako občanské sdružení) a fakticky roku 1991, roku 2013 byla registrována českým státem jako církev a náboženská společnost.

Kromě své jedinečné formy sociální práce přinesla Armáda spásy do české společnosti několik významných a pozoruhodných osobností, například Bohuslava Bureše (1899–1994), Františka Pivonku (1890–1959) nebo Josefa Korbelu (1907–2002). Posledně jmenovaný byl spolu s Filipínou Vencovou odsouzen k nejtěžším trestům a strávil v komunistickém vězení více než 10 let. Korbelovo jméno nese centrum sociálních služeb v Brně, po Bohuslavu Burešovi je pojmenován jeden z pražských azylových domů Armády spásy.

DALŠÍ AKTUÁLNÍ ZPRÁVY NAJDETE V „NÁBOŽENSKÉM INFOSERVISU“ NA ADRESE [HTTP://INFO.DINGIR.CZ](http://info.dingir.cz).

Psáno
pro Náboženský infoserwis,
autoři:
Kliment Mrázek,
Miloš Mrázek
a Zdeněk Vojtíšek.

JAK BÝT NÁBOŽENSKÝM BOJOVNÍKEM A NEVĚDĚT O TOM

Sam Harris: *Spiritualita bez náboženství aneb Probuzení*, Praha: dybbuk, 2017, 203 s.

Sam Harris patří v současnosti spolu s Richardem Dawkinsem, Christopherem Hitchensem a Danielem Dennetem k nejhlasitějším kritikům náboženství. Přezdívá se jim „čtyři jezdcí“ tzv. nového ateismu, který se odvíjí právě od Harrisovy prvotiny nazvané *Konec víry: Náboženství, teror a budoucnost rozumu* (*The End of Faith: Religion, Terror and the Future of Reason*, česky zatím nevyšla) z roku 2004. Staví na tom, že dnes již tradiční sekularismus náboženství tupě toleruje, zatímco nový ateismus volá po kritice náboženství založené na vědeckých argumentech. Ta má vést k potírání indoktrinace, pověr a bezhlavého

fanatismu, který podle Harrise tradiční i nová náboženství inherentně obsahují.

Co však Harris od náboženství jasně odděluje, a tím se i odlišuje od svých „spoluskeptiků a spoluatelistů“, je spiritualita. V zásadě ji chápe jako neosobní duchovní prožitek jednoty a lásky, čisté vědomí zcela oddělené od myšlení, založené na prohlubování porozumění skutečnosti, že existence nějakého „já“ je pouhá iluze. Zatímco nemilosrdně tepe věřící organizované v církvích i následovníky různých duchovních učitelů coby „sbírku zbědovaných a důvěřivých ztroskotanců, kterým vládne charismatický psychotik nebo psychopat“ (s. 130), sám se stává (a zjevně si toho ani není vědom) hlasatelem nejrozsáhlejšího nového náboženského hnutí současnosti, tedy hnutí Nového věku.

Už v úvodní kapitole nazvané „Spiritualita“ nalezneme dnes již chronicky známé prohlášení, že „Dvacet procent Američanů se považuje za spirituální, ale nikoli nábožensky založené“ (s. 13) a Harrisovo přitakání, že oddělovat pojmy spiritualita a náboženství je zcela na místě, ba dokonce nutné, protože různé spirituální prožitky jako sebe přesahující lásku, blaho, vnitřní světlo a extázi mají lidé napříč náboženským spektrem, ale i bezvěrci. Harris odmítá interpretaci těchto prožitků skrze tradiční nábožen-

ské doktríny, které považuje za „kupku hnoje“, z níž je třeba vytáhnout onen „diamant“ probuzeného vědomí zvaný spiritualita (s. 16). Hlubší princip a poznání toho, jak spiritualitu uchopit, chce autor hledat v kontextu neurovědy, psychologie a dalších příbuzných oborů. Cestu k tomu volí skrze zhuštění některých poznatků získaných při psaní své disertační práce v rámci studia neurovědy na Kalifornské univerzitě v Los Angeles (UCLA), která se týkala lokalizace center v mozku, které zpracovávají náboženské otázky. Ústřední dvě kapitoly knihy „Hádanka vědomí“ (s. 49–72) a „Záhada „já““ (s. 73–102) tak tvoří značně nepřehledná filosofická úvaha nad tím, jaký je vztah „já“, myslí, vnímání, přemýšlení, citů, pocitů, subjektivity a objektivitu opředaná množstvím odborných termínů a poznatků z oboru Harrisova výzkumu. Jádrem výpovědi však je, že Harris nikde během své úvahy centrum onoho „já“ nenalezl,

a proto je tedy podle něj prokázáno, že žádné „já“ neexistuje. Oproštění od „já“ jakožto subjektu a objektu je pak základem jediné správné cesty ke spiritualitě, kontemplaci a probuzení a je dosažitelné pouze skrze některé meditační techniky (s. 103–128).

Ačkoli se autor opakovaně dovolává metod vědeckého skepticismu a logické argumentace nezatížené tradicemi ani subjekt-objektovým vnímáním, jistou výjimku pro něj tvoří tradice tibetského dzogčchenu, meditační techniky na bázi theravádového buddhismu a šamanské rituály s užitím psychedelických drog a jinak změněných stavů vědomí. Jim se věnuje nepřetržitě po celý svůj dospělý život a považuje je za užitečné. Také svým duchovním učitelům je zjevně ochoten odpustit mnohá přestoupení proti jejich vlastním učení, která u jiných náboženských osobností s neskrývaným pohrdáním nazývá tu šarlatánstvím, podruhé narcismem a jindy nadutostí. Je tak zřejmé, že zdaleka neměří všem religiozním tradicím stejným metrem a vzdor tomu, že se opakovaně prohlašuje za znalce náboženství, zjevně nezaznamenal existenci jiných než fundamentalistických křesťanských a muslimských kruhů a nových náboženských hnutí s tragickou minulostí jako byli davidíáni, Svatyné lidu a Nebeská brána. Vůbec si nepřipouští

existenci liberálních náboženských proudů a zcela ignoruje také židovskou tradici, naopak tolerantnější je k buddhismu a hinduistické proudy snad ani nepovažuje za náboženské. V Harrisově pohledu lze od sebe sice odlišit termíny kult a náboženství, ale pouze „podle počtu stoupenců a míry, v níž jsou zbytkem společnosti považováni za okrajovou záležitost. Scientologie zůstává kultem. Mormoni se (tak tak) stali náboženstvím. Křesťanství je už více než tisíc let náboženstvím. Hledat rozdíly vysvětlující jejich odlišný status v jejich příslušných doktrínách je ovšem marné“ (s. 130). Se stejnou tvrdostí odsuzuje i další směry duchovního hledání. Podkapitulu věnuje například polemice s neurochirurgem Ebenem Alexandrem (s. 146–158), jehož svědectví zveřejněné kolem roku 2012 v USA znovu rozvířilo diskuse o zážitcích v blízkosti smrti a existenci života po životě. Alexanderovo svědectví s neskrývanou rozkoší cupuje na kousky a pohoršuje se nad jeho odborným diletantismem prostým skutečných vědeckých argumentů, aby hned vzápětí navázal vyprávěním o svých vlastních spirituálních prožitcích po požití psychedelických drog, zejména extáze a LSD jako důkazu existence skutečné spirituality (158–169).

Zajímavost Harrisovy práce tak vůbec nespočívá v odbornosti textu z hlediska neurovědy, ačkoli si na tom autor jistě zakládá. Kvalitě textu v českém jazyce navíc značně škodí místy nepřesný překlad (a to už v názvu) a nedbalá redakční práce, která v publikaci zanechala stylisticky pochybné věty a překlady. Kniha zajisté není ani průvodcem spiritualitou bez náboženství, jak to slibuje originální anglický název *Waking Up: A Guide to Spirituality Without Religion*, a to ani skrze rámečky meditačních cvičení vložených do textu. Sam Harris je však naprosto učebnicovým příkladem toho, co je pro Nový věk typické. Aniž by úplně chtěl, vypráví kdesi mezi řádky poměrně poutavý příběh o tom, jak snadno se může ateista a skeptik ztratit v argumentačních zápasích a rozhořčenosti nad náboženskými bludy a tmářstvím kdesi mezi řekami emického a etického myšlenkového toku a dojít téměř poslepu až do hlubokých hvozdu hnutí Nového věku.

Jitka Schlichtsová

OSOBNÍ NÁBOŽENSTVÍ

Thomas Moore: *Osobní náboženství: Průvodce na cestě rozvoje osobní spirituality v sekulárním světě*, Praha: Emittos, 2014, 326 stran.

Při čtení Moorovy knihy jsem si několikrát vzpomněl na jiné dílo, a totiž na slavnou knihu o americkém individualismu *Návyky srdce* (*Habits of the Heart*, 1985), sepsanou kolektivem autorů pod vedením sociologa Roberta Bellaha na základě rozhovorů se dvěma sty bílými středostavovskými Američany. Jedna z jejích kapitol totiž hovoří o náboženství a odhaluje, jak individualistickým se náboženství ve Spojených státech za poslední dvě staletí stalo. Odpověď jedné respondentky, zdravotní sestry Sheily Larsonové, se pak dostala do mnoha dalších odborných knih. Když Sheila hovořila o svém náboženském životě, nazvala ho „sheilaismus“ a doplnila: „Prostě můj vlastní malý hlas...“ – Po pětatřiceti letech od publikace díla Bellaha a jeho spolupracovníků je jasné, že vysoce individuální náboženství, které tehdy vypadalo jako znamení určitého trendu, je dnes skutečně mainstreamovou podobou náboženského života. A to i v české společnosti: s nějakým „jiřinaismem“ nebo „bohousismem“ se dnes mezi lidmi setkáme daleko častěji než s judaismem či křesťanstvím (a – mimochodem – i tento judaismus nebo křesťanství má někdy silně individualizovanou podobu).

Ačkoli to přímo neříká, kniha Thomase Moora chce všechny „sheilaisty“ nebo „bohousisty“ povzbudit a legitimovat jejich náboženství. Také chce – a to už je uvedeno výslovně – touto novou podobou náboženství bojovat proti sekularizaci (s. 11), protože její negativní důsledky psychoterapeut Moore shledává ve své práci (s. 14). Jeho kniha je tedy určena především agnostikům a ateistům (s. 34). Právě jim chce nabídnout přijatelnou podobu náboženského života. Autor pro ni používá označení „osobní náboženství“, ale uvědomuje si, že by právě tak mohl hovořit o „spiritualitě“ (a pro mnoho lidí by to bylo přijatelnější). Osobně ovšem vnímá, že pojem „náboženství“ je spojen s jedním, zatímco „spiritualita“ může být podle něj abstraktní (s. 15).

Moore tedy zve čtenáře k rozvinutí „osobního, jedinečného náboženství“, k „vlastní cestě, jak se spojit s tajemstvím“ (s. 29). Jejím základem je vnímání posvátna. Podle něj neexistuje nic, co by nebylo posvátné (s. 18): „světské a duchovní představují dvě strany jedné mince. Jedno není odděleno od druhého“ (s. 167). Člověk tak může být „přirozeným mystikem“ v obyčejném životě (kapitola 2) a za náboženstvím nemusí chodit do kostela, jak to činil on, když byl až do svých 26 let římským katolíkem (už od 13 let se připravoval na mnišskou dráhu u servitů).

K osobnímu náboženství v Moorově podání je možné konvertovat: „Abyste byli i osobním způsobem zbožní, musíte se probudit a nalézt své vlastní brány k údivu a transcendenci“ (s. 24). Hlavně je ale pak třeba toto náboženství tvořit: osobní náboženství „jako nový druh náboženství vyžaduje, abychom přestali být pouhými následovníky a stali se tvůrci“ (s. 19). Stavební kameny osobního náboženství pak člověk může najít ve všech náboženských tradicích. Moorovi nevadí být synkretikem (podobně jako má rád bufety a sálátové bary). Tvrdí, že je možné se ponořit hluboko do učení či praxe náboženské tradice, aniž by se člověk tímto náboženstvím odevzdal (s. 34).

Pro tuto tvorbu poskytuje Moore podrobný a systematický návod. Začíná nalezením hloubky vlastního duševního života jednak prostřednictvím pozorování a analýzy snů, v další podkapitole pak introspekci, která je chápána jako svépomocná terapie (s. 131). Zdroje Moore dále nachází v těle a v sexualitě, která není v rozporu se spiritualitou (s. 139). Osobní náboženství se podle Moora může sytit přírodou i uměním. Je třeba, aby člověk rozvinul imaginaci a intuici. Inspirovat ho může i klášter, ovšem když klášterního ducha přeneseme do běžného života ve světě. Osobní náboženství se tak může stát velice komplexní záležitostí, obsahující například i vlastní liturgický kalendář (s. 47) nebo světské rituály (s. 188).

V komplexnosti, náročnosti či aktivitě osobního náboženství vynikne rozdíl Thomase Moora a Sheily Larsonové. Moore jako bývalý mnich zůstává „náboženským virtuózem“ (řeceno slovy Maxe Webera), což nelze od Sheily a stamiliónů

„náboženských konzumentů“ tak úplně očekávat. Pro ně je asi Moorův požadavek nejen tolerovat jednotlivá náboženství, „ale vyhledávat je, studovat je a nechat je na sebe působit“ (s. 50) těžko splnitelný. Ostatně Moore sám reflektuje, že jeho cesta není pro každého, a říká: „Žít svým vlastním náboženstvím nemohou slabí nebo malomyslní“ (s. 230). Přesto je jeho kniha i pro nás „slabé a malomyslné“ inspirativní a můžeme ji ocenit, i když nám její misijní duch třeba není úplně blízký. Jeho kazuistiky a další příběhy jsou živé, má dobré postřehy a nápady, jeho slova jsou provokativní a otevírající nové perspektivy.

Vzhledem k povaze „nenáboženské spirituality“, a hlavně vzhledem k Moorově biografii není překvapivá jeho stálá kritika toho, čemu sice neurčitě říká „formální náboženství“, ale čím zřetelně myslí církevní křesťanství. Jeho subjektivní výpovědi, že se například po opuštění formálního náboženství „ponořil mnohem hlouběji“, jsou uvěřitelné a přijatelné. Hůře působí jeho paušální odsudky, jako například, že „praxe formálního náboženství je plná bezúčelných formalit, nezralých psychologických představ a autoritářské nabubřelosti“ (s. 45), anebo že „náboženství můžete automaticky považovat za potlačovací, úzkostnou, vratkou instituci, která po vás vyžaduje, abyste se vzdali právě toho, co vám činí největší potěšení“ (s. 156).

Z interpretace výsledků Bellahova výzkumu, zmíněného na začátku této recenze, je znát obava, jak nápor individualismu americká společnost vydrží a zda se nakonec zcela nerozpadne. Moorovo „osobní náboženství“ či „nenáboženská spiritualita“ vzbuzuje i další otázky. Psycholog by se zajisté mohl ptát, zda je možné, aby se ten „malý vnitřní hlas“, který je nejvyšší autoritou „osobního náboženství“, osvědčil také v méně blahobytných chvílích života. Opravdu může něco tak subjektivního sloužit jako kotva v existenčních bouřích tak, jak to očekáváme od převzatých, tradičních obrazů světa? Sociolog by zase mohl mít pochybnosti o možnostech mezigeneračního přenosu „osobního náboženství“. Bylo by zajímavé vědět, zda Moore povzbudil své děti k tvorbě jejich „osobního náboženství“ a zda v boji proti sekularitě vítězí i ve vlastní rodině. Otázky jistě bude mít i religionista: například, co přesně Moore myslí „spiritualitou“ (tento pojem má



v jeho textu zjevně více významů). Ale pro všechny čtenáře je kniha především skvělou možností, jak hlouběji poznat fenomén osobní, „nenáboženské“ spirituality, což je pro pochopení současného (a asi nejen náboženského) života vrcholně důležité. ■

Zdeněk Vojtíšek

STOJÍ TO ZA TO, JÁKOBE!

Myron J. Stolaroff: Tajný náčelník, Praha, DharmaGaia 2017, 143 s.

Představte si, že kolem vás visí nesmírně vysoký závěs. Je zatažený a v místě, kde se jeho části stýkají, je zhruba metrová mezera. Vy tedy stojíte uprostřed a díváte se mezerou ven. Během psychedelického sezení se závěs začne pomalu roztahovat. Nakonec se roztáhne úplně a vy máte možnost vidět všechno, co tady bylo odjakživa, ale kvůli závěsu jste to neviděli. Máte možnost vidět všechny různé úrovně zkušenosti.

Zhruba těmito slovy popisuje průkopník využívání psychedelik a psychoaktivních látek k terapeutickým účelům Leo Zeff účinky těchto látek na lidské vědomí. Při své praxi vystupoval pod přezdívkou Jákob anebo Tajný náčelník. Stejně je nazvána kniha rozhovorů, které s ním vedl Myron Stolaroff. V jejich dialogu se čtenář stane svědkem osobní zkušenosti, kterou Jákob s psychedeliky sám udělal při odvykání závislosti na nikotinu a kodeinu, formování terapeutické praxe s těmito látkami, systematizace postupu a hodnocení účinků různých „medicín“, jak jsou užívané látky v knize nazývány.

Dozvíme se, jak vypadala osobní sezení, se kterými Jákob začínal, a do jaké

podoby se rozvinula skupinová terapie, které se věnoval později. Nechybí popis toho, jak postupně nabýval jistoty, který z klientů se pro tento druh terapie hodí a který nikoli.

Nejkonkrétněji umožní nahlédnout pod pokličku psychedelické terapie první dodatek, který obsahuje výpovědi účastníků psychedelických sezení. Uvádějí zde, co pro ně terapie znamenala, jaké změny přinesla do jejich života a jaké zážitky při sezeních měli.

Většina z nich popisuje spirituální zážitky během sezení a zlepšení jejich vztahů i kvality života v dlouhodobější perspektivě. Vzhledem k tomu, že se většinou účastnili i jiných terapií a programů růstu osobnosti, je otázka, které pozitivní dopady lze připsat na vrub psychedelické terapie. Zejména, když někteří uvádějí, že se změny v jejich životě odehrály během deseti i dvaceti let, napadne čtenáře, zda se nejedná o důsledek přirozeného zrání osobnosti.

Jákob sám je přesvědčen, že ti, kdo podstoupí terapii psychedeliky, projdou určitým spirituálním zážitkem, a také, že jeho praxe je součástí působení vyššího vědomí, které nazývá Bohem. Cítí se být pouze nástrojem, kanálem vyšší moci. I při sezeních používá náboženskou symboliku a pojmy. To koresponduje se zkušenostmi účastníků, které jsou

zařazeny v závěru knihy. Téměř všichni hovoří o zážitku objevení Boha nebo setkání s jinou transcendentní skutečností.

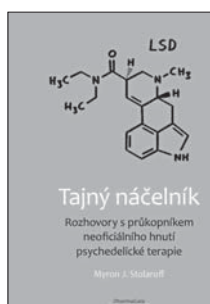
Ačkoli forma rozhovorů působí autentickým dojmem, nelze se ubránit pocitu, že se kniha probíraným tématům věnuje poněkud povrchně a jednostranně. Na čtivosti nepřidává knize ani kvalitě překladu či nedostatečná korektura, která činí místy text nesrozumitelným. Můžeme tak narazit na větu: „Zjistil, že soustředění na realitu vytváří reality.“ Na jiném místě se hovoří o dvou partnerkách jednoho z klientů a chvíli trvá, než z kontextu zjistíme, že se jedná o ženy, se kterými vede firmu.

Že je kniha psaná jako apologie terapeutického používání psychedelik, je otevřeně řečeno v druhém dodatku, kde autor komentuje, jaký je v současnosti převládající postoj vědecké obce k podobným experimentům.

Zároveň objasňuje nekompetentnost kritiků užití psychedelik tím, že se na problém dívají z úzké perspektivy současné vědy. Pro plné pochopení těchto metod by bylo třeba zahrnout do úvahy širší oblast lidského bytí např. tak, jak jej popisuje transpersonální psychologie, a navíc projít přímou zkušeností s psychedeliky.

Knihu lze doporučit jako zajímavou sondu do způsobu uvažování těch, kdo psychedelika v terapeutické praxi užívají, těch, kdo tuto terapii podstupují, i dalších jejich zastánců. Přestože je cíl knihy zřejmý, nezaujatý čtenář v ní může nalézt i řadu otazníků, které brání jednoznačnému vyznění textu. ■

Vojtěch Tutr



NA PŘÍŠTĚ 4/2019

Hermetismus prožívá v české společnosti své šťastnější období: i když se jistě nestává masovou záležitostí, zájem o něj – soudě podle počtu vydaných knih – vytvále roste.

Současnost hermetických řádů je tématem příštího Dingiru.

DINGIR

religionistický časopis
o současné náboženské scéně

22. ročník

Číslo 3/2019 vychází 18. září 2019.

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. Mgr. Miloš Mrázek, Th. D.,

Mgr. Jitka Schlichtsová,

Bc. Jan Sušer,

Doc. ThDr. Ivan O. Štampach,

Ing. Mgr. Vojtěch Tutr,

Mgr. Ruth Jochanan Weiniger, Th. D.

Mgr. Aleš Weiss.

Grafický návrh:

Richard Bobůrka.

Tisk:

tiskárna Nakladatelství Karolinum.

Cena: 49,- Kč

Objednávky a urgence:

SEND – Předplatné s. r. o.

Ve Žlíbku 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

Stanislav Grof

ROLE SPIRITUALITY

Spiritualita je soukromá záležitost, odrážející vztah mezi jedincem a vesmírem. Náboženství oproti tomu představuje organizovanou aktivitu, která vyžaduje zvláštní místo a systém jmenovaných, hierarchicky uspořádaných zprostředkovatelů. V ideálním případě by náboženství mělo svým členům poskytovat prostředky a podporu pro prožívání spirituálních zkušeností.

Avšak často tomu tak není! Osobní spirituální prožitky jsou ve skutečnosti pro organizovaná náboženství spíše hrozbou, protože umožňují jejich členům nezávislost na organizaci a na věroučném systému. Mystikové nepotřebují žádnou mediaci, neboť mají přímé spojení s božským. Spiritualita je totiž založena na přímém prožívání radikálně odlišného chápání konsenzuální reality či některých dalších rozměrů skutečnosti, které jsou nám obvykle skryté. Toto jsou zkušenosti, které se odehrávají v mimořádných stavech vědomí. Zkoumáním těchto prožitků se zabývá transpersonální psychologie. Jedná se o říši jevů, která by měla být seriózně zkoumána, a výsledky tohoto výzkumu by měly být zahrnuty do uceleného vědeckého světového názoru budoucnosti.

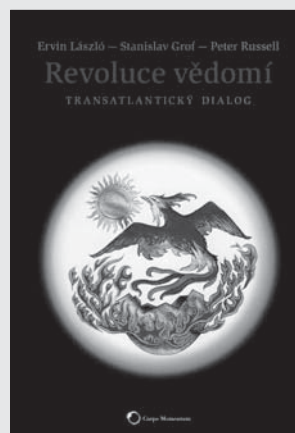
U zrodu všech velkých náboženství byly vizionářské stavy vědomí, transpersonální zkušenosti jejich zakladatelů: Buddhova zkušenost osvícení pod stromem Bódhi, Mohamedova zázračná pouť nebo Mojžíšova vize Hospodina v hořícím keři. Bible je plná líčení takových zkušeností: Ezechiellova vize ohnivého vozu, Ježíšovo pokušení ďáblem, Pavlova oslepující vize Ježíše na jeho cestě do Damašku či apokalyptické zjevení sv. Jana v jeskyni na ostrově Patmos.

Jakmile se však náboženství začne organizovat, věřící se o těchto prožitcích pouze doslýchají v kázáních, nebo se o nich dočítají v posvátných knihách. Bezprostřední přístup k božskému již není dosažitelný a často ani přijatelný. Kdyby měl člověk v některé z dnešních církví skutečné mystické prožitky, průměrný kněz by ho pravděpodobně poslal k psychiatrovi. Jakmile náboženství nabude organizované podoby, k přímým transpersonálním prožitkům dochází většinou jen v jeho mystických větvích nebo v klášterních řádech se skutečnou duchovní praxí – meditací, půstem, modlitbami apod. (...)

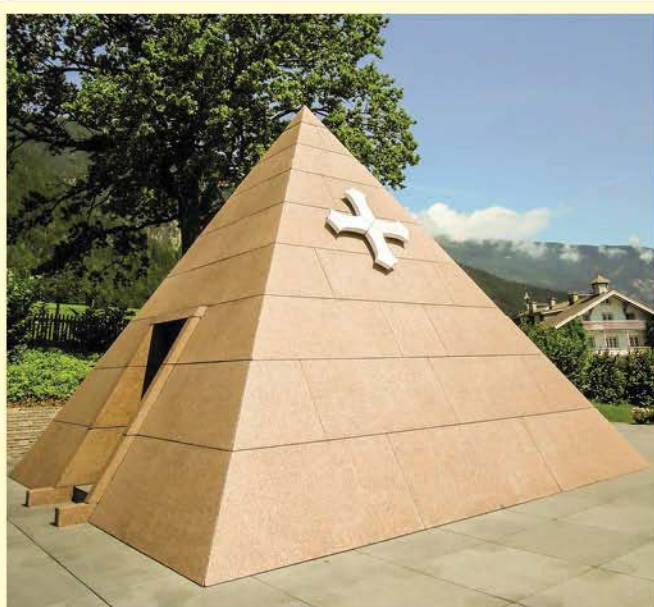
Dnešní svět potřebuje více spirituality, nikoli více náboženství. Organizovaná náboženství jsou ve své aktuální podobě součástí problému, nikoli jeho řešením. V mnoha částech světa jsou náboženské konflikty hlavním zdrojem násilí. (...)

Organizované náboženství se tradičně snažilo sjednotit skupinu lidí tak, že ji zaměřilo na specifické archetypální postavy a témata, o nichž prohlásilo, že jsou jedinečné. To skupinu zákonitě přivedlo do konfliktu s dalšími skupinami, které si zvolily jinou formu reprezentace božského a jiný způsob vztahování se k němu – postavilo to křesťany proti židům, hinduisty proti muslimům, sikhy proti hinduistům atd. Někdy nebylo organizované náboženství schopno sjednotit ani své členy v rámci vlastní komunity, pod svou vlastní střechou. Jako typický příklad může posloužit křesťanství, v němž od konce středověku zuřil konflikt mezi katolíky a protestanty, který způsobil mnoho utrpení a krveprolití.

V protikladu k tomu spirituální zkušenosti poskytují přímý přístup k posvátným dimenzím existence. Odhalují jednotu, která je základem světa, jenž se nám zdá oddělený, božskou podstatu stvoření i naše vlastní božství. Vedou nás za hranice sektářského šovinismu organizovaných náboženství směrem k univerzální, všezahrnující a sjednocující vizi reality a lidstva. Organizovaná náboženství ve své současné podobě často kolem sebe šíří nesoulad, a tím přispívají ke globální krizi. Avšak náboženství založené na autentické mystické zkušenosti by do světa mohlo vnést skutečnou změnu. ■



Stanislav Grof, z rozhovoru „Dimenze transformace“,
in: Ervin László – Stanislav Grof – Peter Russell, *Revoluce vědomí. Transatlantický dialog*,
Praha: Carpe Momentum 2013, s. 39–43.



Fotoreportáž z osady Grálu

Osada Grálu vznikla roku 1928 jako centrum Hnutí Grálu na plošině Vomperberg nad řekou Inn a městem Schwaz v Tyrolsku. Založil ji Oskar Ernst Bernhardt (1875–1941) tím, že se svou rodinou koupil domek, později známý jako Výšina Grálu. Bernhardt vystupoval na veřejnosti pod duchovním jménem Abd-ru-shin.

Stánek Světla (sál pro pobožnosti)
Administrativní ústředí
Lesní hřbitov

Výšina Grálu
Vchod do ústředí
Abd-ru-shinův náhrobek

Připravil: Zdeněk Vojtíšek.