

DINGIR

4

2021

24. ročník

religionistický časopis o současné náboženské scéně

Cena 49 Kč

prosinec 2021



Sakrální symboly ve službách konfliktu
Buddhistický nacionalismus v Barmě
Hinduistický nacionalismus: historie a současnost
Pravoslavné velké schizma
Národ a vlastenectvo v modernom pohanstve
Mezi impériem, národem a věčností
(rozhovor s Janem Jandourkem)

TÉMA: Náboženský nacionalismus

PROČ DINGIR



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



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



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

RECENZNÍ ŘÍZENÍ

Dingir se jako religionistický časopis věnuje především současné náboženské scéně. Kromě doprovodných textů dokumentujících různé náboženské postoje a zpráv obsahuje každé číslo odborné články, 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 soustavně věnuje současné religiozitě.

Fotografie na obálce: jubilejní slavnost hinduistické nacionalistické organizace Višva hindú parišad v roce 2014. Foto: Arindam Banerjee, Shutterstock.

Fotografie na protějškové straně: muslimské podporovatelky tureckého prezidenta Recepta Tayyipa Erdoğanova při jeho příjezdu do Istanbulu roku 2017. Foto: Thomas Koch, Shutterstock.



Příslušníci Církve Ježíše Krista Svatých posledních dní (tzv. mormoni) jsou obvykle silně konzervativní. Na jaře tohoto roku proto poněkud překvapil jednoznačně pozitivní postoj prezidenta Russela Nelsona (*1924) a dalších vrcholných představitelů církve k prevenci nemoci covid-19 včetně očkování. Ještě překvapivější snad je, že do nového vydání příručky pro církevní vedoucí (*General Handbook*) byl zařazen oddíl, který vyzývá „svaté“ k podpoře uprchlíků.

Foto misionářek „mormonské církve“: Rick Egan, Salt Lake Tribune.



Již 14 svědků Jehovových bylo od roku 2017 v Rusku odsouzeno k trestům odnětí svobody v délce šest a více let. Naposledy byli odsouzeni Vilen Avanesov (*1952) k šesti letům, jeho syn Arsen Avanesov (*1983) a Alexandr Parkov (*1967) k šesti a půl roku vězení. Kromě svědků jsou v Rusku v různé míře šikanováni i příslušníci dalších náboženských menšin: scientologové, mormoni či někteří muslimové.

Foto: Religion News Service.



Útěk jedenáctileté Shalomah Henningfeldové od pěstounských rodičů žijících u západní hranice Bavorska znovu obrátil pozornost k události, kdy bylo v září roku 2013 úředně odebráno 40 dětí z obou komunit hnutí Dvanáct kmenů v Německu. Předpokládá se, že Shalomah vyhledala své biologické rodiče, žijící v komunitě v Česku. Rodiče ale v době útěku komunitu opustili a o nich ani o jejich dceři není veřejně nic známo. – Na fotografii je symbolický rozcestník v dnes už opuštěném sídle komunity hnutí Dvanáct kmenů v bavorském Klosterzimmern. Jmenovány jsou obce, kam většina obyvatel komunity odešla.

Foto: Zdeněk Vojtíšek.

NÁBOŽENSKÝ NACIONALISMUS V DINGIRU

Zdeněk Vojtíšek

Při přípravě témat do časopisu *Dingir* je jeho redakční rada často zklamaná tím, že v jednom čísle není možné pojednat zdaleka tolik jevů, kolik by si jich zvolené téma zasloužilo. Mimořádnou míru tohoto tlaku jsme pocítili při přípravě tématu „Náboženský nacionalismus“. Politické využití mocné síly, která plyne ze spojení náboženské a národní identity (jak pojem „náboženský nacionalismus“ výstižně vysvětlil **Pavel Hošek** v eseji na třetí straně obálky), má totiž velké množství podob. A i když jsme tento široký vějíř omezili na současné podoby, ještě zůstala řada takových, na něž se v tomto čísle nedostalo. Připravovali jsme články o náboženském nacionalismu v Turecku, Polsku nebo v Izraeli, ale do jednoho čísla se tolik textů prostě nevejde. V redakční radě přemýšlíme o tom, že bychom se k tomuto tématu brzy vrátili. Ostatně – nyní také navazujeme na téma „Náboženství a národní identita“ ve 4. čísle v roce 2013 (plný text čísla je dostupný v internetové prezentaci *Dingiru*).

A co je tedy v tomto čísle možné k tématu „Náboženský nacionalismus“ nalézt? Otvírá ho článek indoložky **Blanky Knotkové-Čapkové** o indickém nacionalistickém hnutí hindutva, které se vymezuje především proti asi 13–15 % obyvatel Indie islámského vyznání. Stejný objekt nepřátelství – muslimy – mají i radikální buddhističtí mniši v Barmě (Myanmaru), jak o tom v následujícím článku píše slovenský buddholog žijící v Thajsku **Miloš Hubina**. Tradiční spojení pravosláví s místním národem se ukázalo jako velmi nebezpečné pro jeho jednotu, když takto vstoupilo do sporu Ruska a Ukrajiny. Fakta, která o tomto sporu byla již několikrát v *Dingiru* zmíněna, shrnuje a doplňuje religionista **Ivan Štampach**. Nacionální charakter může nabýt novodobé pohanství třeba tak, jak se to stalo německému germánskému pohanství na přelomu 19. a 20. století. Současnou situaci zvláště s ohledem na Česko a Slovensko pozoruje slovenský religionista žijící a studující v Brně **Michal Puchovský**. Náboženství, a hlavně náboženské stavby, kostely a mešity, má velkou symbolickou sílu ve válkách a sporech o Náhorní Karabach. V dalším článku tématu to tvrdí a dokládá politolog **Slavomír Horák**. Když nepočítáme již zmíněnou esej na konci časopisu, tak blok tématu „Náboženský nacionalismus“ uzavírá rozhovor se sociologem **Janem Jandourkem** o Rusku. Vedl ho **Pavol Bargár**.

MEZINÁBOŽENSKÝ KALENDÁŘ

Na tomto místě první stránky časopisu bylo před více než 14 lety oznámení o chystaném vydání mezináboženského kalendáře v nakladatelství Dingir.¹ Ačkoliv nechybělo mnoho k dokončení tohoto projektu, mezináboženský kalendář na rok 2008 nakonec vydán nebyl. Skromnější podoba mezináboženských kalendářů začal v posledních letech připravovat a distribuovat farář pro menšiny Českobratrské církve evangelické Mikuláš Vymětal. Je také hlavním autorem kalendáře, který tvoří přílohu tohoto čísla *Dingiru* a který je darem nakladatelství čtenářům do jubilejního 25. ročníku tohoto časopisu.

Poznámka:

1 Bylo to na straně 37 čísla 2/2007.

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



OBSAH

Katolická církev a svobodní zednáři (Veronika Řeháková)	110
Zahraničí	
Nejasnosti kolem Dogonů (Ondřej Havelka)	112
Z domova	
Jógin, unitář, léčitel (Jan Blahůšek)	116
Průvodkyně do páté dimenze (Jitka Schlichtsová)	118
Téma	
Hinduistický nacionalismus: historie a současnost (Blanka Knotková-Čapková)	121
Buddhistický nacionalismus v Barmě (Miloš Hubina)	125
Pravoslavné velké schizma (Ivan Štampach)	128
Národ a vlastenectvo v moderním pohanství (Michal Puchovský)	130
Sakrální symboly ve službách konfliktu (Slavomír Horák)	133
Rozhovor s Janem Jandourkem	
Mezi impériem, národem a věčností (Pavol Bargár)	138
Esej	
A co na to Kája Mařík? (Jiří Arje Klimeš)	140
Recenze	
Slavná studie o mileniálním zklamání vyšla také česky (Helena Dyndová)	142
Pečlivá studie dvou pólů českého hermetismu (Adam Borzič)	142
A šprichvort iz a vorvort (Zdeněk Vojtíšek)	144
Čtení	
Náboženský nacionalismus	3. strana obálky (Pavel Hošek)

Ve 20. století se vztahy mezi církví a svobodnými zednáři pomalu, ale výrazně zlepšily

KATOLICKÁ CÍRKEV A SVOBODNÍ ZEDNÁŘI

Veronika Řeháková

Je všeobecně známo, že poměr katolické církve ke svobodným zednářům nebyl v minulosti – velmi eufemisticky vyjádřeno – právě pozitivní, což ovšem pěstitelé královského umění někdy spláceli podobnou mincí. Dnes jsou odborníci a jednotlivé místní církve rozděleni na zastánce tvrdší linie a na ty, kdo by volili v dialogu s nimi výrazně umírněnější tón.¹ Právě zmíněná rozdílnost postojů je zpravidla dána odlišnou zkušeností se svobodnými zednáři v té které geografické oblasti. Jak se dospělo k dnešnímu rozporuplnému poměru mezi katolíky a svobodnými zednáři? Z čeho byli příslušníci lóží konkrétně obviňováni? Nakolik jsou dnes závazná prohlášení papežů zejména z osmnáctého a devatenáctého století? Byli někdy oficiálně církevní hierarchií označeni jako satanisté? Právě na tyto otázky chceme odpovědět v tomto článku.

Svobodní zednáři v papežských dokumentech 18. a 19. století

Regulární svobodné zednářství² vzniklo ve Velké Británii roku 1717 v prostředí anglikánské církve. Za cíl si kladlo práci na sobě, toleranci mezi různými myšlenkovými a náboženskými skupinami, humanistické povznášení společnosti či charitativní činnost. Velmi rychle se rozšířilo do jiných evropských zemí i do zámoří, kde jeho členové pochopitelně reagovali na různorodé místní poměry.³ Náboženská orientace členů byla osobní záležitostí, přitom však v lóžích uznaných Londýnem a poslušných pravidel Jamese Andersona⁴ byla přijímána idea Velkého Architekta – Boha stvořitele. V roce 1877 došlo k roztržce s francouzským Velkým Orientem, jenž připustil ateismus svých členů.⁵

Papežské dokumenty, které explicitně či implicitně hovoří o svobodných zednářích, vycházely v letech 1738 (Klement XII.) až 1884 (Lev XIII.).⁶ Obvinění vznesená vůči zednářům se týkala jejich zakrytého členství a ve věci víry synkretismu, indiferentismu, deismu. Trestem bylo vyloučení z církevního společenství (exkomunikace). Problém tkví v tom, že byli zaměňováni či směřováni s jinými uskupeními, jako encyklopedisty, ilumináty a karbonáři. Dvě posledně jmenované – oproti zednářské zásadě loajality k vládci a evolučního řešení společenské proměny – volili revoluční strategii. Zásada loajality ovšem nevylučova-

la, aby mnozí zednáři na Apeninském poloostrově zastávali antiklerikální a protipapežské postoje a zapojovali se ve prospěch *risorgimenta*, jemuž Papežský stát stál v cestě. A tak papežové na základě zkušenosti se zednářskými lóžemi určité geografické oblasti vynášeli odsudky, které byly vztaženy na veškeré světové zednářstvo. Lze v magisteriálních dokumentech nalézt obvinění ze satanismu, tedy uctívání zlého ducha? Označení zednářů za sektu, jejímž otcem je ďábel, se zde objevilo, avšak patřilo k dobové církevní rétorice, pojmenovávající takto boj světla s temnotami. Navzdory tomuto rétorickému spojení s ďáblem se ale nejedná o praktikování satanismu.⁷

Zde je třeba zmínit otázku závaznosti magisteriálních výroků z osmnáctého a devatenáctého století pro současné katolíky, neboť někteří z nich se jimi cítí být zavázáni.⁸ Interpretace církevních dokumentů minulých staletí je totiž

práce velmi odpovědná, která vyžaduje jak historickou erudici, tak jasné rozlišování stupňů závaznosti papežských výroků. Podle katolické nauky je papež neomylný ve věci výkladu zjevení. V historických soudech o osobách a organizacích taková prerogativa pochopitelně neplatí, a proto není rozhodně v rozporu s církevní disciplínou, když katolický teolog uctivě a slušně vysloví své pochybnosti, nebo dokonce určitou kritiku, která má vést k novému promýšlení dané problematiky.⁹

Období uvolňování a prvních vzájemných kontaktů v letech 1903–1960

S nástupem dvacátého století jsou zmínky papežů o svobodných zednářích velmi zřídka. Obsahově se neobjevuje nic nového, spíše je rétorika výrazně „měkčí“. Navíc po roce 1917 nebylo třeba téma častěji znovu otvírat, protože v *Kodexu kanonického práva* z téhož roku se nacházel paragraf 2335, který stanovoval: „Kdo přistoupí k zednářské sektě nebo k jiným sdružením téhož typu, které osnují pikle proti katolické církvi nebo právoplatným světským mocem, upadají bez dalšího v exkomunikaci vyhrazenou Apoštolskému stolci prostě.“¹⁰ Podmínkou exkomunikace tedy bylo, aby dotyčná společnost brojila proti církvi, a to i v případě, že dotyčný jednotlivec na tom neměl aktivní podíl.

Od konce dvacátých let lze vystopovat vstřícné kroky



James Anderson (1680–1739), autor základního spisu *Konstituce svobodných zednářů* z roku 1723, byl presbyterním duchovním a rozpor mezi křesťanstvím a zednářstvím nepocítoval.

a polooficiální dialog mezi členy církve a lóží. V červnu 1928 se v Cáchách odehrálo setkání jezuitů a několika vrcholných představitelů zednářů z německy mluvících zemí. Iniciátorem byl holandský jezuita Hermann Grüber, jenž coby zástupce katolické inteligence s odporem odmítl pomluvy o satanismu, černých mších a lidských obětech a chtěl se zmíněnými difamacemi poctivě bojovat, za což požadoval, aby se zednáři vůči katolické církvi chovali s náležitou slušností a také o ní nešířili polopravdy, či dokonce pomluvy.¹¹

V roce 1935 představuje příklad zlepšujících se vztahů volba nového československého prezidenta Edvarda Beneše, zednáře a matrikového katolíka, když Svatý stolec podpořil jeho kandidaturu. Roku 1948 došlo v obci Bad Hofgastein ke vzájemné výměně názorů mezi velmistrem Veliké lóže rakouské, Bernhardem Scheichelbauerem, a vídeňským arcibiskupem kardinálem Theodorem Innitzerem, což ve vatikánských kruzích vyvolalo rozporuplnou odezvu. Sanctum Officium reagovalo výrokem, že v zednářství lze rozlišovat různé podoby, tedy rovněž ty, jež usilují o smír s katolickou církví. Současně se stvrzovalo, že postoj katolické církve k zednářům zůstává nezměněn.¹²



Doba snah o smíření

a partikulární dialog: 1960–1983

Pontifikát Jana XXIII. a období kolem druhého vatikánského koncilu se i nadále vykazoval protichůdnými tendencemi. Otevřenější tón přicházel ze zemí Latinské Ameriky, USA, Velké Británie, Skandinávie – ať už v podobě návrhů revidovat poměr církve k zednářům, nebo pokusy o partikulární dialog. Ačkoli se koncil k této záležitosti nevyjádřil, je vcelku pochopitelné, že koncilní dokumenty o poměru katolíků k mimokřesťanským náboženstvím¹³ a o svobodě svědomí¹⁴ mohly být chápány také jako otevírací se cesta k řešení otázky zednářství v očích katolické církve.

S podporou papeže Pavla VI. a rakouského kardinála Franze Königa spat-

řila v roce 1970 světlo světa *Deklarace z Lichtenau*, k níž dospěla smíšená katolicko-zednářská komise a jež připouštěla dvojí členství a zrušení exkomunikace. V letech 1974–1980 probíhala jednání mezi Německou biskupskou konferencí a sjednocenými velikými lóžemi Německa. Výsledkem však byla jednostranná deklarace katolické strany o nemožnosti skloubení obou identit.

Za pontifikátu Jana Pavla II. v letech 1983 a 1985 vydala Kongregace pro nauku víry v čele s Josephem Ratzingerem dvě pro-

hlášení o tom, že negativní stanovisko katolické církve vůči zednářství zůstává nezměněno. Zásadně se zakazuje, aby katolík vstupoval do zednářské lóže, což ale neznamenalo absolutní vyloučení možnosti dialogu. Pokřtění, kteří jsou v lóži, se podle zmíněných dokumentů nacházejí ve stavu smrtelného hříchu. Také se zakazuje, aby se místní církevní autority vyslovovaly o povaze zednářských asociací.¹⁵

Na rovině církevního práva se stal významným mezníkem nový kodex z roku 1983, kde se říká: „*Kdo se stane členem sdružení, které brojí proti církvi, bude potrestán spravedlivým trestem; kdo takové sdružení podporuje nebo řídí, bude potrestán interdiktem.*“¹⁶ Vztahuje se tento paragraf na svobodné zednáře,

Poznámky

- 1 Věcně informuje o svobodném zednářství D. Duka. Připouští, že by byla možná spolupráce mezi zednáři a katolíky na obecně prospěšných dílech. Dominik Duka, „Svobodní zednáři – rozhovor“, *Teologické texty*, 1993, č. 1, s. 27. [cit. 2021-10-05]. Dostupné z URL: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/1993-1/Svobodni-zednari.html>. – Populárně laděný je rozhovor s církevním historikem J. Šebkem, který odmítá pomluvy o zednářském satanismu, vraždách atd., dále tvrdí, že katolíci by se měli bát mnohem více různých lobbistických skupin než současných svobodných zednářů. Jan Paulas, „Zednáři a církev jako oheň a voda“, *Katolický týdeník*, 2007, č. 31 (31. 7. 2007). [cit. 2021-10-05]. Dostupné z URL: <https://www.katyd.cz/clanky/zednari-a-cirkev-jako-ohen-a-voda.html>. – Vyložení nesmiřitelný postoj zaujímá autor původně anglicky psaného článku: Ed Condon, *Skutečný důvod, proč katolíci nemohou být svobodní zednáři*, 10. 8. 2017. [cit. 2021-10-05]. Dostupné z URL: <https://www.fatym.com/view.php?nazevclanku=skutecny-duvod-proc-katolici-nemohou-byt-svobodni-zednari&cislocianku=2017080126>. – Publikace, která vytváří dojem, že zednáři jsou původci téměř veškerého zla ve světě, a buď v myslí věřícího katolíka nebývalý strach ze svobodných zednářů je titul: Radomír Malý, *Humanisté nebo satanisté*, Česko: [S. n.], 1999.
- 2 Jiné proudy zednářství, jako např. smíšené či ženské, nejsou předmětem této studie.

- 3 Srov. Jacob Sadílek – Jitka Lněničková, *České zednářské sklo – Bohemian Masonic Glass*, Praha: Graphirus, 2020, s. 17.
- 4 James Anderson, *The Constitutions of the Free-Masons*, London 1723.
- 5 Srov. Michael Borovička, *Dějiny zednářských lóží: Spiklenci proti světu, nebo dobrodinci lidstva*, Praha: Ottovo nakladatelství, 2003, s. 187.
- 6 Podrobně se vztahu církve a svobodných zednářů věnuje publikace: Michael Heinrich Weninger, *Loge und Altar: Über die Aussöhnung von katholischer Kirche und regulärer Freimaurerei*, Wien: Erhard Löcker Verlag, 2020. Blíže se tématu věnuje připravovaná kniha: Ctirad V. Pospíšil – Veronika Řeháková – Jan Sušer, *Svobodní zednáři*, T. G. Masaryk, katolíci.
- 7 Katolický kněz, karmelitán V. Kodet je označuje za gnostickou sektu, jež pěstuje magii a satanské rituály. Srov. Vojtěch Kodet, *Svobodní zednáři a křesťanství (odpověď na otázku)*, 6. 2. 2013. [cit. 2021-10-05]. Dostupné z URL: <https://vojtechkodet.cz/otazky/svobodni-zednari-a-krestanstvi-odpoved-na-otazku>.
- 8 K dispozici je článek: Martin R. Čejka, „Svobodné zednářství v papežských dokumentech od Klementa XII. po Lva XIII.“, *Te Deum*. [cit. 2021-10-05]. Dostupné z URL: http://www.tedeum.cz/1_2014/zednarstvi_papdokumenty_0114.htm. Autor cituje příslušné části papežských dokumentů, ale vůbec se nezabývá dobovým a politickým kontextem uváděných výroků.
- 9 Jedná se o tak zvanou nauku o třech koších magisteria. Srov. Ctirad V. Pospíšil, *Hermeneutika mystéria: Struktury myšlení v dogmatické teologii*, 2. vyd., Karmelitánské nakladatelství – Krystal OP: Kostelní Vydří – Praha, 2010, s. 85–105, 200–211.

- 10 *Překlad Kodexu kanonického práva 1917*, František Kop a kol. (transl.), CMB Praha – pobočka Olomouc, Brno: Diecézní soud, 2009, § 2335; text strojopisného pracovního překladu Kodexu z roku 1917, pořízený pravděpodobně v roce 1948, na což ukazuje datum povolení překladu z Vatikánu. Dostupné na: <https://librinostri.catholica.cz/nahledy.php?n=1&a=KodexKop-OCR#lg=1&slide=57>.
- 11 Srov. Joseph Stimpfle, „Dall'indagine dei vescovi tedeschi (1974–1980) al documento vaticano 1983“, in Massimo Introvigne (ed.), *Massoneria e Religioni*, Torino: Elle Di Ci Leumann, 1994, s. 162–182, zde 162.
- 12 Srov. Weninger, *Loge und Altar*... s. 342.
- 13 Srov. II. vatikánský koncil, „Nostra aetate, deklarace ze dne 28. října 1965“, in *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Praha: Zvon, 1995, s. 549–555.
- 14 Srov. II. vatikánský koncil, „Dignitatis humanae, deklarace ze dne 7. prosince 1965“, in *Dokumenty II. vatikánského koncilu*... s. 561–574.
- 15 Srov. Kongregace pro nauku víry, „Dichiarazione sulla massoneria“, in Massimo Introvigne (ed.), *Massoneria e Religioni*, Torino: Elle Di Ci Leumann, 1994, s. 216. Latinský originál a italský překlad in *Osservatore Romano*, 27. listopadu 1983.
- 16 *Kodex kanonického práva*, Praha: Zvon 1994, § 1374.
- 17 Srov. Pontificia Facoltà Teologica San Bonaventura Seraphicum – GRIS Gruppo di Ricerca e Informazione Socio-Religiosa, *Chiesa Cattolica e Massoneria*, Edizioni Studio Domenicano – Gris: Bologna, 2008.
- 18 Srov. Jana Čechurová, *Čeští svobodní zednáři ve XX. století*, Praha: Libri, 2002; připravovaná kniha: Pospíšil – Řeháková – Sušer, *Svobodní zednáři*...

nebo nikoli? Mezi odborníky pochopitelně existují spory, nicméně se zdá, že na právě položenou otázku mezi církevními právníky převládá afektivní odpověď. Paragraf 1374 z roku 1983 má nahrazovat paragraf 2335 z roku 1917. Rozdíl tkví v tom, že se nehovoří o exkomunikaci vyhrazené Svatému stolci a že není přímo zmíněno zednářství.

Slovo na závěr k české realitě

Stanoviska Kongregace pro nauku víry dialog se svobodnými zednáři výslovně nezakázala a rozhodně nebrání katolickým teologům a historikům, aby v této oblasti báдали. O tom jasně svědčí například setkání religionistů, katolických teologů a zednářů, které se uskutečnilo roku 2007 v Římě.¹⁷ Jak by mohl v Čechách a na Moravě vyhlížet dialog mezi partikulární církví a regulárními svobodnými zednáři? Prvním krokem ze strany místní církve by bylo seznámení se s dějinami česky a německy mluvícího zednářstva v prvorepublikovém Československu. Ty se na základě nám dostupných informací nejeví vůči církvi zdaleka tak vyhrocené,¹⁸ jako tomu bylo ve Francii a Itálii. Poté by se přistoupilo k jmenování odborníků z obou stran, kteří by vedli dialog. Mohlo by se uvažovat o spolupráci na poli charity. Ačkoli katolíci musí respektovat princip vyloučení dvojího členství, rozhovory by bylo možné vést rovněž na náboženské rovině, jednalo by se o dobu dialogu mezináboženského či ekumenického v duchu výše zmíněných koncilních dokumentů, pochopitelně při respektování odlišností mezi katolictvím a zednářstvím.

Roman Catholics and Freemasons

The author surveys papal statements about Freemasons and disproves the defamation about their Satanism. The 20th century brings a gradual release of the tension between the Catholic Church and Freemasons on one hand and several attempts at mutual dialogue on the other hand. Last mentioned came to an end in 1983 when all Catholics were again strictly forbidden to belong to a Masonic Lodge. The author considers the possibility of a particular dialogue between the Czech Catholic Church and Czech Freemasons related to the United Grand Lodge of London.

Mgr. Bc. **Veronika Řeháková**, Ph.D. (*1977), vystudovala historii a religionistiku na Filozofické fakultě Masarykovy univerzity v Brně, teologii na Cyrilometodějské teologické fakultě Univerzity Palackého v Olomouci a doktorát z teologie získala na Katolické teologické fakultě v Praze. Přednáší na Biskupském gymnáziu v Brně a na Teologické fakultě Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích. Specializuje se na systematickou teologii, spiritualitu, specificky na oblast duchovního doprovázení.

Dogonské náboženství: problematika výzkumu

NEJASNOSTI KOLEM DOGONŮ

Ondřej Havelka

Málokteré etnikum je (nejen) pro oblast religionistiky a antropologie tak zajímavé jako malijští Dogoni. Stejně jako jejich jazyk, kultura i architektura, je originální i jejich náboženství, ovšem na rozdíl od architektury, kterou lze na místě jednoduše dokumentovat, nebo jazyka, který lze na místě poměrně snadno studovat, je to s dogonským náboženstvím mnohem složitější. Tento článek se zamýšlí nad otázkami, proč je tomu tak, proč chybí relevantní prameny (v kontrastu s nadbytkem nevěrohodných informací), co o dogonském náboženství opravdu víme a jak se pokusit seriózní informace odlišit od široce rozšířených fantaskních příběhů.

Dogoni jsou etnikem, jehož existence je úzce svázána s útesem Bandiagara v jižní části západoafrického Mali. Útes Bandiagara je pískovcový terénní zlom dlouhý přibližně 150 km, dosahující výšky místy až 500 m, přičemž nad útesem i pod ním se rozkládá (převážně suchá) rovina. Dogoni obývají hliněné vesnice vystavěné na horní hraně útesu, vesnice přímo přistavěné k útesu v jeho spodní hraně, ale i různě vysoko ve stěně, rovněž vesnice rozestě pod útesem a v neposlední řadě labyrint jeskyní přímo v útesu. Architektura vesnic a nábožensky motivované urbanistické uspořádání hliněných domků vycentrované kněžskou budovou

je v rámci celé Afriky unikátní. Dogonský jazyk tvoří nezávislou větev nigersko-konžské jazykové rodiny a není úzce spjatý s žádným jiným jazykem.¹

Během svých dvou výzkumných pobytů mezi Dogony jsem prošel celou oblast jejich území, metodou zúčastněného pozorování a osobních rozhovorů ověřoval dostupnou relevantní literaturu věnovanou dogonskému náboženství a účastnil se mimo jiné rituálního obětování zvířete a nočního kultického bubnování před dogonským pohřbem. Zvláštní pozornost jsem věnoval maskám a ochranným dřevěným předmětům, které – skrze zobrazované symboly provázané s myto-

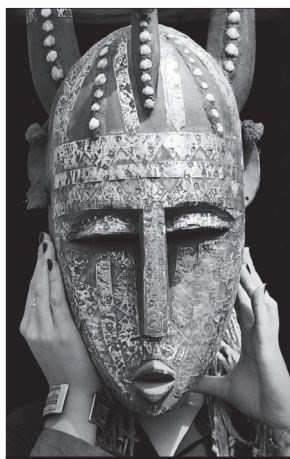
logií – hrají v dogonském náboženství výraznou úlohu. Cílem článku je upozornit na existenci jedinečné náboženské tradice, nabídnout přehled dostupných informací o této tradici a varovat před typic-

kými úskalími soudobého terénního výzkumu v oblasti některých tradičních afrických náboženství. Téma zpracovávám na základě vlastního terénního výzkumu a komparace relevantní literatury a porovnávám s dostupnými informacemi o okolních náboženstvích, zejména o západoafrickém vodunu. Pobytům v západní Africe jsem věnoval celkem 12 měsíců rozdělených do čtyř cest mezi lety 2001 až 2019. Měsíční pobyt mezi Dogony se usku-

tečnil v roce 2004, kratší pobyt později téhož roku. V dalších letech jsem se soustředil zejména na západoafrický vodun.

Problematika chybějících pramenů

Podobně jako u jiných náboženství v celé subsaharské západní Africe, neexistují ani o dogonském náboženství žádné primární náboženské písemné prameny dogonského původu. Ve studiu jsme tedy odkázáni na sekundární prameny převážně evropských badatelů posledních sta let, nebo na přímý kontakt s Dogony; ani jedno ovšem nezaručuje jistotu správnosti nauky, ke které se badatel dostane. Dogoni jsou velmi uzavření lidé,



Dogonská obličejová maska.
Všechny fotografie: autor.

zároveň ovšem pochopili, že jejich tradice a náboženství se staly cennou obchodní komoditou, a tak je samozvaným odborníkem v oblasti náboženství prakticky každý Dogon, který směňuje mnohdy zcela fantaskní ad hoc vymyšlené historiky za západoafrické franky evropských či amerických badatelů a bez ostychu je vydává za stovky let staré originální náboženství. Jistě tak nečiní všichni, ba snad ani většina, ovšem je takových nemálo. Diskurs je tak konstantně zahlcovan fantaziemi překrývajícími menšinu relevantních informací, ke kterým je stále obtížnější se v záplavě fantazií dostat.

Většina seriózních evropských studií vychází z práce francouzského antropologa Marcela Griaulea (1898–1956), který mezi Dogony strávil mnoho let, věnoval jejich náboženství a kultuře svou disertační práci a studiem západoafrických náboženství se celý svůj profesní život zabýval.² Když se však většina studií odkazuje na jeden sekundární zdroj, je to přinejmenším nedostatečné a sporné. Griaule navíc mnoho věroučných dat čerpal od jednoho (skutečně jediného) hogona,³ který mu údajně zpřístupnil tajnou nauku pro zasvěcené předávanou ústně po mnohé generace. (Náboženský, ale i politický vůdce dogonské vesnice se nazývá hogan.)⁴ Tato nauka však obsahuje mnohé – dnes již spolehlivě vyvrácené – údaje z říše čiré fantazie, které jsou stále přebírány dalšími badateli a pro svůj senzační charakter nadhodnocovány popularizačními médii. Motivaci onoho hogona dnes nelze nijak ověřit, ani odhadnout; můžeme jej nahlédnout jako pokladnici náboženské nauky, stejně jako podnikatele s náboženstvím v moderním slova smyslu nebo mnoha dalšími způsoby. Je zjevné, že s takto získanými informacemi musíme nakládat mimořádně opatrně. Ověřování na místě často nestačí, neboť Dogoni mnohdy spíše vyčkávají na předložené teze badatelů a potom je za finanční odměnu na kameru potvrdí. Sám jsem zvolil metodu komparace textů, které jsou religionisty a afrikanisty považovány za nejjistější, vícenásobného osobního ověřování mezi Dogony⁵ a porovnávání dosažených výstupů s dalšími západoafrickými náboženstvími, ovšem jedním dechem dodávám, že u okolních původních afrických náboženství je situace s prameny totožná. Nepokládám tuto metodu za zcela dostatečnou, spíše za jednu z mála možných.

Mýtus o stvoření světa a symbolika dvojčat

Klíčovými postavami v dogonském náboženství mají být dvojčata Nummo a Nommo (často však ztotožňovaní jako jeden), prapůvodní duchové dogonských předků, někdy chápaní jako božstva.⁶ Mělo by se jednat o hermafroditní vodní tvory, nazírané snad obdobně jako vodní božstva (to-vodun) v západoafrickém vodunu; mohou být znázorňováni s lidským tělem a rybím ocasem.⁷ Nommo má být první živý tvor stvořený nejvyšším bohem Ammou.⁸ Krátce po svém stvoření se Nommo rozmnožil do čtyř párů dvojčat, přičemž jeden pár se vzepřel řádu založenému stvořitelem. Pro obnovení řádu bůh Amma obětoval dalšího tvora, jehož tělo rozřezal a rozptýlil po celém stvoření – na každém místě, kam dopadl fragment těla, měla být postavena svatyně.⁹ Na tomto základu dogonského náboženství (nejvyšší bůh Amma, dvojčata Nummo a Nommo a stvoření světa) se shodují hogoni a konsensus lze vysledovat také v literatuře.¹⁰

Klíčový význam má v dogonském náboženství problematika dvojčat versus jednorozených: Vypráví se, že prapůvodně se tvorové rodili jako dvojčata a každý byl hermafroditní, na svět ovšem přišel šakal, který se narodil sám; tím se porušilo stvoření a začali se rodit jedinci s jedním pohlavím. Většina badatelů se shoduje, že v dogonském náboženství existuje vědomí dávné události, která nedlouho po stvoření způsobila narušení harmonie, poruchu struktury stvoření. Proto je šakal (podle jiné verze liška písečná) spojován se smrtí a je mu zasvěcen významný náboženský festival Sigi, na němž mimo jiné vystupují tanečníci ve známých dogonských maskách, někteří na vysokých chůdách. V tomto ohledu není dogonské náboženství vzhledem k okolním náboženstvím výjimečné, neboť dvojčata – zejména opačného pohlaví

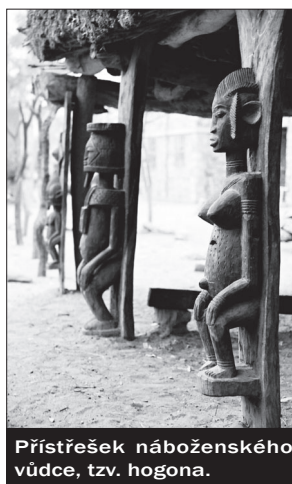
– hrají významnou roli (lokálně s opačnými hodnotícími znaménky) v mnoha dalších západoafrických tradicích včetně západoafrického vodunu a událost dávného narušení struktury či harmonie stvoření je také přítomná.

Jedna z verzí narace o stvoření světa říká, že se nebeský bůh Amma spojil s bohyní Země, a protože Ammovi překážel při spojení klitoris bohyně v podobě obřího termitiště, zplodil pouze nedokonalého potomka – pouštní lišku nebo šakala, – a proto posléze termitiště odstranil, čímž na zemi zavedl náboženský rituál ženské obřízky.¹¹ Po odstranění termitiště pokračoval Amma s bohyní země v plození a konečně zplodili skutečné lidi. Také sňatek a spojení muže a ženy je náboženským obřadem – sňatek je povolen pouze v rámci jednoho klanu a kasty.¹²

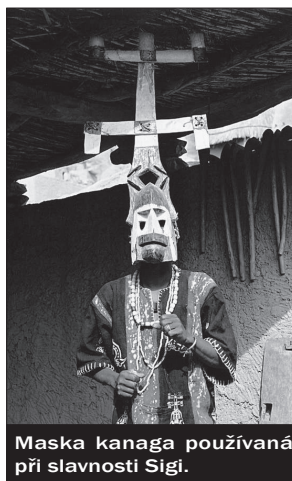
Jiná verze příběhu vypovídá, že po narození jednopohlavního šakala, které znamenalo porušení harmonie stvoření, bylo nutné proměnit

všechny bytosti na jednopohlavní. Odstranění druhého pohlaví a původní duševní duality jedince má symbolizovat obřízka. (Nemohu zde nevzpomenout teze C. G. Junga o archetypu mužství v ženské psychice a naopak.)¹³ Odstranění předkožky penisu znamená odstranění ženského prvku, zatímco v případě klitoris je odstraňován mužský prvek.¹⁴ Mužskou i ženskou obřízku praktikuje většina afrických kultur; samotná obřízka tedy v africkém kontextu výjimečná není, originální je ovšem zdůvodnění.

Dualita má v dogonském náboženství centrální postavení, ostatně také nebeské síly mají duální charakter: nejvyšší bůh Amma má mít mužské i ženské charakteristiky.¹⁵ Narození dvojčat je oslavováno zvláštním náboženským rituálem, neboť dvojčata odkazují k původní duální struktuře stvoření a k harmonii mezi pozemským a nebeským.¹⁶



Přístřešek náboženského vůdce, tzv. hogona.



Maska kanaga používaná při slavnosti Sigi.



Útes Bandiagara v západoafrickém Mali.

Problematický příběh o vesmírném původu

Nyní musím upozornit na kontroverzní část dogonského náboženství, která je v popularizačních publikacích nekriticky přejímána a silně nadhodnocována: jedná se o údajný původ dogonského vědění, nebo (podle jiné verze) dokonce Dogonů samých, na hvězdě Sirius (případně Sirius B či další neznámé hvězdy v jejich okolí). Nutno předeslat, že tento mýtus veřejnosti předal jediný Marcel Griaule¹⁷ a od té doby se příběh šíří jako lavina s odkazem na práci Griauleovu nebo zcela bez odkazu ke zdroji. Griaule je dnes kritizován za smyšlení vesmírného původu Dogonů a také za povýšenecký přístup k Dogonům odrážející evropskou aroganci vůči Africe v jeho době, jak dále doložím.

Nyní k samotnému příběhu a náboženským souvislostem: festival Sigi se má konat pouze jednou za šedesát let a má oslavovat jisté uskupení hvězd. Dogonský pojem Sigi Tolo označuje hvězdu – údajně Sirius, – na niž se odebrala první dvojice vodních bytostí Nummo–Nommo. Podle jiné verze naopak z této hvězdy Nummo a Nommo na zemi přicestovali jako prapředci Dogonů. Existuje i verze, podle které dvojčata po dlouhém životě na zemi odletěla na hvězdu Sigi Tolo, aby se poté opět vrátila a učila Dogony důležitým obřadům. Fotografie z těchto festivalů obletěly svět a v poslední době je zcela běžné, že se tyto festivaly nepořádají pouze z náboženských důvodů, ale velmi často jen pro turisty či filmové štáby za peníze.¹⁸ Obchod s náboženstvím a kulturou je dnes pro Dogony každodenní rutinou, což samozřejmě nemusí zna-

menat nic pro skutečnou víru Dogonů, ovšem na vnější badatele to nepochybně zásadní vliv má. Velká variabilita příběhů má rovněž svou vypovídací hodnotu.

Mnoho soudobých odborníků explicitně odsoudilo příběh o původu Dogonů na hvězdě Sirius jako nepodložený a vymyšlený Marcelem Griaulem; žádná hluboká znalost astronomie, jakou Griaule pro Dogony postuloval, se nepotvrdila.¹⁹ Nejde o to, že by badatelé zamýšleli zpochybňovat dogonský mýtus, jde naopak o to, že se zdá být prokázáno, že Griaulem předložený mýtus mezi Dogony nikdy neexistoval a je pouze plodem Griauleovy fantazie²⁰ zkompilevaným se skutečnými dogonskými prvky.²¹ Bez zájmovosti však rozhodně není to, že dnes již tento příběh mezi Dogony existuje, byť je s největší pravděpodobností umělého původu a poměrně mladý, a tedy součástí dogonské náboženské tradice se nakonec v jistém smyslu opravdu stal. Griaule by tak nebyl nezávislý badatel, ale naopak svým způsobem spolutvůrce dogonského mýtu. I takto můžeme francouzského antropologa chápat, a dodám, že Francouz Griaule se nakonec sám prohlásil za dogonského zasvěcence s nejhlubší znalostí tajné nauky.²² Dnes již těžko zjistíme, zda je Griaule tvůrcem nebo zapisovatelem mýtu o vesmírném původu; obě hypotézy mají své zastánce, většina odborníků se však kloní k tezi, že příběh byl Griaulem vymyšlen.

Vyskytla se nicméně další linie kritiky, která poukazuje na jedné straně na velmi povýšenecký přístup Griauleho k Dogonům a jeho zasahování do jejich náboženské nauky, na druhé straně ovšem podrobuje kritice také oponenty v čele s van

Beekem, když uvádí, že tradiční západoafrické náboženské nauky nebývají konstantní, ale v čase se poměrně dynamicky mění, a tedy nelze jednoduše odmítnout jistý prvek náboženství jen proto, že dnes již v daném náboženství nehraje zásadní roli nebo že z onoho náboženství zcela vymizel.²³ Významný soudobý odborník v oblasti jorubského a dogonského náboženství, Andrew Apter, upozorňuje také na to, že zasvěcence nikdy nesmí vyložit hlubší nauku nikomu jinému než dalšímu učni, jenž se má stát zasvěcencem, a nesmí to být cizinec. Podle Aptera je krajně nepravděpodobné, že by vážený hogon zasvětil francouzského badatele do tajů dogonského náboženství.²⁴ Griauleho výzkum naopak hájí jeho dcera, která tvrdí, že za soudobým popřením vesmírného mýtu u některých dotazovaných Dogonů stojí jejich obavy z muslimů, neboť ti se údajně intenzivně snaží tradiční dogonské náboženství vymýtit a území nábožensky ovládnout.²⁵

Na druhou stranu je objektivním faktem, že Dogoni před příchodem cizinců v minulém století pořádali (a stále pořádají) náboženské festivaly s tanečníky v rituálních maskách s určitými prvky oslavujícími noční oblohu, s dalšími tanečníky na chůdách, kteří představovali vysoké nebeské bytosti, a nelze si nevšimnout, že některé dřevěné figury měly zvláštní formu, připomínající bytosti podobné lidem, přesto však jiné. Faktem tak zůstává, že barvitě náboženské obřady Dogonů jsou – dokonce i v tak religiózně bohaté oblasti jakou západní Afrika beze sporu je – jedinečné.

Masky mají pro náboženské obřady Dogonů mimořádný význam a jsou vyráběny vždy na každou příležitost nově. Symbolika hraje v životě Dogonů významnou úlohu – např. přístřešek hogona je podepírán sochami nahých mužů a žen v životní velikosti, což symbolizuje plodivou sílu. Nejdůležitější pro dogonskou společnost je obličejová maska zvaná kanaga s vysokým dvojitým křížem, odkazující na boha Ammu a stvoření světa; kromě samotných masek lze tento motiv spatřit na dveřích důležitých hliněných domků, na holích (dogonští muži nosí hůl jako nezbytný doplněk), na samotných obydlích, podpěrných pilířích, bubnech atd. Další významnější maskou je obličejová maska krávy (časté obětní zvíře) a neméně důležitá je podobizna krokodýla (symbol smrti), který je nahlížen

jako posvátné zvíře. Masky smí k náboženským účelům používat pouze zasvěcení lidé, iniciovaní do společnosti Awa.²⁶

Závěr

Mnoho náboženských rituálů, jako jsou obětování duchům či božstvům, uctívání předků, úcta k posvátným zvířatům, věštění atd., je podobných těm, které nacházíme v okolních náboženských tradicích. Věšci v dogonské společnosti věští – originálně vzhledem k okolním věšteckým tradicím – ze stop lišky písečné (vulpes pallida). Symbolika dvojčat – zejména rozdílného pohlaví – má v tradičních západoafrických náboženstvích (vodun, thron, juju, oriša) velký, až zásadní význam; nepřekvapuje proto, že má klíčový význam také v dogonském náboženství, zdůvodnění je ovšem rovněž originální. Podoba platí i v oblasti obřadních masek a využívání rytmických nástrojů k dosahování rituálního transu, přestože dogonské masky jsou vzhledem k běžně používaným maskám okolních etnik či náboženských směrů unikátní. Jistou podobu lze vysledovat s maskami u některých etnik v Burkině Faso.

Co je odlišné, je existence obětního místa – sacré – na okraji každé vesnice; jedná se obvykle o plochý kámen půdorysu přibližně 2 x 2 m, výšky 1 m, na němž jsou obětována zvířata. Cizinec ani Dogon z cizí vesnice nesmí obětní místo dané vesnice sám navštívit, ba ani spatřit. Pokud chtěl v minulosti nerezident bezpečně projít územím, musel požádat o doprovod, přičemž hogon určil některého z mladých mužů, který cizince provedl územím mimo obětní místo a vrátil se do vesnice. V některých dogonských vesnicích toto pravidlo stále platí a při terénním výzkumu je dobré mít na paměti, že Dogoni jsou na svá obětní místa mimořádně citliví; za porušení zákazu přítomnosti u obětního místa hrozila donedávna nezvanému hostu smrt, dnes je i v případě nezamýšleného přiblížení se k obětnímu místu či jeho pouhém zahlédnutí striktně vyžadována oběť jedné krávy, která musí být podříznuta a vykrváćet na obětní kámen tentýž nebo nejdéle následující den. U některých vesnic pod útesem Bandiagara jsou jezírka plná krokodýlů, kterým by se mělo každý měsíc obětovat větší zvíře nahnáním do jezírka. Krokodýl je symbolem přechodu ze života do posmrtného modu existence.²⁷ Dogoni jsou mimořádně zajímavým

etnikem a jejich náboženství přes značný zájem zůstává zahaleno spíše neznámým.

Poznámky

- 1 Srov. HEINE, Bernd – NURSE, Derek. *African Languages: An Introduction*. 1. vyd. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 18.
- 2 Z rozsáhlého Griauleho díla srov. např. GRIAULE, Marcel. *Methode de l'Etnographie*. 1. vyd. Paris: Presses Universitaires de France, 1957.
- 3 Srov. GRIAULE, Marcel. *DIEU D'EAU: entretiens avec Ogotemmel*. 1. vyd. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1948, s. 3.
- 4 Srov. např. IMPERATO, Pascal James. *Legends, Sorcerers and Enchanted Lizards: Door Locks of the Bamana of Mali*. 1. vyd. New York: Africana Publishing, 2001, a další podobnou sekundární literaturu.
- 5 Vyslechl jsem názory několika hogonů (náboženských vůdců) i prostých věřících. Dostalo se mi však – např. v otázce posmrtného modu lidské existence – několika zcela protichůdných odpovědí zejména od prostých věřících. Soustředím se tedy především na informace získané od hogonů. Jak ovšem porovnat míru kredibility hogona, se kterým hovořil Griaule, a hogona, s nímž hovořil současný badatel? Mezi hogony existuje pouze jedno kritérium, a to je skutečnost, že je hogon zvolen do čela komunity, což ovšem zaručí pouhý příslušnost k vážené rodině a vysoký věk. Samotný – jakkoli dlouhý – pobyt mezi Dogony jednoduše nezaručí spolehlivé výstupy. Je třeba filtrovat informace, ověřovat a komparovat.
- 6 Srov. SCHULZ, Dorothea E. *Culture and Customs of Mali*. 1. vyd. Westport: Greenwood Press, 2012, s. 68.
- 7 Srov. DORAY, Shannon. *The Master of Speech: Dogon Mythology Reveals*. 1. vyd. Toronto: Trafford Publishing, 2003, s. 13.
- 8 Srov. SIEDLAK, Monique J. *Vodun: West Africa's Spiritual Life*. 1. vyd. Saint Augustine: Oshun Publications, 2021, s. 11–23.
- 9 Srov. SCHULZ, *Culture and Customs...* s. 68.
- 10 Srov. tamtéž, s. 60–69.
- 11 Srov. TAIT, David. An Analytical Commentary on the Social Structure of the Dogon. *Africa: Journal of the International African Institute*, roč. 20, č. 3, s. 175–199.
- 12 Srov. BEIERLE, John – SKOGGARD, Ian A. *Culture Summary: Dogon*. 1. vyd. New Haven: HRAF, 2000, s. 4.
- 13 Srov. JUNG, C. G. *Aspect of the Masculine*. 3. vyd. Oxfordshire: Routledge, 2015, s. 128–156.
- 14 Srov. TAIT, An Analytical Commentary... 175–199.
- 15 Srov. WILMORE, Gayraud S. *African American Religious Studies: An Interdisciplinary Anthology*. 1. vyd. Durham: Duke University Press, 1989, s. 272.
- 16 Srov. TAIT, An Analytical Commentary... s. 175–199.
- 17 Srov. GRIAULE, *DIEU D'EAU...*
- 18 Při své návštěvě jsem sledoval přípravu masek na festival ve dvou odlišných vesnicích současně, což by

nemělo být možné, a jeden festival se chystal přímo pro televizní štáb.

- 19 Srov. např. práci skupiny odborníků: BEEK, W. E. A. – BEDAUX, R. M. A. – BLIER, S. P. – BOUJU, J. – CRAWFORD, P. I. – DOUGLAS, M. – LANE, P. – MEILLASSOUX, C. *Dogon Restudied: A Field Evaluation of the Work of Marcel Griaule*. *Current Anthropology*, roč. 32, č. 2, s. 139–167.
- 20 Srov. APTER, Andrew. Griaule's Legacy: Rethinking 'la parole claire' in Dogon Studies. *Cahiers d'Études Africaines*, 177, XLV (1), s. 95–129.
- 21 Srov. BEEK, – BEDAUX – BLIER – BOUJU – CRAWFORD – DOUGLAS – LANE – MEILLASSOUX, *Dogon Restudied...* s. 139–167.
- 22 Srov. APTER, Griaule's Legacy... s. 95–129.
- 23 Srov. tamtéž.
- 24 Srov. tamtéž.
- 25 Srov. CALAME-GRIAULE, Geneviève. On the Dogon Restudied. *Current Anthropology*, roč. 32, č. 5, s. 575–577.
- 26 Dokládám fotografiemi náboženských masek, které jsem při zúčastněním pozorování v mnoha dogonských vesnicích nashromáždil.
- 27 Krokodýl je nejposvátnějším zvířetem Dogonů. Nikdy se nesmí zabít, naopak je potřeba krokodýlům obětovat živá zvířata. Jezírka s krokodýly, které jsem měl možnost na území Dogonů navštívit, nebyla ničím ohraničena; krokodýl nesmí být prostorově limitován. Velmi často je krokodýl – pro Dogony symbol smrti a přechodu do nového modu existence – vyřezáván jako rukověť hole, přičemž hůl je pro dogonské muže zcela nezbytným doplňkem.

Dogon Religion: Research Issues

The paper deals with the Dogon religion, the original religion of sub-Saharan ethnic group of Dogons, which is closely linked to the Bandiagara cliff in the southern part of West African Mali. The aim of the paper is to draw attention to the existence of a unique religious tradition, to offer suitable differentiation of available information about this tradition and to warn against the typical shortcomings of contemporary research in the field of traditional African religions. The author works on the topic on the basis of his own field research and comparison of relevant literature, as well as in light of relating available information to the surrounding religions, especially the West African Vodun.

ThLic. Mgr. Ondřej Havelka (*1980) je doktorandem na Katolické teologické fakultě Univerzity Karlovy UK. Zabývá se křesťanskou hospodářskou etikou a mezináboženským dialogem. Jako etnograf navštívil více než stovku zemí po celém světě. Je jednatelem stavební společnosti.



Posvátné jezírko plné krokodýlů nedaleko dogonské vesnice.

Bohumil Houser: unitářský průkopník východních náboženství

JÓGIN, UNITÁŘ, LÉČITEL

Jan Blahůšek

Cílem tohoto textu je představit osobnost Bohumila Housera (1922–2005), jedné z dosud méně známých, ale významných postav naší náboženské scény druhé poloviny 20. století. Patřil mezi průkopníky asijské spirituality a alternativní medicíny v ČSSR. Byl laickým unitářským kazatelem, léčitелеm a předsedou údajně nejstaršího klubu jógy u nás, založeného v roce 1964 brněnskými unitáři. V duchu unitářského univerzalizmu Houser vytvořil syntézu prvků různých náboženství, od křesťanské mystiky, jógy, theravády až po zen a taoismus.

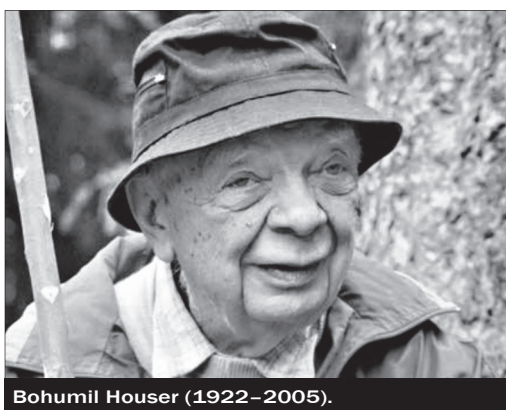
Houser byl však více praktikem než systematickým myslitelem, takže jeho „unitářská jóga“ měla spíše podobu praktických cvičení zaměřených k mystické zkušenosti i obyčejnému zdraví. Inspiroval řadu pokračovatelů, kteří u nás rozvíjejí některé konkrétní východní tradice (zen, taoismus, advaitu atd.) a jeho duchovní odkaz je stále živý mezi brněnskými unitáři.

Cesta k duchovnímu zájmu: z odboje k józe

Vzhledem k tomu, že k tématu zatím neexistuje žádná odborná literatura, čerpám při psaní tohoto textu především z Houserovy knihy *Sny neprobuzeného*, zejména z úvodního autobiografického medailonu jejího autora,¹ případně z dalších primárních zdrojů, svědectví přátel pana Housera i vlastních vzpomínek autora tohoto článku, jenž se s panem Houserem osobně znal.

Bohumil Houser se narodil roku 1922 v Bratislavě a většinu života prožil v Brně. Ve své knize vzpomíná na to, jak se během druhé světové války stal členem ilegální organizace Hnutí slovanské domoviny (HSD) a aktivně se zapojil do protifašistického odboje. V roce 1943 byl zatčen gestapem. Soud se konal v lednu 1944 ve Vratislavi (tehdy Breslau či Wrocław).² Bylo to právě zde, kde do Houserova života, dle jeho vlastního svědectví poprvé výrazněji zasáhl paranormální jev jasnovidectví. Poslední noc před procesem, ve kterém mu hrozil trest smrti, se mu zdál živý sen, v němž mu soudci po dlouhé době děsivého ticha náhle ukázali velkou černou osmič-

ku a začali se „hlasitě smát, vyskakovali jako tanečníci a plácali se po ramenou jako opilci.“³ Houser uvěřil v takto „předpovězený“ rozsudek, za který měl osm let věznice a povzbuzen snem se sám ujal vlastní obhajoby. Vedoucí jeho odbojové skupiny Vlastimil Kroupa dostal



Bohumil Houser (1922–2005).

trest smrti. Houser byl odsouzen k osmi letům těžkého žaláře, jak mu údajně naznačilo jeho „noční zjevení“. Na podzim roku 1944 skončil v koncentračním táboře Creussen. Tam, údajně opět na popud prozřetelného snu, zahájil úspěšnou vzpouru vězňů. Tentokrát se Houserovi ve snu ukázala jeho matka, s úsměvem mu podala pušku a řekla jen: „Na shledanou.“ To mu prý dodalo dostatek kuráže, aby odzbrojil bachaře a povzbudil spoluvězně, aby se k němu přidali a těsně před příchodem amerických jednotek tábor již sami ovládli.⁴

Po válce pracoval v řídicích funkcích v sokolovském uhelném revíru. Byl zvolen okresním předsedou Svazu osvobozených politických vězňů a stal se spolupracovníkem československé vojenské zpravodajské služby. Počátkem

února 1948, když se blížil komunistický puč, začal Houser připravovat akce na podporu prezidenta Edvarda Beneše. Musel uprchnout do Bavorska a byl mu přiznán status politického uprchlíka. Po krátkém pobytu v Austrálii, kde kromě jiného studoval i magickou medicínu domorodců, se Houser navrátil do Německa. Tam začal studovat jógu u Borise Sacharova a svámí Šivanándy Sarady (Charlotte Walinski-Hellerové), kteří v Evropě šířili učení jednoho z nejrespektovanějších jóginů moderní Indie svámího Šivanándy. V roce 1956 Houser odjel domů, kde byl ihned zatčen a vyslýchán StB. Ze všech trestných činů, ze kterých byl v nepřítomnosti obviněn, včetně velezrady, byl amnestován a byl mu prominut i trest smrti. Život mu však údajně nadále ztrpčovalo šikanování ze strany režimu a Státní bezpečnost sledovala jeho aktivitu.

Všestranný duchovní učitel

V roce 1966 se Houser začal podílet na obnově náboženské obce českých unitářů v Brně, kde poté působil jako laický kazatel. Stal se také dlouholetým předsedou údajně nejstarší jógové organizace v Československu. Tu založil v roce 1964 jeho unitářský přítel, religionista a indolog Karel Werner v závodním klubu První brněnské strojírny. Úzké propojení jóga klubu Sati (pozdější název původního klubu) s brněnskou unitářskou obcí bylo zřejmé nejen v osobách Wenera a Housera, ale i skrze jejich další spolupracovníky, jako byl například Jiří Elger, rovněž laický unitářský kazatel, lektor Jóga klubu Sati a žák britského mystika Paula Bruntona. Až do konce svého života Houser působil mezi unitáři a také vedl téměř po padesát let každoroční soustředění Jóga klubu Sati, která se konala při příležitosti buddhistického svátku Vesak a na která se sjížděli jóginí, buddhisté, unitáři, křesťanští mystici a příznivci alternativní medicíny. Houser prý rovněž vedl korespondenci s indickým filozofem a prezidentem Sarvepallim Rádhakrišnanem a udržoval četné kontakty s buddhisty v Evropě a v Asii. Přitom ale nezapomínal ani na inspirace z domácích duchovních tradic. Mezi jeho staré přátele patřili moravští lidoví křesťanští kazatelé bratři Reznerové, Ján Čermák a další. Ve svých přednáškách a článcích se také často věnoval křesťanské

nebo židovské mystice. Také vzpomínal na své přátelství s vrchním českým a moravským rabínem Richardem Federem.

Ve svých promluvách Houser často připomínal pomíjivost pozemských statků a ukazoval na pošetilost honby za nepotřebným luxusem. Oproti světskému „tanci kolem zlatého telete“ (Houserův oblíbený mojžíšovský motiv), nevědomému životu a nezdravému



*List potištěný podzimem
padá jak kamikadze...
Haurani mizí za obzorem.*

**Z Houserovy sbírky poezie haiku
Život v okamžiku (1994).**

(případně se soustředěním na kóan), rozvíjení laskavosti (mettábhavana), kontemplativní modlitbu křesťanských mystiků, cvičení jógy, čchi-kungu atd. Tyto techniky Houser spojil v ucelený komplex předávaný během vícedenních jógických soustředění, jenž zachovával původní ráz každé z technik, ale současně vytvářel nový rámec pro jejich provádění. Hlavním smyslem bylo podpořit člověka na

cestě ke ztišení mysli, sebereflexi, mystickému poznání a soucitnému životu. Jestli při tom někdo více inklinoval ke křesťanské, buddhistické či jiné interpretaci duchovní zkušenosti, bylo z Houserova (unitářsko-univerzalistického) pohledu již vedlejší.

Dalším Houserovým celoživotním zájmem, často propojeným s jeho náboženským působením, byla alternativní medicína. Jako léčitel Houser údajně používal akupresuru, magnetoterapii, bioterapii, metalopatii, fytoterapii, hypnopunkturu, jógoterapii, urinoterapii, čchi-kung, buddhistické a taoistické léčebné rituály atd. Od roku 1984 byl zván na mezinárodní kongresy alternativní medicíny. Přednášel v Kanadě, ve Francii, v Kodani, Záhřebu, Pekingu, Mnichově, na Srí Lance a dvakrát ve Stockholmu. V roce 1987 byl Houserovi na setkání Světové konference alternativní medicíny v Kodani udělen čestný doktorát. V roce 1986 společně s přítelem a léčitelem Aloisem Jurákem přivezl z Pekingu do Československa poznatky o taoistické praxi čchi-kungu. Ta se vedle jógoterapie a urinoterapie stala jedním z pilířů jeho léčitelského přístupu. Houser se ale nestavěl do opozice vůči západní medicíně a mezi klasickými lékaři měl mnoho přátel. Zdůrazňoval prevenci, duchovní základ zdraví a hlavní principy léčitelství shrnul do pěti bodů: víra, metoda, koncentrace, imaginace a tajemství.

Bohumil Houser byl zřejmě více náboženským inovátorem a stavitelem mostů, než „ortodoxním strážcem čistých linií“. Proto lze jeho vliv na duchovní pokračovatele vidět spíše v rozmanitosti inspirací a jejich vlastních cest než v udr-

žování jakési „houserovské“ školy. Z jeho známějších žáků a spolupracovníků můžeme jmenovat například Jana Žlábků, jednoho z největších laických znalců a učitelů raného a klasického zenu, mahájánového buddhismu a taoismu u nás (www.boddo.cz). Dále Ivo Chocholatého, který se k Houserovu odkazu výslovně hlásí snad nejvíce a současně propaguje i poselství indické „objímající svaté ženy“ Mátá Amritanándamájí Déví (www.sektaniscestou.cz). Houserova soustředění navštěvoval také Aleš Adámek, který se posléze vydal již zcela samostatně cestou advaita védanty a šíří u nás linii Nisargadatty Maharadže (www.advaita.cz).⁸ Svého času za Houserem jezdil i známý český psychiatr Karel Nešpor, který u nás rozvíjí tradice klasické indické jógy inklinující k již zmiňovanému svámímu Šivánándovi. Houserův odkaz dále pochopitelně šíří také brněnská unitářská obec, vedená reverendkou Jarmilou Plotěnou. Z brněnských unitářů se především Jan Vachuda stará o shromažďování Houserových samizdatových článků, překladů, básní nebo audio záznamů přednášek na webu www.byti.eu.

Houserova „unitářská jóga“ jako nový výraz starého univerzalizmu

Houser se také věnoval psaní beletrie a duchovní poezie. Až po sametové revoluci mu mohla vyjít sbírka veršů inspirovaných japonskou formou haiku s názvem *Život v okamžiku*, zřejmě první svého druhu u nás.⁹ Celou sbírkou se line jak snaha o typicky zenové bezprostřední zachycení přítomného okamžiku, tak i jedno z odvěkých témat mystiky – sjednocení protikladů, jako třeba v této básni:

„Hluk velkoměsta zanikl
v mumlání modliteb.
Začínám vnímat chrámové ticho.“¹⁰

Tyto verše by snad šlo interpretovat i jako zhuštěnou metaforu k jádru Houserova duchovního poselství. To bychom pak mohli formulovat přibližně takto: Nezáleží jen na tom, v jakém vnějším prostředí (zemi, náboženství či kultuře) se lidé nacházejí a jaké životní přání (modlitby) vyslovují, ale také na tom, zda dokáží naslouchat i posvátnému tichu, v němž rozdíly hlasů i jejich možný nesoulad mizí. Domnívám se, že z tohoto „tichého místa“ (obrazně řečeno) se Houser zřejmě snažil stavět mosty po-

rozumění mezi různými tradicemi. V tom byl věrný univerzalistické vizi světového unitářství, jak ho pro jeho českou odnož formulovat její zakladatel Norbert Fabián Čapek: „náboženství není pravoslavní ani katolictví, ani evangelictví, ani unitářství, ... je to písmo velkého neznámého v duši lidské.“¹¹ Houser citovaný výčet pouze „obohatit“ ještě o buddhismus, hinduismus a taoismus. Pozitivně pak formulováno: otisky „písmo velkého neznámého“ lze dle unitářů nacházet ve všech tradicích lidského ducha, při vědomí, že „ve své nejvlastnější podobě může být jen jedno náboženství, které platí na celé Zemi a v celém vesmíru“ a projevuje se v různých formách.¹²

Osobnost Bohumila Housera je dosud známá hlavně v okruhu jeho duchovních a léčitelských přátel a pokračovatelů. Přesto se domnívám, že v mnoha ohledech lze tohoto muže považovat za jednoho z nejvýznamnějších průkopníků asijských náboženských tradic u nás. Současně v něm můžeme vidět jednoho z nejoriginálnějších československých moderních mystiků, který vtiskl unitářskému univerzalizmu zcela konkrétní a nezaměnitelný výraz. Houser dle mého názoru paradoxně také dokázal skloubit mnohé prvky dnes často diskutované polarity mezi tradičním náboženstvím a alternativní spiritualitou. Jeho přístup je možné chápat jako synkretistický, navazující nejen na progresivní univerzalizmus západního unitářství, ale i na staré univerzalisticko-synkretistické tendence v hinduismu, mahájánovém a tantrickém buddhismu nebo ve vlivné čínské kulturní koncepci „tří učení v jednom“ (konfucianismu, taoismu a buddhismu), za jejichž synkretistický průsečík bývá někdy označován čchan (zen),¹³ který vznikl v šestém století v Číně a ve století dvacátém v Evropě dokonce vytvořil pozoruhodnou syntézu s katolictvím.¹⁴ Náboženský univerzalizmus (eventuálně synkretismus) je stejně starý jako náboženství samo a zdá se, že ještě neřekl své poslední slovo. Lidé jako Bohumil Houser jsou toho dobrým příkladem.

Poznámky

- 1 HOUSER, B., *Sny neprobuzeného*, Brno: Bohumil Houser, 1999. Tuto knihu tvoří beletristicky zpracované příběhy z Houserova dramatického života, prokládané básněmi a krátkými povídkami.
- 2 Tyto informace je možné si ověřit v Ústavu pro studium totalitních režimů v Praze, kde je k Bohumilu

Nauka a působení úspěšné duchovní učitelky Ivy Adamcové

PRŮVODKYNĚ DO PÁTÉ DIMENZE

Jitka Schlichtsová

V malé obci Mnichov pod kopcem Oblík v Českém středohoří nedaleko Loun již několik let buduje své centrum úspěšná duchovní učitelka Iva Adamcová (*1959) z Teplic, kterou její posluchači jmenují nejčastěji zdvojnásobenou křestního jména, tedy Ivanka. Sama sebe představuje jako mystičku a v jejích přednáškách se setkáváme s častými zmínkami o Eduardu Tomášovi, které vytvářejí dojem spojitosti s touto významnou osobností české mystiky. Charakter jejího učení ale plně odpovídá zařazení do hnutí Nového věku a zmínky o Eduardu Tomášovi mají spíše legitimizační význam.

Areál zchátralého statku, z něž už zbývala jen jedna hospodářská budova, zakoupila mladší dcera Ivy Adamcové Petra spolu s manželem v roce 2007. Po pěti letech započala s rekonstrukcí, která hospodářskou budovu proměnila v obytnou. Při rekonstrukci byly také upraveny okolní pozemky tak, že vznikla parkovací místa a opticky velmi pěkná zahrada s bylinkami i okrasnými rostlinami. V hlavní budově se v současnosti nachází byty Ivy Adamcové a její dcery Petry, pokoje s jedenadvaceti lůžky pro návštěvníky, relaxační prostor s knihovnou a jídelna s otevřenou kuchyní k podávání občerstvení a pořádání přednášek, kurzů a workshopů. Pro veřejnost bylo

„Centrum statek Slunečnice“¹ otevřeno v únoru roku 2017. Iva Adamcová zde začala pravidelně pořádat několikadenní pobyty svých posluchačů i dobrovolnické brigády při zvelebování domu a pozemků. V současnosti je provoz centra kvůli pokračujícím rekonstrukcím, stavbě dalších budov, ale i obtížím s provozováním pohostinství během pandemických opatření pozastaven, brigády zde však probíhají i nyní. Přednášková činnost se přesunula do pronajatých prostor jiných kulturních a ubytovacích objektů v Česku, na Slovensku, ale také v zahraničí, kam Iva Adamcová rovněž pořádá výjezdní pobyty pro své posluchače.²

Houserovi dostupná dokumentace, která obsahuje soudní spisy z nacistického Německa, informace o spolupráci Housera s československou vojenskou rozvědkou a také složku, kterou o Houserovi vedla komunistická Státní bezpečnost.

- 3 HOUSER, *Sny neprobuzeného*... s. 17.
- 4 Tamtéž, s. 36.
- 5 Houser často kritizoval nadměrnou západní spotřebu masa i kruté zacházení se zvířaty v průmyslovém zemědělství a laboratořích.
- 6 Osobní vzpomínka autora tohoto článku z Houserových přednášek.
- 7 Audiozáznam přednášky B. Housera „Čtyři vznešené pravdy“ <http://www.byty.eu/stazeni.html>.
- 8 Dlužno upřesnit, že všichni tři jmenovaní (Žlábek, Chocholatý a Adámek) byli také ovlivněni vztahem k Evženu Šteklovi, žákovi Františka Drtíkova.
- 9 HOUSER, B., *Život v okamžiku*, Praha: Svítání, 1994.
- 10 Tamtéž (kniha nemá číslování stran).
- 11 ČAPEK, N. F., *Myšlenky*, Praha: Unitaria, 1993, s. 77.
- 12 Tamtéž, s. 78.
- 13 Viz dílo japonského zenového učence D. T. Suzukiho a jeho žáků (John C. H. Wu atd.). Prvky buddhismu a taoismu jsou v čchanu (zenu) všeobecně známé, za vliv konfucianismu je považováno např. zavedení pracovní povinnosti pro mnichy této školy. To je myšlenka původnímu indickému buddhismu cizí.
- 14 Viz dílo německého jezuita a zenového učitele Hugo M. Enomiya-Lassalla a jeho pokračovatelů.

Bohumil Houser: The unitarian pioneer of eastern religions in Czechoslovakia

Bohumil Houser (1922–2005) was one of the publicly less known pioneers of eastern meditation in communist Czechoslovakia. He survived the Nazi concentration camp and became a political refugee in western Germany after the communist coup d'état in 1948. Since 1956 he lived in Brno, where he joined the unitarian religious community and the oldest yoga club in the country. Houser was a lifelong unitarian lay preacher, chairman of Yoga Club Sati and internationally renowned healer. He propagated alternative medicine (urinotherapy etc.), western mysticism and eastern meditation, mainly zen, vipassana, yoga and qigong. Houser turned the unitarian idea of wide religious universalism to practical syncretist-mystical system of exercises based on various traditions. He inspired many followers and groups, which eventually focused on particular teachings, mahayana and zen buddhism, taoism, advaita vedanta, bhakti yoga and naturally the unitarian universalism itself.

Mgr. Jan Blahůšek (*1974) vystudoval teologii a religionistiku na Evangelické teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze; zabývá se zenovým buddhismem, křesťanskou mystikou, entheogenní spiritualitou a mezináboženským dialogem. Dlouhodobě pracuje v sociální oblasti, státní správě a charitativních organizacích.

Nauka a společenství

„Iva Adamcová se narodila jako mystik a mystikem se člověk opravdu může jen a jen narodit, neboť se rodí kvůli ostatním. Mystik je člověk, který od narození komunikuje s Bohem,“³ píše ve své internetové prezentaci, kde také uvádí, že byla ke svým přednáškám inspirována a vyučována „HLASEM“. Teprve po roce 2000 dostala povolení mluvit, a tak začala s bytovými přednáškami a semináři doma v Teplicích. Na veřejnosti se začala objevovat až v létě roku 2011. Její učení lze zcela bez nesnází zasadit do pestré zahrady hnutí Nového věku, a dokonce snad i vyjádřit názor, že spíše než o mystiku se jedná o New Age v až překvapivě krystalické podobě.⁴ Mezi esenciální prvky systému Ivy Adamcové lze zařadit prvky progresivního milenialismu s důrazem na individuální i kolektivní transformaci vědomí lidí i celé planety, dále pak nauku o indigových dětech, učení o nastávajícím věku vodnáře, práci s aurou a čakrami, channeling nebo léčitelství. V nauce se částečně odrážejí vlivy zejména křesťanské a buddhistické, spíše však jen eklekticky a populárně v podobě úcty k Ježíši Kristu jako duchovně velmi pokročilé bytosti a učiteli, budování soucitu či mindfulness.

V přednáškách Adamcová téměř zmiňuje jiné autory či inspirátory svého učení – vše prezentuje jako výsledek přímé komunikace s Bohem – s výjimkou opakovaných připomínek mystika Eduarda Tomáše, k němuž zjevně chová velkou úctu. Jeho fotografii s mantrou „Subham astu sarvadžagatam. ÓM!“ umístila také do jídelny statku.

Všechny výše zmíněné prvky spojuje do systému, jehož základ je shrnut v *Přednáškách ze Starých Křečan*. Záznam dvoudenního semináře, který se konal ve dnech 21. až 22. října 2011 v obci Staré Křečany na Děčínsku, je dostupný ve streamovací službě Youtube.⁵ Protože je doporučován i jako zásadní studijní materiál pro každého zájemce o učení Ivy Adamcové, je i v tomto článku využit jako hlavní zdroj, který byl následně komentován v rozhovoru autorky s Ivou Adamcovou.⁶

Znalost tohoto základního materiálu je vyžadována také od těch, kdo se chtějí připojit do některé ze skupin následovníků Ivy Adamcové na sociální síti Facebook. V žádosti o přijetí do skupiny je třeba zodpovědět několik otázek, které

předchozí shlédnutí materiálu ověřují. Největší z facebookových skupin nazvaná „Život podle učení Ivanky Adamcové“⁷ sdružuje kolem pěti a půl tisíců členů.

Druhou největší je pak skupina „Setkávání buněk“,⁸ kde sdílí a sleduje setkávání žáků Ivanky Adamcové u příležitosti výletů, návštěv apod. více než jeden a půl tisíce členů. Skupina poskytuje také platformu pro seznámení s dalšími „bunčkami“ v regionu bydliště. Pojmenování „bunčky“ má původ právě v přednáškách ze Starých Křečan, kde paní Adamcová přirovnává každého jednoho člověka k tělní buňce, která má svou specifickou funkci, úlohu i osud a nemá jinou možnost než své určení naplnit.⁹ Jako bytost člověk prochází celoživotním učením skrze situace, do nichž se dostává, a dostává se do nich opakovaně, dokud se mu nepodaří je plně zvládnout. U každého člověka se jedná o jiné situace na jiné úrovni. V každém životě je potřeba opravit karmické zápisy z předchozích životů, a tím se posunout na další úroveň vědomí.

Iva Adamcová se prezentuje jako někdo, kdo plně přijímá vše jako v každém ohledu dobré. Tvrdí, že by nepocitovala hněv ani ve chvílích velkých osobních ztrát. Při přednáškách a rozhovorech dostupných online pro ilustraci opakovaně zmiňuje duchovní rozhovor s „Otcem“ během ranní práce na zahradě. Tehdy jí údajně položil otázku, která až nápadně připomíná hlavní motiv románu *Chattrč*¹⁰ spisovatele Williama Paula Younga z roku 2007, který sklídl nemalý úspěch nejen mezi (zejména) pentekostálními křesťany, ale také právě mezi stoupenci New Age. Podobnost však může být také čistě náhodná, protože se tento rozhovor měl uskutečnit před více než třiceti lety.

Otázka zněla, jak by se zachovala, kdyby někdo připravil o život její tehdy dvouletou dcerku, a co by pocitovala k onomu vrahovi. Odpověděla, že by byla vděčná za čas, který s ní mohla strávit, a byla by šťastná v každém dalším jednotlivém okamžiku svého života. Myslela by přitom zejména na blaho ostatních blízkých osob, jichž se ztráta také týká. Svůj postoj k vrahovi charakterizuje zejména plným odpuštěním a soucitem vůči tomu, čeho se dopustil sám na sobě, svém svědomí, svém vlastním prožívání



Ivanka Adamcová.

Foto: archiv Ivy Adamcové.

a další cestě. V odpovědi na její postoj jí bylo podle vyprávění sděleno: „Výborně, dítě moje, a proto se to nestane.“¹¹

V zásadě jde tedy o to, že věci, které již člověk dokáže přijmout jako dobré, aniž by kladl odpor a prožíval emoce zlosti, vzteku, hněvu či jiného druhu negativního prožívání, se mu nedějí, protože to není potřeba. Člověk prochází pouze takovými obtížemi, které ještě neumí zvládat, ale je v jeho schopnostech, aby se to naučil. Konečným výsledkem procesu učení duše má být přijetí plné jednoty všeho, odpoutání se od duálního myšlení a hodnocení dobrého a zlého. Překonání duálního vnímání světa a přijímání všeho v jednotě jako dobra má být tím, co posouvá člověka na vyšší úroveň bytí. Iva Adamcová má v tomto procesu sloužit jako „urychlovač“, který může určité duchovně pokročilejší části populace pomoci přejít do páté dimenze vědomí. Může to učinit po omezenou dobu do roku 2025, kdy žijeme v době přechodu mezi platónskými měsíci (eony)¹² Ryb a Vodnáře. Prostředkem k tomu jsou její přednášky, které zájemcům zprostředkovávají pokročilé informace a zkušenosti. Jinak by je museli odžívat zdlouhavě v mnoha zrozeních. Pomocí dalších praktik pomáhá čistit jejich auru a čakry od zauzlení a zápisů, která vznikají negativními emocemi a vynucují si stále dokola odžívání opravných situací.

Další části nauky jsou potom navázány na jednotlivé čakry, jejich funkce a božskou energii, která jimi prochází,

probouzí se a uvolňuje tím, jak bytosti odžívají životy, odkládají svá těla a přicházejí do dalších zrození, a za jakých podmínek se to děje. Stále je ale zdůrazňována jednota všeho se vším a pozitivita veškerého dění. V souboru záznamů přednášek ze Starých Křečan působí učení Ivy Adamcové komplexně. Jednotlivé prvky nauky doprovází odbornými výrazy z fyziky, medicíny, chemie a dalších vědních oborů, zápisy a kresbami na tabuli, ilustračními příběhy, vyprávěním ze svého života a zdůrazňováním své pokročilosti, povolnosti, léčitelství dovedností, významu svého vedení pro duchovní růst posluchačů, své nesobčnosti a nezištnosti svého počínání.

Během deseti let veřejného vystupování dozrálo učení Ivy Adamcové určitého vývoje a proti některým svým dřívějším formulacím se nyní sama v rozhovoru při přípravě tohoto článku vymezila. Například rozporuje své léčitelství působení nebo dřívější sebe prezentaci coby mystičky a potvrzuje její legitimizační funkci zmíněnou v úvodu článku. Jako mystička se dle vlastních slov představovala zejména dříve pro srozumitelnost a přiblížení se tehdejší úrovni svých posluchačů a tomu, co znali. Pro vysvětlení veškerého vývoje a změn využívá metaforu školní práce od známého k novému a od jednoduchého ke složitějšímu. Přednášky ze Starých Křečan považuje za základ, na kterém se ale musí dále stavět. Aktivní postupy či techniky práce s hmotou i vědomím pokládá podle účelu za černou nebo bílou magii, které jsou na nižší vývojové úrovni. Sama sebe dnes Iva Adamcová popisuje jako „pokročilého člověka 5. dimenze“, jehož hlavním znakem je nezasahování, nevyvíjení nepřírozené nebo „nadpřírozené“ aktivity, nehodnocení a přijetí všeho jako dobrého a přirozeného, cílovým stavem myslí je pak „plná obyčejnost“ v přítomném bytí teď a tady.

Produkce a podnikání

Sekce e-shopu¹³ na webových stránkách Ivy Adamcové ukazuje celou škálu komerčních aktivit: besedy, pobyty, audia a videa z besed, knihy¹⁴ rozhovorů a další materiály, jako jsou kalendáře a virtuální vstupenky na streamované online přenosy. Zájemci mají možnost si koupit dárkové poukazy či audio lekce cvičení podle Feldenkraisovy metody, ubytovat se na statku či si pronajmout prostor pro účely

seminářů. Na statku i na internetu jsou dále k zakoupení také umělecké předměty a šperky pod značkou Natura Jewels, jejichž autorkou je mladší dcera Ivy Adamcové Petra. Na internetové prezentaci značky se pak dozvídáme, že výtěžek z prodeje předmětů je určen na další rekonstrukci statku,¹⁵ zejména pak přístavbu sálu pro jógu a semináře, a že i společnost Natura zastupuje Iva Adamcová.¹⁶

Ačkoli Iva Adamcová v přednáškách často zdůrazňuje, že se nevyzná v podnikání, ve světě internetu, v moderních technologiích a vlastně v ničem jiném než ve své nauce a zahradě, že vše kolem ní vzniká úplně samo díky jiným lidem, při pohledu na vzrůstající nemovitosti, široké spektrum její produkce a do obchodních rejstříků nelze mít pochyby o jejím efektivním a promyšleném nakládání s financemi. Nutno ovšem podotknout, že komerční charakter poskytování duchovních služeb není ničím, co by posluchači Ivě Adamcové vytýkali, ba spíše naopak. Je to další z typických charakteristik duchovní sféry hnutí Nového věku.¹⁷

Závěrem

Pozitivita prostředí i celého naukového systému, důraz na osobní růst bez tlaku na výkon a dosažení vnitřního klidu a smíření v kombinaci s vypravěčským a pedagogickým nadáním Ivy Adamcové vytváří posluchačsky úspěšný program, který se během deseti let jejího veřejného vystupování průběžně rozvíjel v profesionálně vedenou produkci a řadu podnikatelských aktivit. V Česku v současnosti působí řádově několik desítek duchovních učitelů z okruhu hnutí Nového věku, ale jen zřídka se někomu podaří dlouhodobě oslovovat takto početné publikum.

Poznámky

1. Prezentace statku Slunečnice je dostupná online z URL: <https://www.statekslunecnice.cz/>.
2. Informace o programu a akcích: <https://www.statekslunecnice.cz/akce/>.



Centrum Slunečnice.

Foto: Jitka Schlichtsová.

3. ADAMCOVÁ, Iva. O mně. *Statek Slunečnice* [online]. [cit. 2021-11-07]. Dostupné z: <https://www.statekslunecnice.cz/o-mne/>.
4. O charakteristikách New Age viz např. VOJTÍŠEK, Zdeněk. *Encyklopedie náboženských směrů a hnutí v České republice*. Praha: Portál, 2004, s. 282–289.
5. HRABAL, Dan. Ivanka Adamcová – STARÉ KŘEČANY 21.–22. října 2011. *You Tube* [online]. [cit. 2021-11-07]. Dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=GAD56aeT2t0&list=PLbc3KRK2HCQ1BA1yV-vlju-cVUCIWyuc>.
6. Rozhovor se konal 10. listopadu 2021.
7. Dostupné z URL: <https://www.facebook.com/groups/1444671499104538/>.
8. Dostupné z URL: <https://www.facebook.com/groups/1069465303085836/>.
9. HRABAL, Ivanka Adamcová... 1. část...
10. YOUNG, William P. *Chatrč*. Praha: Knižní klub, 2009.
11. Od 23. minuty: HRABAL, Ivanka Adamcová... 1. část...
12. Platónský rok neboli „velký rok“ je vědeckou astronomií definován jako období přibližně 25 800 let, během něhož nakloněná zemská osa opíše v důsledku precese uzavřený kruh. V astrologii je toto období rozdělováno na tzv. platónské měsíce, jinak známé také jako eony, které mají trvat přibližně 2 150 let a jsou pojmenovány podle znamení zvěrokruhu. V současnosti žijeme dle nauky hnutí Nového věku v období přechodu mezi eonem Ryb a Vodnáře.
13. Dostupné z URL: <https://www.statekslunecnice.cz/obchod/>.
14. O Ivě Adamcové vyšly dosud dvě knihy rozhovorů: TÁBORSKÁ, Olina a Ivanka ADAMCOVÁ. *Jak to vidí Ivanka Adamcová*. Praha: Olina Táborská, 2016 a TÁBORSKÁ, Olina a Ivanka ADAMCOVÁ. *Jak to vidí Ivanka Adamcová 2*. Praha: Olina Táborská, 2020.
15. Natura Jewels. *Statek Slunečnice* [online]. [cit. 2021-11-07]. Dostupné z: <https://www.statekslunecnice.cz/naturajewels/>.
16. Kontakt. *Natura Jewels*. [online]. [cit. 2021-11-07]. Dostupné z: <https://naturajewels.cz/pages/contact>.
17. Viz např. také VOJTÍŠEK, Zdeněk. *Hnutí Nového věku*. Dingir. Praha, 2003, 6 (2), 46.

The Guide to the Fifth Dimension

The article deals with the work of the successful Czech spiritual teacher Iva Adamcová. The introductory part focuses on the construction of the Slunečnice Farm Spiritual Center in Mnichov near Louny in the České Středohoří area. The main part of the article then summarizes the main elements of the doctrine and places it in the context of the New Age movement. The organization of Iva Adamcová's activities on the basis of providing paid spiritual services and products is also described.

Mgr. Jitka Schlichtsová (*1988) je doktorandkou oboru filozofie náboženství na Evangelické teologické fakultě Univerzity Karlovy. Věnuje se studiu současného náboženského života a nových náboženských hnutí.

Hinduistický nacionalismus v kontextu indických nacionalismů

HINDUISTICKÝ NACIONALISMUS: HISTORIE A SOUČASNOST

Blanka Knotková-Čapková

Pojem nacionalismus v indickém kontextu není používán jednoznačně. V evropském politickém diskursu má negativní zvuk a i ti, kteří bývají označováni svými kritiky jako nacionalisté, se mu zpravidla vyhýbají a volí spíše pojmy jako vlastenectví nebo národní (např. zájem). V zemích Indického subkontinentu to není jednoznačně pejorativní označení.

Jako příklad můžeme uvést název největší bangladéšské opoziční strany, totiž Bangladéšské nacionalistické strany (BNS, *Bámládeš džátíjábádí dal*). Ač byla tato strana zejména v devadesátých letech 20. století velmi vstřícná vůči spolupráci s islamistickou fundamentalistickou stranou Islámské společenství, šlo spíše o spojenectví pragmatické než ideové; BNS byla založena (roku 1978) jako účelové politické uskupení k podpoře autoritářského prezidenta Zijáura Rahmána a původně připomínala spíše pokus o občanskou pravici. Z diskursivního hlediska jde tedy o to, že při přenášení názvů politických směrů do jiných kulturních kontextů je třeba jisté ostražitosti. Pojem nacionalismus obecně nemá v indickém kontextu tak silně negativní náboj.

Indické nacionalismy v perspektivě historického vývoje

Národní či nacionalistická hnutí různého charakteru se v Indii začala rozvíjet v 19. století. Časově souzněla s protikoloniálním¹ a modernistickým hnutím.² Kolonialismus mnohá z nich akceleroval – ať už šlo o národní hnutí jazykového

charakteru, která by našla obdobu u malých evropských národů a která se často zahrnují pod pojmenování národní obrození, tak o hnutí, která byla ukotvena nábožensky a která obvykle nazýváme náboženskými nacionalismy. K těm by patřil nacionalismus hinduistický, muslimský a také sikhský.³

Jazyková národní hnutí

Tato hnutí s modernistickými snahami v zásadě souzněla. Na jedné straně se vymezovala proti kulturní a literární dominanci klasického jazyka sanskrtu, na straně druhé proti angličtině jako dominujícímu jazyku úřední komunikace. Sílily snahy o zavedení novindických jazyků v jejich nejen literární, ale i hovorové podobě. Ke klíčovému oblastem, kde se tyto tendence rozvíjely, patřilo Bengálsko; k nejvýznamnějším autorům, kteří zaváděli tyto jazyky do literatury, patřil první indický (i asijský) nositel Nobelovy ceny, Rabíndranáth Thákur (1861–1941). Thákur sice psal některé své eseje v angličtině (např. *Nacionalismus*, 1917) a pořídil i druhé originály několika výborů svých básní; poesii, prózu i dramata

však psal v bengálštině. Nicméně Thákur sám nacionalistou ve smyslu vymezování se proti jiným komunitám rozhodně nebyl. Ve zmíněném eseji nacionalismus odmítá, pokud je spojován s negativním postojem vůči jiným národům, s politickým násilím a s kolonialismem.⁴ Podporování indických jazyků či lásku k rodné řeči a k rodné zemi jako nacionalismus nevnímal; opakovaně však zdůrazňoval propojování této citové vazby s univerzálně pojatým humanismem.⁵ Tento univerzální humanismus chápal spirituálně a jeho postoj k náboženským nacionalismům jakéhokoli druhu tedy byl silně odmítavý.⁶

Náboženské nacionalismy na přelomu 19. a 20. století

Vztahy mezi hinduistickou a muslimskou komunitou v Indii nebyly sice blízké (např. mezináboženské sňatky nejsou zcela běžné ani dnes), ale historicky byly střety většinou záležitostí politického boje panovníků a vojenských velitelů o území. Otevřené nepřátelství v podobě útoků jednotlivých komunit proti sobě či vzájemných pogromů se stalo politic-

Poznámky

Internetové odkazy byly naposledy navštíveny 10. 11. 2021.

- 1 Protikoloniální hnutí byla také tematicky i ideově velmi rozrůzněná. Jmenujme zde jako extrémní polohu politickou linii charismatického levicového radikála Subháščandry Basua (ang. Bose), který viděl cestu z britské koloniální nadvlády prostřednictvím spojenectví s nacistickým Německem a imperiálním Japonskem. Tato cesta byla v indické politice velmi menšinová, i když Basu osobně byl v rodném Bengálsku velmi populární. (V Česku vyšla o Basuovi původní monografie od Stanislavy Vavrouškové a Jana Bečky, viz Vavroušková, Stanislava – Bečka, Jan, *Subháščandra Bose – Hledání cest ke svobodě Indie*. Praha: Academia, 2015.)

- 2 Na tomto místě je třeba jen zdůraznit, že indický modernismus měl (nejen) v kontextu protikoloniálního

hnutí mnohé specifické rysy. Odkážme zde na tezi indického postkoloniálního teoretika Parthy Čatterdžího, že neexistuje žádná univerzální modernita, je tu kontextově podmíněná pluralita modernit. Viz, Chatterjee, Partha, *Our Modernity*. Rotterdam/Dakar: South-South Exchange Programme for Research on the History of Development (SEPHIS) and the Council for the Development of Social Science Research in Africa (CODESRIA), 1997. Dostupné na: <https://ccs.ukzn.ac.za/files/partha1.pdf>.

- 3 Sikhský náboženský nacionalismus se vyvinul z původně mystického náboženského hnutí na půdě Paňdžábu v severozápadní Indii. Samostatný sikhský stát existoval v první polovině 19. století. V 80. letech 20. století se zde rozvinulo separatistické hnutí. Tento článek však na sikhismus svou pozornost nezaměřuje.

- 4 Thákur v eseji *Nacionalismus* ostře kritizoval Británii jako obraz násilné, odcizené technické civilizace, kdežto indickou civilizaci vnímal jako nenásilnou a spjatou s přírodou. Podlehl však iluzi, že pro asijská národně osvobozenecská hnutí může být vzorem Japonsko jako země, která kolonizována nebyla a dokázala se vyrovnat evropským velmocím i v politické síle. Tuto iluzi ovšem opustil ve třicátých letech, kdy už bylo zřejmé, kam japonský imperialismus směřuje. Viz Tagore, Rabíndranath, *Nationalism*. San Francisco: Book of California, 1917.

- 5 Zde bychom mohli načrtnout paralelu s Masarykovým přístupem – totiž ideály humanitní jako nezbytný rámec i pro českou otázku.

- 6 Cf. též Sen, Amartya, *The Argumentative Indian. Writings on Indian Culture, History and Identity*. London: Penguin Books, 2005, s. 108.

Tento článek prošel recenzním řízením.

kou realitou až koloniální doby. Tuto situaci výrazně zhoršila koloniální administrativa, kdy podle vzorce „rozděl a panuj“ podněcovala jednu komunitu proti druhé a tuto podporu či potlačování účelově měnila podle toho, kterou z komunit v dané době považovala za větší hrozbu svým zájmům. K zosílení vzájemných vztahů obou komunit přispěla i skutečnost, že Indický národní kongres (INK), založený původně jako probritská platforma samotnými Brity v roce 1885, se brzy stal nejen hlavní politikou silou v protikoloniálním odboji, ale vystupoval jako zástupce *všech* Indů. To ovšem velmi popudilo mnohé muslimy, kteří vnímali INK jako reprezentanta hinduistů. Členy INK nebyli jen hinduisté, byli zde i muslimové, hinduisté však byli ve většině. V zásadě však šlo o liberální proud, který podporoval M. K. Gándhího (zvaného *mahátmá*). Přesto ne všichni kongresisté sdíleli či považovali za reálnou Gándhího představu, že po odchodu Britů z Indie by na subkontinentu měl vzniknout jeden stát. To se také nakonec nestalo – v roce 1947 vznikly na základě náboženského rozdělení státy dva, Indie a Pákistán.

S Gándhího myšlenkou na vznik jednoho státu však nesouhlasili nejen mnozí muslimové, ale i jistá část hinduistů. Ti byli kritičtí ke Gándhího náboženské toleranci, kterou vnímali jako promuslimskou politiku, a požadovali obrát k výrazné podpoře hinduistických tradic. V tomto klimatu se tedy v indické společnosti vyvíjelo několik národně orientovaných proudů: nejsilnější byl kongresový, který se deklaroval jako ekumenický; dále proud radikálně levicový, proud hinduistického nacionalismu a proud muslimského nacionalismu. V jejich rámci i napříč jimi se rozvíjely reformní a modernistické procesy, zaměřené i na jiné stránky emancipace společnosti, především sociální (kastovní) a genderové ve smyslu zlepšování postavení žen.

První indické komunalistické organizace

Komunalistická hnutí nabrala na síle na počátku 20. století. V roce 1906 vznikla ve východobengálské Dháce Muslimská liga (ML, původně Celoidická muslim-



ská liga). Jejím cílem byla zpočátku nejen podpora politických i kulturních práv indických muslimů, ale i loajalita vůči britské koloniální vládě. Ačkoliv tedy v 19. století byli muslimové, resp. muslimská elita, zejména v době Velkého indického povstání (1857–1859) ostřeji protibritští než hinduistická elita, ve 20. století se role do jisté míry obrátily – tedy považujeme-li INK za hinduistický, což sice většinově byl, pokud jde o příslušnost členstva, ale ne pokud jde o ideologii. ML ovšem v době svého vzniku také deklarovala náboženskou snášlivost a v organizaci náboženského nacionalismu (ve smyslu vymezování se proti hinduistickému „pan-indismu“ a požadování odděleného státu pro indické muslimy) se vyvinula až později. Zejména k tomu přispěl vstup Muhammada Alího Džinnáha v roce 1913, pozdějšího architekta Pákistánu, který byl však původně členem INK. Vstřícnost vůči Britům pak byla ze strany ML v zásadě pragmatická a vysloužila také indickým muslimům podle legislativních reforem v roce 1909 oddělené volební kurie. Tento požadavek ovšem nebyl z muslimské strany ani přehnaně radikální, ani nepochopitelný, poněvadž v případě většinového volebního systému by jako menšina (byť v absolutních číslech početná) nikdy neměli šanci na prosazení svých cílů. Pro Brity pak bylo v této věci spojení s muslimy vítané, nejvážnějším politickým konkurentem už pro ně dávno nebyli muslimští panovníci, ale právě INK. Jeho většinovou dominanci si tedy společně nepřáli ani muslimové, ani Britové.

Na začátku 20. století se začaly formovat i hinduistické komunalistické organizace, nejprve regionálního charak-

teru. Hinduistický extremismus se formoval i jako jedno z křídel na půdě INK (k předním reprezentantům patřil Bál Gangádhar Tilak) a s otevřeně komunalistickými organizacemi je propojovaly i některé osobnosti, které po nějakou dobu oscillovaly mezi kongresovým mainstreamem a komunalistickým proudem (např. radikálně protibritský Lála Ládžpat Ráj). Cílený proces sjednocování hinduistického nacionalistického proudu trval několik let, až byla v roce 1915 ustavena Hinduistická velká společnost (*Hindú mahásabha*,

HM⁷). HM se však brzy vymezila především proti INK a zdánlivě paradoxně v některých přístupech souzněla s ML – především v loajalitě vůči britské vládě, což bylo ovšem v obou případech motivováno především opozicí vůči INK. Na rozdíl od ML se jí však nepodařilo z toho politicky profitovat; Britové jednali jako s indickou reprezentací pouze s INK a ML. HM její odpor vůči protibritským aktivitám INK naopak uškodil po získání nezávislosti, kdy získala v dolní sněmovně jen čtyři křesla.

Ideologie „Hindutvy“

Ve 20. letech se uznávaným ideologem proudu hinduistického nacionalismu stal maráthský bráhma Vinájak Dámódar Sávarkar (1883–1966). Sávarkar zpočátku inspiroval radikálně protikoloniální kongresový proud, aktivisticky se začal projevoval jako revolucionář, ba dokonce ateista.⁸ Studoval v Británii, kde byl za účast na atentátu odsouzen, transportován do Indie a vězněn na Andamanských ostrovech a v dalších indických věznicích v letech 1910–1924. Zde sepsal svůj text *Hindutva – Kdo je hinduistou?*,⁹ v podstatě pamflet, který se de facto stal manifestem hinduistického nacionalismu. Význam pojmu *hindutva* lze přiblížit jako „hinduistickost“ – propojená s „indickostí“. Sávarkar sám pojem *hindutva* odlišuje od hinduismu („Hinduism“), a naopak jej spojuje s pojmem „Hinduness“.¹⁰ Sávarkar nebyl náboženským fanatikem, hinduistickost pro něj také neznamenala jen náboženství, ale spíše takovou formu nacionalismu, který stavěl na jednotě náboženství a území (koncept vlasti byl pro něj ústřední) a na svazcích krve a půdy. To v případě hinduismu jako systému

nebylo obtížné; utvářel se jako komplex mytologických a sociálních tradic, nikoli např. jako náboženství založené na pro-rockém zjevení, spočívající na jednom hlavním kanonickém textu. Sávarkar byl přitom vůči mnohým hinduistickým zvykům kritický, za inspiraci považoval hinduistickou filosofii. Hinduisty či Indy pro něj byli lidé příbuzensky propojení s indickým územím, kteří uznávají Indii za svou vlast. Text věnuje podrobnou pozornost i dalším historickým pojmenováním indického území a jejich etymologiím. Důležitý je politický aspekt, který koncept *hindutvy* od počátku nesl; Sávarkar jej silně propojil s pojmem *Hindú ráštra*, hinduistický stát. Výraz *hindú* zde ovšem opět odkazuje k hinduistickosti i indickosti ve smyslu kulturní identity v souvislosti s územím.

Na širší záběr *hindutvy* než úzce náboženský ukazuje i to, že sem Sávarkar zahrnul také další indická autochtonní náboženství, tedy buddhismus, džinismus a sikhismus. Jako cíl konceptu *hindutvy* se tak jeví jednota toho, co je indické (podle výše uvedených kritérií). Implicitně tedy do této indickosti nepatří islám a křesťanství. Toto přímo nebylo tezí Sávarkarova textu, explicitně nebyl ani otevřeně protimuslimský ani xenofobní. Jako takový však byl v pozdější politické praxi organizací, které se k němu ideově hlásily, použit – nelze popřít, že se to nabízelo.

Sávarkar se v roce 1937 stal předsedou *Hindú mahásabhy*, která – spolu s dalšími subjekty (viz níže) – získávala image extrémistické organizace hinduistické pravice. Zde by mělo být řečeno, že k tomuto obrazu dospěla i díky tomu, jak se kriticky vymezovala proti INK a jak se Sávarkar vymezoval vůči stále silnějšímu kongresovému vůdci i idolu, M. K. Gándhímu; kritizoval jak Gándhího filosofické zásady (zejména koncept nenásilí), tak jeho politickou taktiku jako promus-

limskou. Poté, co Gándhího v roce 1948 zastřelil atentátník Vinájak Náthurám Gódsé, člen HM, už bylo postavení HM v politickém spektru jakoby dáno, i když ani ona netvořila (podobně jako INK ani ML) zcela homogenní proud. Sávarkar byl vyšetřován za konspiraci při Gándhího atentátu, ale pro nedostatek důkazů byl propuštěn.

Další vývoj *hindutvy* za M. S. Gólválkara

V koloniálním období i po dosažení nezávislosti byly založeny i další organizace podobného směřování jako HM, které se hlásily k ideologii *hindutvy*. V roce 1925 to byl *Ráštrij svajamsévak sangh* (RSS, Národní svaz dobrovolníků), propojený s HM především ideově, ale také personálně – zakladatel RSS Kéšav Balirám Hédgévar (1889–1940) byl činný i v HM. RSS prošel několika obdobími vývoje, od kulturně orientované podoby v době svého založení po extrémistickou a militantní ve 40. letech 20. století. V nezávislé Indii byl krátce zakázán a nucen deklarativně se vrátit k obrazu kulturní organizace, to však nenaplnil. RSS není politickou stranou, ale hnutím, využívajícím dojmu lidovosti, z něhož koncept hnutí nezřídka těží. RSS se však, na rozdíl od sociálně více elitářské HM, podařilo proniknout do širších vrstev společnosti, překvapivě včetně nízkých kast, také včetně mládeže (zejména mladých mužů), pro něž byl organizován výcvik v tělesné zdatnosti i vojenských dovednostech. RSS vytvořilo i ženské křídlo (*Ráštrij sévika samiti* – Národní společnost bojovnic); v zájmu šíření vlivu i mezi ženami se snaží obejít genderově diskriminační charakter ortodoxní hinduistické tradice, přičemž ideál bojovnice – který sdílí i samy ženy v tomto hnutí – opírá o mytologické obrazy bohyň-ochranitelek, bohyň-matek, které bojují za svou zemi a tím i za své děti.¹¹

Tento mytologizovaný obraz žen v nacionalistických diskurzech nebyl zdaleka ničím výjimečným, paralely k němu lze najít i v dalších zemích.¹²

Vývoj RSS v organizaci polovojen-ského charakteru a konceptu *hindutvy* s důrazem nejen na kulturní, ale i rasovou identitu ovlivnil druhý vůdce M. S. Gólválkar (1906–1963).¹³

Gólválkar v mládí byl i načas stoupencem nábožensky tolerantní, reformní podoby hinduismu, pod vlivem Hédgévara se však do RSS vrátil a stal se jeho druhým vůdcem i hlavním ideologem. Jeho dílo *My, aneb definice naší národní příslušnosti*¹⁴ už ostřeji než Sávarkarova *Hindutva* apeluje na uznání nadřazenosti hinduistické většiny a uznání této nadřazenosti ze strany ostatních komunit, které je třeba přimět k přizpůsobení, nebo eliminovat. Zatímco Sávarkar propojoval národ s územím, Gólválkar pracuje i s konceptem rasy a etnicity, i když v širším smyslu než úzce „biologickém“, opět jde o formu sociálně a politicko-kulturní nadvlády hinduistického společenství.¹⁵

Zatímco RSS jako hnutí úspěšně rozvíjel lokální i zahraniční organizační jednotky, v indickém kontextu tzv. odnože (*šákhy*, dosl. větve), HM jako politická strana reprezentující obdobnou ideologii a opozici vůči INK velký vliv nezískala. Nezískala ji ani další strana podobného typu, založená 1951, Indický lidový svaz (*Bhárátij džana sangh*). Pokusy o politické etablování hinduistické nacionalistické pravice dosáhlo úspěchu teprve po založení Indické lidové strany v roce 1980 (BJP, *Bhárátij Džanta Párti*), resp. teprve ke konci 90. let, kdy BJP poprvé zvítězila v parlamentních volbách. Poté, co ji opět vystřídal na 10 let u vlády INK (2004–2014), nastoupila BJP stále trvající úspěšný trend a od roku 2019 působí už ve druhém volebním období jako vládní strana. Politických organizací hinduistické pravice, více či méně extrém-

7 V české indologické literatuře se vžil uvádět názvy INK a ML v českém překladu, zatímco pro HM bývá uváděn její hindský název.

8 Nandy, Ashis, „A disowned father of the nation in India: Vinayak Damodar Savarkar and the demonic and the seductive in Indian nationalism.“ In: *Inter-Asia Cultural Studies*, 15/1, 2014, s. 91–112. Dostupné na: <https://archive.org/details/hindutva-vinayak-damodar-savarkar-pdf/page/n19/mode/2up>.

9 Savarkar, Vinayak Damodar. *Hindutva. Who is a Hindu?* Bombay: Veer Savarkar Prakashan. 1969, 5. vyd. [1. vyd. 1923]. Dostupné na: <https://archive.org/details/hindutva-vinayak-damodar-savarkar-pdf/page/n1/mode/2up>.

10 Ibid., s. 4.

11 Cf. např. Bacchetta, Paola, *Gender in the Hindu Nation. RSS Women as Ideologues*. New Delhi: Women Unlimited (an associate of Kali for Women), 2004, zejm. s. 61–88.

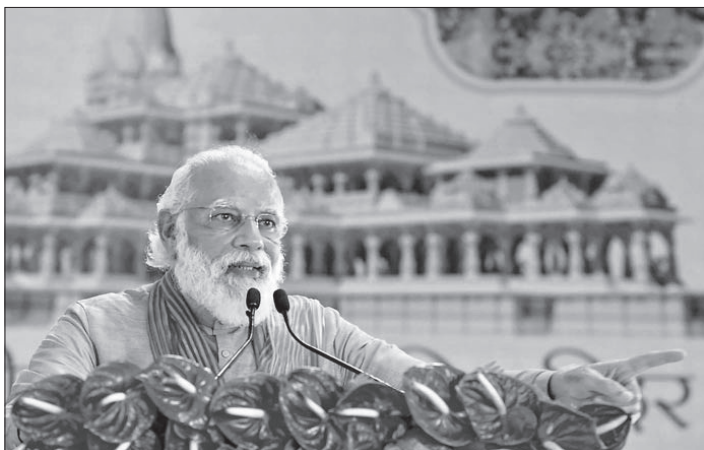
12 Viz např. Malečková, Jitka, *Úrodná půda: Žena ve službách národa*. Praha: ISV, 2002.

13 Gólválkar pocházel z Maháráštry, stejně jako Sávarkar. Maháráštra patří dlouhodobě k oporám hinduistického nacionalismu, vznikla zde i další z politických organizací s tímto programem, Šivsena (1966, Vojsko Šivádžího). Šivádží, zakladatel Maráthského království v 17. století, patří k historickým ikonám hinduistického nacionalismu. Na druhé straně, hlavním městem Maháráštry je megacity Mumbai, které je

zároveň velmi kosmopolitním prostorem, v němž se rozvíjejí i velmi progresivní politické a sociální proudy, včetně např. feministického a LGBTQ aktivismu.

14 M. S. Gólválkar, *We, or Our Nationhood Defined*, Nagpur: Bharat Publications 1939.

15 Cf. Jaffrelot, Christophe, *The Hindu Nationalist Movement in India*. London: Hurst and Company, 1996; Jaffrelot, C., *Religion, Religion Caste and Politics in India*. New York: Columbia University Press, 2011; Hansen, Thomas Blom, *The Saffron Wave*. New Jersey: Princeton University Press, 1999. Též viz Petersen, Kateřina, „Struktura, systém, vývoj a současnost indických politických stran a ideologií.“ In: Knotková-Čapková, B. a kol., *Indie z vnitřní i vnější perspektivy*, Praha: Metropolitní univerzita Praha, 2020, s. 10–77.



Na místě rozbořené Báburovy mešity v Ajódhji bude stát Rámův chrám. Slavnostního položení základního kamene v roce 2020 se účastnil i Naréndra Módí, tentokrát už v roli ministerského předsedy celé Indie. Foto: Press Trust of India.

mistických, je však daleko více. Uvedme alespoň Světovou hinduistickou radu (Višva hindú parišad), na jejímž založení také participoval Gólvalkar, militantní Armádu mladých hinduistů (Hindú juvá váhiní, založenou roku 2002) a již jmenované Vojsko Šivádžího (Šivséna, založené roku 1966).

Hinduistický nacionalismus v současnosti

Na konci 20. století vyšla publikace Thomase Bloma Hansena *Šafránová vlna. Demokracie a hinduistický nacionalismus v moderní Indii*.¹⁶ Hansen rozebírá hinduistický nacionalismus jako politický jev, nezaujímá přímo hodnotící stanovisko, spíše analyzuje jeho dopady společenské i politické. Oproti tomu se objevují i ostře kritická označení „šafránový teror“ či „šafránový terorismus“.¹⁷ Vzestup hinduistického extrémismu (používány jsou i výrazy fundamentalismus či integrismus) lze pozorovat od 90. let 20. století. K nejznámějším událostem, provázeným krvavými komunálními, zejména protimuslimskými násilnostmi, patřil be-

zesporu útok na Báburovu mešitu ve městě Ajódhja v roce 1992, kterou zfanatizovaný dav zcela zničil během několika hodin.¹⁸ Nejbrutálnějším projevem komunálního násilí pak byl protimuslimský pogrom v Gudžarátu v roce 2002, při němž zahynulo přes tisíc lidí. Hlavním ministrem (obdobu pre-

miéra na úrovni svazových států) Gudžarátu byl tehdy současný indický premiér a předseda BJP, Naréndra Módí. Za svého působení v lokální politice patřil Módí k zastáncům tvrdé linie hinduistického nacionalismu a po gudžarátských masakrech byl i vyšetřován za spoluúčast na nich a nekonání k jejich zastavení; obvinění jej zprostil až Nejvyšší soud v roce 2012.

Od roku 2014, kdy se Módí stal premiérem, poněkud oslabil svou bývalou ostře protimuslimskou rétoriku a jeho politické vystupování bývá od té doby spíše charakterizováno jako populistické. BJP pod jeho vedením se snaží oslovovat i voliče, kteří k tradičním příznivcům BJP nepatřili, především nižší kasty a lidi mimo kasty (*dalit*)¹⁹ a ženy, i když zvýznamňování žen v diskursu BJP rozhodně není feministické; jak už bylo řečeno výše, jde o aktivizaci žen jako matek „synů národa“.

Stejně jako tomu bylo v historické perspektivě, zůstává i v současnosti hinduistický nacionalismus po ideové stránce širším proudem od umírněných

pozic²⁰ k extrémistickým. Zatímco za vlády INK byl Sávarkarův odkaz spíše odsou-
ván, nyní je opět stavěn do popředí.

Pro umírněné stoupence znamenal a znamená tento koncept i jednu z cest ke hledání národní identity. V praxi současné vládnoucí strany využívá jeho úspěch mimo jiné i již déle trvající krize bývalého hegemonu indické politické scény, Indického národního kongresu. BJP se ve volbách 2014 a 2019 podařilo podchytit mladé lidi, nabídnout ekonomické změny (byť diskutabilní) a zapůsobit charismatem silného lídra, jímž Módí bezesporu je. Politicko-ideová scéna, ač vnitřně daleko rozmanitější, se tedy zjednodušeně řečeno polarizuje mezi postoje liberální a nacionalistické. V indickém kontextu to neznámá jen *hinduistický* nacionalismus, i když je v současné době politicky nejsilnější. Liberálové kritizují mimo jiné nedemokratické zasahování do akademické sféry a obecně pouze populistické a povrchní zdání demokracie, kterou hinduistická pravice vytváří. Nacionalisté s různou mírou tvrdosti revitalizují diskurs, který ztotožňuje komunismus s vlastenectvím a kritizují liberální postoje jako odpadlické od autochtonních tradic. Vzhledem k dlouhodobě personalistickému charakteru indické politiky lze jen těžko předpokládat opětovný širší příklon k liberálně-sociální linii kongresovské politiky, pokud INK nenabídne osobnost, která tyto myšlenky dokáže přesvědčivě sdělovat. Zatím se zdá, že na obzoru není.

Hindu Nationalism: the History and Present

The article mentions the specifics of the concept of nationalism in the Indian context. It maps the main landmarks of the development of Hindu nationalism within the historical perspective of the broad stream of Indian national movements – liberal, language-revivalist, anti-colonial and Muslim. It describes the development of the concept of Hindutva from its original connection with territory and kinship to a xenophobic, anti-Muslim ideology, its impacts on Indian political practice before and after independence and its diverse institutional representations. Finally, the article points to a historically important feature of the Indian politics – personalism, i.e., the traditional symbolism and influence of a strong leader on the population. The history and present state of Hindu nationalism are obvious evidence of that phenomenon.

Doc. PhDr. **Blanka Knotková-Čapková**, Ph.D., studovala indologii (bengalistiku), v současné době přednáší na Katedře asijských studií Metropolitní univerzity Praha a na Katedře sociologie (studijní program genderových studií) FHS UK Praha. Významně publikuje především k tématu indické kultury a moderní bengálské literatury v Česku a Indii, též na Slovensku, v Polsku, ve Velké Británii, Nizozemsku a USA. V posledních dvou dekáдах pravidelně přednáší v Indické republice.

16 Hansen, *The Saffron Wave*, viz výše.

17 Šafránová barva zde odkazuje k tradiční barvě oděvu, jakou zpravidla hinduističtí nacionalisté nosí. Politologické texty zejména (ale nejen) z muslimských zemí a jejich akademických institucí poukazují na disproporčně ostře a široké kritiky islámského fundamentalismu, a výrazně menší pozornosti věnované mezinárodně násilným akcím hinduistických extrémistů, zejména vůči muslimské menšině v Indii. (Cf., např.: Gittinger, Juli, „Saffron Terror: Splinter or Symptom?“ In: *Economic and Political Weekly*, 46/2011, s. 22–25. Dostupné na: <https://www.jstor.org/stable/23047273>; Khan, Seema. *Saffron Terror and Hindutva Ideology*, 2021. Dostupné na: <https://www.internationalaffairs.org.au/australianoutlook/saffron-terror-and-hindutva-ideology>; Khuram, Iqbal, „The Rise of Hindutva, Saffron Terrorism and South Asian Regional Security.“ In: *Journal of Secu-*

city and Strategic Analyses. Islamabad, 5/1, 2011, s. 43–63. Dostupné na: <https://www.proquest.com/docview/2424657818>.

18 Podle hinduistické tradice stával na tomto místě chrám zasvěcený Rámovi, mýtickému hrdinovi eposu Rámájana, avatáru boha Višnu. Mešita zde byla postavena v roce 1527, rok po vítězství sultána Bábury, který založil tři sta let vládnoucí dynastii Velkých Mughalů.

19 Dalit znamená podrobený, utiskovaný. Tito lidé, čelící navzdory systému vyrovnávacích opatření v praxi dodnes mnohdy sociálnímu vyloučení, jej používají jako politické (protestní) označení své identity.

20 K umírněným a spíše diplomatickým reprezentantům BJP patřil i její zakladatel, dlouholetý předseda Atal Biháří Vádžpéj (1924–2018), premiér Indické republiky v letech 1996 a 1998–2004.

Pri ohrození sa nachádzajú aj také legitimizácie, ktoré idú proti duchu buddhizmu

BUDDHISTICKÝ NACIONALIZMUS V BARME

Miloš Hubina

Toto je z prevažnej časti deskriptívny text. Jeho hlavným cieľom je vykresliť scénu barmského buddhistického nacionalizmu, jej dominantných hráčov a inštitucionálne, kultúrne a – predovšetkým – náboženské podmiienky. Takto široká téma, prirodzene, nemôže byť obsiahnutá bez istej selektívnej prizmy, ktorá ospravedlní škálu rozhodnutí, dôrazov, zjednodušení, opomenutí a príkladov. Jednotiacou témou tohto článku je „objektifikácia“ buddhizmu, keď súbor pravidiel, odporúčaní, mentálnych cvičení a ich kozmologických oprávnení sa zmení na objekt v ohrození; jeho ochrana potom legitimizuje akýkoľvek súbor aktov, aj takých, ktoré sú v priamom rozpore s obhajovaným učením.

Doktrínálne predpoklady nacionalizmu

Etické a soteriologické učenie Buddhu (páli: Dhamma, sanskrt: Dharma), s jeho univerzálnou platnosťou a pacifistickým posolstvom, sa zdá byť nezlučiteľné s ideou nacionalizmu. Ale ako každá náboženská doktrína pretrvávajúca milénia spoločenských, politických a kultúrnych zmien, aj Dhamma odráža dobové hodnoty, nie vždy rezonujúce so vznešenými soteriologickými cieľmi, a je interpretačne dostatočne flexibilná, aby oprávnila široké spektrum akcií.

Jedným z tradičných motívov, ktorým buddhisti obhajujú doktrínálne neoprávnený akt, je ochrana a šírenie Dhammy a jej inštitucionálnych reprezentácií. Významný barmský historik Maung Kala (1678–1738) napríklad vysvetľoval, že hoci posvätné texty odmietajú kronikárstvo ako nezlučiteľné so spirituálnym životom, poznanie histórie potvrdzuje pravdivosť Buddhovej nauky o nestálosti všetkých vecí a v tomto zmysle je užitočné.¹ V podobnom duchu buddhistickí nacionalisti argumentujú, že Dhamma je hodná akejkoľvek obete, vrátane zlej karmy, ktorú násilné, alebo iné karmicky neprospešné skutky prinášajú. Typickým príkladom týchto charakteristík sú džátaky, príbehy z minulých životov Buddhu: na jednej strane tu máme *Mugapakkha džátaku*, pravdepodobne najostrejšie odsúdenie politického života, aké nájdeme

v textoch théravády. Džátaka opisuje, ako sa princ Temija (budúci Buddha) rozpaľoval na utrpenia pekelných zrodení, do ktorých ho uvrhlo prosté napĺňanie kráľovských povinností. Temija tak predstiera mentálne postihnutie, len aby sa vyhol trónu a jeho karmickým dôsledkom. Na druhej strane, množstvo džátak opisuje budúceho Buddhu (tzv. bódhisattvu), ako sa teší zo smrti protivníka (*Bakka džátaka*), odporúča panovníkovi vhodnú vojenskú stratégiu (*Mahá-Ummagga džátaka*),² alebo sa obetúva za svojich blízkych, rodinu, či – vo svojom zvieracom zrození – za celý druh (*Mahākapi džátaka*).³

Didaktické čítanie týchto príbehov potom pripúšťa nekonečné množstvo výkladov toho, čo tieto akty a komunity môžu predstavovať v dnešnom svete. Tiež klasifikácia cesty za konečným vyslobodením (páli: nibbána, sanskrt: nirvána), rozdelená do troch typov úsilia: (1.) v prospech všetkých cítiacich bytostí, (2.) v prospech svojich blízkych a (3.) v prospech osobného spirituálneho rozvoja, ktorá sa objavuje v neskorších komentároch ku kanonickej literatúre, rozširuje možnosti nacionalistickej interpretácie Dhammy. Násilná forma nacionalizmu môže byť tiež oprávnená odkazom na *Čakkavatti Sihanáda suttu*, kde univerzálny monarcha, spravodlivý panovník odovzdaný Dhamme, neprestáva udržiavať silnú armádu. V neposlednom rade: skutočnosť, že karmická hodnota

aktu závisí od charakteru jeho objektu, tj. obdarovanie vzorného mnícha je karmicky prospešnejšie než obdarovanie nemorálneho laika a vražda mnícha alebo Buddhu je ťažší zločin než vražda nemorálneho človeka alebo zabitie zvierata, pripúšťa širokú mieru kazuistiky.

Jedným jej slávnym príkladom je cejlónska mýto-historická kronika *Mahāvamsa*, ktorá opisuje, ako skupina arhatov – bytostí, ktoré dosiahli vyslobodenie z kolobehu znovuzrodenia, ale nemajú všetky nadprirodzené schopnosti Buddhu – utešuje kráľa Dutthagamaniho, aby si nezúfal nad množstvom pobitých nepriateľov. S výnimkou jedného človeka, vysvetľujú tieto vznešené bytosti, ktorý vzal na seba päť záväzkov laického buddhistu, a iného, ktorý bol zaviazaný nižším náboženským záväzkom, všetci ostatní boli menej než ľudia.⁴ Podobne argumentoval aj thajský mních Kittivuttho, keď v sedemdesiatych rokoch minulého storočia hlásal, že zabiť komunistu – smrteľnú hrozbu Dhamme – nie je karmicky neprospešný čin.⁵ Idea „spravodlivých vojen“ je théravádovým kultúram oveľa bližšia než populárne videnie buddhizmu zvyčajne predpokladá.⁶

Buddhizmus v juhovýchodnej Ázii tradične prosperoval a šírila sa pod záštitou monarchií. Počnúc 13. storočím sa théravádový buddhizmus stáva základným systémom politickej legitimizácie na Srí Lanke a v juhovýchodnej Ázii.

Poznámky

- 1 Thant Myint-U, *The Making of Modern Burma*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s. 80.
- 2 Pozri Tessa J. Bartholomeusz, *In Defense of Dharma: Just-war ideology in Buddhist Sri Lanka*, London, New York: Routledge Curzon, 2002, s. 45.
- 3 Pozri Niklas Foxeus, "The Buddha was a devoted nationalist: Buddhist nationalism, resentment, and

defending Buddhism in Myanmar," *Religion*, 2019, s. 12, DOI: 10.1080/0048721X.2019.1610810.

- 4 Matthew J. Walton, Susan Hayward, *Contesting Buddhist Narratives: Democratization, Nationalism, and Communal Violence in Myanmar*, [online] Honolulu, Hawai'i: East-West Center, 2014, s. 21 <https://www.eastwestcenter.org/sites/default/files/private/ps071.pdf>.

5 Prajak Kongkiati, "Counter-Movements in Democratic Transition: Thai Right-Wing Movements After the 1973 Popular Uprising," *Asian Review*, roč. 19, 2008, s. 119.

6 Pozri Bartholomeusz, *In Defense of Dharma*.

Fundamentálnym legitimizujúcim konceptom je idea univerzálneho vládca (páli: čakkavattin), ktorý šíri Buddhovo učenie (roztáča koleso Dhammy) a jeho zvrchované postavenie je oprávnené jeho enormným množstvom zásluh, ktoré ho tiež predurčujú stať sa Buddhom. V tomto ideologickom kontexte určujú zásluhy („dobrá karma“) ontologickú hodnotu aj spoločenskú dynamiku každého človeka aj skupín ľudí. Prosperita krajiny je preto závislá na prosperite všetkých inštitucionálnych foriem Dhammy a legitímny panovník je ochrancom mníšskej obce (páli: sangha), ktorá zas dbá na to, aby vládol v zhode s Dhammou. Politické a náboženské svety sú organicky prepojené.

Nacionalistický resentment

Keď britská koloniálna vláda zrušením monarchie a nevymenovaním hlavy mníšskej obce (páli: sangharādža) nabúrila tento ideologický systém, úlohu ochrancu Dhammy začali preberať buddhistické laické a monastické združenia. Práve z nich – pri absencii politických strán, rovnako zakázaných britskou vládou – postupne vyrastalo nacionalistické hnutie. Jedno z významnejších združení, Buddhistická asociácia mladých (YMBA), ekvivalent kresťanskej YMCA, vzniklo v roku 1906.⁷ Aj jej dnešná webová stránka uvádza, že cieľom združenia je „rozšíriť a podporovať nacionalizmus, buddhizmus, Buddhovo učenie, a vzdelávanie“.⁸ YMBA vždy kládla dôraz na rekonštrukciu „pôvodného buddhizmu“, oprosteneho od populárnych „povier“, a bola tak príliš elitárska na to, aby mohla získať masívnu podporu. V čase svojho vzniku však položila základy pre neskoršie rozvinutie národnej buddhistickej



Rakhinovia oslavujú U Ottamu, vodcu barmského hnutia za nezávislosť, ktorý pochádzal z tejto etnickej skupiny.
Foto: Minzayar Oo, The New York Times.

identity a jasne identifikovala dva hlavné objekty nacionalistického resentimentu: britskú politickú a administratívnu elitu a indickú menšinu.

Indovia tvorili – po priradení Barmy k Britskej Indii – dôležitú časť britskej administratívy. Hindi, nie barmčina, bola *lingua franca* v Rangúne, hlavnom meste krajiny, a od európskych úradníkov sa očakávalo, že budú hovoriť týmto jazykom, nie barmsky. Indická menšina bola nie len ekonomicky silná, ale ovládala tiež niektoré lukratívne oblasti manuálnej práce, napríklad práce v dokoch. Vďaka tomuto a tiež kvôli vysokému počtu ich obyvateľov a mohutnej migrácii boli Indovia, predovšetkým indickí moslimovia, vnímaní ako ekonomická a demografická hrozba buddhizmu a tradičnému barmskému spôsobu života.

Politický buddhizmus

Mníška obec sa otvorene pripojila k nacionalistickému hnutiu prostredníctvom svojej Všeobecnej rady monastických združení, založenej v roku 1920. Treba pripomenúť, že obraz buddhistických mníchov ako askétov, ktorí sa vzdali sveta, aby prostredníctvom meditácie

zastavili cyklus znovuzrodenia, nie je historicky verný. Autorita mníšskej obce – v podstate celej asketickej tradície s pôvodom v Indii – historicky vychádzala z rituálnych služieb, ktoré poskytovala laikom, a neskôr – v prípade sanghy – aj z jej sociálnych aktivít. V Barme napríklad sangha vykrývala nedostatky vládnej politiky tým, že poskytovala bezplatné vzdelanie a pomoc v čase prírodných katastrof. V politickej oblasti bol vôbec prvým väzňom v Britskej Barme odsúdeným za poburovanie práve vodca Všeobecnej rady, buddhistický mních U Ot-

tama. U Ottama bol za svoje politické aktivity väznený opakovane a vo väzení, po protestnej hladovke, v roku 1939 aj zomrel.

Aj keď sekulárna moc politický význam sanghy a buddhizmu masívne využívala, sangha tiež predstavovala politickú hrozbu. Jednotlivé vlády tak aplikovali rozličné stratégie jej využitia. „Otec modernej Barmy“, generál Aun Schan (tiež otec známej disidentky a političky Aun Schan Suu Ťij) vehementne vystupoval proti politicky otvorene angažovanému buddhizmu.⁹ Generál U Nu (premiér v rokoch 1947–1958 a 1960–1962), na druhej strane „dovolil, aby buddhizmus a sangha priamo participovali na výkone politickej moci“, zatiaľ čo jeho nástupca Ne Win buddhizmus od štátnej moci inštitucionálne oddelil.¹⁰ Generál Than Šwei zas rozbehol program „Kráľ Dhammy“ zameraný na násilnú buddhizáciu náboženských menšín a za jeho vlády (1992–2011), v krajine so 135 oficiálne uznanými etnikami heslo „byť barmčanom znamená byť buddhistom“ nadobudlo jasné politické kontúry.¹¹ A aj v situáciách, keď sa mníšska obec priamo obrátila proti nedemokratickému

7 Foxeus, „The Buddha was a devoted nationalist“, s. 5.

8 Home, Young Men's Buddhist Association [online], URL: <http://ymbaorg.com/en>, navštívené 12. novembra 2021.

9 Mikael Gravers, *Nationalism as Political Paranoia in Burma: An Essay on the Historical Practice of Power*, Richmond, Surrey: Curzon Press, 1999, s. 43.

10 Gravers, *Nationalism as political Paranoia*, s. 55–56.

11 Roman Husarski, „Buddhist Nationalism and Islam in Modern Myanmar“ *Acta Asiatica Varsoviensia*, roč. 30, č. 2, 2017, s. 76.

12 Juliane Schober, *Modern Buddhist Conjunctures: Cultural Narratives, Colonial Legacies, and Civil Society*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2011, s. 86.

13 Emilie Biver, *Religious Nationalism: Myanmar and the role of Buddhism in anti-Muslim narratives. An analysis of Myanmar's ethnic conflicts through the lens of Buddhist nationalism*, dizertačná práca, Master of Science in Global Studies, 2014, Department of Political Science, Lund University, 2014, s. 42.

14 Boycott Muslim Businesses: Nationalist-Monk Shin Wirathu, *Hla Oo's Blog* [online], 8. 3. 2013, URL: <https://hlaoo1980.blogspot.com/2013/03/boycott-muslim-businesses-nationalist.html>, navštívené 14. novembra 2021.

15 Walton, Hayward, *Contesting Buddhist Narratives*, s. 17.

16 Biver, *Religious Nationalism*, s. 38–39.

17 Walton, Hayward, *Contesting Buddhist Narratives*, s. 20.

18 Tamtiež.

19 Scott Atran, *Talking to the Enemy: Faith, Brotherhood, and the (Un)Making of Terrorists*, New York: Harper-Collins e-books, 2010.

20 Michael Jarryson, „Introduction“, s. 3, In: *Buddhist Warfare*, Michael Jarryson a Mark Juergensmeyer (eds.) Oxford, New York: Oxford University Press 2010, s. 3–16.

21 Stanley J. Tambiah, *The Buddhist Saints of The Forest and The Cult of Amulets: A Study in Charisma, Hagiography, Sectarianism, and Millennial Buddhism*, Cambridge, London: Cambridge University Press, 1984.

režimu, vláda, brániac svoju legitimitu (a buddhizmus), začala podporovať kult politicky inertných buddhistických stúp.¹²

Inštitucionalizovaný buddhistický nacionalizmus

V deväťdesiatich rokoch minulého storočia má svoje korene hnutie 969, ktoré je spolu s hnutím MaBaTha najtypickejším príkladom inštitucionalizovaného buddhistického nacionalizmu v Barme. Číslo je buddhistickým náprotivkom čísla 786, numerického vyjadrenia slov „v mene Boha, milosrdného a zľutovného,“ ktorým barskí moslimovia označujú svoje obchody, služby a reštaurácie.

Každá cifra buddhistického symbolu odkazuje postupne na výnimočné kvality Buddhu, Dhammy a sanghy. Ako symbol sa toto číslo po prvýkrát objavilo v knihe publikovanej v roku 1990 a s politickou kampaňou začalo byť masívne spájané v kontexte nepokojov medzi moslimami a buddhistami v štáte Rakhine v roku 2012.¹³ Buddhisti v odpovedi na prax moslimov začali takto označovať svoje obchody a hnutie tiež rozbehlo kampaň za nakupovanie buddhistických produktov.

Hnutie MaBaTha vzniklo v roku 2014, sčasti ako odpoveď na zákaz používania číselného symbolu v politickom kontexte. Koptovalo časť 969 a zároveň vytvorilo novú, kompaktnejšiu a politicky účinnejšiu inštitúciu. „MaBaTha“ je skratkou pre „Organizácia pre ochranu rasy a náboženstva“ a vo svojom úsilí o „ochranu buddhizmu a barského spôsobu života pred hrozbou islámu“ sa MaBaTha vehementne zasadzovalo za prijatie štyroch zákonov, ktoré mali tento problém riešiť: (1.) aby manželstvo barskej buddhistky s nebuddhistom muselo byť schválené miestnymi úradmi, (2.) aby miestne authority mohli požiadať o prezidentský rozkaz, ktorý nariadi žene tridsaťšesťmesačný interval medzi pôrodmami, (3.) aby extramaritálny bol vzťah považovaný za kriminálny akt a (4.) aby boli sprísnené podmienky konverzie. Všetky štyri zákony boli schválené v roku 2015.

Neoficiálnym lídrom tejto kampane a tvárou súčasného buddhistického nacionalizmu je „neslávne známy, pravcový, ultranacionalistický, vitriolický, najradikálnejší, mních-agitátor,“ U Wirathu. Ten v jednom zo svojich prejavov napríklad vystríhal:



U Wirathu v roku 2017. Foto: Lynn Bo Bo, EPA.

„Čokoľvek robíme, musíme robiť ako nacionalisti. Čokoľvek vidíme, musíme vidieť ako nacionalisti. ... Naša existencia ako buddhistického, barského národa je vážne ohrozená! ... Preto to hovorím? Pretože naši ľudia sú v národných záležitostiach slabí a strácame našu krajinu a našu spoločnosť pred inváziou bengálskych moslimov. ... Keď nakúpate v muslimskom obchode, vaše peniaze tam nezostanú. Budú použité ako lákadlo pre nejakú barskú buddhistku, ktorá bude po sobáší prinútená, aj násilím, ak bude treba, aby konvertovala na islám. Jej deti sa stanú bengálskymi moslimami a najväčším nebezpečenstvom pre buddhistický národ, pretože tí nakoniec zničia našu rasu a náboženstvo. Keď sa moslimská populácia rozrastie, rozšíri sa po celej krajine, ovládne ju a staneme sa mizerným islámskym národom. ... Musíme preto zastaviť ekonomický a politický vplyv moslimov. Začneme bojkotom ich obchodov a výrobkov. Držme sa bokom od moslimských obchodov, bodka.“¹⁴

U Wirathu bol v máji 2019 odsúdený za poburovanie a ohováranie Aun Schan Suu Ťij a jej vládneho kabinetu. Po viac než 1,5 roka na úteku sa v decembri 2020 sám vydal polícii. Vďaka vojenskému prevratu vo februári 2021 bol spolu s ďalšími nacionalistickými mníchmi v septembri prepustený. Podľa mojich barských študentov možno až 75 % mníšskej obce sympatizuje s jeho posolstvom. A aj keď toto číslo môže odrážať obavy liberálnych mníchov o charakter a politickú orientáciu sanghy, politický vplyv U Wirathua a ostatných nacionalistických mníchov je dodnes veľmi silný.

Nacionalistický naratív a historická skúsenosť

Toto nacionalistické posolstvo rezonuje medzi barskými buddhistami z niekoľkých dôvodov. Ako sme už uviedli, aj keď Dhamma hlása pacifizmus, obraz buddhizmu ako jediného soteriologického prostriedku a hlavného spoločenského a kultúrneho normatívu z neho robí silný mobilizačný nástroj a objekt hodný prakticky akejkoľvek ochrannej akcie. V tomto svetle potom môžu byť difúzne historické skúsenosti interpretované mimo svojich proporcií ako signály nevyhnutnosti radikálnej defenzívy. Nacionalisti napríklad argumentujú, že štáty ako Afganistan, Bangladéš, Indonézia, Irak alebo časť Turecka boli pred príchodom islámu krajinami s významným buddhistickým zastúpením, z ktorého dnes nezostalo vôbec nič.¹⁵ Zdôrazňujú, že po dosiahnutí oslobodenia Barmy v roku 1948 usilovali moslimovia v štáte Rakhine (Rohingovia) o utvorenie samostatného islámskeho štátu, alebo priradenie ich územia k súčasnému Bangladéšu.¹⁶ A hrozbou je aj údajný moslimský populačný nárast. Práve z týchto dôvodov sa dnes Rohingovia stali exemplárnym terčom buddhistického nacionalizmu. Hoci v celej Barme žijú asi len 4 % moslimov, v štáte Rakhine tvoria zhruba tretinu a v niektorých jeho mestách až 90 % obyvateľstva. Táto optika a obavy rakhinských buddhistov sú potom projektované – neoficiálne, alebo aj plamennými parlamentnými vystúpeniami – na zvyšok krajiny.¹⁷ Pravdou je, že aj moslimská komunita sa díva s obavami na nárast konzervatívneho islámu v Barme. Zároveň ale platí, že počet jeho stúpencov je zanedbateľný.¹⁸

Cielená genocída Rohingov vyvolala pred niekoľkými rokmi oprávnenú vlnu medzinárodného pobúrenia. Barskí buddhisti v zhode s tradičným nacionalistickým naratívom ublíženého národa, vnímajú aj túto reakciu ako predpojatosť západného sveta a jeho neschopnosť vidieť problémy buddhistov v Barme.

Záver

Ak je hodnota posvätných objektov nezávislá od bežných ekonomických kalkulácií,¹⁹ skutočnosť, že „násilie je vlastné všetkým náboženským tradíciám a buddhizmus nie je výnimkou,“²⁰ nemusí znieť

⇒ Dokončení článku na ďalšej strane vlevo dole.

Ukrajinská samostatnosť a svetové pravoslavy

PRAVOSLAVNÉ VELKÉ SCHIZMA

Ivan Štampach

Svetové pravoslavy je v celku kresťanstva s asi 260 milióny príslušníkov prítomno ako koexistencia nezávislých teoreticky miestnych, prakticky však spíš národných (etnických) cirkví. Predpokladá sa nejen shodná víra, liturgia a spiritualita, ale i vzájomné uznanie a sdelenie. To však prakticky naráža na kultúrne rozdiely, z nichž významný je kontrast řecké ortodoxie a slovanského pravoslavy.¹ Vznikajú rovněž politické prekážky. Národná emancipácia môže viesť k rozkolu zúčastnených pravoslavných cirkví. K tomu došlo i v súvislosti s osamostatnením Ukrajiny a malo to vliv na pravoslavné spoločenství jako celek.

Po pádu sovětského režimu na začátku devadesátých let minulého století mohutně narostl počet lidí, kteří se v Rusku hlásí k pravoslavné církvi. Podle dostupných údajů činí kolem 100 milionů osob. Což by mělo činit 68 % ruské multi-etnické a nábožensky pestré populace. Moskevský patriarchát jako reprezentace ruského pravoslavy má tedy mohutný vliv na jiné pravoslavné církve.²

Součástí politických změn byl i rozpad Sovětského svazu. Osamostatnily se země s významným vlivem jiných náboženství, zejména muslimské země střední Asie. Svou cestou šly také baltské země, Lotyšsko a Estonsko, jejichž původní obyvatelstvo tvoří (vedle katolické Litvy) převážně luterští křesťané. Významnou

menšinu v nich představují pravoslavní Rusové. Pravoslavná církev v Estonsku se oddělila od Moskvy a působí dnes ve vazbě na konstantinopolský patriarchát. Vedlo to k dočasnému konfliktu obou patriarchátů roku 1996.³

Jako samostatné státy se zformovaly i země, jejichž pravoslavní obyvatelé byli počítáni k Ruské pravoslavné církvi. V teoreticky samostatném Bělorusku to tak zůstalo. Na Ukrajině se tamní pravoslavní, o nichž se uvádí, že jich je 67 % z tamních 45 milionů obyvatel, rozštěpili.

Z exilu se vrátila část ukrajinského pravoslavy, která se na domácí půdě ustavila jako **Ukrajinská autokefální pravoslavná církev**. Tato větev uvádí jako svůj začátek rok 1919 s tím, že její činnost

byla záhy znemožněna sovětským režimem. Tato církev nezůstala po návratu do vlasti zcela jednotná. Měla doposud 1 217 farností.

Od roku 1992 působila na Ukrajině, naposledy ve 4 921 farnostech, církevní struktura, která deklarovala návaznost na první pokus o církevní osamostatnění Ukrajiny působením metropolity Petra Mohyly (1596–1647). Přijala podobu **Kyjevského patriarchátu**; ten však dlouhodobě nebyl uznáván žádnou z pravoslavných cirkví.

Církev jazykově a etnicky ukrajinská i ruská pod názvem **Ukrajinská pravoslavná církev**, někdy s podtitulem „Moskevský patriarchát“ v závorkách, pokračuje vedle těchto útvarů ve své existenci a působí s 12 334 farnostmi především ve východní části Ukrajiny. Přestože tento církevní útvar spravovaný Moskvou má na Ukrajině více farních obcí, hlásí se k němu podle šetření z roku 2016 jen 15 % obyvatel Ukrajiny, zatímco ke Kyjevskému patriarchátu se jich hlásilo 25 %. Je však otázkou, nakolik lze údaje přicházející z Ukrajiny v rozjitřené atmosféře pokládat za spolehlivé.⁴

Ekumenický patriarchát s tradičním sídlem v Konstantinopoli (Cařihradu, dnešním Istanbulu) má v pravoslavy tradičně respektované čestné prvenství. Uzná-li autokefalitu (samostatnost s vlastním nezávislým nejvyšším představitelem) některé lokální pravoslavné církve, je to vodítkem pro jiné pravoslavné církve. Má v pravoslavy podobnou roli jako Řím v první polovině křesťanských dějin. Nejde o diktát, nýbrž o čestné prvenství.

Ruská pravoslavná církev však projevuje tendenci pokládat Moskevský patriarchát za „třetí Řím“ a neformálně si připisuje vedoucí roli ve spoločenství autokefálních pravoslavných cirkví.⁵ Tato koncepce ruského mnicha Filofeje ze 16. století ožívá v politickém kontextu od 19. století a znovu po pádu sovětského režimu u Alexandra Dugina.⁶

Nejsou k dispozici spolehlivé údaje o počtu pravoslavných v jednotlivých zemích, ale Ruská pravoslavná církev může vznášet nárok na největší důležitost. Činí to vzhledem ke své početnosti (uvádí se, že jde o 38 % ze všech pravoslavných) a k ekonomické a politické moci Ruska, v němž pravoslavy má neoficiálně roli státní církve. Vztahy mezi patnácti partiкулярními pravoslavnými církvemi, které

⇒ Dokončení článku z předchozích stran.

zvlášť překvapivo. Ako totiž kategoricky odmietnuť akýkoľvek typ správania sa, keď je ohrozená vec, ktorej hodnota sa vymyká akejkolvek bežnej kalkulácii? Buddhismus sa rýchlo rozšíril mimo kultúrnej oblasti svojho vzniku aj preto, že ponúkal širokú škálu prenosných a distribuovateľných posvätných objektov – texty, relikvie a mníšsku obec. Predovšetkým mníšska obec reprezentuje cenný a spoločensky stále funkčný etický ideál, charismatický objekt a údajný magický zdroj prosperity. Tento jej status vhodne vyjadril antropológ Stanley J. Tambiah prostredníctvom konceptu, ktorý nazval „dialektika centra a periférie“:²¹ čím viac je mníšska obec vnímaná ako to, čím má skutočne byť, teda skupinou soteriologicky orientovaných

jedincov vzdialených svetu, tým viac je vtahovaná do centra diania ako cenný zdroj prosperity, spoločenskej jednoty a etického vodcovstva. Ako posvätný objekt hodný každého spôsobu ochrany. ■

Buddhist Nationalism in Burma

The paper introduces the ideological, institutional, and historical contexts of Buddhist nationalism in Burma. The emphasis is put on the conditions under which the pacifist Buddhist teaching is turned into an object calling for defence, even at the cost of violating the celebrated doctrinal tenets. The historical conditions and institutionalized forms of Burmese nationalism are outlined within this framework.

Miloš Hubina vyštudoval filozofiu a religionistiku na FF UK v Bratislave. Od roku 2008 pôsobí, s jednou ročnou prestávkou, na Mahidol University v Bangkoku. Prednáša buddhistickú filozofiu, metodológiu spoločenských vied a antropológiu théravádového buddhizmu.

se donedávna vzájemně uznávaly, jsou proto politickým nástrojem ruské vlády.

Na synodu Ekumenického patriarchátu (orgán složený z biskupů pomáhající patriarchovi spravovat církev) ve dnech 9.–11. října 2018 bylo ohlášeno uznání samostatnosti ukrajinských pravoslavných. V souvislosti s tím se sjednotil dosavadní Kyjevský patriarchát s Ukrajinou autokefální pravoslavnou církví a s podporou vládních kruhů a s oficiálním dekretem (tomosem) Cařihradu od té doby nadále existují pod novým společným názvem **Pravoslavná církev Ukrajiny**. Obě dosavadní zúčastněné církve přestaly formálně existovat. K nové formaci se připojila i malá část farností doposud podléhajících Moskvě.

Nejvyšším představitelem církve se stal Epifanij, metropolita kyjevský a vši Ukrajiny, civilním jménem Serhij Petrovič Dumenko, se sídlem v monastýru sv. Michaela v Kyjevě. 6. ledna 2019 obdržel z rukou ekumenického patriarchy tomos, oficiální dokument, kterým se uznává autokefalita, tedy samostatnost církve Ukrajiny.⁷

Moskevský patriarchát ohlásil odezvu na krok Cařihradu a přerušil s ním církevní společenství. Vyjadřuje se to též v liturgii tím, že hlava místní pravoslavné církve jmenuje v modlitbě při tzv. velkém vchodu, tedy přinášení chleba a vína na stůl Páně (prestol) hlavy ostatních pravoslavných církví a ekumenický patriarcha byl z tohoto seznamu smazán.

Pravoslavné církve se ve sporu přiklonily na jednu, nebo na druhou stranu. Jednotu s historickým představitelem pravoslaví zachoval Alexandrijský patriarchát včetně autonomní mnišské komunity sv. hory Sinaj. Druhé dva tradiční patriarcháty, ten v Jeruzalémě a druhý, tradičně spojovaný s Antiochií a s reálným sídlem v Damašku, se přiklonily k Moskvě. Z dalších církví je zajedno s Konstantinopolí Řecká pravoslavná církev, jejímž představitelem je arcibiskup aténský. Ta má vazbu na patriarchát uloženu v ústavě Řecké republiky. Její článek 3 mimo jiné říká: Řecká pravoslavná církev, uznávající za svou hlavu Pána Ježíše Krista, je neoddělitelně spojena v nauce s Velkou církví Kristovou v Konstantinopoli a s každou další Kristovou církví stejné nauky a neochvějně, stejně jako ony,



Ekumenický patriarcha Bartoloměj a metropolita Epifanij. Foto: <http://www.ortodossiatorino.net>.

dodržuje svaté apoštolské a synodální kánony a posvátné tradice.⁸

Z dalších autokefálních církví stojí při původní struktuře pravoslaví ještě Kyperská církev. Zvláštní autonomní pozici ve spojení s Cařihradem má rovněž mnišská komunita sv. Hory Athos, která je také autonomním politickým útvarům v rámci Řecka.

K Cařihradu se připojují i pravoslavné církve ve Finsku a již zmíněná v Estonsku, které jsou autonomní, spravují tedy vnitřně své záležitosti, mají však (na rozdíl od zcela samostatných, autokefálních církví) organizační vazbu na Ekumenický patriarchát. Jsou ve svých zemích výrazně menšinové, kolem 1–2 % obyvatel, v Estonsku působí vedle větší církve podřízené Moskvě, přičemž toto rozdělení víceméně sleduje etnické rozvětvení obyvatelstva na Estonce a Rusy.

V pravoslavném prostředí se vyskytují úvahy, že Konstantinopol uzná autokefalitu pravoslavných církví silně zastoupených v Černé Hoře a v Severní Makedonii, které se po dřívějších rozepřích definitivně oddělily od Srbské pravoslavné církve (Bělehradského patriarchátu) v souvislosti s rozpadem někdejší Jugoslávie. Tím by měl na své straně další samostatné církve.

Ostatní pravoslavné církve sdílejí stanovisko Moskvy. Platí to rovněž o Pravoslavné církvi v českých zemích a na Slovensku, jejímž metropolitou je v současnosti prešovský arcibiskup Rastislav. Lze tedy říct, že světové pravoslaví je rozštěpeno na dvě části, které se navzájem neuznávají. I když každá historická paralela je problematická, tento rozkol bývá přirovnáván k velkému schismatu z roku 1054 mezi Římem a Cařihradem, i když v současnosti důvody nejsou věro- učné a liturgické, nýbrž spíše církevní-právní a politické.⁹

Některé významné pravoslavné osobnosti se pokoušejí o zprostředkování

rozhovoru mezi dvěma stranami vnitropravoslavného schismatu, zejména jeruzalémský pravoslavný patriarcha řeckého původu Theofilos III. s odvoláním na historické prvenství jeruzalémské místní církve doložené v Novém zákoně. Oba blízkovýchodní patriarcháty (antiochijský a jeruzalémský) mají arabsky mluvící členstvo a arabština byla postupně zavedena i do liturgie. Politicky se kloní k Rusku. Přestává

být aktuální označovat je jako církve řecko-ortodoxní. Církve spojené v nynějším sporu s Cařihradem nepřistoupily na Theofilem navrhované setkání hlav autokefálních církví, kde by se řešila otázka ukrajinské církve.¹⁰ Konflikt související s vývojem ukrajinského pravoslaví tedy zůstává otevřený. ■

Poznámky

- 1 Výrazy „ortodoxní“ užívané někdy pro odlišení pro řecký jazykový a kulturní kontext a „pravoslavný“ pro církve slovanských jazyků jsou významově z hlediska věrouky a liturgie totožné. O ortodoxii se však mluví i v jiných církvích ve smyslu pravověrnosti.
- 2 HANUŠ NYKL: *Náboženství v ruské kultuře*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2014, s. 223–228.
- 3 Estonian Apostolic Orthodox Church, *Wikipedia* [online], URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Estonian_Apostolic_Orthodox_Church.
- 4 History of Christianity in Ukraine, *Wikipedia* [online], URL: https://en.wikipedia.org/wiki/History_of_Christianity_in_Ukraine#Orthodox_Church_of_Ukraine.
- 5 Pavel BOČEK a kol.: *Moskva – Třetí Řím: Od ideje k symbolu*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2019.
- 6 ADAM BORZIČ, OLGA PAVLOVÁ, ONDŘEJ SLAČÁLEK: *Proroci postutopického radikalismu: Alexandr Dugin a Hakim Bey*, Praha: Vyšehrad, 2018.
- 7 Patriarchal and Synodal Tomos For the Bestowal of the Ecclesiastical Status of Autocephaly to the Orthodox Church in Ukraine, *Ecumenical Patriarchate / Οικουμενικὸν Πατριαρχεῖον* [online], 6. 1. 2019, URL: <https://ec-patr.org/patriarchal-and-synodal-tomos-for-the-bestowal-of-the-ecclesiastical-status-of-autocephaly-to-the-orthodox-church-in-ukraine/>.
- 8 *Hellenic Parliament: The Constitution of Greece* [online], Article 3, URL: <https://www.hellenicparliament.gr/UserFiles/f3c70a23-7696-49db-9148-f24d-ce6a27c8/001-156%20aggliliko.pdf>, s. 20–21.
- 9 2018 Moscow–Constantinople schism, *Wikipedia* [online], URL: https://en.wikipedia.org/wiki/2018_Moscow%E2%80%93Constantinople_schism.
- 10 Tamtéž.

Ukrainian Independence and World Orthodoxy

World Orthodoxy presupposes the coexistence of independent local churches. Mutual recognition and sharing are expected. After the fall of the Soviet regime and the collapse of the Soviet Union, some Orthodox believers in Ukraine separated from the Russian Orthodox Church. Their two communities formed the Orthodox Church of Ukraine and received recognition from the Ecumenical Patriarchate in 2018. This led to a conflict between Constantinople and Moscow. It continued with the split of world Orthodoxy. Mediation efforts are still in vain.

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

Nacionalistický rozmer novopohanstva¹

NÁROD A VLASTENECTVO V MODERNOM POHANSTVE

Michal Puchovský

Keď si človek číta novopohanské internetové články a facebookové príspevky, tak často naráža na texty s vlasteneckou témou. Môže sa jednať o fotky prírody, žien v krojoch, historické sondy do dávnej slávnej minulosti národa² či o úvahy o starobylosti jazyka. Miestami to pôsobí, že niektorí ľudia z novopohanskej komunity sú priam posadnutí konceptom národa a vlastenectva. V nasledujúcich riadkoch sa zamyslíme nad tým, prečo sú tieto témy v modernom pohanstve – nových náboženských hnutiach (re-)konštruujúcich predkresťanské európske náboženstvá – dôležité pre časť jej sympatizantov.

Korene novopohanského vlastenectva (a moderného pohanstva ako takého) môžeme pozorovať v romantickom hnutí devätnásteho storočia.³ Tam, kde jadro osvietenecov hľadalo vpred a verilo v silu ľudského rozumu, tak veľkú časť romantikov charakterizovalo oslavovanie minulosti, emocionalita, antiky a ľudovej kultúry. Preto pri spätnom pohľade nie je vôbec zarážajúce, že sa do popredia romantických intelektuálov dostávajú témy ako národ a jeho dejiny, predkresťanské náboženstvá a dedičstvo rímsko-gréckej kultúry v kresťanskej civilizácii. Nemec- ký romantický filozof Johann Gottfried Herder (1744–1803) ako jeden z prvých európskych intelektuálov kladie dôraz na koncept národa definovaného cez jeho jazyk, krajinu, mytológie a náboženstvo.⁴ Svojím dielom nielenže podnietil rozvoj národno-obrodeneckých hnutí devätnás- teho storočia, ale taktiež otvoril brány zá- ujmu o predkresťanské náboženstvá ako autentického prejavu vyspelosti kultúry národov. Na Herderov spôsob uvažova- nia o národe a náboženstve nadväzujú etnografické práce bratov Grimmovcov, primárne Jakoba Grimma (1785–1863). Rekonštruuje nemeckú mytológiu na základe množstva fragmentov z ľudovej kultúry. Táto technika (re)konštrukcie náboženstva sa stala veľmi populárnou medzi modernými pohanmi.⁵

Etnické novopohanstvo v angloamerickom prostredí

Wicca, novopohanské náboženstvo zalo- žené Geraldom Gardnerom (1884–1964) vo Veľkej Británii počas päťdesiatych ro- kov dvadsiateho storočia, sa inšpirovalo primárne v západnom okultizme. Vo svo- jej prvotnej podobe sa wicca podobala viac na tajný spolok slobodomurárskeho

strihu, aj keď sa legitimizovala ako dedič neprerušenej britskej čarodejníckej tra- dície.⁶ Téma národnej identity pre ňu nie je zásadná, čarodejníctvo je univerzálna európska tradícia s koreňmi v paleoli- te. Wicca kladie skôr dôraz na magickú prax a feminizmus. Vďaka svojmu uni- verzalistickému prístupu k pohanstvu sa úspešne rozšírila v šesťdesiatych ro- koch do Spojených štátov, kde zapustila korene v miestnej mul- tietnickej spoločnosti.⁷ Do dnešných dní wicca a ňou inšpirované sme- ry novopohanstvá (re- claiming, dianická wicca, alexandrijská wicca) do- minujú scéne spolu s ne- preberným množstvom eklektických čarodejníc- kych skupín.

V menšej miere sa v angloamerickom pro- stredí darilo druidským novopohanským skupi- nám ako Rád bardov, ovátov a druidov (OBOD) a Ár nDraíocht Féin (ADF), ktoré stavajú na keltskom etnickom⁸ princípe.⁹ Opäť sa svojou štruktúrou podobajú viac na elitné magické skupiny, keďže sa po formálne stránke výrazne inšpirova- li v hnutí wicca v tzv. spiritualite New Age.¹⁰ Na druhú stranu sa nejedná o sku- piny nacionalisticky vyhranené z jedno- duchého dôvodu – oslavujú ideu keltstva v srdci (cardiac Celts). Tá je vnímaná ako globálne prístupná v zásade každému, koho osloví vnútorne.

Jediným skutočne etnicky vyhrane- ným prúdom v angloamerickom novo- pohanskom prostredí sú americkí ásatrú. Prvé skupinky sympatizantov germán- skej kultúry a mytológie sa začali for-

mováť v sedemdesiatych rokoch okolo Stevena McNallena (*1948). V roku 1976 založil spolok Ásatrú Free Assembly (AFA), ktorý bádatelka Jennifer Snooko- vá opisuje slovami jej respondentov ako „zmes hipíkov a neonacistov“.¹¹ Druhú zmienenú skupinu priťahovalo k ásatrú nacistická koketéria s nemeckým po- hanským okultizmom – áriozofiou. Koncept národa a rasy¹² sa stal veľkou

témou v osemdesiatych rokoch a predstavoval tre- ciu plochou medzi libe- rálnou a nacionalistickou časťou amerických ásatrú. McNallen sa neúspešne pokúsil vyriešiť problém s neonacistami koncep- tom metagenetickej teó- rie. Tá hlásala, že spiritu- alita je zakódovaná v DNA vďaka našim predkom. To v prípade Američanov s germánskymi predkami znamená vrozený cit pre



Steven McNallen.

ásatrú. Zároveň táto teória efektívne vylučuje z ásatrú všetkých černocho- v, Áziatov, Slovanov a vlastne kohokoľvek bez germánskych koreňov. Bádatelia kritizovali McNallenovu teóriu ako pseu- dovedeckú a rasistickú, nie každý člen AFA sa s ňu stotožnil.¹³ To neskôr viedlo k štiepeniu skupiny a vzniku univerzalis- tickej wiccansko-liberálnej odnože The Troth. Koketériu s rasovými teóriami doviedol do smutného konca americký biely rasista David Lane (1938–2007). V osemdesiatych rokoch ho odsúdili za rasovo motivované vraždy na stodevät- desiat rokov väzenia a práve vo väzení rozbehol vlastné ásatrú s názvom Wo- tanswolke. Jedná sa o mix pan-árijských teórií (všetci belosi sú Árijci), okultizmu,

antikresťanstva, jungiánstva (árijské kolektívne nevedomie) a neonacizmu, ktorý bol na prelome milénia vcelku populárny vo väzenskom prostredí, dokonca aj medzi mexickými gangmi.

Keltská duša českého národa?

Zatiaľ čo v USA sa rozvíjalo novopohanstvo už od šesťdesiatych rokov, územie bývalého Československa sa dočkalo možnosti slobodného náboženského života až po Nežnej revolúcii. Nový ekonomický systém, rozpad sovietskeho bloku a otvorenie sa svetu prinieslo impulzy aj v otázke identity a náboženstva. Na Slovensku sa začalo krátko po roku 1990 ozývať národovecké hnutie volajúce po nezávislosti, prebudili sa dlho spiace kruhy sympatizujúce s režimom vojnovvej Slovenskej republiky, kresťanstvo sa vrátilo do verejného priestoru a z Maďarska začali zaznievať hlasy spochybňujúce trianonskú mierovú zmluvu. Česká časť federácie začala tiež riešiť témy moravskej národnej identity, sklamaní zo slovenského separatizmu a zo zlyhania idey československej vzájomnosti v praxi. Zároveň sa veľkou témou stala podstata národnej identity v záplave západnej kultúry (primárne filmu a hudby, ale aj vedy) a prehlbujúcej sa globalizácie sveta s rozmazanými etnickými hranami.

Všetky tieto nové podnety reflektovali aj slovenské a české novopohanské hnutia, každé po svojom. Česká novopohanská scéna je veľmi pestrá a v rôznej miere sú v nej zastúpené keltské, germánske, slovanské, wiccanské a čarodějnícke novopohanstvá.¹⁴ Tým sa česká scéna veľmi odlišuje nielen od slovenskej, ktorá je skoro čisto slovanská, ale aj od ďalších slovanských novopohanských scén – pohanstvo sa v nich spája primárne s národnou (slovanskou) identitou. Mohlo by sa preto zdať, že česká pohanská scéna je viac orientovaná na magickú prax podobne, ako sa to deje v USA. Nie je tomu ale tak úplne. Česi, sklamaní zo spolužitia so Slovákami a Nemcami, sa podľa bádateľa Jana Reichstatera obzerali po iných pilieroch národnej identity a časť ju našla v keltských kmeňoch Bójov a Kotínov obývajúcich českú kotlinu približne medzi piatym storočím pred naším letopočtom až po prelom letopočtov.¹⁵ Zároveň sa Českou republikou prehnala veľká vlna keltománie počas deväťdesiatych rokov, čo viedlo k popularizácii všetkého súvisiaceho so Stone-

hange, Artušom, Enyou a druidmi. Časť keltských pohanov okrem očakávaného ladenia s keltským duchovným argumentuje, že predsa aj Česi majú v sebe keltskú krv. Ten istý argument sa objavuje aj u českých sympatizantov ásatrú s odkazom na kmeň Markomanov. Bohužiaľ ale nie sú k dispozícii reprezentatívne dáta z výskumov, ktoré by aspoň približne načrtli mieru dôležitosti vlasteneckých tém. Štúdiá religionisty Matouša Vencálka na tému socio-kultúrno-politických postojov českých novopohanov iba naznačuje, že etnickí pohania sú skôr konzervatívnejší v otázkach multikulturalizmu či prínosu EÚ a eklektickí sú viac liberálnejší.¹⁶ Moja osobná skúsenosť vraví, že českí pohania skôr básnia o krásach prírody a českej kultúry, než že by skĺzavali k českému nacionalizmu. Viac by sa dalo rozprávať o tom, že si českí nacionalisti požičiavajú motívy zo slovanskej mytológie a pohanstva, než že by novopohania tiahli k nacionalizmu.¹⁷ Téma etnicity ako zásadného predpokladu pre pohanstvo je najdôležitejšia pre Pohanský kruh,¹⁸ pre ostatnú skupinu ako Slovanský kruh je sympatia ku konkrétnej etnicite pomyselnou vôdzkou k výberu novopohanstva. Rasa je témou pre úzky okruh sympatizantov ásatrú spojených s ultrapravicovou časťou blackmetalovej scény, ktorá si rasovú intoleranciu a elitárstvo prevzalo z druhej vlny black metalu a z okultného neonacizmu.

Tatry nadovšetko

Slovenská novopohanská scéna k téme národa pristupuje v rôznych škálach od vlastenectva v podobe úcty ku kultúre predkov až po elitársky nacionalizmus¹⁹ v duchu hesla „Slovensko Slovákom“. Zároveň je slovenská novopohanská scéna skoro exkluzívne slovanská – keltské, germánske a wiccanské skupinky sú malé a vo verejnom priestore prakticky neviditeľné. Slovenskosť slovenského novopohanstva ilustruje napríklad výrok jedného účastníka slnovratu, že Moráviaci sú vlastne počestní Slováci. Iní zase nahlas snívajú o živote v nepoškvrnenom lone slovenskej prírody. Ďalším rozdielom je nazeranie na vhodný rituálny odev na pohanských rituáloch v Česku a na Slovensku. Zatiaľčo nižšie zmienený Žiarislav dôrazne odporúča odev inšpirovaný krojom a ideálne ručne šitý, v českom prostredí v tomto smere panuje omnoho väčšia voľnosť.

Kde sa v slovenskom novopohanstve berie dôraz na vlastenectvo? V prvom rade sa slovenská identita od devätnásteho storočia intenzívne konštruuje v kontraste s inými národmi – maďarským, nemeckým, českým, ale aj židovským či rómskym. Z boja za slovenský štát sa stal druh zakladateľského národného mýtu s počiatkami vo Veľkej Morave, pokračujúc cez „dramatický boj o prežitie národa“ pod tlakom maďarizácie až po konečné osamostatnenie sa od Čechov. S tým súvisí silný vplyv jedného z otcov zakladateľov slovenského pohanstva Mira Žiarislava Švického na scénu, ktorý začínal ako vlastenecky orientovaný novinár. Inšpirovaný slovenským národným obrozením sa v súčasnosti pokúša o romantickú pohanskú obrodu národa, len tentoraz spod jarma kresťanstva, konzumného spôsobu života, NATO a EÚ.²⁰ Ako bádateľ v teréne som zažil, že na verejných akciách pravidelne rozprával, že transformácia sa má zatiaľ diať na individuálnej úrovni, aby neskôr mohla zožať plody v podobe prekalibrovaní celej spoločnosti. Čo je mimochodom klasický koncept rezonujúci celou alternatívnou scénou.

Podobný „mesiášsky“ cieľ si nekladie nikto, o kom by som vedel v prostredí českého novopohanstva. No a toto poslanie formuje mobilizačné podoby Žiarislavovho verejného pôsobenia a akcenty na témy ako úcta k ľudovej kultúre, návrat k životnému štýlu predkov, návrat k štýlu obliekania našich predkov a návrat k viere predkov (či presnejšie k jej konštrukcii) na základe informácií zo slovenského folklóru, etymologických poznatkov a odbornej literatúry o dejinách predkresťanského náboženstva Slovanov.²¹ Žiarislav je taktiež známy vymýšľaním slovenských novotvarov namiesto cudzích slov (krútnava ako samosára). Miestami to pôsobí, že sa Žiarislav pokúša vydestilovať esenciu „slovenskosti“ a postaviť okolo nej svoju filozofiu. Inými slovami sa dá povedať, že intenzívne prepája koncept národa a jeho kultúry s najautentickejšou možnou náboženskou tradíciou – pohanstvom, čím vytvára druh nacionálne-politického náboženstva.²²

To k Žiarislavovi priťahuje ľudí z rôznych spektier od jedincov stratených vo vysoko individualizovanej modernej spoločnosti až po voličov nacionalistických strán ĽS-NS a Republika. Práve do sku-

piny pohanských sympatizantov zmenených strán patrí aj spevák Jaroslav Reborn Pagáč, ktorého neprávoplatne odsúdili na štyri roky za propagovanie extrémizmu v roku 2021.²³ Veľmi častým argumentom novopohanov a nacionalistov na jeho obhajobu bolo práve tvrdenie o nepochopení jeho pohanského vlastenectva, ktoré si pletú s neonacizmom. V jeho prípade panuje zvláštny paradox – strany ĽS-NS aj Republika sa profilujú ako konzervatívno-národno-kresťanské sily, ale Pagáčovu vieru tolerujú kvôli jeho vlastenectvu a konzervativizmu, akokoľvek by ho mali zavrhnúť ako nezaboža, podobne ako dechristianizovaných liberálnych občanov.

Ale Žiarislav pochopiteľne nereprezentuje celé slovenské novopohanstvo. Téma národa a rasy je taktiež dôležitá pre slovenských starovercov – sympatizantov prúdu známeho aj ako slovansko-árijské védy.²⁴ Na rozdiel od Žiarislava viac akcentujú výnimočnosť Slovanov ako takých v kontraste s inými národmi. Jedná sa o najstaršiu rasu, ktorá v mýtickom zlatom veku prosperovala v celej Ázii a Európe. Zároveň sa u starovercov objavuje predstava útlaku zo strany iných



Žiarislav. Zdroj: Rodná Cesta (<https://www.zemosvet.sk>).

rás, ktorý Slovanov zotročili, zatajujú ich pravé dejiny a blokujú ich duchovné schopnosti.²⁵ Podobné obrazy vyvolaných národov či etník so špeciálnou dejinnou misiou nie sú globálne výnimočné a stretávame sa s nimi pravidelne v rôznych nacionalistických hnutiach.²⁶ Preto asi nie je veľmi prekvapivé, že medzi slovenskými novopohanmi nenájdeme žiadnych slovenských Maďarov a Rómov – sú na to málo slovenskí. Ale podobná situácia panuje aj v Českej republike, kde tiež medzi miestnymi Vietnamskymi pohanstvom nerezonuje.

A to je vlastne vysvetlenie, prečo sa z pohanstva stal v súčasnosti globálny fenomén s množstvom relatívne malých buniek po celej Európe, Amerike a Aus-

trálii. Moderné pohanstvo stavia svoju výnimočnosť na lokálnej národnej tradícii ako druh reakcie na rysy kapitalizmu neskorej moderny ako globalizácia, konzumerizmus či individualizácia spoločnosti. Na druhú stranu jeho etnické podoby budú mať pravdepodobne vždy limitované publikum, pretože dôraz na národný rozmer spojený s nutnosťou konštrukcie novej spirituálnej identity ho výrazne obmedzuje v možnom raste

v porovnaní s univerzalistickým hnutím Wicca či keltským novopohanstvom.

Nation and Patriotism in Contemporary Paganism

The article provides a brief introduction to the issues closely related to the construction of Neo-Pagan identity - the concept of nation and race. In the introduction, the article traces the roots of the Neo-Pagan discourse on race to the Romantic era. It then turns its attention to the Anglo-American milieu in which Neo-Paganism developed, especially before the fall of the Iron Curtain. The final (and longest) section examines the place of nation and race in the construction of modern pagan identity in the Czech Republic and Slovakia.

Mgr. Michal Puchovský je religionista a novinár. Pôsobí ako doktorand na Ústave religionistiky FF MUNI v Brne. Vo svojom akademickom výskume sa venuje štúdiu moderného pohanstva. Špecializuje sa na bádanie v oblasti vzťahov medzi populárnou hudbou a náboženstvom.

Poznámky

- Článok je výstupom grantu Tradice a každodennost: Sociologický a antropologický výzkum náboženské praxe (TRAKAP), MUNI/A/1357/2020.
- Pod pojmom národ rozumím osobitú a uvedomelú kultúrnu a politickú spoločnosť, na ktorú utváranie majú najväčší vplyv spoločné dejiny a spoločné územie. Jaroslav Krejčí, „Národ“, *Sociologická encyklopedie* [online], 11. 11. 2018 [cit. 2021-11-16]. URL: <https://encyklopedie.soc.cas.cz/w/N%C3%A1rod>.
- Vanessa Sage, „Encountering the wilderness, encountering the mist: Nature, romanticism, and contemporary paganism.“ *Anthropology of Consciousness* 20. 1. 2009, 27–52.
- Anthony D. Smith, *Nationalism: theory, ideology, history*, Cambridge: Polity Press, 2010, s. 30.
- Michael Strmiska, *Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives*. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2005, s. 19–20.
- Ronald Hutton, *The Triumph of The Moon*, Oxford University Press, 2019, s. 213–320.
- Margot Adler, *Drawing Down the Moon: Witches, Druids, Goddess-Worshippers, and Other Pagans in America*, Penguin Books, 2006.
- Pod pojmom etnicita rozumiem vzájomne previazaný systém kultúrnych (materiálnych a duchovných), rasových, jazykových a teritoriálnych faktorov, historických osudov a predstáv o spoločnom pôvode, pôsobiacich v interakcii a formujúcich etnické vedomie človeka, jeho etnickou identitu a orientáciu. Václav Hubinger, „Etnicita“ [online], 21. 9. 2020 [cit. 2021-11-16]. URL: <https://encyklopedie.soc.cas.cz/w/Etnicita>.
- Sarah M. Pike, *New Age and Neopagan Religions in America*, Columbia University Press, 2004, s. 67–91.
- Michael T. Cooper, „Pathways to Druidry: A Case Study of Ár nDraíocht Féin.“ *Nova Religio* 12. 3. 2009, s. 40–59.
- Jennifer Snook, *American Heathens: The politics of identity in a Pagan religious movement*. Temple University Press, 2015, s. 25.
- Pod pojmom rasa rozumiem v nadväznosti na antropologické chápanie rôznorodé ľudské populácie líšiac sa somatickými a ďalšími biologickými rysmi, primárne farbou pokožky, vlasov, očí, formou vlasov, nosu, pier, viečok, hlavy a tváre, výškou, proporciami a členením tela, popri ďalšími telesnými znakmi (napríklad ukladaním tukov v určitých partiách tela, napríklad na zadku. V sociológii, sociálnej psychológii a kultúrnej antropológii je pojem rasa používaný aj v prenesenom význame, subsumujúcom komplex jazykových, kultúrnych či náboženských znakov. Miroslav Ransdorf, Jiří Linhart, „Rasa“ [online], 10. 11. 2018 [cit. 2021-11-16]. URL: <https://encyklopedie.soc.cas.cz/w/Rasa>.
- Jefferson F. Calico, *Being Viking: Heathenism in Contemporary America*. Equinox Publishing, 2018, s. 45–48.
- Anna Marie Dostálová, „Czech Neopagan Movements and Leaders,“ publikované v *Modern pagan and native faith movements in Central and Eastern Europe*. Kaarina Aitamurto, a Scott Simpson (eds.), Durham: Acumen, 2013, s. 164–182.
- Jan Reichstätter, „The Decline of Contemporary Celtic Paganism in the Czech Republic: Factors in the Growth and Erosion of Czech Celtophilia,“ *Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies*, roč. 20, č. 1, 2018, s. 71–91.
- Matouš Vencálek, „Religious, Socio-cultural and Political Worldviews of Contemporary Pagans in the Czech Republic,“ *Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies*, roč. 19, č. 2, 2007, s. 233–250.
- Jan Merička a Josef Smolík, „Vztah českých pohanů k extremismu“, *REXTER: časopis pro výzkum radikalismu, extremismu a terorismu*, Centrum pro bezpečnostní a strategická studia, roč. 13, č. 1, 2015, s. 93–126.
- Coreyemmah Belladonna, „1094 – Rozhovory: Mysliť – Etnické pohanství“ *YouTube* [online], 29. mája 2019 [cit. 2021-11-05]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=GHWBLrUdhg4&t=1684s>.
- Pod pojmom nacionalizmus chápem intenzívne národné uvedenie, ktoré sa definuje v protiklade voči príslušníkom iných národov. Vid' Jaroslav Krejčí, „Nacionalismus“, *Sociologická encyklopedie* [online], 21. 9. 2020 [cit. 2021-11-16]. URL: <https://encyklopedie.soc.cas.cz/w/Nacionalismus>.
- Michal Puchovský, „Stará viera v novom kroji. Moderné pohanstvo na Slovensku,“ *Dingir*, roč. 24, č. 1, 2021, s. 21–23.
- Miro Žiarislav Švický, *Návrat Slovenov duchu a slove*, Diva: Kokava nad Rimavicou, 2014.
- Smith, *Nationalism: theory...* s. 36–39.
- Michal Puchovský, „Slovenského novopohana Jaroslava Reborna Pagáča odsúdili na štyri roky nepodmienečne – analýza, reakcie“, *Náboženský infoseris* [online], 14. júla 2021 [cit. 2021-11-05]. URL: <https://info.dingir.cz/2021/07/slovenskeho-novopohana-jaroslava-reborna-pagaca-odsudili-na-styri-roky-nepodmienečne-analyza-reakcie>.
- Ing. Vladimír Laubert, „Védická kultura Slovanov“, *YouTube* [online], 9. marca 2013 [cit. 2021-11-05]. URL: https://www.youtube.com/watch?v=V5Wr5Is4cDM&t=1002s&ab_channel=SlavicaOz.
- „Stará viera našich predkov Slovienov“, *Slovansko-árijské védy* [online] [cit. 2021-11-05]. URL: <https://www.tartaria.sk/hladanie/uzitocne-veci/91-inglingovia>.
- Smith, *Nationalism: theory...* s. 38.

Náboženské stavby v Náhorním Karabachu jako symbol i zdroj válečného konfliktu

SAKRÁLNÍ SYMBOLY VE SLUŽBÁCH KONFLIKTU

Slavomír Horák

Druhá (někdy také nazývaná třetí) karabašská válka na podzim 2020 znamenala nejen radikální překreslení politické a bezpečnostní mapy regionu, ale také změnu interpretace kulturních objektů v Karabachu. Převzetí ázerbájdžánskou armádou řady oblastí původně kontrolovaných vládou de facto státu Arcach vede k uplatnění všech historiografických výkladů vítězné strany, jež se týká i náboženských památek na území Karabachu. Jelikož obě strany zastávají zcela protichůdné interpretace dějin, kultury i duchovních a světských staveb, je nasnadě, že i využití těchto objektů se odehrává podle zrcadlově obráceného procesu. Památky, považované za ázerbájdžánské kulturní dědictví nově pod kontrolou Ázerbájdžánu, procházejí novou sakralizací (ať již slovní, praktickou či obojí). Kulturně-historické objekty arménské strany jsou v lepším případě odsvěceny, případně se výklad jejich historického významu vykládá podle ázerbájdžánské interpretace. Tam, kde ani jeden z těchto procesů není možný (typicky arménské památky na karabašskou válku či jiné moderní monumenty), dochází k jejich hanobení či přímo likvidaci. Anthony Smith nazývá tento proces vytvářením negativního referenčního rámce.¹

Text ukazuje, jak taková sakralizace, de-sakralizace či reinterpretace probíhá na příkladu několika významných staveb v Náhorním Karabachu. Ukazuje se však, že jde o výsledek dlouhodobého historiografického procesu, který spadá přinejmenším hluboko do sovětského období a s následnými konflikty se historiografické přístupy a vzájemná nevraživost spíše utvrzují a prohlubují. Tento stav vytváří následně zcela negativní podmínky pro jakékoliv případné sblížení obou zneprátených stran, stejně jako pro existenci vzájemně se nevylučujícího využití kulturního dědictví, včetně náboženských symbolů.

Historický a historicko-geografický kontext a války v Karabachu

Všeobecně se přijímá fakt, že konflikt v Karabachu pochází z konce 80. let 20. století, kdy pod vlivem uvolnění poměrů v Sovětském svazu došlo k formování nacionalistických nálad mezi Armény v této autonomní republice, jež byla součástí Ázerbájdžánské sovětské socialistické republiky. Ve skutečnosti však má celý konflikt mnohem hlubší kořeny, počínaje rostoucím náboženským a etnickým uvědoměním na konci 19. století. Tyto procesy vyústily v prvních dvou dekádách 20. století ve vzájemné soupeření turkické a arménské komunity v oblasti Karabachu, zpočátku spíše ekonomické a identitární, postupně však se stále silnějšími velkoarménskými (prosazovanými nacionalistickou stranou Dašnak-

cutjun) a ázerbájdžánskými prvky.² Prvními vrcholy této konfrontace byly násilné útoky na komunitu turkického obyvatelstva v Šuši v roce 1905 (tzv. arménsko-tatarské války) a naopak pogromem na arménské obyvatelstvo v roce 1920, kdy byla oblast s centrem ve městě Šuša (Šuši) pod kontrolou tehdejší vlády Ázerbájdžánské demokratické republiky. Obě tyto události zanechaly výraznou stopu v historiografii i historické paměti obou později sovětizovaných národů, přestože například podle Thomase de Waala byla koexistence obou etnických skupin v sovětském období spíše poklidná a překrytá sovětskou ideologií „přátelství národů“.³

Do tohoto historického kontextu spadá i stavba nových náboženských symbolů (především arménských chrámů) v 19. století a rostoucí primordialistický výklad těchto staveb ve 20. století.⁴ Přestože náboženství bylo všemožně potlačováno, přinejmenším v prvních desetiletích sovětské nadvlády, náboženské stavby se staly symboly existence arménského i ázerbájdžánského etnika na území Karabachu a jako takové byly v obou historiografiích, zejména ve druhé polovině 20. století dále sakralizovány. Oblast Náhorního Karabachu (Arcachu) se v arménské i ázerbájdžánské historiografii ukázala jako jedna z klíčových pro příslušné národní dějiny obou států. S Karabachem se v arménské, ázerbájdžánské historiografii i politice, stejně jako v mezinárodní žurnalistice či analy-

tice pojí takové pojmy jako „klíč ke Kavkazu“, „pevnost kavkazského křesťanství“ apod.⁵

Arménští intelektuálové i politici vidí Karabach nejen jako kolébkou lidstva, spojenou s nejstaršími civilizacemi či s biblickou pověstí o Noem, což je doplněno primordialistickou tezí o Arménské vysočině, včetně Karabachu, jako historické vlasti arménského národa.⁶ Posvátnost arménské půdy je podtržena v jiné primordialistické tezi, podle níž Armény byli stvořeni Bohem a dostali od něj tuto půdu zahrnující i Arcach.⁷ V arménském podání je tak tato oblast přirovnávána k Jeruzalému pro židy či Mekce pro muslimy.⁸ Ázerbájdžánské učebnice obvykle spojují Karabach s ázerbájdžánskou kulturou a tradicemi. Karabach se v tomto výkladu stává jednou z hlavních oblastí tzv. kavkazské albánské komunity, která se v řadě případů stala náhražkou slova arménský. Hlavní město Šuša je potom počítána jako jedno z posvátných a symbolických míst, kde žijí „sví“ (myšleno Turci) oproti těm „za ohradou“ (Armény či Íránci).⁹

Ázerbájdžánská historiografie se přinejmenším od 60. let stále intenzivněji soustředila na potlačení arménského prvku v historii Ázerbájdžánské SSR. Jedním z nejvýznamnějších propagátorů myšlenky „de-armenizace“ ázerbájdžánských dějin se stal historik Zija Masajevič Bunijatov. Ústředním bodem jeho teorie byla myšlenka, podle níž původními obyvateli Kavkazu, a to včetně oblasti

Karabachu a většiny části Arménie byli kavkazští Albánci, a nikoliv Arméni. Arméni kavkazské Albánci potlačili.¹⁰ Albánská kultura podle tohoto konceptu zanikla až postupnou asimilací s gruzínskou, arménskou či turkickou populací od 10. století, kromě menších skupin, které si zachovaly svou albánskou identitu na Kavkazu až do 19. století (mj. i v Karabachu).¹¹ Tento historiografický výklad byl plně akceptován v Ázerbájdžánské SSR a v postsovětském nezávislém Ázerbájdžánu se stal prakticky jediným přípustným. Tato teorie (Bunijatovem a jeho žáky dále rozváděna) logicky vyvolala značnou vlnu kritiky nejen mezi arménskými, ale některými sovětskými (později ruskými) či západními orientalisty. Byl tak položen základ pro vzájemně se vylučující historiografické koncepty, jež znamenaly odmítání existence kulturního a architektonického dědictví „těch druhých“. V období perestrojky a glasnosti byly poté konflikty historiků, religionistů, etnografů či kunsthistoriků

podchyceny politickými elitami a výrazně přispěly k eskalaci do konfliktu ozbrojeného.

Válka v Karabachu dále prohloubila rozpor mezi Armény argumentovaným právem na sebeurčení, jež se stalo zcela neslučitelným s nekompromisní pozicí Ázerbájdžánu týkající se územní celistvosti regionu. Posílil historiografický anti-diskurs vůči „druhé straně“, který se logicky projevoval nejvíce v zemi poražené na válečném poli.¹² Jak poznamenávají Gerard Toal a John O'Loughlin, arménská strana z pozice vítěze nebyla ochotna přistoupit na jakýkoliv kompromis ohledně jakýchkoliv teritoriálních či jiných ústupků s poukazem na sakralizaci karabašské půdy.¹³ Ázerbájdžánská historiografie se zase, nikoliv bez dobrozdání a podpory svých politických elit, soustředila na vytlačení arménského elementu z Karabachu (stejně jako ze zbytku Ázerbájdžánu) a naopak na vědecké prokázání a ospravedlnění co nejširší přítomnosti ázerbájdžánských elementů v oblasti.¹⁴

Ázerbájdžánská kultura byla považována v Karabachu za autochtonní, přičemž tato primordializace byla posunuta hluboko do starověku.¹⁵ Arméni podle tohoto rámce osídlili Karabach až v 19. století (s požehnáním carského Ruska). Arménské chrámy v Ázerbájdžánu i v Karabachu se tak podle ázerbájdžánské historiografie staly dědictvím albánské kultury, které byly „armenizovány“ až po příchodu Arménů do oblasti. Arménské nápisy na nich jsou opakovaně prohlášovány za falza z 19. století překrývající původní albánské nápisy.

Původně historiografický rámec se stal státní doktrínou v Ázerbájdžánu komplexně a jednotně vykládanou nejen politickými a intelektuálními elitami, ale i školními učebnicemi a médií. Podobný, byť méně ucelený, diskurs panuje i v arménské historiografii, školních učebnicích či v politice. Na obou stranách se tak podtrhuje jedinečnost jedné či druhé strany před „těmi druhými“.¹⁶ Jakékoliv zpochybnění tohoto dogmatu, byť do-

Poznámky

- 1 Smith, Anthony D., *The Antiquity of Nations*. Cambridge: Polity Press, 2004, s. 155–157.
- 2 Emil Souleimanov, *Understanding Ethnopolitical Conflict. Karabakh, South Ossetia, and Abkhazia Wars Reconsidered*. Basingstoke–New York: Palgrave Macmillan, 2013, s. 97–99.
- 3 Thomas de Waal, *The Black Garden. Armenia and Azerbaijan through Peace and War*, New York–London: New York University Press, 2003, s. 45–55.
- 4 Primordialismus vykládá zákonitosti a jevy lidského společenství (etnicitu, historii etnik) jako předem danou, existující od pradávna a nepodléhající změnám v čase. Proto i národy jsou podle této teorie neměnné. Tento koncept se používá především v nově vznikajících státech, případně v konfliktních situacích, zatímco v západním diskursu jde spíše o objekt výzkumu než uznávaný přístup. Umur Özkirimli, *Theories of Nationalism. A Critical Introduction*, Basingstoke–New York: Palgrave Macmillan, 2017, s. 51–52, viz také Miroslav Hroch, „Zmatky kolem nacionalismu“, *Antropowe*, č. 1–2, 2006, s. 49–65, http://www.antropowe.cz/media/webzin/webzin_1-2_2006/07_hroch.pdf.
- 5 Stanley Weiss, „The Key to the Caucasus Azerbaijan“, *International Herald Tribune*, 9. 12. 2008; „S čeho eto azery vspomnili pro Zangezur? [online]. *Novoje Vremja*. 13. 10. 2009, <http://nv.am/s-čeho-eto-azery-vspomnili-pro-zangezur/>; Fjodor Lukjanov, „Strategičeskaja glubina“ Erdogana: vnějšnjaja zavoevatalnaja politika kak rezul'tat deficita vnutropolitických úspěchov“ [online]. *Rossija v Global'noj politike*, 6. 11. 2020, <https://globalaffairs.ru/articles/strategičeskaja-glubina-erdogana/>.
- 6 David Babajan, „Rol' i mesto armjanskogo nagor'ja „bibljskoj geopolitike““ [online]. *21-j věk*, č. 3 (32), 2014, s. 105–112, http://www.noravank.am/upload/pdf/6.David.Babajan_21_VEK_03_2014.pdf.
- 7 Hratch Tchilingirian, „Religious Discourse on the Conflict in Nagorno Karabakh“ [online]. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, George Fox University, roč. 18, č. 4, 1998, <https://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol18/iss4/1>.
- 8 „Arcach – eto svjatoje město dlja armjan, kak dlja jevrejev svjatym javljajetsja Jerusolim: a dlja musul'-

man Mekka,“ [online] Armenpress, 20. 9. 2013, <https://armenpress.am/rus/news/733785/>.

- 9 Matanat Mammad Ismailova, „Prevraščeniye poselenskogo lokusa v sakral'noje prostranstvo (na materiale letopisej „Garabagname“)“, *Visnik Čerkas'kogo universitetu*, č. 1, 2018, s. 110–115.
- 10 Zija Bunijatov, *Azerbajdzan v VII–IX vv.* Baku: Akademija nauk Azerbajdzanskoj SSR, 1965, viz také nedávnou publikaci Sara Crombach, *Ziia Bunijatov and the invention of an Azerbaijani past*. Amsterdam: University of Amsterdam, 2019, s. 82.
- 11 Ilgar Alijeva, *Istorija Azerbajdzana*. Baku: Elm, 1995, s. 149.
- 12 Viz mj. Tomáš Hoch, „The Roots of Ethno-Political Mobilization in Nagorno Karabakh. *The Soviet and Post-Soviet Review*, č. 47, 2020, s. 306–322.
- 13 Gerard Toal – John O'Loughlin, „Land for Peace in Nagorno Karabakh? Political Geographies and Public Attitudes Inside a Contested De Facto State“, *Territory, Politics, Governance*, roč. 1, č. 2, 2013, s. 158–182.
- 14 Mahmud Ismail, *Istorija Azerbajdzana*. Baku: Azerbajdzanskoe gosudarstvennoje izdatel'stvo, 1995.
- 15 Tamější historikové se tak mj. snaží umístit přítomnost Ázerbájdžánců od doby Sumerů a Chetitů, přičemž se opírají mj. i o českého znalce Chetitů Bedřicha Hrozného. Sulejman Alijarly (ed.), *Istorija Azerbajdzana s drevnějšich vremen do 70-č gg. XIX vv.* Baku: čiraq, s. 158. Tato rétorika byla několikrát zdůrazněna i na nejvyšší úrovni, viz např. İlham Aliyev, „Karabakh is primordial land,“ [online]. Twitter, 25. 9. 2019, <https://twitter.com/presidentaz/status/1187737436450967562>.
- 16 Filip Gamageljan – Segej Rumjancev, „Armenia i Azerbajdzán: konflikt v Nagornom Karabache i novaja interpretacija nerrativov v učebnikach istorii“, *Mify i konflikty na Južnom Kavkaze. Tom 1. Instrumentalizacija istoričeskich nerrativov*, Oksana Karpenko – Džana Džavachišvili (eds.), London: International Alert, 2013, s. 168–192.
- 17 Šain Mustafajev – Farda Asadov, „Ob „ustnoj istorii“ Sary Krombach i nastavljenijach professora Džamilja Gasanly“, [online] *Zerkalo*, 22. 2. 2020, <https://zerkalo.az/ob-ustnoj-istorii-sary-krombach-i-nastavlenijah-professora-dzhamilja-gasanly/>; Jagub Mahmudov, „Mir očeň legko vosprinimajet lož' armjan“ [online] *Vesti.az*, 3. 11. 2019, <https://vesti.az/xeber/>

Политика/yagub-makhmudov-mir-ochen-legko-vosprinimaet-lozh-armyan-387121; Farid Shafiyev, „Conundrum over Caucasian Albania,“ [online], *Eurasia Review*, 26. 5. 2021, <https://www.eurasiareview.com/26052021-conundrum-over-caucasian-albania-oped/>.

- 18 Ismailova, „Prevraščeniye...“ *Visnik*... s. 111.
- 19 de Waal, *The Black Garden*... s. 185; „Počemu gorod Šuša/Šuši tak važen dlja azerbajdzancev i armjan? Dva kommentarija,“ [online] *JAM News*, 8. 11. 2020, [Tento článek prošel recenzním řízením.](https://jam-news.net/ru/почему-шуши-шуша-важен-для-азербайджа; „Šuša – citadel' Karabacha: počemu ona važna dlja azerbajdzancev i armjan,“ [online] BBC News, 7.11.2020, https://www.bbc.com/russian/features-54796981.
20 Tento hudební žánr je dodnes v různých obměnách součástí kultury od Turecka až po Ujgury. Na jižním Kavkazu však existovala specifická forma tohoto žánru, kterou si posléze nacionalizovala právě ázerbájdžánská historiografie a kunsthistorie. V roce 2008 byl ázerbájdžánský mužam zařazen do seznamu nehmotného kulturního dědictví UNESCO, což pro ázerbájdžánskou stranu znamenalo potvrzení této nacionalizace.
21 Šagen Mkrtčjan, <i>Istoriko-architekturnyje pamjatniki Nagornogo Karabacha</i>, Jerevan: Parberakan, 1989, s. 193.
22 Tamtéž, s. 187–188.
23 de Waal, <i>The Black Garden</i>... s. 45–55.
24 Marja van Heese, „The War Over Nagorno-Karabakh and Its Lasting Effects on Cultural Heritage“, <i>Cultural Contestation. Palgrave Studies in Cultural Heritage and Conflict</i>, Jeroen Rodenberg – Pieter Wagenaar (eds), Cham: Palgrave Macmillan, 2018, s. 186.
25 Thomas de Waal s lehkou nadsázkou uvádí, že pro většinu arménského obyvatelstva jet do Šuši znamenalo plnit (ve válce) nebo se modlit (po válce). – de Waal, <i>The Black Garden</i>... s. 185.
26 Marine Grigorii Harutyunyan, „The Problem of Studying of the Church Architecture nad Urban Planning. Art of Artsakh of the Second Half of the 19th Century and the Beginning of the 20th Century on the Pages of the Eastern Armenian Periodical Press,“ <i>Eastern European Scientific Journal</i>, č. 8 (72), 2021, s. 4–11.
27 de Waal, <i>The Black Garden</i>... s. 184.

</div>
<div data-bbox=)

loženého pramennou základnou, je považováno za propagandu té druhé strany, a to především (byť nikoliv exkluzivně) na ázerbájdžánské straně.¹⁷

V kontextu této historiografie se předmětem vzájemných konfliktů logicky staly i kulturně-historické památky, včetně míst, jež jsou v obou historiografiích, historické paměti, ale i ve všeobecném diskursu považovány za posvátné. Není potom divu, že ozbrojený konflikt, vycházející na ideologické rovině mj. i na vzájemně protichůdných historických tezích, respektive antitezích obou stran, se přímo dotýká i těchto architektonických symbolů.

Šuša jako symbol konfliktu

Šuša (Šuši v arménštině) patří k hlavním neuralgickým bodům konfliktu, kde se střetávají arménské i ázerbájdžánské historické koncepty. V interpretacích historických pramenů, ale i v současných politických prohlášeních představuje Šuša jakési idealizované místo, kde se všechno zdá dokonalé – příroda, klima, lidé i moudrý a statečný vládce.¹⁸ Transformováno do ozbrojeného konfliktu, převaha nad městem znamenala nejen vojenskou a strategickou výhodu, ale byla především symbolem vítězství nebo porážky pro jednu či druhou stranu. Tato symbolika Šuša (Šuši) je o to výraznější, že v 19. století a velkou část 20. století zde žily arménské i ázerbájdžánské komunity, tj. existuje historická paměť i anti-paměť vůči druhým spojený s městem. Obě historiografie toto město spojily s epitety jako „pevnost Karabachu“, „Jeruzalém Karabachu“ či „centrum Karabachu“.¹⁹ Ázerbájdžán poukazoval na město jako jedno ze svých hlavních kulturních center, a to nejen s ohledem na ázerbájdžánské (v dobových pramenech tatarské) osídlení města a založení města ázerbájdžánským panovníkem Panah Alí chánem ve spolupráci s albánskými, tj. arménskými, knížaty (meliky). Kromě toho je Šuša považována za kolébkou tradičního hudebního žánru muğam.²⁰

První vzájemné konflikty a pogromy v roce 1905, respektive 1920 vryly do národních historiografií týkajících se paměti tohoto místa řadu stereotypů, jež obě strany konfliktu využívají pro své účely.



Katedrála v Šuši jako symbol arménské převahy nad městem. Obě fotografie na této straně: archiv.

Pro obě skupiny se místo stalo sakrálním už jenom tím, že zde byla prolita krev předků. V sovětském období se tak v arménských (a to i vědeckých) zdrojích psalo o jednostranném výkladu historie i přístupu k opravě a údržbě historických památek v Šuši, které se podle arménských zdrojů téměř výhradně týkaly míst považovaných za ázerbájdžánské kulturní dědictví, zatímco bývalé arménské památky a čtvrti pustly či procházely rekonstrukcemi, jež neodpovídaly arménským tradicím.²¹ Paradoxně ve stejných publikacích autoři téměř zcela vynechávají islámské dědictví a výjimky jsou obvykle zakomponovány do arménského kulturního kontextu.²²

První karabašský konflikt v letech 1988–1994 znamenal úplné přerušení arménského-ázerbájdžánského soužití obyvatelstva města, když z něj nejprve koncem 80. let uprchli Arméni a poté v roce 1992 i Ázerbájdžánci. Noví obyvatelé (často arménští uprchlíci vyhnání z ázerbájdžánských území) již nebyli spojeni s historickou pamětí poklidné koexistence a mezi uprchlíky z Šuši (zejména Ázerbájdžánci) se tato vzpomínka začala vytrácet pod náporom nových zpráv a státní propagandy.²³

Převzetí kontroly nad městem v roce 1992 ze strany karabašských jednotek

vytvořilo další stereotypy, včetně heroizace a sakralizace útočníků, respektive obránců a kultu padlých mučedníků, a to na obou stranách. Hrdinové vítězné strany či padlí obránci a mučedníci v Šuši se nezdá stali ztělesněním celé první karabašské války. Na základě nejnovějších archeologických nálezů se arménská historiografie částečně pokusila zpochybnit příznávanou ázerbájdžánskou tezi o založení města v 18. století a posunula historii města primordially až do

hellénistické doby.²⁴

Město Šuša se po tomto historickém přelomu stalo především místem symbolických procesí na den osvobození města v květnu 1992 a také centrem poutí do hlavní arménského katedrály Krista Spasitele (Surb Ghazančecoc). Tato stavba se stala jedním z hlavních kulturních a náboženských symbolů vítězství a také symptomatickým příkladem sakralizace a desakralizace města i místa ve 20. století.²⁵

Chrám byl dokončen v roce 1887 jako symbol kulturního i ekonomického bohatství Arménů.²⁶ „Vyčištění“ města od arménského obyvatelstva v roce 1920 a následná sovětizace regionu (spojená s protináboženskou propagandou) znamenala odsvěcení místa na „kulturní památku“ bez jejího duchovního využití, což zcela vyhovovalo tehdejšímu ázerbájdžánskému vedení. Rekonstrukce byla navíc provedena tak, aby špička hlavní věže nevyčnívala výrazně nad terén tak, jako tomu bylo při stavbě na konci 19. století. V roce 1989 bylo opět umožněno používání chrámu pro církevní účely a opětovná sakralizace místa se stala jedním z hlavních ideologických narativů v první karabašské válce a motivů (vedle čistě vojenských) karabašské armády pro převzetí kontroly nad městem v květnu

1992. Okolní zástavba, která částečně utrpěla v době první karabašské války, byla vyčištěna a chrám byl jako jeden z prvních zrestaurován z financí diaspory a dalších darů.²⁷ Osmiboká jehlanovitá kupole byla obnovena do podoby připomínající původní architekturu (byť znatelně vyšší oproti fotografiím z doby před rokem 1920). Chrám se stal jedním z ústředních sakrálních symbolů nezávislého Arcachu a jedním z hlavních míst karabašské identity.²⁸



Mešita v Agdamu jako příklad dehonestace sakrální stavby.

Život ve městě po roce 1992 již nemohl obnovit předchozí multikulturní prostředí. Arménská strana sice nepopírala přítomnost ázerbájdžánského živlu přinejmenším do roku 1992, nicméně islámské památky ze sovětské i předsovětské doby zůstaly neudržovány. Teprve dlouhou dobu po válce bylo přikročeno k alespoň částečným opravám muslimských památek města, z nichž ještě v roce 2019 byla opravena mešita Gouhar Agha (azerb. Yuxarı Gövhərağa). V arménské interpretaci byla mešita nazývána „perskou“ a otevřena především jako muzeum bez připomenutí ázerbájdžánské minulosti a bez přidané spirituality, jelikož muslimové ve městě nezůstali.²⁹ Stav dalších symbolů islámské a turkické minulosti (mešity, paláce, ázerbájdžánská čtvrt s typickými domy), jež nebyly v předchozím období výrazně udržovány a často ponechány svému osudu, tak umožnil ázerbájdžánským historikům i vedení země lehce najít důvod, jak obvinít arménskou stranu z aktů vandalizmu.³⁰

Město se stalo hlavním cílem vojenských operací ázerbájdžánské armády v roce 2020 a jeho dobytí znamenalo ukončení ozbrojené fáze konfliktu, což jednoznačně ukazuje na symbolickou hodnotu a posvátnost tohoto místa. Analogicky (byť v opačné interpretaci) předchozímu „arménskému“ období se Šuša stala pro ázerbájdžánskou stranu



Historická brána do města Šuša (Šuši) jako symbol arménské dominance (v současnosti je arménský nápis nahrazen ázerbájdžánským). Foto: Wikimedia Commons.

nejenom symbolem vítězství ve válce, ale i demonstrací nového pořádku. Nikoliv náhodou většina cest prezidenta İlhamu Alijeva směřovala právě do Šuši, a to včetně propagandistických návštěv se zahraničními hosty a diplomaty akreditovanými v Ázerbájdžánu.

Bombardování Šuši ve druhé karabáské válce zasáhlo i chrám Ghazančec, což bylo odsouzeno jako vandalizmus pro změnu arménskou společností, politickou a kulturní elitou.³¹ Ázerbájdžánská strana sice v roce 2021 přistoupila k obnově chrámu, nicméně podle všeho půjde o další desakralizaci památky, přinejmenším očištění od „arménského nehistorického nánosů“, jak jej definuje ázerbájdžánská historiografie.³² Vzhledem k absenci, respektive nedostupnosti chrámu pro arménské věřící, bude moci katedrála sloužit nanejvýš jako turistická atrakce a kulturně-historický objekt s potlačeným náboženským významem.

Město Šuša se tak z jednoho z pěti největších měst Kavkazu na počátku 20. století stala málo obydleným městem duchů, momentálně pod kontrolou Ázerbájdžánu a podléhá často propagandistickým interpretacím z jedné či druhé strany. Na rozdíl například od bosensského Sarajeva však nebyl konflikt vyřešen a prostupnost a obecně kontakt zneprátených komunit (která by mohla do určité míry otupit hrany konfliktu) je prakticky nulový. V této situaci není možné ani pomýšlet na obnovení multikulturality města a kontrola města jednou stranou tak bude znamenat odsvěcení a často i eliminaci náboženských staveb a symbolů strany druhé.

Arménské, nebo albánské kláštery?

Staré arménské kláštery Amaras na jihu Karabachu či Dadivank na severu se staly jedním z nejvýznamnějších problémových bodů vzájemně se vylučujících diskursů arménské a ázerbájdžánské historiografie. Tím spíše, že na rozdíl od jiného symbolického místa křesťanského Karabachu – kláštera Gandzasar – se tato místa po roce 2020 nově ocitla mimo přímou kontrolu de facto arcašské vlády ve Stěpanakertu a kontrolu nad těmito místy formálně zajišťují ruské mírotvorné síly (nemluvě o dalších stavbách, jež jsou zcela pod kontrolou Ázerbájdžánu).

- 28 Arsen Hakobyan and Marcello Mollica, "Encountering Turkish Denialism: From the Syrian conflict to the Second Karabakh War," *Urbanities. Journal of Urban Geography*. Roč. 11, č. 1, 2021, s. 41.
- 29 Podobně jako v případě podobné mešity byla tato nazývána „perskou“ a sloužila jako „Arménsko-íránské kulturní centrum“ a turistická památka. Joshua Kucera, „Karabakh's contentious mosque restoration“ [online]. *Eurasianet.org*, 4. 12. 2019, <https://eurasianet.org/karabakhs-contentious-mosque-restoration>.
- 30 Mezi mnoha jinými např. „Šuša – gorod vandalizma armjanskich nacionalistov“ [online]. *Věstník Kavkaza*, 21. 1. 2021. <https://vestnikkavkaza.ru/news/susa-gorod-vandalizma-armjanskikh-nacionalistov.html>; Sabuhi Mamedli, „Armjanskij vandalizm v Karabache: terpjashhie porazhenije na voennom fronte celjatsja v svjatyje mesta“ [online]. *Vesti.az*, 9.10.2020, <https://vesti.az/xeber/avtory/armjanskij-vandalizm-v-karabakhe-terpyashhie-porazhenije-na-voennom-fronte-celyatsya-v-svjatyje-mesta-418590>.
- 31 Akop Pogosjan, Soro Bagdasarjan, Vage Saruchanjan, „Armjanë vosstanavljavut mečeti, a azerbajdžancy b'jut snarjadami po cerkvi“ [online]. *Hetq.am*, 9. 10. 2020, <https://hetq.am/ru/article/122820>.
- 32 Joshua Kucera, „Azerbaijan begins controversial renovation of Armenian church“ [online]. *Eurasianet.org*, 7. 5. 2021. <https://eurasianet.org/azerbaijan-begins-controversial-renovation-of-armenian-church?s=09>.
- 33 Karabakh. Stunning nature, cultural heartland [online]. *Azerbaijan Tourism Board*. <https://azerbaijan.travel/trip-to-karabakh>;

- Igrar Əliyev – Kamil Məmmədzaadə, *Garabağın Alban abidələri*, Baku: Azərnaşır, 1997; D. A. Ahundov: *Arhitektura drevnego i ranne-srednevekovogo Azerbajdžana*. Baku: Azərnaşır, 1986, zejm. s. 226–228.
- 34 Ömər Əl-Armutinin „Xudavəng – Azərbaycanın alban məbədi“, [online], *NUHCIXAN.az*, 20. 3. 2021, <https://nuhcixan.az/news/siyaset/44119-iordaniyalı-tarixci-xudaveng-monastir-kompleksi-haqqinda-meqale-yazib>.
- 35 N. A. Miqayelyan, „Dadivank as an example of Formation and Development of Artsakh School of Architecture“, [online]. *Architecture and Construction*, č. 1, 2020, s. 87–91.
- 36 Ramin Əlizadə – Elnur Nəciyev, „Qarabağın Alban-Qıpçaq tarixinə dair“, *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, roč. 7, č. 4, 2020, s. 2588; Mkrtčjan, *Istoriko-kul'turnyje pamjatniki...* s. 36.
- 37 Əliyev – Məmmədzaadə, *Garabağın Alban abidələri...* s. 5–8.
- 38 Rouben Galichian, *The Invention of History. Azerbaijan, Armenia and the Showcasing of Imagination*. London – Yerevan: Gomitas Institute – Printinfo Arta Books, 2010, s. 49–51.
- 39 Kelbajar Region [online]. *Armenian Vandalism: Azerbaijani Monuments in Captivity*. https://armenianvandalism.preslib.az/en_kelbajar.html; Kəlbəcər rayonunun vandalizmə məruz qalmış abidələri, *Azərbaycan Respublikası Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət Komitəsi*, <https://scwra.gov.az/az/view/objects/8>.

- 40 Xavər Zairova, Gülnaz Hacıyeva, „Ermənilərin növbəti vandallığı: Xudavəng kompleksini dağıdır, əşyaları söküb Ermənistanı aparırlar“, [online]. *AZ.tv*, 16. 11. 2020, <http://www.aztv.az/az/news/10370/ermenilerin-novbeti-vandalligi-xudaveng-kompleksini-dagidir-esyaları-sokub-ermenistanı-aparırlar>.
- 41 El'nar Bainazarov, „Vysoko v Karabache, kak živet armjanskij monastyr“ posle perechoda regiona k Baku, [online]. *Izvestija*, 11. 5. 2021, <https://iz.ru/1162046/elnar-bainazarov/vysoko-v-karabakhe-kak-zhivet-armianskii-monastyr-posle-perekhoda-regiona-k-baku>; Stanislav Stremidlovskij, „Archiepiskop Pagrev Martirosjan: 'Ljudi venčajutsja, značit, est' nadëžda'“, [online]. *Regnum.ru*, 3.1.2021, <https://regnum.ru/news/polit/3156203.html>.
- 42 Mirmehdi Ağaoğlu, „Ermənilərin özünüküləşdir-mək istədiyi ecəzkar Xudavəng monastırı“, [online]. *APA.az*, 3. 1. 2021. <https://apa.az/az/xeber/sosial-xeberler/Sehrli-almd-Ermnirlin-ozununkulsdirmk-istdiyi-ecazkar-Xudavng-monastiri-colorredREPOR-TAJ-FOTOLARcolor-colorredVIDEOcolor-622757>.
- 43 Gayane Novikova, „The Nagorno Karabakh Conflict Through the Prism of the Image of the Enemy“, *Transition Studies Review*, č. 18, 2012, 550–569.
- 44 Juri Vendik, „Karabach i Albaniya. Kak vojna istorikov otažajetsja na pamjatnikach istorii“, *BBC News, Russian Service*, 28. 12. 2020, <https://www.bbc.com/russian/features-55424041>.

Historiografické spory o tato místa se vedly již v sovětském období. Arménská strana poukazovala na zanedbanou údržbu těchto náboženských symbolů a také jejich uzavření pro církevní obřady. Na arménské straně jde především v případě Dadivanku a Amarasu o jedny z nejstarších a nejvýznamnějších křesťanských (potažmo arménských) symbolů Arcachu. Ztráta kontroly nad těmito místy patří k hlavním emocionálním problémům prohrané války. Ázerbájdžán naopak ve svých materiálech propaguje karabašské kláštery, včetně Dadivanku (Dadivəng či Xudavəng v ázerbájdžánštině), v kontextu historie a kultury kavkazské Albánie, jež jsou jednotné a stereotypně replikovány ve všech zmínkách o těchto místech.³³ S albánskou historií je spojován již samotný název Dadi.³⁴ Ačkoliv se obě historiografie shodují na tom, že klášter měl být založen ženou prince Vachtanga Arzu xatun (arm. Arzuchatun), tento panovník je v ázerbájdžánské historiografické tradici uváděn jako Albánec, zatímco arménská historiografie jej počítá mezi vládnoucí rod arménského Čačenu.³⁵ Obě historiografie se přitom opírají především o nápis v klášteře, který stavbu kláštera s Arzu Chatun spojuje.³⁶

Podobně protichůdně jsou uváděny střípky z historie kláštera v 19. století. Ázerbájdžánská historie obvykle uvádí, že klášter byl až do roku 1836 duchovním (a v jistém smyslu posledním) centrem albánské církve, a teprve po jejím zrušení ruským pravoslavným synodem byl klášter opuštěn. Arméni, kteří se podle této teze objevili v Karabachu až v 19. století, posléze údajně zfalšovali dějiny kláštera i původní albánské nápisy.³⁷ Arménské prameny ohledně dějin kláštera obvykle vyvracejí albánský mýtus a poukazují na absenci jakýchkoliv písemných památek na albánskou kulturu, která měla být údajně plně zničena přesídlenými Armény. Kromě toho arménští autoři, nikoliv bez jisté ironie, poukazují na neudržovaný stav údajně hlavních albánských památek ještě v období Ázerbájdžánské SSR.³⁸ Arménská přítomnost a rekonstrukce kláštera za mezinárodní účasti po roce 1994 znamenaly podle výše uvedeného diskursu zničení ázerbájdžánského kulturně-historického dědictví a pokračující „armenizaci“ kláštera.³⁹ Odvezení movitých památek do Arménie těsně před předáním oblasti

do ázerbájdžánských rukou, ázerbájdžánská média a politici vyhodnotili jako poslední akt arménského vandalismu.⁴⁰

V současnosti jsou oba kláštery (Amaras i Dadivank) podle dohody o příměří z listopadu 2020 formálně na ázerbájdžánském území, nicméně pod ochranou ruských mírotvorců. V Dadivanku tak mohou i nadále působit a pečovat o klášter dva arménští mniši a Arménům z Karabachu se v omezené míře otevírá možnost dostat se do tohoto z jejich hlediska symbolického místa a organizovat zde nejen bohoslužby a poutě, ale také například svatby.⁴¹ Ázerbájdžánská strana naopak v souladu s vlastní ideologií pořádá mediálně propagované výjezdy do kláštera z Ázerbájdžánu pro vybrané skupiny lidí, mezi nimiž vyniká komunita Udinců, jež je považována za symbolické přímé dědice Albánců v Ázerbájdžánu.⁴² Byla zde tak vytvořena velmi křehká rovnováha mezi oběma sakrálními interpretacemi – arménskou i udinsko-albánsko-ázerbájdžánskou. Jedná se o jeden z mála ostrůvků, kde se mohou setkávat lidé z obou stran konfliktu bez ohledu na různé historiografické koncepty či náboženské rozdíly (nezřídka uměle zkonstruované). Podobná setkání však jsou pouze kapkou moři v nenávisti vyvolávané na obou stranách konfliktu, a navíc je tato rovnováha prozatím držena dohodami, ázerbájdžánskou vůlí a ruskými mírotvornými silami.

Závěry

Poslední karabašský konflikt výrazně posunul a nadále radikalizoval náhled obou stran na existenci „druhých“. Sovětským svazem prosazované „přátelství národů“ zcela ustoupilo vzájemně se vylučujícím a primordialistickým příběhům, které navíc mají tendenci se prohlubovat s postupným stárnutím posledních sovětských generací a pokračující propagandou z obou stran. Výsledkem je stále více se militarizující rétorika na obou stranách konfliktu a kontinuální vytváření obrazu nepřítele. Jak poznamenává Gajane Novikova, vzhledem k vítězství v první karabašské válce a dosažení cílů se jistá tolerance vůči nepříteli (byť nikoliv ochota k ústupkům) projevovala na arménské straně, zatímco poražená ázerbájdžánská strana se soustředila na revanšistickou, a tím z logiky věci i agresivnější rétoriku.⁴³ Tato ideologická příprava se poté plně projevila ve válce

v roce 2020 a pokračuje odmítáním všeho arménského i po faktickém vítězství Ázerbájdžánu.

V tomto kontextu je tedy logické, že i kulturně-historické symboly regionu, a především péče o ně, nabyla ještě více jednostranného pohledu.⁴⁴ Kulturně-náboženské symboly „druhé“ strany byly a budou vítěznou stranou přehlíženy, odsvěceny, zneuctěny či případně přizpůsobeny narativu strany, která aktuálně kontroluje příslušné území, zatímco druhá strana tuto interpretaci jednoznačně odmítá. Bylo proto zcela logické, že jedním z klíčových symbolických cílů kampaně z roku 2020 bylo obnovení kontroly nad městem Šuša jako sakrálního středobodu ázerbájdžánské přítomnosti v Karabachu a vítězství ázerbájdžánského historického narativu. S tím je spojena opětovná sakralizace náboženských staveb a jejich proměna z neudržovaných staveb na živá náboženská místa (modlitby v mešitách v Šuše či v jinak zcela zdevastovaném městě Ağdam). Zároveň lze očekávat degradaci arménských náboženských staveb buď jejich likvidací, ponecháním vlastnímu osudu či – v případě hlavních svatyní – jejich přizpůsobení vítěznému ázerbájdžánskému narativu. Jakékoliv smířlivé gesto je prakticky vyloučené a určitá (a pro obě strany vnějšími hráči vynucená) výjimka v podobě kláštera Dadivank je velmi křehká a může se kdykoliv změnit.

Holy Place in the Middle of War

The second war in Karabakh (Artsakh in Armenian) in 2020 did not mean just a change of borders and geopolitics in the Southern Caucasus or position of Artsakh de facto state. It also shifted the mental setting of both Azerbaijani and Armenian populations inside and outside Karabakh (Artsakh). At the same time, it altered practical as well as emotional approach to many sacred monuments in the region as several holy places for both sides changed its status and discourse dictated in the field usually by the winners. The text analyses the discourse of both sides (Armenian and Azerbaijani) concerning the places they both consider as their sacred and national symbols. It shows that the war and new territorial order did not bring only the change of the physical control and the subsequent limitation for "the other side", but the newly acquired places receive new meaning according to the winner's discourse. Such symbolism and the discourse of dominance became no less important than physical control over the places.

Doc. PhDr. **Slavomír Horák**, PhD. (*1976). Vědecký pracovník Katedry ruských a východoevropských studií, Institutu mezinárodních studií, Fakulty sociálních věd Univerzity Karlovy. Zaměřuje se na region Střední Asie a Kavkazu, mj. se zabývá výzkumem budování států a národů, včetně konstrukce historiografie.

Rozhovor se sociologem Janem Jandourkem o náboženském nacionalismu v Rusku

MEZI IMPÉRIEM, NÁRODEM A VĚČNOSTÍ

Pavol Bargár

Jan Jandourek (*1965), sociolog a publicista. Je autorem několika publikací z oblasti sociologie, zabývá se spiritualitou v moderním světě a problematikou dezinformací. Z knih: *Svatí a kacíři světových náboženství* (Portál 1998), *Sociologický slovník* (Portál 2001), *Úvod do sociologie* (Portál 2003), *Průvodce sociologií* (Grada 2008), *Vzestup a pád moderního ateismu* (Grada 2010).

Ako vnímate vzťah náboženstva a národnosti v súčasnom Rusku?

V Rusku nežije len jedna národnosť, akokoľvek to tak na diaľku často vnímame. Nie je tam ani jedno náboženstvo. Ortodoxní kresťanství je samozrejme v centre pozornosti a dnes je tiež súčasťou novej vznikajúcej ideológie putinovského štátu. Tam patrí do mixu, kde nájdeme ešte snahu spojiť všetky tradície – od carského impéria cez bolševické, sovietske obdobia – až po dnešek. Tiež zdôrazňovanie národa, vojenské slávy a vymedzenie sa voči Západu. Nájdeme tu ale tiež katolíky, protestanty, svedky Jehovovi, sibírsky šamanizmus, novopohanství. Skoro by som na prvom mieste mali pomenovať islam. Nie je náhoda, že vŕdca Vladimir Putin hovorí pri stretnutiach s muslimskými predstaviteľmi tak uctívne o islame a to spôsobom, ktorý by naše bojovníky proti islamu zrejme vyděsil. V Rusku postavili jednu z najväčších mešít na svete. Kavkazské republiky sú islamské a Čečensko, ktoré vnímame ako dosť samostatnú entitu, je republikou Ruské federácie. Tamní Kadyrovovi režim nemá ale s republikou nič spoločného, spíše sa blíži dedičnej diktatúre a s právom šarí'a.

Môže nám štúdium ruských dejín pomôcť lepšie pochopiť tieto súvislosti?

Zcela jednoznačne. Je to zem, ktorá neprešla tým, čím my, oddelením (byť nedôsledným) moci svetskej a duchovnej už v stredoveku a našej verzii osvietenstva. Vládlo sa tam tvrdo, alebo vôbec. Bolševický prevrat a nacistický útok zasadili SSSR hlboké rány. Došlo k tomu, že mu my nezcely rozumíme. Rusové pohrdajú úradmi, ale poslouchajú je, propadajú apatii a vynalézajú spôsoby, ako moc, ktorá im pripadá nezmeniteľná, obejsť. Pokiaľ ide o nedávnu minulosť, dňa v divokých

90. rokoch v očiach Rusov zdiskreditovalo označenie ako demokrat a liberál. V tejto podobe my to tu neznáme.

Akú úlohu zohráva pri formovaní ruskej národnej identity Ruská pravoslávna cirkev ako hlavný aktér na miestnej náboženskej scéne? Má jej pôsobenie negatívne dopady?

Pravoslávna cirkev preukázala pres teror a pak vytlačení na okraj oficiálnej spoloč-



Jan Jandourek.

nosti obdivuhodnou schopnosťou prežiť. Prežila zrejme vďaka tomu, že bola silne zakorenená v národnej mentalite. I komunisti nechávali tajne kŕtiť svoje deti. Boris Jelcin vo svojich pamäťoch vzpomína na to, ako ho opilý pop pri kŕtu málem utopil a keď to Boris prežil, kněz konstatoval, že tak odolný chlapec sa bude pomenovať Boris. Vladimir Putin dnes vykláda, ako nosí krížik, ktorý má od maminky. Bývalý dôstojník KGB dnes chodí do kostola a líba ikony. Cirkev ovšem prežila v rôznych podobách. Mela kolaborantov v hierarchii dosadených KGB a tiež svoje mučeníky.

Ortodoxní kresťanství predstavuje napojenie na najstaršiu kresťanskú tradíciu. Moskva chápaná ako „tretie Rím“ dáva navyše pocit jistej svetovej duchovnej výluč-

nosti. Vzhľadom k dlhému a skoro nepretržitej tradícii neslobody pre naprostou väčšinu obyvateľ je víra posledný útočisko, kam sa ľudia môžu vo svojom utrpení uchýliť a niekedy si ho interpretovať. Je slavnou epizodou histórie, že keď sa J. V. Stalin po napadení nacistickým Nemeckom konečne vynoril a niečo rekel, oslovil občany: „Bratři a sestry.“ Od tej doby tiež nastala jistá úleva pre pravoslávnu cirkev. Současná ruská pravoslávna cirkev má i svoju temnú stránku. Stále má hierarchiu, ktorí boli kdysi spolupracovníci komunistického tajného polície, je to veľmi bohatý ekonomický subjekt, ktorý sa pilne venuje podnikaniu a je zcela loajálny voči súčasnej moci. Má ovšem tiež stále svoje vnútorné disidenty, to k jej histórii patrí.

O pravoslávii sa často hovorí v súvislosti s jeho úzkym prepojením s národnou identitou. Je možné byť Rusom a nebyť – aspoň v kultúrnom zmysle – pravoslávnym kresťanom?

Možné to zjavné je, keď sa v Rusku hlási 10 percent ľudí k islamu, k iným cirkvám tri percenta a k iným náboženstvám asi jedno percento. Tých „nezačlenených“ je 15 percent. Aspoň to tak v roku 2017 uvádzal pŕŕzkum Pewova výskumného centra. V zemi s ortodoxnou tradíciou to môže nabývať rôznych foriem, tak třeba šéf ruských komunistov Gennadij Zjuganov nedávno vykládal, že Ježiš bol prvý komunista. Potíže môžu mať členové náboženských spoločností, jejichž sídlo je v zahraničí, napríklad svedkovia Jehovovi, ktorí v súčasnosti čelia perzekúcii. Americká komisia pre mezinárodnú náboženskú slobodu (USCIRF), ktorou zriadil Kongres, navrhuje vo svojej výročnej správe zverejnené 21. dubna, aby Rusko, Indie, Sýrie a Vietnam boli začlenené na zoznam „zemí vzbudzujúcich zvláštnu obavu“, čo je kategória vyhradená pre zem, ktoré

„systematicky, trvale a hrubě“ porušují náboženské svobody. Zpráva USCIRF uvádí, že „podmínky náboženské svobody v Rusku se v loňském roce zhoršily“, přičemž vláda se zaměřila na náboženské menšiny považované za „netradiční“ a ukládala jim pokuty, zadržovala je a vznášela proti nim obvinění. Jen proti zakázaným svědkům Jehovovým bylo zahájeno celkem 188 trestních řízení, zatímco u jejich členů bylo provedeno 477 domovních prohlídek, přičemž razie a výsledky zahrnovaly „případy mučení, které nadále zůstávají nevyšetřeny a nepotrestány“. V roce 2017 Rusko postavilo tuto náboženskou skupinu mimo zákon a označilo ji za „extremistickou“. V ruském regionu severního Kavkazu „bezpečnostní složky jednaly beztrestně, zatýkaly nebo unášely osoby podezřelé i z pouhého napojení na islamistické bojůvky i na sekulární politickou opozici“. Na okupovaném Krymu mělo prosazování „represivních“ ruských zákonů a náboženské politiky za následek stíhání pokojných náboženských aktivit a zákazy skupin, které byly na poloostrově podle ukrajinského práva legální. Nejméně 16 krymských muslimů bylo odsouzeno k trestům odnětí svobody na základě „vymyšlených obvinění z extremismu a terorismu“.

Zřejmě nejznámější postavou dnešního ruského nábožensky motivovaného nacionalismu je Alexander Dugin. Ako ho hodnotíte z perspektivy sociológa, teológa a religionistu?

Dugin v jednom rozhovoru řekl: „Snažím se vytvořit globální anti-modernistickou frontu, která bude bojovat proti všemu, co je moderní. Především proti Západu, liberalismu, americkému imperialismu, teorii lidských práv, proti všemu, co považuji za vrcholovou formu modernity. Je to pragmatický údel – musíme sjednotit Číňany, Íránce, islamisty, Rusy, populisty, Afričany, Latinoameričany, kteří ze svých lokálních důvodů také vedou povstání proti západní modernitě, liberalismu a globalizaci. Proto jsem třeba podporovatel Donalda Trumpa a všeho, co stojí proti pokročilému modernismu.“ A také: „Neodmítám ale nějak povrchně jen moderní kulturu, vadí mi modernita jako taková – mým cílem je nekonečno, věčnost, která si zaslouží jako součást antické kultury obranu.“ A také: „Jsem protivníkem moderního ducha, filozofie, moderní

vědy, moderního pojetí člověka a moderní kultury. Liberalismus je podle mé analýzy nejčistší manifestací ducha modernity... Než budete osvobozovat jedince, třídy, rasy, musíte definovat, co je vůbec člověk. A pak teprve přemýšlet, jestli vůbec osvobození žádá, a když, tak jaké.“

To zní všechno velmi hluboce. Pak se ale dozvíte, že vyčítá Vladimíru Putinovi, že vojensky neovládl Ukrajinu. Pak nás napadne, co by takový Dugin udělal s námi a všemi, co třeba nebudou chtít „definovat člověka“ tak, jak ho chce definovat on. Ať si definuje, co chce, ale nemusí kvůli tomu schvalovat obsazení části Ukrajiny a Gruzie a spojovat se s islamisty.

Nahráva rozmachu náboženského nacionalismu v Rusku politika Vladimíra Putina? V akom zmysle?

Vládci se rádi odvolávají na absolutní hodnoty. Čím absolutističtější je vládce, tím absolutnějšími hodnotami si chce posloužit. Abyste mohli zavírat, mučit a zabíjet lidi, potřebujete k tomu opravdu silné zdůvodnění. Náboženství je ideální. Duchovní představitelé se taky nezdráhají pomoci si silou „světského ramene“, protože když přece hlásají pravdu, co je špatného na tom jí trochu pomoci a věci urychlit? Po pádu komunismu nastalo ideové vakuum, které do sebe hned nasálo to, co bylo nejbližší. Náboženské, nacionalistické a imperiální ideje. Putin podporuje církev a církev podporuje Putina. Proto moskevský patriarcha může Putina vyhlašovat za dar od Boha a Putin zase církvi poskytne nějaké ty ekonomické výjimky. Přesto se dají nalézt nějaké rozdíly. Církve je žárlivá na své dominantní duchovní postavení, ale ve svých oficiálních prohlášeních nehlásala odpor vůči imigrantům, jako to dělají nacionalisté. Je třeba také rozlišovat mezi patrioty a nacionalisty vyznávajícími ruský stát. Lze být patriot a státem pohrdat. V pravoslavné církvi se najdou oba typy. Měl by to pro ně být určitý rozpor, když se třeba na imigraci dívají jinak než biskupové, ovšem církev je hodně členitá a její instituce dost samostatné, takže není problém si najít kněze nebo komunitu, kde jejich názory budou rezonovat.

Ako sa k téme národa a národnosti stavajú nekresťanské náboženstvá a tradície pôsobiace na území dnešného Ruska?

To bychom asi museli brát jeden nesčetný príklad po druhém. Záleží na tom, jak se k nim stát staví. Tak třeba soud v Iževsku letos v létě uložil instruktorce jógy Jekatěrině Kalinkinové pokutu pět tisíc rublů podle článku o nezákonné misijnářské činnosti za pořádání indického svátku Mahášivarátrí. Pět tisíc rublů znamená asi našich 1 450 českých korun. Nezdá se, že by nějaké potíže mělo novopohanské hnutí, které nenavazuje na žádné živé tradice a v podstatě se celé znova „vymýšlí“. Novopohané jsou dost roztržštěni, často se tam vyskytují vyhranění nacionalisté a dávají najevo odpor k cizincům. Muslimové nenarážejí na žádné překážky od státu a sám Putin prohlásil v roce 2018 na setkání s islámskými duchovními, že podporuje „oživení islámského vzdělávání v Rusku“ jako způsob boje proti radikalizaci a „destruktivním“ myšlenkám. „Tradici islám je nedílnou součástí ruského kulturního kódu a muslimská umma je bezpochyby velmi důležitou součástí mnohonárodnostního ruského národa“, řekl jim.

Akým způsobom môžu cirkvi a náboženské spoločnosti pomôcť predchádzať náboženskému nacionalizmu?

Velká náboženství bývají univerzální, mají své stoupence po celé planetě. To samo o sobě dává společné hodnoty a jazyk, z čehož lze vyjít. Samozřejmě to ale nestačí. Pokud příslušníci nějakého národa, dovedeni k tomu svými vůdci, usoudí, že právě ten jejich národ má Bůh obzvláště rád a vyzývá ho k nějakým velkým činům i za cenu útisku druhých, je taková perspektiva ztracena. Potírat náboženský nacionalismus je nekonečné úsilí, protože náboženství je zdrojem identity a emocí a sahá se po něm stejně snadno jako po zbraních. Upřímně řečeno, židovské, křesťanské a islámské tradice mají ve svých pramenech dostatečné množství výroků a příběhů, které něco takového mohou živit. Naštěstí, když to budeme vykládat v celkovém kontextu, je nesmyslnost náboženského nacionalismu jasná.

Ďakujem za rozhovor.

Mgr. Pavol Bargár, M. St., Ph.D. (*1981) pracuje ako vedecký pracovník na Evangelickej teologickej fakulte Univerzity Karlovy v Prahe. Medzi jeho bádateľské záujmy patria vzťah teológie a kultúry, misiológia a interkultúrna teológia a medzináboženské vzťahy.

Výzvy pandemie pro náboženství i pro religionistiku

A CO NA TO KÁJA MAŘÍK?

Jiří Arje Klimeš

„... Byl živ jako pohan. Tři neděle nemohl ani na mši svatou. I v neděli měl pro něho pan lesní práci. Ale čtvrtou neděli v červenci Kája rezolutně prohlásil: Dnes půjdu do Dražova na velkou mši, ať chcete nebo ne.“

Dlouho jsem váhal, jak začít religionistickou esej o covidu-19, až se mi náhodou dostalo do rukou toto půvabné katolické dílko – *Školák Kája Mařík*, V. díl. Kája na své lesnické praxi vnímá jako řadu odporujících, že se nemůže v neděli účastnit mše svaté. Tento jeho – legalistický, pravověrný, naivní či rigidní – postoj je v příkrém rozporu s tím, co jsme mohli během prvního covidového roku sledovat v naší společnosti. Došlo totiž k tomu, co naše novodobé dějiny nepamatují – k naprostému zastavení veřejného náboženského života. To, o čem si komunisté mohli po desetiletí nechat ledva zdát, se stalo „tělem“.

mají nedělní bohoslužby a vysluhované svátosti, jako by najednou vybledla tvář v tvář nebezpečí nemoci, možné předčasné smrti či státního postihu.

Nechci tady řešit otázky technické, do jaké míry je skutečně covid-19 smrtící, anebo že v případě lidových církví by se vzhledem k velikosti jejich bohoslužebných prostor a počtu aktivních věřících daly bohoslužby slavit bez problému s rozestupy pětimetrovými, aniž by museli někoho z bohoslužby vylučovat... Jde mi jen o základní skutečnost, že odvěký důraz na společenství spásy, uskutečňování „těla“ Kristova, společenství slova a svátostí se najednou ocitl na okraji.

Jakoby křesťanská společenství jaksi „prohlédla“ a přijala za své židovskou zásadu „pikuach nefeš“, ochrany života, která je nadřazena drtivě většině náboženských předpisů.

Ostatně ochota židovských obcí uzavřít svůj ná-

kazy, nemoci, popř. smrti), pak je to vůle Nebes. Naše rozhodnutí může být pouze jedno: zda budeme poslušni vůle Nebes, či nikoliv. To vedlo nakonec např. k úřední izolaci ortodoxní čtvrti Bnej Brak v Tel Avivu a také k tajné výuce v ješivách. Velkou roli zde hrál také fakt, že ortodoxní židovská společenství často ignorují internet, studenti nemají chytré telefony ani připojení k síti a výuka online není považovaná za skutečnou výuku. Mimochodem – v křesťanském prostoru jsem nezaznamenal žádné policejní ukončení nelegálních bohoslužeb či modlitební skupiny, která by se rozhodla dát přednost fyzickému slavení...

A to je další bod – náboženský život se přenesl do cyberprostoru v takové míře, o jaké se nám ještě před několika lety ani nezdálo. Křesťanské církve tak tento internetový prostor nově posvětily a věrní členové sledovali na obrazovkách, jak jejich kněží a faráři káží v prázdném kostele a před objektivy kamer uskutečňují „tajemství církve“...

To, do jaké míry a zda vůbec si tuto skutečnost církve uvědomují a zda ji reflektují, je samozřejmě jejich věc. Ovšem mělo by být věcí religionistické vědy, aby tyto nedávné události důkladně reflexi podrobila. Jde totiž o radikálně nový fenomén, kdy bylo upřednostněno zdraví a ochrana života před náboženskými povinnostmi do té doby samozřejmými. A kdy se virtuální realita stala spontánně plnohodnotnou náhradou fyzického slavení bohoslužeb a svátostí.

Samozřejmě, že nábožensky produktivních jevů se v souvislosti s covidem-19 objevilo víc. Odvěká antropologická данost patřit k nějaké skupině, k nějakému vyznání, možnost stát se součástí celku a někam patřit, obětovat se pro věc, se objevila ihned. Nadšení a zanícení, se kterým mnohé organizace a jednotlivci začali šít roušky, jsou toho důkazem. Zpočátku nikoho ani nenapadlo ptát se, jak to, že stát nařizuje nošení roušek, a přitom není schopen je zajistit. Lidé se vrhli na šití roušek, které pak altruisticky rozdávali, a roušky se staly symbolem nové sounáležitosti. Šít roušky, nosit roušky se stalo společenským statutem, znamenalo to patřit k těm, kdo jsou solidární a odpovědní, kdo vědí, co se patří. A jak už to bývá, všichni, kteří toto sebeobětování zpochybňovali – ať už teoreticky vědeckými statěmi, anebo prakticky tím, že je nenosili – byli automaticky vnímáni



Páteční modlitba v egyptské mešitě. Foto: EFE/EPA/Khaled Elfiqi.

Stalo se tak kvůli ochraně zdraví a života věřících, a to na základě státních nařízení. Církve a náboženské společnosti byly až nápadně kooperativní a konformní s těmito požadavky a navenek neproklonily ani náznak jakékoliv reflexe. Onen křesťanský, v průběhu staletí často deklarovaný a realizovaný důraz na to, že za život tento, ve kterém máme usilovat o spásu a život podle Boží vůle, budeme odměněni v životě budoucím, jako by pozbyl naléhavosti. Jako by se církev najednou poklonila před zdravím, životem a bezpečím. Celá staletí a celé knihovny učení o tom, jak „kruciólní“ význam

boženský život do karantény byla také pozoruhodná a často dokonce o pár kroků napřed před státními opatřeními. V tomto případě si to ale můžeme snadno vysvětlit snahou o ochranu starých členů (často právě posledních přeživších šoa) a také generačně zakořeněným pocitem ohrožení s naučenou potřebou rychlé reakce na ně.

Zajímavý ale byl odpor některých židovských ortodoxních komunit, které omezení náboženského provozu odmítaly s argumentem, že naší první povinností je služba Nebesům a pokud nás tato činnost přivede do nebezpečí (ná-

jako nepřítel, jako ohrožení. Uvědomil jsem si to, když jsem šel (se spuštěnou rouškou) sám po chodníku po mostě. Přes dva jízdní pruhy a deset metrů ode mne, na druhé straně, šla žena. Ta nelehala, proběhla mezi auty a ihned na mne zaútočila, že porušuji nařízení a ohrožuji druhé... Příkladů by asi každý z nás mohl přinést víc. Myslím tím příkladů, kdy se lidé chovali objektivně iracionálně, a to i vzhledem k platným nařízením, která si sami zpříšňovali.

Ano, po dlouhé době mohli lidé k něčemu patřit, k něčemu, co je přesahuje, jejich životy nabyly na významu a byli ochotni se – do jisté míry – i obětovat. Tyto lidské vzněty v historii po pravidle vzbuzovalo náboženství, později národ a jazyk a také politika. V našem světě už se z jazyka, politiky a náboženství staly veličiny, které tyto vzněty už nepůsobí. Dokonce i pojem národa nechává (zatím?) většinu národa chladnou. Až přišel nový podnět, covid-19... Ovšem, s dnešním odstupem, kdy se covid-19 už téměř stal součástí našeho života, tyto řádky působí možná trochu přehnaně, ale jen si zkuste vzpomenout, jak to bylo... Co z toho jsme si tehdy uvědomili, co z toho jsme byli schopni tehdy reflektovat? Tehdy, kdy se svět rozdělil na ty, kdo covid-19 respektují (a s tím spojené restriktce), a na ty, kdo ne. Dělicí čára šla (a ještě pořád jde) napříč nejen jednotlivými společnostmi, ale i napříč státy – vzpomeňte např. na Švédsko!

A to je poslední věc, kterou bych chtěl zmínit. Co mi paměť sahá, bylo to poprvé, kdy tímto způsobem zasáhl nějaký jev celý svět. Nejen napříč státy, náboženstvími, politickým spektrem, ale napříč celým světem. Celý svět zasáhl jev, který vyvolal emoce a hnutí, které do této doby byly vlastní pouze náboženství či nacionalistickým či radikálně politickým hnutím. I Greta může covidu-19 jeho celosvětový impakt závidět. Je to vskutku nová věc, že jeden jev může na celém světě vyvolat emoce podobné náboženskému zanícení, jev, jehož vnější projevy se podobají náboženské misi či nadšené kolektivizaci – a to včetně zásahů do individuálních práv.

Skeptik by na tomto místě mohl říct, že přece jde o reálný virus, kterému se musíme nějakým způsobem postavit. To naprosto nezpochybňuji, jen toto dění komentuji a tvrdím, že se opět – a to celosvětově – setkáváme s jevem, který

je doprovázen atributy, které byly dříve vyhrazeny náboženství. A že lidé sjednocuje a také rozděluje, podobně jako náboženství, protože diskuse, která se o něm vede, velmi často postrádá prvky racionální reflexe. A že, a to je asi nejzajímavější, je tento jev silnější než náboženské učení a praxe. V plné nahotě se tak vyjevila slabost institucionalizovaného náboženství na straně jedné a zároveň na straně druhé potřeba lidí přimknout se k nějaké myšlence, k nějakému hnutí. Globalizace, o které tak často a rádi diskutujeme, se zároveň prokázala jako už dokončená skutečnost.

Na závěr si pak dovoluji popustit uzdu své religionistické fantazii k následujícím tezám, které předkládám k reflexi a kritice:

Na základě dění okolo covidu-19 považuji za zřetelné že

1. globalizace postoupila natolik, že nejen společenství národních států, ale i korpusy globálních náboženských společenství se staly do značné míry bezbranné vůči globálním jevům;
2. to je umožněno individualismem, který za jednoznačnou prioritu pokládá prospěch, tedy zdraví a život jednotlivce, a není ochoten se podřizovat idejím, byť tradičně náboženským;
3. tradiční náboženská společenství jsou ve vleku těchto tendencí a buď si tuto skutečnost neuvědomují, anebo jsou vůči ní bezbranná;
4. většinová společnost je sice programově nenáboženská, nedotčena ovšem zůstaly její tzv. antropogenní

danosti, v minulosti často vykládané jako náboženské potřeby; myslím tím např. potřebu sounáležitosti, společné myšlenky, sebeobětování (ovšem pouze do jisté, individuální míry), symbolu, symbolického jednání atp.;

5. proto jednotlivci spontánně, nereflektovaně a také nepředvídatelně reagují na podněty, které jim umožní – z jejich pohledu efektivně – tyto potřeby naplnit;

6. k tomu dochází opět nečekaně a díky propojenému světu globálně a velmi rychle.

Otevřená ale zůstává otázka: k čemu to? U náboženských, národnostních a ideologických hnutí odpověď bývá zřejmá. Ne tak u covidu-19, kdy se ztrácíme v celosvětovém spletní ekonomických a politických zájmů a idejí. Nezbyvá nám tak než tento jev podrobit důkladné reflexi...

Jiří Arje Klimeš (*1975) žije ve Zlíně, pracuje jako redaktor časopisu Chajejnu, tlumočnická a koordinátor projektu internetového náboženského vzdělávání.

✚ NA PŘÍŠTĚ 1/2022

Pandemie nemoci covid-19 náš svět proměnila a proměňuje, o tom není pochyb.

Jak proměnila náboženství? Několik úvah o tom obsahuje esej na těchto stranách.

Stejná otázka

proměna náboženství v pandemii je také tématem příštího *Dingiru*.



Protest v Los Angeles.

Foto: Damian Dovarganes, AP.

SLAVNÁ STUDIE O MILENIÁLNÍM ZKLAMÁNÍ VYŠLA TAKÉ ČESKY

Leon Festinger – Henry Riecken – Stanley Schachter, *Když se proroctví nesplní: studie skupiny, která předpověděla konec světa*, přeložila Hana Antonínová, Praha: Portál, 2021, původní vydání Minneapolis: University of Minnesota Press, 1956.

Na sklonku léta 2021 byl na český knižní trh uveden překlad slavné knihy Leona Festingera et al. *Když se proroctví nesplní* (v anglickém originále *When Prophecy Fails*). Kniha je strhující sondou do „posledních dní“ života ufologické skupiny soustředěné kolem charismatické vůdkyně, v knize nazývané Marian Keechová. Ta předpověděla konec světa na 21. prosinec roku 1954. Když se o tomto proroctví Festingerův tým na konci září roku 1954 dozvěděl z místních novin, podnikl sérii mnohých, různě rafinovaných kroků, aby se do této skupiny infiltroval.

Od listopadu tak měl badatelský tým „pokrytí“ celé skupiny pěti pozorovateli, kteří průběh a prožívání blížícího se konce mohli velmi detailně pozorovat. Svědectví o posledních dnech této skupiny pak po badatelské stránce sloužilo k verifikaci hypotézy, že po tzv. nenaplněném mileniálním očekávání (po zklamání z toho, že konec světa nenastal) dochází k nové proselytizaci (ke snaze o získávání nových stoupenců).

Není pochyb, že si kniha svůj překlad do češtiny zaslouží – z mnoha perspektiv se jedná o unikát. V první řadě získala velmi podrobný materiál z terénu – čtenář může sledovat velmi intimní chvíle celé skupiny, mocenské tlaky jejích členů i improvizace, ke kterým se musela skupina v rámci dynamicky se vyvíjející situace posledních dní před očekávaným koncem světa uchýlit. Detailní popis dovolí sledovat jednotlivé členy hnutí, jejich očekávání, pochybnosti i zklamání, chvíle entuziasmu i deprese, a to vše téměř v minutovém sledu událostí – v doslovu k této knize hovoří religionista Vojtěšek trefně o „Festingеровě akváriu“. Za druhé drží tato kniha prvenství v teoretizaci reakce na mileniální zklamání, ať už se

jedná o již zmíněnou teorii zvýšené proselytizace nebo (v této knize zatím jen načrtnutou) Festingerovu slavnou teorii kognitivní disonance.

Pokud bychom ovšem celý text hodnotili více kritickým okem, nesmí zůstat nepovšimnuto, že výše zmiňovaný materiál byl získán metodami, které jsou z dnešního pohledu za hranou etiky badatelské práce. Samotní členové skupiny o probíhajícím výzkumu ve svých řadách nic netušili, co víc, sami badatelé se dopouštěli výrazných zásahů do chování celé skupiny – nejkřiklavějším případem je způsob infiltrace jedné pozorovatelky, která přišla za Marian Keechovou s prosbou o výklad smyšleného snu, který se sám nabízel k výkladu v intencích proroctví napjatě očekávaného konce světa.

Co se týče teoretického cíle celé knihy, Festingerův tým argumentoval, že reakcí na zklamání z nenaplněného proroctví o konci světa je potřeba zvýšené proselytizace – při zachování pěti podmínek, jako jsou např. oddanost přesvědčení či společenská podpora bezprostředně po mileniálním zklamání. Další studie na tomto poli však tyto závěry neprokázaly – ukazuje se, že zvýšená proselytizace je spíše okrajovou strategií po prožitém mileniálním zklamání a že chování skupiny okolo Marian Keechové bylo dáno spíše enormním mediálním tlakem, pod který se skupina v posledních dnech během „konce světa“ dostala.

Jelikož je celá kniha v mnohém průkopnické dílo s neopakovatelným množstvím detailního materiálu k analýze průběhu mileniálního očekávání, nelze ji než doporučit všem, kteří se o toto téma zajímají. Na druhou stranu, právě proto, že mnohé její metodologické předpoklady i teoretické závěry jsou dnes již překonány, zasloužila by si dle mého názoru ještě obsáhlejší kontextový komentář než ten, na který měl prostor na posledních stránkách Zdeněk Vojtěšek.

Helena Dyndová



PEČLIVÁ STUDIE DVOU PÓLŮ ČESKÉHO HERMETISMU

Kristýna Bernardová, *Nacismus versus okultismus – Osudy Jiřího Arvéda Smíchovského a Jana Kefera*, Praha: Academia, 2021.

Monografie *Nacismus versus okultismus* Kristýny Bernardové zkoumá životní osudy dvou fascinujících postav českého hermetismu a magie, Jana Kefera a Jiřího Arvéda Smíchovského, a to především v kontextu nacistické okupace. Jakkoli jsou jejich životní příběhy pozoruhodné, až dosud existovalo jen málo textů o jejich životě. Z těch nejpodstatnějších připomeňme dnes již bezmála kultovní *Novodobý český hermetismus* Milana Nakonečného, v němž byla oběma mágům věnovaná samostatná kapitola, respektive „Studii o životě a smrti Jana Kefera“ v knize *České tajné společnosti* od Martina Tůmy, a konečně román Jana Poláčka *Malostranský dábel*, podle kterého se natáčí celovečerní film.

Kefer a Smíchovský mohou být svými životními i duchovními postoji vnímáni jako výrazné protiklady na téže hermetické šachovnici. V případě Kefera se setkáváme s nesmírně vzdělaným vlastenecky orientovaným hermetikem katolické víry, který odmítne jakkoli s nacisty spolupracovat a aktivně a odvážně se jim protíví, za což zaplatí vlastním životem. Zatímco postava „pražského Fausta“, neméně vzdělaného Jiřího Arvéda Smíchovského, již obklopuje prstenec tajemných legend, stojí na opačném pólu nejen díky své kolaboraci s nacistickým režimem, ale i díky výrazně temnější barvě své magie. S trochou nadsázky tyto dva příběhy připomínají archetypální souboj dobré a zlé magie. Nicméně, jakkoli je „okultní“ rozměr jejich osudů fascinující, jejich příběhy by si zasloužily také povětivou historickou práci, která by do nich vnesla poněkud střízlivější světlo.

Kristýna Bernardová hned zkrájí své badatelské pole, její práce se nezabývá hermetickým odkazem obou postav, jejich hermetické působení autorka primárně nezkoumá, nýbrž v centru její pozornosti leží jejich životní příběhy, s bližším zaměřením na jejich osudy během protektorátu. Bernardová se nejprve kriticky vyrovnává s otázkou vztahu mezi nacismem

a okultismem. Zatímco v populární esoterice nabývá tato vazba takřka bájných rozměrů (viz příběhy o černo magické zasvěcenské skupině Thule), autorka kráčí ve šlépějích slavného britského znalce hermetických a okultních tradic Nicholase Goodrick-Clarka, který údajně napojení nacistického režimu na okultní síly nazývá „moderní mytologií nacistického okultismu“. Podle Goodrick-Clarka sice lze vysledovat jisté vlivy některých okultních směrů na vznikající nacismus, u samotného Hitlera se však tento vztah projevoval spíše veřejným výsměchem. Od 9. června 1941 pak nacisté začínají okultisty a hermetiky na svém území pronásledovat, zřejmě v důsledku útěku Rudolfa Hesse do Británie. Tento širší kontext pak stojí i za pronásledováním českých hermetiků v Protektorátu Čechy a Morava.

Konec veřejného působení hermetismu a pronásledování českých okultistů na našem území dosud nebylo akademicky souhrnně zpracováno. Bernardová ve své monografii mohla v této věci bádat pouze na základě dokumentů přístupných díky Dokumentačnímu centru českého hermetismu a Nakonečného knize. Z primárních zdrojů pak čerpala především z Archivu bezpečnostních složek, Národního archivu České republiky a dalších institucí. V mnoha případech se jednalo o původní dokumenty nacistických bezpečnostních složek, což samo o sobě činí její publikaci přínosnou. Za zvláště objevné lze v tomto smyslu považovat některé výpovědi (úředníka gestapa Fritze Kiesewettera i samotného Smíchovského) týkající se perzekuce českých hermetiků, které autorka vynesla na světlo z Národního archivu. V kontextu tématu je zvláště důležitý fakt, že perzekuce českých okultistů stála do jisté míry na důkazním materiálu, který Jiří Arvéd Smíchovský obstarával pro „Sicherheitsdienst“ (SD, Bezpečnostní službu Ochraného oddílu – SS), čemuž se důkladně věnuje v části věnované jeho osobě. Celá kapitola věnovaná konci okultismu za protektorátu přináší dosud nejobsáhlejší zpracování perzekuce českého okultismu nacistickým režimem. Bernardová pečlivě mapuje intenzitu a průběh tohoto pronásledování. Kniha dokládá rozsah tohoto pronásledování, který zahrnoval zákaz spolků a iniciací společností, zákaz a zabavování okultní literatury i fyzické pronásledo-

vání některých hermetiků. Z četných informací, na něž jsem v tomto kontextu narazil poprvé, mě zvláště zaujalo i znepokojilo, že podle jedné výpovědi Smíchovského se stal nedobrovolným spolupracovníkem gestapa další významný český hermetik – František Kabelák.

Vlastní páteř knihy tvoří dvě objemné kapitoly věnované Smíchovskému a Keferovi. Obě postavy autorka monografie sleduje od narození až do smrti. Nejobsáhleji se pak pochopitelně věnuje právě vztahu obou aktérů k nacistickému režimu. Mám-li z jejího precizního bádání zdůraznit některé objevy, tak v případě Jiřího Arvéda Smíchovského může čtenáře zaujmout, že autorka na základě svého zkoumání vidí tuto slo-

žitou osobnost v mnohem nepříznivějším světle než profesor Nakonečný, jakkoli i ona si uvědomuje jeho rozpornost (vzdělanec, bohém, gay, teolog, satanista, fašista, nacist). Bernardová se přiklání k názoru, k němuž ostatně dospěl i poválečný mimořádný lidový soud, že Smíchovského spolupráce s protektorátními bezpečnostními složkami byla z jeho strany od začátku vědomou činností. Na rozdíl od profesora Nakonečného autorka připouští Smíchovského úlohu v případě zatčení Jana Kefera, i když důkazy, že Smíchovský stál za udáním významných hermetiků, jako byli Kefer či Karel Weinfurter, stojí především na výpovědích jeho bývalého milence Pravoslava Lexy. Bernardová se domnívá, že Smíchovský si během poválečných výsledků přisoudil mnohem větší vliv, než v SD skutečně měl, dílem, protože se styděl za svoji udavačskou činnost, dílem, protože chtěl být pro nový režim důležitým.

Pozoruhodnou kapitolu této části knihy pak představují poválečné osudy Smíchovského ve vězení. Podrobně je líčeno jeho „prominentní uvěznění“ i aktivní spolupráce s novým režimem. Je zajímavé, že tak jako v případě smrti Jana Kefera, ani u Smíchovského není jisté, jak přesně zemřel. Bernardová pokládá za nejpravděpodobnější, že byl Smíchovský zavražděn na pokyn státní bezpečnosti, i když ani pro tuto verzi není dostatek důkazů. Z dalších zajímavých informací ohledně smrti malostranského ďábla zaujme, že podle jedné z legend zemřel Smíchovský následkem toho, že sám na

sobě provedl rituální obřízku, což profesor Nakonečný pokládal za smyšlené. Bernardová ovšem objevila, že tato legenda má částečně pravdivé jádro, protože Smíchovský skutečně na sobě obřízku vykonal, ale už v roce 1948, tedy tři roky před svojí smrtí.

V kapitole věnované Janu Keferovi může čtenáře zaujmout přehledně



zpracování proslulých proti-hitlerovských magických operací. Podle profesora Nakonečného se uskutečnily operace tři, ale autorka zmiňuje, že ve studii Martina Tůmy se objevuje ještě operace čtvrtá. Každá tato operace byla očividně jinak koncipována, jakkoli přesná podoba není ani v jednom případě známa a ohledně

jejich obsahu panují protikladná svědectví. Jisté zůstává pouze jejich základní proti-nacistické ladění. Podle M. Jůny měla jedna z operací za cíl vytvořit „shluk saturnských sil“, jejichž působením měly nepřátelské armády usnout, podle Nakonečného šlo o magický útok na astrální tělo Adolfa Hitlera.

Za zásadní a stále nedostatečně zodpovězené považuje autorka otázky příčiny zatčení i smrti Jana Kefera. I v kartotéce koncentračního tábora Flossenbürg je uveden důvod neznámý. Přesnou příčinu nezná ani Keferův syn Reginald. I proto se zatčení dr. Kefera stalo zámlinkou k nejrůznějším spekulacím. Podle Keferova syna se nacisté pokusili získat jeho otce ke spolupráci, kterou on razantně odmítl. Jisté nicméně je, že nacisté o Keferovu osobu jevíli zájem ještě před jeho zatčením. Bernardová se přiklání k tomu vnímat jeho případ na pozadí právě probíhajícího pronásledování okultistů na území Třetí říše. Ublížit mu mohl i Smíchovského posudek i jeho snaha dostat se ke Keferově knihovně (Smíchovského vykrádání knihoven je podrobně pojednáno). Diskutabilní je podle Bernardové tvrzení, že vlasteneckému mágovi uškodilo, že nacisté – podle výpovědi Smíchovského – věděli o plánu jedné jeho magické protinacistické operace (s nímž seznámil prezidenta Beneše). Podle Bernardové ovšem gestapo ani SD o operacích spíše nevědělo. Jako pravděpodobný se jí dále jeví fakt, že gestapo se u výsledků pokoušelo Kefera získat jako odborného poradce v otázkách českého

okultismu, což ale český hermetik sta-
tečně odmítl.

Smrt Jana Kefera zůstává také ne-
objasněna. Oficiální verzí byl zápal plic.
Podle svědectví F. Sobka, Keferova spo-
lupěvně v táboře, zemřel následkem
surového zbití dozorcem. K této verzi
se přiklání profesor Nakonečný. Tuto
verzi ovšem rezolutně odmítá Keferův
syn Reginald z důvodu nevěrohodnosti
svědka. Jiní Keferovi spolu-
vězni tvrdili, že zemřel při
výslechu (nicméně mrtvý
byl prý bez známek mučení).
Následkem toho se uchytila
magická verze hermetikovy
smrti (podobně jako u Smí-
chovského, pro kterého si
údajně přišel ďábel), podle
níž Kefer spáchal mentální
sebevraždu odříkáním ma-
gické formule. Skutečností
zůstává, že příčina smrti obou hermetiků
zůstává nejistá.

Monografie Kristýny Bernardové je
mimořádně pečlivou studií, která zařazu-
je osudy dvou významných českých her-
metiků do širšího dějinného kontextu.
Její impozantní práce s prameny a nedog-
matický přístup k nim jsou veskrze sym-
patické. Zájemcům o hermetismus kniha
nabízí řadu pozoruhodných historických
informací o jeho pohnutém vrcholném
období v našich zemích. V případě Jana
Kefera je pak důstojnou připomínkou
odvážného a čestného hermetika a v pří-
padě Arvéda Smíchovského svědectvím
o temném a rozporuplném muži, jehož
obklopuje právem zlověstně magická
aura. Konečně v současném kontextu
považuji za velmi přínosné připomenout,
jak nacisté český hermetismus pronásle-
dovali, už jen proto, že někteří dnes celý
esoterismus kriticky identifikují s fašis-
tickými proudy, zatímco někteří esoterici
podléhají vábením nahnědlých populis-
tických sirén. ■

Adam Borzič

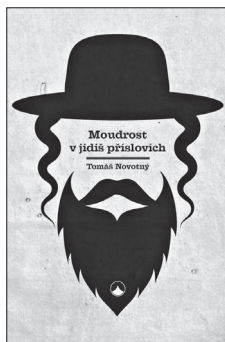
A ŠPRICHVORT IZ A VORVORT

**Tomáš Novotný, *Moudrost v jidiš pří-
slovích*, Praha: Karmelitánské naklada-
telství 2020, 117 s. malého formátu.**

Titulek této recenze tvoří fonetický pře-
pis slov v jidiš s významem „Příslloví je

vyslovení pravdy“. Nad touto knihou si to
čtenář mnohokrát uvědomí. A je to čtení
nejen moudré, ale i velmi lehké, osvěžu-
jící a zábavné.

Hebraista a religionista Tomáš Novot-
ný se mudroslovnou literaturou (napří-
klad biblickou knihou Kohelet – Kazatel)
odborně zabývá už dlouho. Zároveň je
známý svou snahou popularizovat vý-
sledky svého bádání. A v této své kníž-
ce vychází čtenáři opravdu
vstříci, a to nejenom tím, že
přepis jidiš je fonetický. Více
než tisíc přísloví ve své kníž-
ce dělí do třiceti tematických
částí. Každé přísloví je uvede-
no nejprve v jidiš, pak v čes-
kém překladu a pod ním je
případně i vysvětlení reálií,
které by nežidovský čtenář
nemusel znát. A k dobrému
pochopení slouží i malý slov-



níček. Knížka tak není jenom pro moud-
ré osvěžení, ale může i poučit. Nejvíce
komentářů je v předposlední tematické
části „Rituály“. Například (s. 163–164):

Der kacev bet af košer, der beder bet af trejfe.

Řezník se modlí za košer a lázeňský se modlí za trejfe.

Řezník si přeje, aby poražené zvíře nemělo
žádnou vadu a bylo shledáno košer, lázeňský si
přeje, aby byly ženy „nečisté“ a potřebovaly jít
do mikve (rituální lázně).

In najtra tor men nit zogn kejn šma-jisroel.

V městě Neutra není možné říkat Šma Jisroel.

Obyvatelé tohoto města byli vyhlášeni zloději.
Při vyznání Šma Jisroel se zavírají oči, a při té
příležitosti by mohl být dotyčný okraden.

Itlecher jid hot zajn Šulchn-orech.

Každý Žid má svůj Šulchan Aruch.

Šulchan Aruch je sbírka
praktických náboženských předpisů
– a každý Žid si ji vykládá trochu jinak.

Az der bal-tkie ken nit blozn, legt zich der
sotn in dem šojfer arajn.

Když synagogální trubač neumí troubit,

tak se usadil v šofaru satan.

Pověra říká, že za selhání při troubení
na šofar může satan, který se v něm usadil.
– Člověk se většinou snaží svést své selhání
na někoho jiného.

Er iz gekumen noch ale hajojms.

Přišel po všech hajom.

Hajom je závěrečná modlitba o svátcích.
Jako naše: S křížkem po funuse.

Tomáši Novotnému tedy určitě jde
o to, aby čtenář „jeho“ přísloví dobře
pochopil. V tom případě je ale škoda, že
sbírku nedoplňuje (třeba jen krátká a po-
pulárně psaná) studie o kulturním a ná-
boženském pozadí východoevropských
židů a snad i tom, kdy a kde tato přísloví
vznikala. Kniha sice občas obsahuje geo-
grafickou narážku (např. na Oděsu jako
hříšné město), ale na otázky časového
a místního zařazení se nepokouší odpo-
vědět (je jasné, že jednoznačně odpově-
dět na takové otázky nelze).

Novotného výklad židovských zvy-
ků, týkajících se seznamování, svatby
a manželství, a to právě na základě jidiš
příslloví, vychází v těchto týdnech pod ti-
tulem *Ani v ráji není dobré být sám zase*
v Karmelitánském nakladatelství. ■

Zdeněk Vojtíšek

DINGIR

religionistický časopis
o současné náboženské scéně

24. ročník

Číslo 4/2021 vychází 14. prosince 2021.

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

Šéfredaktor:

Doc. PhDr. Zdeněk Vojtíšek, Ph. D.

Redakční rada:

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

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

Grafický návrh:
Richard Bobůrka.

Tisk:

tiskárna Nakladatelství Karolinum.

Cena: 49,- Kč

Objednávky a urgence:

SEND – Předplatné s. r. o.

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

e-mail: administrace@send.cz

<http://www.send.cz>

Registrace:

MK ČR 7943 z 30. 3. 1998.

ISSN: 1212-1371

NÁBOŽENSTVÍ A NÁROD

Národ a náboženství byly v dosavadních dějinách lidstva nejsilnějšími oporami kolektivní identity. Kmen a kult tvořily pro většinu našich předků rozhodující symbolický rámec identity každého jednotlivce. A mnohde je tomu tak dodnes. Vzhledem k tomu, že kmenová a náboženská složka individuální identity obvykle zahrnuje významnou emocionální dimenzi, náboženství a národ přirozeně nabízejí funkční referenční rámec pro to, čím se člověk „cítí být“. Citová vazba na náboženství a národ bývá silnější, pevnější, a proto existenciálně významnější a v čase trvalejší než identifikace s konkrétní ideologií či světonázorem, jako je například marxismus či sekulární humanismus.

Ideologie se týká toho, co si člověk myslí, náboženství a národ se týkají toho, co člověk je. Člověk může být v mládí marxista, poté kapitalista, poté třeba libertarián, může vystřídat během svého života několik ideologií. Ale s národní a nábožensko-kulturní příslušností je to mnohem složitější. Zasahují jádro osobnosti, obvykle účinněji než ideologie.

A to i přesto, že může jít o příslušnost „fiktivní“, přítomnou pouze v mysli a v srdci konkrétního člověka. Náboženská příslušnost může být čistě formální, „matriková“, a přesto fungovat jako významný faktor sebeidentifikace. V takovém případě je „náboženská příslušnost“ vlastně pouze symbolická (nevyplývá z ní nic konkrétního ohledně životního stylu).

U národní složky identity se o „fiktivní příslušnost“ jedná dokonce vždycky. Národ totiž v důležitém smyslu vlastně „neexistuje“, je to čirý pomysl. Příslušníci téhož národa ve skutečnosti (až na výjimky) nejsou pokrevně příbuzní, ani vzdáleně. Příbuznost „bratří a sester“ téhož národa je čistě virtuální, respektive symbolická, jak je zřejmé mimo jiné z historie stěhování a mísení etnických skupin a z moderních genetických výzkumů. To ale nijak neoslabuje existenciální a emocionální dimenzi „národního cítění“.

Přináležet ke sdílené náboženské tradici a ke společné „velké rodině“ v podobě národa tedy představuje existenciálně významné zakotvení identity jednotlivých lidí. Tak významné, že se opakovaně stávají účinným prostředkem politické propagandy. Z politického hlediska je totiž nanejvýš výhodné, když konkrétní politický program apeluje na vědomí kolektivní sounáležitosti. Ještě účinnější bývá, když politik lichotí svým potenciálním voličům tím, že je ujišťuje o tom, že patřit k té či oné kolektivní identitě je samo o sobě skvělé.

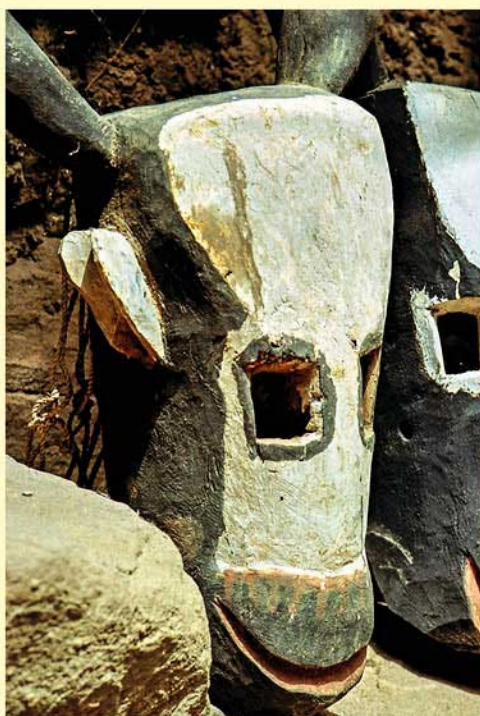
Při politické instrumentalizaci symbolického rámce kolektivní identity se jeví jako nejúčinnější, když se oba nejdůležitější aspekty této identity propojí a vzájemně umocní, tedy když je při politické mobilizaci využit jak kult, tak kmen, jak náboženství, tak národ. Jakmile dojde k účinnému propojení obou složek kolektivní identity, té národní a té náboženské, vzniká situace, která je nepříznivá pro menšiny, jak pro etnické, tak pro náboženské. Oba typy menšin totiž ztělesňují odlišnost od společenského konsensu, odchylku od toho, co drží společnost pohromadě. Tak či onak představují symbolickou problematizaci sdíleného řádu (i když se chovají naprosto konformně), tedy otazník nad samozřejmostí všeho, co většinová společnost pokládá za samozřejmé.

Vzhledem k poměru sil mezi většinovou společností a menšinami je zřejmé, že v případě zesílení vazby mezi národní a náboženskou dimenzí kolektivní identity většinové společnosti se menšiny dostávají do velmi zranitelné a potenciálně nebezpečné situace. Většinová společnost totiž často tmelí svou sdílenou identitu právě negativním vymezováním vůči „zrádcům ve vlastních řadách“, „cizákům“, zkrátka vůči těm, kdo jsou nositeli heterogenity. Slabé a bezbranné menšiny prezentují hlasatelé národní a náboženské sounáležitosti jako klíčového symbolického protivníka, respektive jako ohrožení národní a náboženské soudržnosti. Národní dimenze kolektivní identity se v takovém případě může opírat o zdůrazňování fyziognomických či vizuálně nápadných odlišností etnických menšin (barva pleti, tvar obličeje atd.), náboženská dimenze kolektivní identity často nabídne doktrinální opodstatnění diskriminačních opatření či nesnášenlivých postojů.

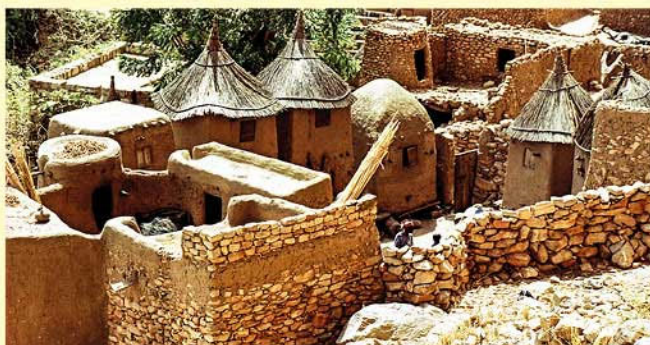
Dějiny i současnost nabízejí velké množství příkladů této náboženské legitimizace nesnášenlivosti vůči nositelům jinakosti. Příkladem může být indický náboženský nacionalismus, vystupující bojovně proti indickým muslimům a křesťanům. V dějinách islámské civilizace najdeme příklady nábožensky opodstatňovaného nacionalismu, ať už arabského, tureckého či jiného. Také v buddhismu jsou příklady propojování náboženské a nacionální ideologie, například v japonském císařství. Ostatně i v současném státě Izrael, kde jsou židovští obyvatelé ve většinovém postavení, prosazují skupiny stoupenců náboženského sionismu doktrinální opodstatnění diskriminačních opatření vůči nežidovskému obyvatelstvu. Také na dalších místech současného světa dochází k ožívování národního cítění, často v těsném sepětí s voláním po návratu k náboženské víře a tradici předků. Mezi názornými příklady tohoto trendu můžeme uvést jak země s tradicí islámskou (Turecko) či hinduistickou (Indie), tak i země s tradicí pravoslavnou (Rusko) či římskokatolickou (Polsko).

Pavel Hošek

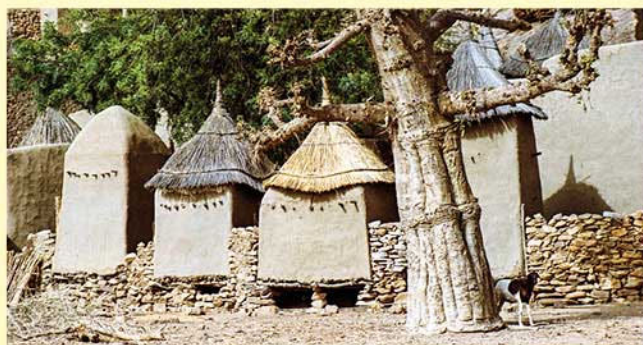
KULTURA DOGONŮ (k článku na str. 112–114)



Obličejová maska krávy patří k nejdůležitějším. — Dívky nosí vodu ve velkých nádobách na hlavě. — Dogonská socha.



Dogonská vesnice Komokani pod útesem Bandiagara.



Dogonské domky jsou obvykle velmi malé.



Předplatné časopisu Dingir na příští rok 2022 (25. ročník)

Objednávejte na www.send.cz:
podle abecedy => C–D => Dingir, nebo
telefonicky na 225 985 225 nebo 777 333 370
nebo e-mailem na send@send.cz.
Roční předplatné: 256,- Kč.

Objednávky
elektronického vydání
časopisu Dingir
e-mailem na dingir@dingir.cz
Roční předplatné: 196,- Kč.

Témata čísel v roce 2022

1/2022 Proměna náboženství v pandemii
2/2022 Náboženství, moc a zneužití

3/2022 Korejšť misionáři ve světě a u nás
4/2022 Divákem i hercem na náboženské
scéně – čtvrtstoletí s Dingirem

Starší čísla

Většina starších čísel je k dispozici v redakci (e-mail: dingir@dingir.cz).
Více na www.dingir.cz => prodej starších čísel.

