

# DINGIR DINGIR

4

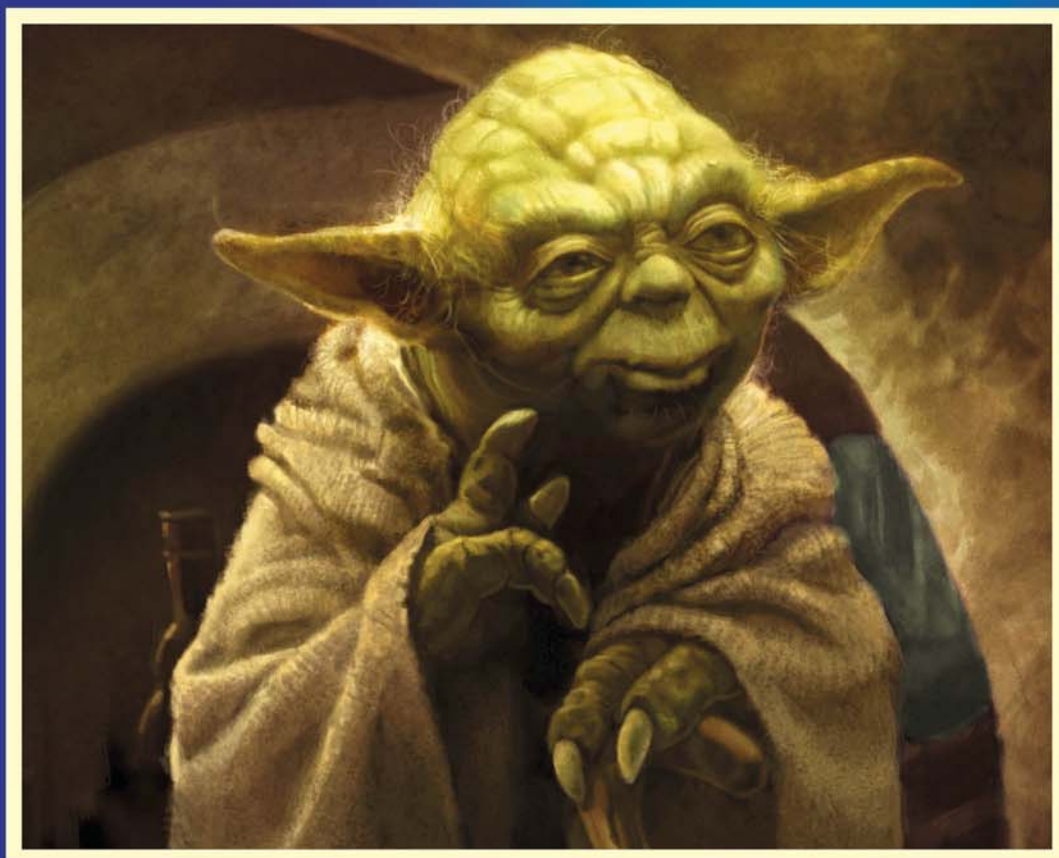
2016

19. ročník

religionistický časopis o současné náboženské scéně

Cena 49Kč


prosinec 2016





Únik z reality, nebo do ní?  
Náboženství a komiksy  
Apple jako náboženská společnost  
Návraty ožvlých mrtvol  
Rozhovor s Vilmou Kadlečkovou

**TÉMA: Populární kultura a náboženství**

# 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. Těto 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 nejrůznější podoby v nejrůznějších kulturách a sociálních skupinách. A tak i v naší současné společnosti se setkáváme s desítkami nejrůznějších náboženských skupin, jež jsou výrazem tohoto rozměru člověka.

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

## RECENZNÍ ŘÍZENÍ

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

Grafika na obálce představuje mistra Yodu, duchovního učitele Jediů v seriálu „Hvězdné války“.

Na protější straně: výřez z plakátu k filmu „Plavba Jitřního poutníka“, natočenému podle jedné ze série knih s duchovním poselstvím C. S. Lewise „Letopisy Narnie“.



„Žlutý stan pomoci“, akce scientologického hnutí, proběhla na podzim také v Ostravě. Dobrovolníci z Dianetického centra Ostrava nabízeli pod heslem „Něco se s tím dá udělat“ pomoc v oblasti mezilidských vztahů, studijních problémů, drogové závislosti a bolestí zad a kloubů, a to technikami, které vynalezl tvůrce scientologie L. Ron Hubbard. Foto: Tomáš Novotný.



Chlapci v komunitě hnutí Lev Tahor v Guatemale. Dne 13. září 2016 provedla policie v této komunitě razii, aby získala důkazy potvrzující dlouhodobé podezření tohoto společenství ze zneužívání a zanedbávání dětí. – Více na straně 115. Foto: Canadian Jewish News.



Výročí založení svého mezinárodního společenství (ISKCON) oslavili čeští oddaní Krišny slavnostním veřejným shromážděním 2. prosince 2016 v Praze. Přítomen byl i velvyslanec Indické republiky v Česku, J. E. Krishan Kumar s manželkou (na fotografii bhaktin Nikol Rybárikové). Česká část ISKCON je – zdá se – v dobré kondici: má chrám v Lužicích u Prahy, farmu u Postupic, čtyři kazatelská centra (v Praze, Brně, Fulneku a na Hané) a provozuje pět restaurací.

# POPULÁRNÍ KULTURA A NÁBOŽENSTVÍ

Jitka Schlichtsová

V našich zeměpisných šířkách bývala populární kultura stavěna do kontrastu s tzv. masovou kulturou. Ta byla určena a tvořena „masami pro masy“, byla částečně ideologickým a propagandistickým nástrojem sloužícím k udržování společenské soudržnosti a opozice vůči západnímu světu. Sousedství populární kultura tak u nás získalo a možná si do dnešních dob i udrželo mírně pejorativní nádech odkazující k pokleslé zábavě zhýralého kapitalismu reprezentovaného především Spojenými státy a hollywoodskou filmovou produkcí. Stejně tak je do dnešních dob stavěna do protikladu ke kultuře elitní, ke které tihne či má přístup jen úzká skupina lidí. Avšak jazykem moderní sociologie lze říci, že populární kultura (či zkráceně popkultura) je obecně soubor názorů, myšlenek, postojů, způsobů jejich prezentace a dalších fenoménů, které jsou na základě zcela neformálního společenského konsensu považovány za nejvýraznější v rámci hlavního kulturního proudu na daném území v určitém čase. V dnešní době již snad ani tolik nerozlišujeme místa a území a hovoříme jednoduše o globální popkultuře. Ta propojuje různé vlivy po celé planetě i napříč dekadami.

Jedním z neodmyslitelných fenoménů a věčných témat kulturní tvorby bylo a stále je náboženství, ať už se jedná o náboženství tradiční, nová, či zcela fantazijní. Tomu, jak populární kultura pracuje s náboženstvím, vírou a spiritualitou všeho druhu na různých místech v průběhu několika desetiletí, jsme se rozhodli věnovat toto číslo Dingiru. Téma je to vskutku rozsáhlé, a tak ani přes veškerou snahu nemůžeme v jednom čísle prezentovat všechny příspěvky, které jsme připravili. Některé články – jak už se pomalu stává zvykem – naleznete i v čísle příštím.

Téma náboženství v populární kultuře otevírá článek **Zuzany M. Kostíkové**, který nás seznamuje s výraznými podobami religiálních fenoménů popkultury a možnostmi, jak k nim přistupovat a jak je zkoumat. V článku **Matěje Hájka** se vydáváme do žánru fantasy literatury, kterému vévodí jména slavných spisovatelů J. R. R. Tolkiena a C. S. Lewise. Fantazijní světy obou autorů jsou inspirovány jejich vlastními duchovními postoji a zápasy, a podobně se staly též duchovní inspirací pro generace dalších čtenářů napříč kontinenty i desetiletími. Pro milovníky a znalce sekvenčního umění jsme zařadili příspěvek **Jana Hrona**, který seznamuje s podobami post-sekulární spirituality, jak se s nimi máme možnost setkávat v komiksech. Populární kulturu do značné míry ovlivňuje také technika. Snad největším fenoménem v tomto směru je společnost Apple a její zakladatel Steve Jobs. Klima posvátné úcty a náboženské rétoriky provázející Jobsův život i smrt přibližuje **Jiří B. Kothera**. **Lenka Philippová** se dlouhodobě věnuje studiu náboženství africké diaspory v Karibiku a severní Africe, kde má své kořeny také fenomén zombie. Ve svém článku shrnuje, v jakých podobách se zombie etablovalo v popkultuře a proč. **Jitka Schlichtsová** a **Zuzana M. Kostíková** požádaly o rozhovor českou spisovatelku science fiction **Vilmu Kadlečkovou**. Její úspěšná knižní série Mycelium stojí na setkání ateistického světa planety Země se světem planety Össe, která je naopak náboženství zcela podřízená. Díky úryvku z první knihy této série, umístěnému na třetí stranu obálky, je možné se s Myceliem alespoň zběžně seznámit.



## OBSAH

Všeobecné mnišství ( <i>Jaroslav Vokoun</i> ) .....	110
<b>Zahraničí</b>	
Čisté srdce v podezření ( <i>Zdeněk Vojtíšek</i> ) .....	115
<b>Z domova</b>	
Opilí pránou ( <i>Martin Ořešník</i> ) .....	116
<b>Téma</b>	
Není náboženství jako náboženství ( <i>Zuzana M. Kostíková</i> ) .....	118
Únik z reality, nebo do ní? ( <i>Matěj Hájek</i> ) .....	121
Náboženství a komiksy ( <i>Jan Hron</i> ) .....	124
Apple jako náboženská společnost ( <i>Jiří B. Kothera</i> ) .....	128
Návraty ožvlých mrtvol ( <i>Lenka Philippová</i> ) .....	131
<b>Rozhovor s Vilmou Kadlečkovou</b>	
Náboženské podhoubí ( <i>Jitka Schlichtsová a Zuzana M. Kostíková</i> ) .....	134
Info-servis .....	136
<b>Události</b>	
Vladimír Sážka zproštěn obvinění ( <i>Ruth J. Weiniger</i> ) ..	138
Soud o závoj ve škole ( <i>Ruth J. Weiniger</i> ) .....	138
Český Alláh ( <i>Ruth J. Weiniger</i> ) .....	138
Český křesťan mezi pronásledovanými v Súdánu.....	138 ( <i>Zdeněk Vojtíšek</i> )
<b>Recenze</b>	
Náboženství v maskách fanatismu ( <i>Zuzana M. Kostíková</i> ) .....	139
Česká islamofobie ( <i>Miloš Mendel</i> ) .....	139
Stále znepokojivý host ( <i>Jan Sušer</i> ) .....	141
<b>Reflexe</b>	
Lepším knězem díky zenu ( <i>Vladimír Kočandrle</i> ) .....	142
<b>Dopisy</b>	
Islám mezi abrahámovskými náboženstvími .....	144 ( <i>Josef Potoček</i> )
<b>Čtení</b>	
V chrámu lidských obětí ( <i>Vilma Kadlečková</i> )	

Mgr. **Jitka Schlichtsová** (\*1988) je absolventkou Husitské teologické fakulty Univerzity Karlovy v Praze.

# VŠEOBECNÉ MNIŠSTVÍ

Jaroslav Vokoun

Tento článek připravuji v knihovně Augustana Hochschule v Neuen-dettelsau, což je pro jeho vznik významné. V městečku kdysi působil farář Löhe, jehož zbožnost byla konzervativně luterská s ekumenic-kou otevřeností a z jeho působení zde vznikl jeden z největších němec-kých komplexů diakonie, jejíž práci zajišťovaly jím povolané diakonky – jakási obdoba katolických charitativních ženských řádů.

Minulý čas slovesa v předchozí větě je ovšem klíčový: s diakonkami se zde setkávám všude, mj. při společné modlitbě, která je aspoň jednou denně veřejná (střídavě ranní chvály, nešpory, modlitba před spaním, Večeře Páně – nebo Večeře Páně v kombinaci s jinou modlitbou). V neděli sestry zaplní kostel svými bílými čepci – ovšem v aktivním věku je z asi dvou stovek sester pouze jediná. Co tato výchozí zkušenost znamená pro naše téma? Něco velkého zde zjevně končí. Ale co přesně a jaký to má vztah k naší problematice a záměrům zakladatele toho všeho? Považoval by tento vývoj za negativní, nebo by jej viděl diferencovaně? Následující výklad nám umožní odpovědět na tyto otázky.

## Terminologie a typologie

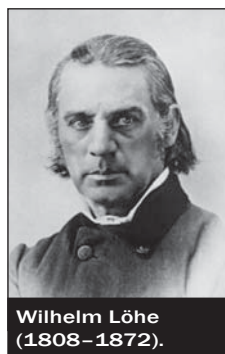
Pro evangelická společenství řeholního typu je v současnosti nejobvyklejší souhrnné označení komunity, zřejmě pod vlivem komunity v Taizé.<sup>1</sup> Christian Zippert, který byl v letech 2000–2006 pověřencem Evangelické církve v Německu (*Evangelische Kirche in Deutschland* – EKD) pro komunity, však zdůrazňuje, že komunity samotné se nazývají i jinými jmény: konvent, bratrstvo, sesterstvo, klášter, priorát, cella, kruh (něm. *Ring, Kreis, Gilde* aj.). Tyto názvy však nikterak přísně neodlišují jejich typy, nehledě na smíšené typy.

Základní typologie forem je jednoznačná. Jsou tu společenství, která zachovávají klasické řeholní sliby (např. *Communität Christusbruderschaft Selbstitz*), a společenství, která se pravidelně scházejí, ale členové žijí v rodinách. A pak jsou tu společenství, která představují spojení obojího (např. *Communität Jesusbruderschaft Gnadenthal*). A mezi-

tím je řada společenství, modifikujících tyto základní formy a vyznačujících se různým stupněm závaznosti.

Zippert<sup>2</sup> ale navrhuje i jinou typologii, a sice podle duchovního zaměření komunity. Tato typologie ovšem zdůrazňuje určitý převládající akcent a neznamená, že by komunita neměla i rysy příznačné pro jiný typ. Zippert rozlišuje typ spíše pietistický, spíše kontemplativní, spíše církevně-pastorační, spíše diakonicko-sociální a spíše misijně-evangelizační.

Komunity s misijním dosahem ovšem mohou být projevem pietistického typu, jako např. *Christusträger* s misijním společenstvím v Kábulu. Spojení kontemplativní zbožnosti s misíí představuje např. *Communität Koinonia Herrmansburg* s odnoží v Etiopii, která od roku 1993 působí v rámci lutersko-presbyterní církve Mekane Yesus (jiné odnože má i v Japonsku, Rusku aj.). Etiopské křesťanství je pod vlivem letničních církví a komunita zde nabízí kontemplaci, ztišení, což je v Etiopii skoro nepředstavitelné, protože sedět a mlčet je výrazem smutku. Také duchovní vedení je zde těžko stravitelné – Etiopané se nesvěřují ani nejbližším lidem. Spojení diakonie, školství a misie formovalo i společenství *Uširika wa Neema* („společenství milosti“) v rámci Evangelicko-luterské církve Tanzanie. Původně šlo o snahu vytvořit na úpatí Kilimandžára diakonickou stanicí navazující na diakonii v Augsburgu (internát pro dívky), ale tanzanský biskup soudil, že je třeba nejdříve začít vychovávat diakonky, které se o ně budou starat. Dnes má komunita již 36 celoživotně vázaných domorodých sester.



Wilhelm Löhe  
(1808–1872).

Z hlediska geneze příslušných společenství se ukazuje zase i jiná možná typologie. Jsou to především komunity vzniklé z diakonie (např. *Diakonissen-Kommunität Zionsberg, Lumen Christi*, ve Švýcarsku pak *Brüder und Schwestern vom gemeinsamen Leben*). K diakonickým komunitám se specifickou historií patří i starobylí johanité (*Balley Brandenburg des Ritterlichen Ordens St. Johannis vom Spital Jerusalem*), kde však v současnosti není aktivní život ve společenství (*vita communis*), a naopak zcela moderní alternativní *Diakonische Hausgemeinschaften Heidelberg*, které reagují na manažerský systém Diakonie a inspirovaní se hlavně hnutím Archa s jejími známými představiteli J. Vanierem a H. Noumenem. I zde jde ale o volnější soužití, než je typická komunita, o angažování na určitý čas.

Odkaz na Archu naznačil další možné typy z hlediska původu, a sice ve vztahu k jiným komunitám a hnutím. Tak např. *Ökumenisches Zentrum Otmaring* volně souvisí s římskokatolickým hnutím focolare, bezprostředně ve spolupráci s Taizé vznikla *Kommunität Imshausen*.<sup>3</sup> Na starobylé tradice navazuje klášter *Amelungsborn*, který je pokračováním cisterciáckého řádu. V čele této komunity stojí luterský opat tvořící společenství s několika členy řádové komunity (konventuály) a kruhem přidružených členů (famiiliárů).

Zcela opačný původ mají společenství vzešlá ze studentských bouří šedesátých let, z nichž některá jsou orientována výrazně levicově (programově sociálně-etické jsou např. *Laurentius-Konvent a Brot und Rosen*), kdežto jiná naopak reagují na dobu svého vzniku příklonem k tradičním hodnotám, aniž by se ale odklonila od zájmu o svět. Zimmerling<sup>4</sup> uvádí *Ofenzívu mladých křesťanů* (OJC) jako příklad společenství ze studentských bouří 1968, které také nese rysy revoluční rétoriky, je pojato jako bojový oddíl a jeho spiritualitou je spojení kontemplace a politického zápasu. Formou byla původně velká rodina, studenti žijící nějaký čas s farářskou rodinou zakladatele. Důraz je ale kladen na zdroj společenské aktivity v osobní víře a modlitbě, polední modlitba je politická, tj. zahrnuje do přímělu aktuální politické zpravodajství.

Siegfried von Kortzfleisch<sup>5</sup> ukazuje i na vliv studentského hnutí šedesátých let, které objevovalo jako formu pomíjivé komunity (společné bydlení), z nichž ale ty křesťansky inspirované přetrvávaly dlouhodobě, popř. vznikly později, inspirovány také latinskoamerickými *comunidades eclesiales de base* („základními církevními společenstvími“).

Ještě jiný typ představují společenství inspirovaná ideou určitého katolického řádu, zvláště benediktinského. Obecně mají

komunity klasicky řeholního typu dobré kontakty s katolickými řády. Ekumenická dimenze, případně i ekumenické složení členů, jsou však příznačné pro řadu komunit (např. St. Wigberti-Bruderschaft).

A konečně zcela specifickou genezi představuje vývoj po spojení Německa, kdy západoněmecká společenství zakládají filiálky či nová společenství na východě Německa, ale vývoj probíhal i opačným směrem. Tak z Gnadenthalu je inspirován vznik saského společenství v Hennersdorfu, *Christusbruderschaft* zakládá společenství v Magdeburku a v duryšské Volkenrodě, kde obnovuje tamní cisterciácký klášter, a *Communität Casteller Ring* (CCR) obnovuje život v klášteře v Erfurtu. V opačném směru sesterstva, která sdružuje *Schniewindhaus*, obnovují život ve starých klášteřích na západě Německa.<sup>6</sup>

### Lutherova reformace a mnišství

Předpokladem pochopení něčeho bývá často úžas, že to tu vůbec je a že to žije či funguje; bez tohoto počátečního úžasu nám uniknou podstatné věci. Pro téma komunit závazného společného života v reformačním křesťanství to platí zvláště ní měrou, protože nejpodstatnější výpovědi o něm je konstatování faktu, že tu něco takového v reformačním prostředí vůbec existuje, ač to není pravděpodobné, naopak mnohem pravděpodobně-



Diakonský „mateřinec“ (Diakonissenmutterhaus) v Neudettelsau roku 1855.

ší by byl fakt opačný, jako tomu je nakonec i v českém prostředí. Jedná se o jev, jehož existence představuje nikoli výsledek samozřejmého nereflektovaného vývoje, ale překonání opačného trendu a s tím spojených překážek a značnou míru reflexe nad vlastní cestou. Takřikající povinnou součástí představení komunit v evangelickém prostředí je proto reflexe Lutherova vztahu k mnišství a překonání předsudků o „líných mniších“ a pod., které rozšířilo především osvícenství (a to i v římskokatolickém prostředí). Díky tomu je téma solidně probádáno a vidíme, jak diferencovaný byl přístup luterské reformace k mnišství i následný vývoj.

Kritické výhrady reformace vůči mnišství lze předpokládat jako známé. Augsburské vyznání (*Confessio Augustana*) v článku 27 kritizuje teologii a praxi současného mnišství. Předmětem kritiky je především podmiňování spásy zásluhami (tzv. záslužnictví), nadřazování mnišského slibu nad křest a znehodnocování manželství a života ve světě. Proti tomu je postaven ideál křesťanské dokonalosti, jak jej vidí reformace. Proto se v následujícím textu zaměříme na to, co je méně známé, tj. pozitivnější pohledy na problematiku mnišství v reformaci a po ní.

Nové bádání ukazuje Lutherovu teologii právě v kontextu mnišské teologie.

Asendorf<sup>7</sup> soudí, že Lutherova teologie je obnovou předšcholastické mnišské teologie s jejím důrazem na Písmo (*sacra Pagina*), dogma a liturgii, resp. doxologii. Asendorf to vidí v plnosti právě u starého Luthera, jemuž se ale badatelé před ním věnovali nedostatečně.

Podle Risto Saarineny je ekumenicky konfliktní formule *simul iustus et peccator*<sup>8</sup> shrnutím tradiční teologie některých mnišských řádů a až do tridentského koncilu nebyla v katolickém rámci problematizována.<sup>9</sup>

Timothy Wengert<sup>10</sup> se zabývá dosavadním výkladem Lutherova vztahu k mnišství a považuje jej za jednostranný. Vykladači se soustřeďují na kritické výroky proti současnému mnišství a unikají jim mnišské zdroje jiných Lutherových textů. Luther mluvil o tom, že byl mnichem dvacet let (tedy do roku 1525) a ještě roku 1519 píše o tom, že řády, které se drží základní ideje mnišství, byly a jsou školou pravé křesťanské svobody a služby.<sup>11</sup> Wengert cituje Johannese Schillinga, že co bylo v mnišství partikulární záležitostí, to Luther zobecnil – reformace je nové mnišství. Mnišský ideál je přenesen na vzájemnou pastorační práci kazatelů, na křesťanskou domácnost (*regula scripturae* – trojí modlitba, denní četba Písma aj.) a v Lutherově díle *Deutsche Messe* je ideálem obec těch, kdo chtějí být opravdu křesťany a vyznávají evangelium ústy i rukama, žijí spolu, společně se modlí, čtou Písmo, přijímají svátosti, slouží almužnami a koná se mezi nimi kázeň.

Vztah reformace a mnišství je samozřejmě v popředí zájmu těch, kteří jsou osobně spojeni s životem v komunitách. Klasickým zdrojem je práce, kterou napsal dlouholetý farář *Communität Casteller Ring* Johannes Halkenhäuser.<sup>12</sup> Zdůrazňuje v ní, že Luther viděl celibát pozitivně v návaznosti na apoštola Pavla,

⇒ Pokračování poznámek na další dvojstraně vpravo dole.

#### Poznámky

- 1 Tak soudí Christian Zippert ve studii *Kommunitäten: In der Gemeinschaft anders leben, Jahrbuch Mission* 2007, Hamburg 2007, s. 85–92.
- 2 Tamtéž, s. 91.
- 3 Prioru Rogerovi z Taizé ovšem vadilo, že v Imshausenu žije mužská i ženská komunita společně, takže se vztah uvolnil. Srov. Reimer, Ingrid (vyd.), *Alternativ leben in verbindlicher Gemeinschaft*, Stuttgart 1979, s. 50.
- 4 Zimmerling, Peter, *Evangelische Spiritualität*, Göttingen 2003, s. 160.

5 In: Reimer, Ingrid (vyd.), *Alternativ leben in verbindlicher Gemeinschaft*, Stuttgart 1979, s. 20.

6 Wilckens, Ulrich, *Die evangelischen Kommunitäten, Bericht des Beauftragten des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland für den Kontakt zu den evangelischen Kommunitäten*, EKD-Texte 62, Hannover 1997, s. 25.

7 Asendorf, Ulrich, *Lectura in Biblia: Luthers Genesisvorlesung (1535-1545)*, Göttingen 1998.

8 Jde o jeden z klíčových pojmů luterské reformace, podle kterého je člověk vnímán jako „zároveň spravedlivý a hříšník“.

9 Cit. in Bultmann, Christoph et al. (vyd.), *Luther und das monastische Erbe*, Tübingen 2007, s. 289.

10 Wengert, Timothy, „Per mutuum colloquium et consolationem fratrum: Monastische Züge in Luthers ökumenischer Theologie“, in: Bultmann et al. (vyd.), *Luther und das monastische Erbe*, s. 243–268.

11 Tamtéž, s. 258.

12 Halkenhäuser, Johannes, *Kirche und Kommunität*, Paderborn 1985.

ale že nechtěl, aby to byl zvláštní stav v církvi.<sup>13</sup> To však fakticky vedlo k zestejnění křesťanů. Luther sice rehabilitoval povolání ve světě, ale to opět vedlo i ke zobčanštění církve, zesvětštění a ke ztrátě eschatologického odstupu. Textem, na který se komunity často odvolávají (podle kritiků poněkud jednostranně) je Lutherův dopis konventu v Herfordu z 13. 1. 1532,<sup>14</sup> který přestoupil k reformaci a město ho chtělo zrušit, ale Luther hájil existenci konventu.<sup>15</sup> Luther se zastává bratří a sester společného života v Herfordu, že odložili papežské zlořády, žijí v křesťanské svobodě, třebaže ve starém rouchu a zvyklostech, a pracují apoštolsky vlastníma rukama. Píše, že by takových mělo být víc.<sup>16</sup> Kláštery jsou podle Luthera *schola dominici servitii* („škola služby Páně“), což je mimochodem citát z prologu Benediktovy řehole. A takto také většinou konventy po reformaci pokračovaly, jako klášterní školy, často velmi významné. Halkenhäuser ukazuje i význam ekumenických vazeb v rámci reformačního hnutí – když byly roku 1536 navázány kontakty s anglikány, byly spolu s tím uznány mnišské řády v reformaci.<sup>17</sup> Podobná situace byla v dialogu s pravoslavnými (např. v roce 1577 v korespondenci s Caříhradem). Melancthon v 27. článku Augsburského vyznání cituje pozitivně Antonína, eremity, Bernharda, Dominika Františka a chválí celibát pro království Boží. Pozitivně se o mnišství vyjadřují i další teologové reformace, např. Andreae a Osiander.

Vzdor reformační kritice přežilo na severu Německa padesát klášterů, mužských i ženských, „evangelicky očištěných“. Hlavně byly zrušeny věčné sliby a dána možnost svobodného odchodu, zdůrazněno, že to není vyšší stupeň křesťanství a není to záslužnictví. Poslání konventů odpovídá definici církve: čisté zvěstování a služba svátostmi. V refektáři se čte kromě Písma svatého i Augsburské vyznání (*Confessio Augustana*), Obrana Augsburského vyznání (*Apologia Confessionis Augustanae*) a Melancthonovo teologické dílo *Loci Communes*.<sup>18</sup> Modlitba se koná obvykle latinsky kromě slov ustanovení Večeře Páně a modlitby Otče náš. Přežití klášterů mělo pochopitelně i světské důvody, např. konservativismus welfské dynastie a potřebu šlechty zaopatřit neprovdané dcery. Obecně lze říci, že mužské kláštery přežily jako učiliště a ženské jako výchovné

ústavy. Některé statuty klášterů v rámci církevních zřízení budí spíš dojem dožívání, ale jiné předpokládají trvalou existenci. Třicetiletá válka znamenala obecně rozklad i klášterů, ale po ní se kláštery obnovují už jako samozřejmá součást evangelické církve – z trpění se stalo uznání. Obecný trend ale vede ke zobčanštění církve, monopolizaci farního systému, ztrátě smyslu pro askesi, k individualismu. Těžkou ranou klášterům je pak osvícenství a v 18. století i religionistická kritika mnišství. Vedlejším negativním vlivem je konflikt ortodoxie a pietismu, čili konflikt farních sborů s důvěrnými shromážděními (konventikly), což vede k odmítání všech nefarních forem.<sup>19</sup>

Liberál Adolf Harnack kolem roku 1900 paradoxně ukázal pozitivní význam mnišství pro obnovu církve a předpověděl obnovu evangelického mnišství (i když hlavně z utilitaristických důvodů). Podobně se vyjádřili i další liberální teologové Karl Holl a Ernst Troeltsch. Max Weber dokonce označil protestantismus jako všeobecné mnišství (což zřejmě převzal od Sebastiana Francka). Ale již předtím pietismus obnovuje vědomí, že náboženství je „adorace a heroismus“ (F. von Hügel). Větší vliv mají tyto myšlenky v kalvínském prostředí, kde se klade důraz na ospravedlnění a posvěcení. Avšak vliv měl zřejmě i anglický baptistický kazatel John Bunyan a jeho pojetí zbožnosti jako útěku ze světa.<sup>20</sup> Reformační koncept povolání znamenal sice přenesení mnišství do světa, ale postupně se sekularizoval a spojil se sebeospravedlněním ze skutků.

### Nový rozvoj

Druhá polovina 17. století znamená šíření individualismu. Ve zbylých kláštřích upadá společné stolování, nedodržuje se ani rezidenční povinnost. Nový zájem o společný život věřících přináší pietismus (Tersteegen, Spener, Zinzendorf<sup>21</sup>).<sup>22</sup> V 19. století se do popředí dostává sociální tematika, vznikají společenství diakonek s *vita communis* v „mateřincích“ (něm. *Mutterhaus*) a od 40. let rozličná bratrstva. Johann Wichern neuspěl s pokusem přeměnit *Damenstifte* šlechticů na chari-

tativní řády, ale našel pro svůj program dívky z jiných sociálních vrstev. Vývoj podporuje i pruský císař, který mimo jiné obnovuje johanity. Opět se kladně projevují kontakty s anglikanismem, kde již probíhá obnova tradičních řádů. Vytvořilo se však i misijní společenství *Schwwesternschaft im Missionshaus Malche* (1898). Na jihu Německa působí již zmíněný Wilhelm Löhe, který pro společenství diakonek zavádí tradiční řeholní sliby a klasický liturgický život. Po 1. světové válce vznikají rozličná bratrstva terciářského typu:



1927: *Evangelische Franziskanerbruderschaft der Nachfolge Christi*, 1929: *Evangelisch-katholische Eucharistische Gemeinschaft* – dnešní *Hochkürchliche St. Johannes-Bruderschaft*, 1931: *Michaelsbruderschaft*, 1935: *Bonhoefferovo společenství ve Finkenwalde* a mnohá jiná).

Skutečné monastické komunity se ale objevují až po 2. světové válce:

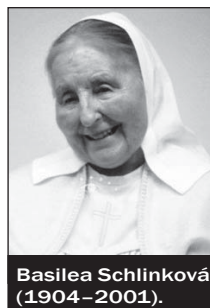
1950: CCR, 1947: *Ökumenische [dnes Evangelische] Marienschwesternschaft* Basilea Schlinkové, 1949: *Communität Christusbruderschaft Selbitz*.

Pro 60. léta jsou charakteristická různá společenství scházející se po domech a po rodinách (něm. *Hausgemeinschaften* a *Familiengemeinschaften*), v nichž žijí svobodní i rodiny.<sup>23</sup> Společenství různého typu však vznikají i v dalších desetiletích:

Např. 1953: *Ordo pacis*, 1955: *Kommunität Imshausen*, 1960: *Der Evangelisch-lutherische Kloster Amelungsborn*, 1964: *Jakobusbruderschaft*, 1967?: *Priorat St. Wigberti*, 1977: *Schwwesternschaft des Trinitatisring Leipzig / Lützschena*, 1990: *Familienkommunität Siloah*, 1995: *Ansvrskommunität*.

Tento vývoj je třeba vidět v kontextu evropského luterství, nejde o německou specifikou.<sup>24</sup>

Postupně dochází i ke spolupráci komunit a její institucionální zaci. Od roku 1969 se konají každoroční setkání zodpovědných zástupců komunit, od roku 1978 funguje Konference evangelických komunit, od roku 2003 existuje Setkávání duchovních společenství a od roku 1997 dokonce v ekumenické dimenzi Mezinárodní a mezikonfesijní kongres pro členy řádů.



### Duchovní zdroje

Jak již bylo řečeno, mnišský život v reformační církvi je pod tlakem dokládat svou oprávněnost. Základním zdrojem

legitimizace musí být shoda s Písmem svatým (Bibli). Nicméně biblické citáty, kterých se komunity dovolávají, nemají jen legitimizační význam, řada z nich prostě byla původní inspirací těch, kdo si zvolili tuto formu křesťanského života. Typickými biblickými místy jsou List Římanům 12,10 (bratrská láska, úcta), místa ukazující Ježíšovo společenství s učedníky, např. Evangelium podle Matouše (Mt) 16,24, či zakládající nové „rodinné“ vztahy (Mt 12,50) i překonání sociálního rozvrstvení v Kristu, např. Mt 20,26. Inspirací je jeruzalémská obec a její intenzivní společenství dle Skutků apoštolských 4,32–35 (jako naplnění 5. knihy Mojžíšovy 6,5 a 15,4 a také 18,1 s nařízením, že levitě nemají mít pozemky), chudoba Kristova pro druhé dle 2. listu do Korintu 8, celibát dle Mt 19,12 a 1. listu do Korintu (1K) 7, důraz na charismata laiků podle 1. listu do Korintu 12 a 14 a Listu do Efezu 4, na krásné bohoslužby Páně dle Žalmu 27,4, na Boží přítomnost ve společenství dle 1K 14,25, a místa jako Evangelium podle Jana 13,14n nebo 1. list Janův 4,10.19.<sup>25</sup>

Vliv má i předreformační mnišská tradice, hlavně benediktinská (např. již zmiňovaná CCR). Mezi inspirativní texty patří Bonhoefferovy spisy i mystické důrazy u Dorothy Sölleové. Citován bývá např. Bonhoefferův dopis bratrovi v lednu 1935: „Obnova církve vzejde jistě z nějakého druhu mnišství, které bude s tím starým mít společné pouze nekompromisní život z kázání na hoře v následování Krista.“<sup>26</sup>

Jak se ale ukázalo, toho společného je nakonec hodně. Klasickým modelem se stal Bonhoefferův seminář ve Finkenwalde, kde bylo cílem nikoli stažení



Seminář Dietricha Bonhoeffera (1906–1945) ve Finkenwalde.

do ústraní, ale příprava na službu venku, praxe křesťanského stylu života, modlitby, meditace, studia a bratrského rozhovoru. Již v září 1937 seminář zavřelo gestapo, a zkušenosti z *vita communis* vložil Bonhoeffer do knížky *Gemeinsames Leben*,<sup>27</sup> což je překladem onoho latinského výrazu.

### Život v komunitě

Každá komunita je jedinečná, přesto je možno najít společné charakteristické rysy. Podle Wilckense<sup>28</sup> je to důraz na bohoslužbu (výklad Písma a Večeře Páně, slavená buď jednou týdně, nebo i v některý všední den v týdnu či výjimečně denně) a modlitbu denních dob (až čtyři doby; setkáváme se s ní i v pietistických komunitách), důraz na přímluvu a žehnání jednotlivce, ale i modlitba za církev<sup>29</sup> a určitá verze řehole (není u všech psaná). U některých komunit nacházíme i důraz na umění a mezi jejich členy jsou aktivní umělci (např. *Passionsweg Darmstadt*); důraz je kladen i na krásu stvoření. Benediktinské heslo *ora et labora* je obvykle zásadou komunit. Celkově lze říci, že komunity svou charakteristickou formou naplňují základní projevy života církve – *leitourgia* („bohoslužba“), *martyria* („svědectví“), *diakonia* („služ-

ba“) a *koinonia* („společenství“). Pokud je komunitám vyčítáno „zkatoličtění“, pak jím je katolictví ve smyslu 1. nicejského koncilu.

Deichgräber<sup>30</sup> uvádí následující důrazy: theocentrická existence a závazný společný život, kterého znakem je a) časté a pravidelné slavení Večeře Páně, b) liturgie a adorace, c) meditace a kontemplace. Vše jako hladovění po království a nadšení z obdarování.

Deichgräber tyto rysy ve své době pojal jako reakci na jednostranně sociální orientaci církve a na limity poradenství – problémy jsou pod povrchem a nevyřeší se mluvením. Pokud je tématem pomoc bližnímu, pak to musí znamenat: Ježíš je život. – „Láska k bližnímu, která neodpovídá theocentrické existenci, je hřích. Kdo ještě skutečně neprokoukl zklamání, které působí slabost všeho relativního, ten bude moci i svého bližního – vzdor vši své ochotě pomáhat – pouze zotročovat připoutáním k relativnímu. Ale svoboda od všeho relativního, to je určení člověka. V čase, kdy všichni mluví o relativnosti a holdují relativismu, se zdá, že je to ta nejsamozřejmější věc. Ale jedna věc je o relativitě mluvit, a druhá je relativitu žít. Nárok politické moci, nárok lidské inteligence, nárok tradic a zvyklostí, nárok peněz a majetku, nárok společenských forem jako je stát, rodina a manželství, to všechno je relativizováno zvěstováním eschatologické, universální Boží vlády a jejích nároků... Když Ježíš zvěstoval Boží království, znamenala právě tato zvěst relativizaci všech pozemských mocenských nároků. Ježíš se nespokojil s tím, že by tvrdil, že všechno relativní je relativní. Ježíš relativitu žil jako znamení, a tím ji učinil závaznou a věrohodnou.“<sup>31</sup>

13 Tamtéž, s. 30nn.

14 Srov. WA B7 2144. Jiné zdroje datují dopis až 1534.

15 „Nam vestra ratio vivendi, quandoquidem pure doctis et vivitis secundum evangelium, mihi miro modo placet, et utinam talia monasteria fuissent vel essent hodie aliquot; non audeo optare multa, nam si omnia talia essent, nimis beata esset ecclesia in hac vita...“

16 Cit. dle *Kommunitäten*, Jahrbuch Mission 2007, s. 19 (ostatní citace v této části jsou z Halkenhäusera).

17 Tzv. „wittenberské artikuly“. Ty sice upadly v zapomnění, ale odvolalo se na ně při vzniku společenství z Taizé.

18 Jde o základní prameny reformační teologie.

19 V roce 1803 byly zrušeny *Mannstifte*. Až dodnes přežil cisterciácký klášter v Loccum a augustiniánský Möllenbeck a některé jiné, kde existovaly klášterní školy, společný život a solidní teologie mnišství. Významným teologem mnišství byl luterský opat Mo-

lanus. Mnich v Loccum je podle něho „monachus evangelicus secundum regulam Sti Benedicti, secundum statuta Ordinis Cisterciensis et secundum statuta particularia huius nostri Caenobij“.

20 Kritické pietismu naopak soudí, že konec mnišství znamenal pro protestantismus vznik sektářství.

21 V Ochranově (Herrnhut) se do r. 1727 datuje regule společného života.

22 Historický přehled viz v *Kommunitäten*, Jahrbuch Mission 2007, s. 15–28.

23 Zřejmě jde i o reakci na minimální rodinu současnosti.

24 Přehled vývoje podává ve své práci Halkenhäuser (op. cit., s. 219–221). Ze zahraničních zaznamenává celibátní ženské komunity např. 1945 v Dánsku, Pomeyrol (1948), Švédsko (1948), z mužských Taizé (1949), v letech 1952, 1954 a 1961 a 1963 a 1965 ve Švédsku, 1957 v Dánsku, Švédsko muži 1960, 1970

ženskou komunitu v Norsku. Tabulky pro Německo i svět publikovala také Reimer, Ingrid, *Verbindliches Leben*, Stuttgart 1986, s. 29–45.

25 Tento výběr vznikl četbou pramenů tohoto článku, není tedy vyčerpávající.

26 Cit. dle *Kommunitäten*, Jahrbuch Mission 2007, s. 15.

27 Český samizdatově jako *Pospolitý život* v překladu faráře ČCE Josefa Šplíchala a *Život v obecnství* v překladu Pavla Štíčky (2006).

28 Wilckens, Ulrich, *Die evangelischen Kommunitäten. Bericht des Beauftragten des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland für den Kontakt zu den evangelischen Kommunitäten*, s. 12–22.

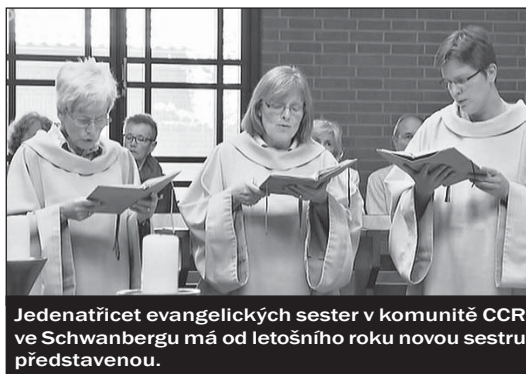
29 Komunita Adelshofen dostává seznam intencí z vedení bádenské církve.

30 Deichgräber, Reinhard, *Zeichenhaftes Leben. Der seelsorgerliche Auftrag der evangelischen Kommunitäten und Bruderschaften*, Gnadenthal 1970, s. 17–35.

Riziko komunit vidí Zimmerling v možném sklonu považovat se za lepší křesťany a tím obnovit předreformační rozdělení, vytvořit si závislost na představených, žít duchovní život komunity a nemít nebo potlačovat svůj vlastní duchovní život a zakrývat jeho krize. Nevede benediktinské upřednostňování modlitby před ostatními záležitostmi k uzavřenosti komunity do sebe a své zbožnosti? Petr Zimmerling k tomu cituje letáček CCR, podle něhož modlitba znamená právě otevírání člověka z jeho sebestřednosti – vůči Bohu, bližnímu a církvi, a to i v ekumenické dimenzi.

Spolu s růstem komunit přišlo i neformální a formální církevní uznání. Biskupská konference Sjedenocené evangelicko-luterské církve Německa (VELKD) v roce 1976 vyjádřila vděčnost, že komunity jako členové luterské církve stojí na půdě evangelia a chtějí žít ospravedlnění z pouhé víry, a vidí v nich obnovnou sílu k oživení církve. EKD v roce 1979 pozitivně hodnotí komunity a pověřuje kontaktní osoby (zpravidla emeritní biskupy – Wilckens, Zippert, Johannesdotter) pro styk s nimi. Více než tři desetiletí je na Kirchentagu oddělení Evangelický klášter s pastorační a přednáškami. Zemský biskup bavorský přijal 1990 zástupce komunit z Bavorska a vyzval je k vypracování společného stanoviska k jejich místu v církvi, které pak bylo 1991 vydáno společně s vedením církve. Bývalé kláštery (s komunitami i bez nich) spravuje *Klosterkammer Hannover* (Axel von Campenhausen).

**Prezence v církvi**  
Ještě významnější než toto oficiální uznání je ovšem přijímání komunitní formy života členy církve. Stručně ji lze shrnout slovy: Tuto formu života většina z nás pro sebe nepřijímá, ale jsme rádi, že tu komunity jsou a rádi přijímáme služby, které nabízejí.<sup>32</sup> Komunity jsou viděny



Jedenatřicet evangelických sester v komunitě CCR ve Schwanbergu má od letošního roku novou sestru představenou.

jako misie životního stylu (pomocí listů, knižní produkce, ale zejména pohostinností) a alternativa k sebesekularizaci církve (W. Huber). Tradiční oblasti jako rodina, povolání, sbor jsou stále sekulárnější, prohlubuje se ekonomický totalitarismus – a k tomu se komunity stávají alternativou.

Zaměřují se na duši i tělo, objevují symboly a rituály (v době strachu z formy koncem 60. let). Komunity nabízejí alternativu společenství k individualismu, kreativní identitu k jednostrannému důrazu v protestantismu na „hlavu“ (nejen mluvit, ale i naslouchat, mlčet, posít se, žehnat, zpovídat se, klást květiny na stůl, vložit naděje do gest). Náboženství se musí promítnout do všedního dne a zviditelnit. Kontemplace je alternativou k aktivismu, cvičí se balancování aktivity a modlitby. Komunity jsou experimenty životního stylu, i ve vztahu ke stvoření (obvyklé je pro ně krásné prostředí, výzdoba stolu a místností aj.). Učí orientaci na jednoduché, elementární, původní. Komunity jsou často hodnotově a strukturálně konzervativní, ale to neznamená, že jsou apolitické a že nepěstují sociálně potřebné činnosti.<sup>33</sup>

Podle Dietricha Wernera<sup>34</sup> nabízejí komunity radost z neúčelové bohoslužby, zážitek skutečnosti popsané v Žalmu 27,4 a 1. listu do Korintu 14,25; jsou školami modlitby a poznání různých duchovních tradic; zprostředkovávají zkušenost se sociální závazností, umožňují alternativní přístup k vlastním mezím, ztroskotáním a vině (role zpovědi); vytvářejí mezigenerační souvislost a jsou obvykle spojeny i s udržováním kulturního a historického vědomí v daném regionu.

Mimořádný zájem je o „klášter na čas“ (až na jeden rok). Praktikuje se Benediktova řehole, že v klášteře nikdy nesmějí chybět hosté. Třiatřicet evangelických řádů a komunit oficiálně přijímá hosty (některé další to neinzerují, protože hos-

tů je moc a dovolená v klášteře je už regulární byznys s katalogy nabídek).

### Závěrečná reflexe

Jak by tedy asi viděl současnou situaci Wilhelm Löhe, na něhož se mnohé komunity odvolávají? To, co vidíme umírat v Neuendettelsau, byl kompromis dvou věcí, s kterými v církvi ztroskotál. Löhe toužil jednak po tom, aby součástí farního života byly diakonky, něco jako dnes sborové sestry,

ale ve farnosti pro to nenalezl pochopení. Rovněž toužil po monastickém společenství apoštolského života, vyznačovaného hesly kázeň – společenství – obět. Napsal pro ně Katechismus apoštolského života, který vychází dodnes, ale pro církev byla tehdy tato forma příliš *hochkirchlich*, v českém evangelictví by se řeklo „katolizující“. Kompromisem tedy byl „mateřinec“ (*Mutterhaus*) diakonek, které toužily po společném životě. Vzorem při realizaci byly tehdejší katolické milosrdné sestry, včetně slibů čistoty, poslušnosti a chudoby. Toto se podařilo realizovat: „19. století ještě zřejmě muselo mít *caritas* před *ordo*“, soudí Halkenhäuser.<sup>35</sup> Realizace Löheho myšlenek je tak příznačná i pro jiné experimenty v životě víry. Naše ztroskotání znamená, že se věci realizují jinak, než jsme si představovali, a jejich budoucí ztroskotání je realizací cílů, které jsme původně měli. Pro evangelictví posledních sta let je typický přechod od charitativních společenství ke kontemplativním a liturgickým, přičemž se některé (*Humiliatenorden*, CCR, Selbitz) výslovně odvolávají na původní Löheho záměr. Tento vývoj by mohl být příznakem toho, že nejde jen o lidské dílo.

#### Universal Monasticism, or Transformation of the Monastic Ideal in the Lutheran Context

The present article explores the topic of universal (lay) monasticism in Lutheranism with a particular focus on the German context. It not only provides a brief historical outline of the phenomenon as well as an overview of currently most significant Lutheran monastic communities, but it also discusses the theological roots in the sources of both the Lutheran Reformation and the biblical tradition. A particular regard is paid to the dynamics of the historical transformation of this intriguing phenomenon. Finally, the article describes the continuing significance of universal monasticism which exceeds the German-speaking context.

Prof. Mgr. et Mgr. **Jaroslav Vokoun**, Th. D. (\*1956) je profesorem teologie Teologické fakulty Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích. Kromě jiného se odborně zabývá teologickou hermeneutikou a ekumenickou teologií.

⇒ Dokončení poznámek z předchozích stran.

31 Tamtéž, s. 31n. Ke spiritualitě komunit srov. také Joest, Christoph, *Spiritualität evangelischer Kommunen*, Göttingen 1995 a příslušné pasáže v Zimmerling, Peter, *Evangelische Spiritualität*, Göttingen 2003.

32 Viz Peter Zimmerling in *Kommunitäten*, Jahrbuch Mission 2007, s. 57-65.

33 Světový luterský svaz v r. 2003 zveřejnil výsledky mezinárodního výzkumu, dokládající vliv alternativních hodnot a nových sociálních impulsů na okolní svět.

34 Cit. in *Kommunitäten*, s. 70n.

35 Halkenhäuser, op. cit., s. 155.

Zásah proti judaistickému náboženskému hnutí Lev Tahor

# ČISTÉ SRDCE V PODEZŘENÍ

Zdeněk Vojtíšek

Když na konci roku 2015 vyšla pozoruhodná kniha *Bouřící Sion: vládní razie v náboženských komunitách*,<sup>1</sup> vyjadřovali někteří čtenáři a recenzenti překvapení, že autoři zdokumentovali v západním světě v posledních asi šesti desetiletích 116 případů. Zdálo se jim to jako překvapivě vysoké číslo. A to se ve výčtu neobjevilo například společenství Lev Tahor. Po policejních razíích v Kanadě se poslední nájezd na toto hnutí uskutečnil v září roku 2016 v Guatemale.

Důvěryhodný akademický popis tohoto hnutí a konfliktů, jimiž procházelo a prochází, zatím není znám. Následuje tedy shrnutí informací ze zdrojů veřejně přístupných díky internetu.

Hnutí Lev Tahor („Čisté srdce“) vzniklo mezi ultraortodoxními židy ve Státě Izrael na konci 80. let minulého století. Tímto jménem, jež odkazuje k modlitbě v biblickém Žaltáři,<sup>2</sup> byla původně nazvána ješiva, kterou v duchu satmarského chasidismu založil rabín Šlomo Helbrans (\*1962). Antisionismus,<sup>3</sup> který je pro satmarské chasidy typický, mohl být důvodem negativního zájmu izraelských úřadů a příčinou, proč se malé společenství kolem ješivy na začátku 90. let vystěhovalo do Spojených států a usadilo v kolonii satmarských chasidů v Williamsburgu v newyorském Brooklynu.

Ve Spojených státech vyrostlo během 90. let společenství Lev Tahor na několik set příslušníků. Už tehdy získalo pověst hnutí, jehož interpretace halachy je extrémně přísná, a to i ve srovnání s jinými většinou ultraortodoxního judaismu, a jehož život je do posledních detailů touto interpretací určen. Z novinových reportáží se zdá, že postupem doby přibýly zvyky (například zahalení žen do černé látky, odmítání dětských hraček), které v židovském zákoně oporu nemají. Členové společenství jsou v současnosti také v Kanadě, Izraeli a Guatemale, několik jich údajně též žije v Evropě.



Rabín Šlomo Helbrans.

Po několika úspěšných letech ve Spojených státech ovšem přišlo obvinění rabína Helbranse z únosu dítěte – byl údajně odpovědný za konflikt třináctiletého chlapce a jeho matky, který se rozhořel roku 1994. Nábožensky nepraktikující žena svěřila svého chlapce Helbransovi, aby ho připravil na obřad bar micva; mladý muž velmi přilnul během přípravy k rabínovi a jeho náboženským postojům a před matkou se začal skrývat a odmítat ji. Za velké mediální pozornosti byl rabín Helbrans odsouzen, ačkoli jeho odpovědnost za konflikt

s matkou odmítl před soudem i chlapec. Strávil část svého dvouletého trestu ve vězení, byl ovšem propuštěn dříve a nakonec byl roku 2000 ze Spojených států vypovězen do rodného Izraele.

Obviňování ze strany příbuzných těch, kteří se připojili ke společenství Lev Tahor, pokračovala i v Izraeli. Aby se jim vyhnul a snad i v důsledku ohrožení kvůli svému antisionismu, vystěhoval se Helbrans do Kanady a získal tam roku 2003 status uprchlíka, pronásledovaného z politických důvodů. Jako důvod pronásledování uvedl právě antisionismus, zpochybnující legitimitu Státu Izrael.

V Kanadě žila komunita v Sainte Agathe des Monts, severozápadně od Montrealu, poměrně v klidu až do roku 2011. Tehdy se rozhořel spor mezi ní a quebeckými úřady o způsob vzdělání; osnovy domácí školy společenství Lev Tahor totiž neodpovídaly požadovaným standardům.

V důsledku sporu podnikli v srpnu roku 2013 sociální pracovníci razii v domech společenství a shledali nevyhovující hygienické podmínky a nepořádek a pojalí podezření na špatné zacházení s dospívajícími dívkami. To mělo zahrnovat i jejich aranžované sňatky v nižším věku, než zákon pro uzavření manželství stanovuje. Na základě vyšetřování mělo být 14 dětí umístěno do pěstounských rodin ortodoxních Židů. Než se tak ale stalo, uprchly všechny rodiny s nezletilými dětmi do Ontaria a usídlily se v aglomeraci Chatham-Kent. Jako důvod jejich odchodu společenství uvedlo, že v sousedním kanadském státu jsou soukromé školy nezávislejší. Důležitější záležitostí ale bezpochyby byla obvinění ze zneužívání a zanedbání dětí.

V dalších měsících a letech následovala série obvinění ze strany kanadských soudů, odvolání příslušníků hnutí Lev Tahor, jejich útěků, zadržení a deportací některých z nich. Nesnáze se postupně přenesly i do Guatemaly, kam uprchly rodiny oněch 14 dětí poté, co soud v Ontariu rozhodl o jejich zadržení a návratu do Quebecu k dalšímu jednání. Právě komunity na předměstí Guatemala City se týkal nájezd zmíněný v úvodu. V šest hodin ráno 13. září 2016 vtrhli ozbrojení policisté do domů, v nichž sídlí komunita asi 350 lidí. Při akci údajně rozbíjeli okna a dveře. Podle guatemalských úřadů bylo účelem razie, provedené na žádost izraelské strany, získání důkazů o zneužívání dětí. Kanadský právník společenství Lev Tahor uvedl, že žádné důkazy nebyly nalezeny a že akci vyprovokovala izraelská občanka, příbuzná jednoho člena komunity a dlouhodobá oponentka hnutí.

Je bohužel možné očekávat, že radikální způsob života komunity povede k dalším konfliktům s úřady, s příbuznými členů a s některými z bývalých členů. ■

## Poznámky

- 1 WRIGHT, Stuart A. – PALMER, Susan J.: *Storming Zion. Government Raids on Religious Communities*, New York: Oxford University Press 2016.
- 2 „Stvoř mi, Bože, čisté srdce, obnov v mém nitru pevného ducha.“ (Žalm 51, 12)
- 3 Ultraortodoxní antisionisté pokládají ustanovení Státu Izrael na sekulárních základech za nepřijatelné. Návrat Židů do jejich historické vlasti má podle jejich víry nastat pouze v důsledku příchodu očekávaného Mesiáše.

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

Jak se dýchá českým breathariánům

# OPIILÍ PRÁNOU

Martin Ořešník

**Plnohodnotný, či spíše jakýkoli lidský život není možný bez přísunu pevné a zvláště tekuté stravy, o tom nepochybuje medik ani laik. Ne tak ovšem breathariáni, ti přesvědčeně a přesvědčivě tvrdí, že nemají zapotřebí plnit své žaludky, vyživí se totiž, víc než dostatečně, z jiného zdroje – z prány.**

Ponechme stranou oprávněné skeptické výhrady (těch máme všichni plné talíře) a věnujme se nejedlíkům jako fenoménu.

Z historie zvláště katolické církve je známo, že někteří světci údajně nemuseli (zpravidla po dlouhodobých postech – latinsky „inedia“) požívat potraviny a žili dlouhé roky pouze z přijímané eucharistie. Posledních dvacet poustevnických let svého života takto strávil švýcarský národní světec bratr Klaus, tedy sv. Mikuláš z Flüe žijící v 15. století. Obdobná svědectví najdeme např. o sv. Kateřině Sienské, mystičce Anně Kateřině Emmerichové či o nejznámější stigmatizované 20. století Terezii Neumannové. Pro naše potřeby je podstatné, že zmíněné osobnosti o tuto schopnost neusilovaly, navíc ji po jejím (neplánovaném) obdržení neakcentovaly ani nepropagovaly jako životní cíl. Proto je, ač se k nim sami breathariáni hlásí, nenazveme breathariány.

Breathariánství je až pozdním dítětem New Age a jeho synkretismu. Vychází z předpokladů pantheistického živého Vesmíru, Země jako matky Gaiy, čerpá z jógy a ájurvédy a z existence fyzikálně (zatím) nezjistitelných vibrací a energií.

Breathariáni dýchají (z anglického „breath“ – dech), tedy přijímají pránu, která je jediným a dostatečným zdrojem jejich života. V sanskrtu prána znamená dech, přeneseně proud vitální energie, přesto breathariánům definice jejich pokrmu poněkud skřípe. Podobně jako mystikové popisují někteří nejedlíci, že čerpají potravinovou energii z božské síly vnitřních pramenů, jiní se zas obracejí k vnějším nekonečným zdro-

jům. Pro ilustraci uvedme položky, které nejčastěji uvádějí ve svém „jídelníčku“: Bůh, čchi, světlo, vesmírná energie, sluneční světlo vstupující do mozku, fotony, kosmická mikrostrava, andělská strava, vůně z jídel, čtyři základní živly či částice z vesmíru.

Současné breathariánství se prezentuje jako hnutí založené na snaze o zušlechtění jedinců a lidstva, měli bychom si ale všimnout, že základ tohoto životního stylu je ukotven na okultním pozadí – na zjeveních od duchovních bytostí.



Henri Monfort (druhý zleva) v Praze roku 2013.

Foto: YouTube.

Za nestora breathariánství můžeme označit Mataji Prahlada Janiho (\*1929).<sup>1</sup> Tento indický poustevník tvrdí, že se mu v sedmi letech zjevily tři bohyně a sdělili mu, že se nadále nebude muset starat o jídlo.<sup>2</sup> Podle jiné verze se tak stalo v jeho jedenácti a Prahladovi hlad od té chvíle zahání bohyně Amba,<sup>3</sup> každopádně ve stavu bez stravování žije již přes tři čtvrtě století.

Západnímu světu zprostředkovala breathariánství Jasmuheen (\*1957, vlastním jménem Ellen Greveová), Australanka s norskými kořeny. Z prány žije od roku 1993, kdy se jí dostalo zasvěcení od světelných bytostí, s nimiž se dorozuměla pomocí channelingu.<sup>4</sup>

Od Jasmuheen již vede přímá cesta k českým breathariánům. Samotná pionýrka přednášela a vedla seminář v Praze v červnu 2012. Přesto je ještě nutno zmínit důležitý mezičlánek – francouzského šamana Henriho Monforta (\*1953), následovníka Jasmuheen, který dává již od listopadu 2011 silný impuls české nejedlické komunitě. Alespoň dle pátrání v sítích internetu se zdá, že Česko, kam jej často zve jeho obdivovatel, herec Jaroslav Dušek (\*1961), se Monfortovi stalo druhou vlastí. V jiných státech totiž prakticky nepřednáší, v Česku naposled vedl jedenadvacetidenní přechodový seminář letos v létě.

Před patnácti lety Monfort bojoval s obezitou, inspirován zasvěcovací knihou „Žití ze světla“ od Jasmuheen přestal přijímat fyzickou stravu 22. listopadu 2002. Díky přechodu na pránu prý optimalizoval nejen svou váhu, ale i celý svůj život. Nyní je neobyčejně výkonný, netrpí pocitu únavy, spí jen něco přes hodinu denně namísto dřívějších osmi či deseti, zlepšil se mu zdravotní stav i smysly. Tvrdí doslova, že slyší rostliny (a tedy i trávu) růst. Zevnitř se mu vybělily zuby, na temeno se mu vrátily vlasy. Pokud léčí lidi, pročištěje si organismus jednou sklenicí vody denně, jinak ani nepije.

Podle Monforta je nutno jasně odlišit pránickou stravu od půstu. Při postu čerpáme ze svých zásob, a když nepřestaneme hladovět, zemřeme. Zadává proto tři kritéria, která pomohou určit, že nejde o půst, nýbrž o pránickou výživu. Zatímco při půstu váha stále klesá, při pránické stravě se

stabilizuje. (Jasmuheen prý při stabilizaci ideální hmotnosti přibrala z prány osm kilo.) Energie člověka při půstu rovněž klesá, ale při výživě pránou stoupá. Postící se potřebují stále více spánku, dobití pránou naopak potřebu spánku snižuje.<sup>5</sup>

Nejkomplexnější, ale také zcela nekritické zdroje informací o českém breatharianismu najdeme na nejedlických webech<sup>6</sup> a v dokumentu Viliama Poltikoviče „Žijeme z energie, jsme energie“,<sup>7</sup> který měl premiéru počátkem roku 2015. Kromě rozhovorů s Jasmuheen a Monfortem představuje i české breathariány.

Hlavní slovo tu drží dvě nejedlice: Lenka Marečková a Jana Tillová. Právnice Marečková (\*1963) přes dvacet let

vyučuje japonské reiki. Ve středočeských Zákolanech v bývalé hájovně nazvané nyní „Místo setkávání“ organizuje pod jménem Lenka Clara pránické semináře a workshopy.<sup>8</sup> Sama na pránu přešla neobvykle, jak líčí, jednoho dne si uvědomila, že žije nezdravě, upravila tedy stravu, pak držela tři dny hladovku, ale přestalo jí to bavit. Požádala proto pránu o pomoc, ocitla se v proudu světla, spatřila vnitřní jiskření a částice světla nabitě životem... Jako důležité znamení úspěšného přechodu na pránu vidí Marečková nárůst osobní svobody. „*Svůj život jsem otevřela vyššímu rozměru. Jídlo nepotřebuji, neodříkám si ho, když bych chtěla, můžu si dát. Pokud ale poznáme tyto stavy vědomí, nižší už nechceme*“.<sup>9</sup>

Jana Tillová nejlé od 12. ledna 2012, organizuje pránické semináře v Orlických horách společně s další breathariánkou Monikou Kunovskou (\*1965). Ta ve filmu nevystupuje, přechod na pránickou stravu totiž absolvovala až počátkem roku 2015. Kunovská od dětství nerada jedla, byla vegetariánkou, pak vitariankou a na pránu se pokusila přejít vůlí, avšak nezdařilo se jí to. Prána k ní pak přišla sama. Monika vypráví: „...*při meditaci mě zaplavila světelná energie, procházela mým tělem a přestavěla buněčnou strukturu, vědomí každé buňky a tím jsem absolutně ztratila potřebu jídla. Přestala jsem mít hlad a ukotvila jsem se v přesvědčení, že jdu v souladu se svou duší a jídlo nepotřebuji*“.<sup>10</sup>

V různých seminářích přechodu na pránickou stravu hledající provázejí další představitelé nejedlické scény: Dana Hájková nebo dočasní breathariáni, kteří se po čase vrátili ke klasické stravě, – Michal Kubasa, Robert Chlebík, Karel Mazánek či Rostislav Blažek.

Breathariánskou obec v Česku rozděluje Pavel Mácha (\*1968), civilním povoláním letecký instruktor. Někteří nejedlíci považují Máchu za patologického lháře, zatímco pro další je autoritou jako služebně nejstarší český breatharián. Mácha se kriticky staví k Jasmuheen i Monfortovi, když tvrdí, že obcházením půstu potírají jeho léčebnou i duchovní sílu. Sám údajně podnikl mnoho dlouhodobých postů a od roku 2010 připouští, že díky tomuto tréninku může žít jako breatharián.<sup>11</sup>

Roku 2012 udělil Český klub skeptiků Sisyfos Máchovi (a vlastně všem breathariánům) bronzový Bludný balvan. Připomněl rovněž známý fakt, že při jedena-



Lenka Marečková. Foto: Magazín Maitrea.

dvacetidenním rituálu přechodu na pránu, který v počátcích své kariéry doporučovala Jasmuheen, přešli na onen svět, tedy zemřeli, čtyři lidé. Sama Jasmuheen nad tím později vyjádřila hlubokou lítost.

Kritiku breathariáni slyšají i proto, že mohou být utvrzujícím vzorem pro anorektiky. Oponují ale tím, že na rozdíl od lidí s touto psychickou poruchou, kteří trpí nesebeláskou, poškozují sami sebe a nenávidí svoje tělo, oni sebe i svá těla milují.

Blízko k českým nejedlíkům má nejznámější slovenský „pránista“ (tedy breatharián) Peter Starec, jenž se světlem živí od 13. května 2013. Tento bývalý podnikatel rád parafrázuje novozákonní citát, když říká: „*Kdo nejí, nemusí pracovat*“. Podobně jako jeho kolegové také prohlašuje: „*Nevykonávám potřebu a nepotím se, (...) mám dokonalé zdraví, nemůžu onemocnět*“.<sup>12</sup>

K otázce detoxikace a zdraví se v Poltikovičově dokumentu širěji vyjadřují manželé Akahi Ricardo Salas a Camila Castillosová žijící v Ekvádoru.<sup>13</sup> Od roku 2008 oba čerpají svou energii pouze z prány a Camila v této době porodila a odkojila dvě zdravé děti. Monfort soudí, že děti breathariánů mají pránické buňky; jeho malý syn jich ale má prý jen polovinu, jeho matkou je totiž nepránistka.<sup>14</sup>

Breathariáni kritizují západní medicínu a farmaci a proti nim stavějí léčení pránou. Salasovi referují, že po přechodu na světelnou stravu byli lidé vyléčeni z artritidy, rakoviny, HIV, neplodnosti, z mentálních traumat a dalších nemocí. Navíc získávají pránické vědomí, což je celistvá vyšší inteligence, která je skrytou součástí náš všech. To jim dává mož-

nost hledat odpovědi u sebe. Proto nepotřebují mistry ani guruy, vše poznávají z vlastního nitra.

Sebejistota a lehká nadřazenost, s jakou někteří pránisté při přednáškách zodpovídají i nejsložitější otázky lidského bytí, může u nezaujatého posluchače vyvolat jemné podezření, nemají-li v konzumované esenciální práně přece jen cosi přimícháno...

Podle breathariánských, jinak ovšem neověřitelných zdrojů přešlo na stravu budoucnosti, tedy pránu, již na čtyřicet tisíc lidí ze všech kontinentů.<sup>15</sup> Salasovi se zmiňují o komunitách breathariánů v USA, Francii, Izraeli či v Norsku.<sup>16</sup>

Všichni lidé se prý vyživují pránou, obyčejní jedlíci ovšem pouze z mizivého procenta obsaženého v hmotné stravě. Dle Monforta jest „*pránická strava daleko kvalitnější než ta hmotná, kdo jí okusí, už nechce zpět, cítí se povznesen nad potěšením z jídla, na jeho místo totiž přišel duchovní rozměr blaženosti*“.<sup>17</sup> Zní to jako z pohádky, není pak divu, že se sto procentní breathariáni považují za jakýsi evoluční předvoj lidstva, které směřuje k duchovnímu stravování a k šťastným pránickým zítřkům.

#### Poznámky

- 1 Bývá užíván i fonetický přepis Matadží Prahlád Džani.
- 2 Přepis dokumentu *Am Anfang war das Licht*, režie Peter-Arthur Straubinger, Rakousko, 2010, 95 min, dostupné na URL: <http://breatharian.eu/clanky/anfang.php> (staženo 3. 11. 2016).
- 3 Prahlaď Jani, *Wikipedia*, URL: [https://cs.wikipedia.org/wiki/Prahlaď\\_Jani](https://cs.wikipedia.org/wiki/Prahlaď_Jani) (staženo 3. 11. 2016).
- 4 Více o Jasmuheen a její návštěvě v Praze: Martin Kořínek: Jasmuheen nehladoví, *Dingir* 15 (3), 2012, s. 84–85.
- 5 Dokument *Žijeme z energie, jsme energie*, režie Viliam Poltikovič, ČR, 2015, 83 min.
- 6 Dostupné na URL <http://www.breatharian.cz> a <http://www.breatharian.eu>.
- 7 *Žijeme z energie, jsme energie...*
- 8 Více v prezentaci *Místo setkávání*, <http://www.mistotsetkavani.cz>.
- 9 *Žijeme z energie, jsme energie...*
- 10 Beseda v Ústřední městské knihovně v Praze 11. 3. 2015.
- 11 Pavel Mácha: Půstovací rok 2011, *Půst.cz*, URL: <http://pust.cz/html/2011.html> (staženo 3. 11. 2016).
- 12 P. Starec v talk show Adely Banášové: [https://www.youtube.com/watch?v=\\_svhwHwJrIk](https://www.youtube.com/watch?v=_svhwHwJrIk) (staženo 14. 11. 2016).
- 13 Více o aktivitách Salasových: *Akahmi: Pranic Living International*, URL: <http://akahmi.com> (staženo 3. 11. 2016).
- 14 Lucie Jandová, Michael Švec: Henri Monfort – člověk, který už devět let nejedl, *Novinky.cz*, 3. 1. 2012, URL: <https://www.novinky.cz> (staženo 3. 11. 2016).
- 15 Jasmuheen na přednášce v Praze 1. 6. 2016.
- 16 *Žijeme z energie, jsme energie...*
- 17 Henri Monfort, in: *Žijeme z energie, jsme energie...*

Martin Ořešník (\*1971) je publicista.

Religiozita a spiritualita v kontextu populární kultury

# NENÍ NÁBOŽENSTVÍ JAKO NÁBOŽENSTVÍ

Zuzana M. Kostiřová

V současné společnosti existuje velice silná tendence vnímat náboženství jako něco specifického („posvátného“) a oddělovat je od ostatních („profánních“) sfér života. Skutečně živá náboženství jsou však ve skutečnosti úzce propletena prakticky s veškerým dalším životem a jejich hodnoty, kosmologické koncepty, představy i normativy prorůstají napříč celou společností. Dnes již neexistuje jeden jediný systém, k němuž by se vázala většina společnosti, náboženské obsahy v populární kultuře jsou proto velmi rozrůzněné. Některé jsou křesťanské, ať už protestantské nebo katolické, další se úzce navazují na hnutí Nového věku a další alternativní spiritualitu, některé se k náboženství staví pozitivně a mocně z něho čerpají, jiné jej však vyobrazují kriticky a odmítavě. Obrazy a náboženské obsahy, které popkultura nabízí, jsou však obrovsky vlivné a zasahují miliony, ne-li miliardy lidí. V současné době se proto bez dobrého porozumění tomu, co je populární kultura a jaký je její vztah k náboženství, v podstatě neobejdeme.

## Populární versus elitní kultura

První a nejdůležitější věcí, kterou je třeba o populární kultuře vědět, je, že stojí v jakési opozici vůči kultuře elitní. Tato opozice není absolutní, obě roviny se prolínají a konkrétní lidé ve společnosti mohou větším či menším způsobem participovat na obou. Přesto je tu však stále přítomno jisté napětí. Současná západní populární kultura, o kterou tu jde primárně, se takto konstituovala i historicky – např. v USA se do velké míry generovala v první polovině dvacátého století s velkou migrační vlnou, která do amerického prostředí přivedla katolické Evropany různých národností, od Irů přes Italy až po Poláky. Jejich uvolněná kultura oslav, relaxu a potěšení se stala jakýmsi kontrapunktem rigidní a asketické viktoriánské morálky a působila na starousedlíky šokujícím, nemravným a barským dojmem. Zatímco doboví moralisté se těšili na to, až se nově příchozí přizpůsobí místním hodnotám a začnou své mravy náležitě zušlechťovat, ve skutečnosti došlo v podstatě k přesnému opaku. Vliv těchto cizích přistěhovalců se tak výrazně odrazil ve vzniku americké populární kultury, která pak zvláště po druhé světové válce výrazným způsobem ovládla globalizovanou scénu celé západní civilizace.<sup>1</sup>

Dobrym doplňkem historického přístupu je tu přístup ekonomicko-mocenský, jehož reprezentanti jsou pochopitelně především marxisticky orientovaní ba-

datelé. Jak je nasnadě, populární kultura pro ně představuje relikv třídního boje, v němž se ti, kteří stojí na společenských příčkách v daném systému nejnižší, staví proti hodnotám, kultuře a především ideologii, již jim vnucují nadřazené třídy. Ani zde však nemá smysl situaci vyhocovat – jsou to totiž v podstatě právě tyto nadřazené třídy, které lidovou kulturu masově produkují a následně prodávají. Ať už se jedná o filmy, komiksy, počítačové hry nebo různá představení či zápasy, masy jsou především konzumenty těchto obsahů, málokdy jejich přímými tvůrci.<sup>2</sup>

To však neznamená, že se jedná o příjem zcela pasivní. Lidová kultura pracuje systémem *bricolage*, který původně popsal Claude Lévi-Strauss pro přírodní národy<sup>3</sup> a jenž se později masivně uchytil v antropologii. Tento záhadně znějící francouzský termín označuje domácí kutilství – na kulturní úrovni se pak používá pro tendenci volně a eklekticky si hrát s dostupnými obsahy, mírně je přetvářet

a skládat si z nich dohromady individualizovaný obraz světa. Takto lidová kultura zachází nejen s produkty, které jsou určeny přímo jí, ale i s obsahy kultury elitní, jimiž je často z „vyšších“ pozic (například ve škole) krmena nebo indoktrinována a jímž více či méně otevřeně odolává (John Fiske mluví o subverzi či o guerillové válce).<sup>4</sup> V rámci tohoto kulturního kutilství, které popkultura využívá, se pak objevuje hned několik typických rysů, které jsou důležité pro její pochopení. Především je tu relativní nenáročnost obsahů – popkultura je především nekomplikovaným prostředím, které slouží primárně odpočinku a zábavě po celém dni stráveném často náročnou prací. Její produkty jsou proto mnohdy jednoduché, někdy dokonce neúplné, a mají často větší či menší participační charakter. Mezi výrazné rysy patří burleskní, groteskní a karnevalový nádech (který je dobře vidět například na wrestlingu) či přehánění a jednorozměrnost (typicky např. bulvární média).<sup>5</sup> S tím souvisí obliba porušování pravidel (včetně těch, které si lidová kultura dala sama). Subverzivní vztah k elitní kultuře se může projevovat i v satirických tendencích,<sup>6</sup> výrazně ji však charakterizují i erotické obsahy a v neposlední řadě také motiv násilí.<sup>7</sup>

V druhé polovině století se pak samozřejmě prudce zvyšuje význam konzumerismu a komodifikace, který popkulturu výrazně postihuje. Marxisticky a neomarxisticky orientovaní badatelé zde pochopitelně



Aštar Šeran, velitel milujících mimozemšťanů.

Tento článek prošel recenzním řízením.

ostře vnímají tendenci elit manipulovat s masami a považují populární kulturu za v podstatě vyprázdněnou, povrchní a hyperreálnou (viz např. Adorno).<sup>8</sup> Konzumní charakter popkultury má však i své pozitivní stránky – lze je interpretovat i jako formu, s jejíž pomocí konzument uplatňuje svou osobní svobodu a individuální vkus.<sup>9</sup> *Bricolage*



Ježíš uprostřed dalších superhrdinů populární kultury.

se tak stává nástrojem, s jehož pomocí si jedinec vytváří svou identitu a proklamuje ji navenek, a to s pomocí kulturních obsahů, které preferuje, služeb, jež si objedná, nebo komodit, které nakupuje. V tomto ohledu se toho mnoho naspikulovalo o možnosti, že konzumerismus pozdního kapitalismu je novým náboženstvím dneška a že obchodní centra jsou jeho vznosnými katedrálami.<sup>10</sup> Daleko spíše však platí, že tržní prostředí představuje základní matici, z níž nejen vyrůstají nové náboženské formy, ale již se přizpůsobují i náboženství stávající. Zejména ve věku masových médií se tak dá mluvit i o velmi tradičních náboženských společnostech jako o „značkách“ (*brands*), které jsou nositeli určitého typu image nebo identity, jež následně „prodávají“ svým „klientům“ během misie.<sup>11</sup> A platí-li to např. o křesťanských církvích, v mnohonásobně větší míře se to týká především hnutí Nového věku, které Possamai prohlašuje za „konzumní náboženství par excellence“.<sup>12</sup>

### Hyperreálná náboženství: superhrdinové a vesmírní rytíři

Ve chvíli, kdy se zadíváme na průsečík hnutí Nového věku, nových médií a popkultury, začnou se dít velice zajímavé věci: na rozmlžených hranicích těchto

jednotlivých oborů se totiž často začínají rýsovat zcela nové náboženské formy, které dosud neměly obdoby. Motivy pocházející původně z elitní kultury se zjednodušováním a následnou *bricolage* nejprve mění k popkulturnímu obrazu a na pozadí masových sdělovacích prostředků se v internetových diskusních fórech a na sociálních sítích postupně proměňují, nabalují na sebe další obsahy, nezřídka pocházející z tradičních náboženství či z bezedných eklektických hlubin new age, aby se nakonec vynořily jako svébytná náboženská hnutí. O takovýchto specifických útvarech mluví Adam Possamai jako o „hyperreálných náboženstvích“<sup>13</sup> – jevech, které vznikly z komodifikované populární kultury či v součinnosti s ní a které svým „věřícím“ poskytnou oporu metaforické povahy. Celý proces může zůstat čistě na symbolické rovině – ale může se také přelévat do praktického života a podněcovat vznikání skupin, které se již dají sociologicky popsat jako nová náboženská hnutí.

Abychom lépe porozuměli, oč jde, podívejme se na konkrétní příklady. Na rovině zcela symbolické lze o popkulturních produktech mluvit jako o nové mytologii současnosti – v tomto ohledu vynikají především nejúspěšnější transmediální<sup>14</sup> světy. Dobrou ilustrací tu může

být původně komiksově multiversum firmy Marvel, do jejíž stáje patří ti nejznámější američtí superhrdinové – Superman, Spiderman, kapitán Amerika, Thor, Hulk či Batman (a mnoho dalších). S neúnavnou repetitivností opakují tyto novodobé pohádky příběh hrdiny, který se vzedme z hlubin své bezvýznamnosti k nadlidské moci a síle a následně zápa-

sí s děsivými protivníky nadanými nadpřirozenými silami. V reálnou existenci superhrdinů ve skutečnosti nikdo nevěří, iniciační charakter příběhů však opakuje známé Campbellovo schéma „monomytu dvojzroence“<sup>15</sup> (a to mnohdy dokonce záměrně).<sup>16</sup> Na tomto fenoménu je významně patrné, že byl původně určen především pro čtenářstvo z řad dospívajících chlapců, pro něž je téma zranění a získávání jedinečných sil a schopností přirozeně vysoce aktuální. V tomto si transmediální světy superhrdinských příběhů nikterak nezadají se starými vyprávěními o hrdinných recích a bohatýrech – a v mnoha případech se jim také intimně podobají.

O „hyperreálném náboženství“ má však smysl začít mluvit ve chvíli, kdy je k dispozici realisticky působící simulacrum náboženské společnosti, jež následně iniciuje vznik podobné společnosti v reálném světě. Významným příkladem tohoto typu by rozhodně byl jediismus, fenomén inspirovaný řádem rytířů Jedi z transmediálního univerza založeného na filmech ze série *Hvězdné války*. Jediové jsou jakýmsi křížencem buddhistického mnišství, křesťanských kontemplativních společenství a rytířských řádů – do společnosti mohou vstoupit ženy i muži, nicméně vyža-

#### Poznámky

- 1 William D. Romanowski, *Pop Culture Wars: Religion and the Role of Entertainment in American Life*, Downers Grove: InterVarsity Press 1996, s. 58–80.
- 2 John Fiske, *Understanding Popular Culture*, London: Routledge 1992, 206 s.
- 3 Claude Lévi-Strauss, *Myšlení přírodních národů*, Liberec: Dauphin 1996, s. 33–39.
- 4 Fiske, *Understanding Popular Culture*, s. 19.
- 5 Fiske, *Understanding Popular Culture*, s. 69–102.
- 6 Terry Ray Clark, „Saved by Satire? Learning to Value Popular Cultures Critique of Sacred Traditions“, in Terry Ray Clark and Dan W. Clanton (eds.), *Understanding Religion and Popular Culture*, London: Routledge 2012, s. 13–28.
- 7 Fiske, *Understanding Popular Culture*, s. 134–140.
- 8 Michal Hauser, *Prolegomena k filosofii současnosti*, Praha: Filosofia 2007, s. 92–95; Theodore W. Adorno,

*Schéma masové kultury*, Praha: OIKOYMENH 2009, např. s. 13–16, viz též Adam Possamai, *Religion and Popular Culture: A Hyper-Real Testament*, Brüssel: P. I. E. Peter Lang S. A. 2012, s. 42.

- 9 Possamai, *Religion and Popular Culture*, s. 42.
- 10 Possamai, *Religion and Popular Culture*, s. 46.
- 11 Bala A. Musa and Ibrahim M. Ahmadu, „New Media, Wikifaith and Church Brandversion: A Media Ecology Perspective“, in Pauline Hope Cheong et al., *Digital Religion, Social Media and Culture*, New York: Peter Lang 2012, s. 64–80.
- 12 Possamai, *Religion and Popular Culture*, s. 49.
- 13 Possamai, *Religion and Popular Culture*, s. 79.
- 14 „Transmédiá“ jsou komerčně úspěšné světy nebo příběhy, které se rozšířily do více než jednoho typu média. Původní produkt, který mohl být komiksem, hrou nebo úspěšným filmem, následně podnítl vznik nejen dalších děl, ale i dalších produktů jako filmy,

seriály, kreslené seriály pro děti, videohry, televizní inscenace, knihy, grafické romány, stripy nebo např. dokonce tematické zábavní parky. Příkladem takového transmediálního univers jsou např. světy marvelovských komiksových superhrdinů, filmová série *Hvězdné války*, série počítačových her *Tomb Raider* s Larou Croft nebo svět Středozeemí vzešlý z děl J. R. R. Tolkiena.

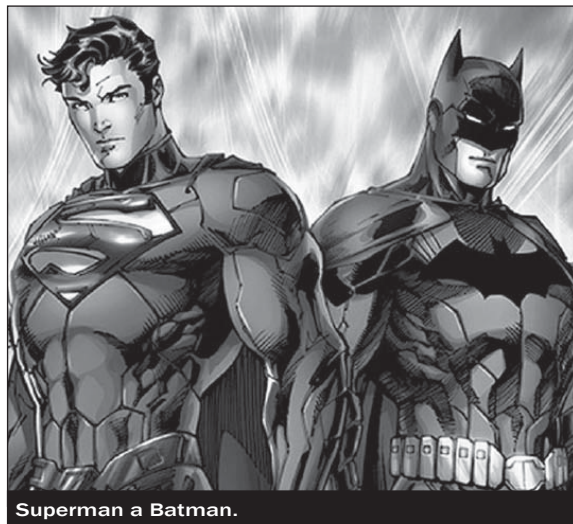
- 15 Joseph Campbell, *Tisíc tváří hrdiny: Archetyp hrdiny v proměnách věků*, Praha: Portál 2000, 339 s.
- 16 K záměrnému využití campbellovského schématu se přiznal např. George Lucas, tvůrce *Hvězdných válek* – původní díl, tzn. *Epizoda IV: Nová naděje*, měl podle všeho být poměrně pregnantně zkonstruován podle hrdinského monomytu.

duje se v ní striktní celibát, budoucí rytíři jsou podrobni přísnému výcviku a nosí specifické unifikované hábity charakteristické odříkavou jednoduchostí. Přestože jsou obvykle asociováni se světelnými meči, jejich hlavní zbraní je v podstatě jejich mysl – s pomocí meditací a utišení se učí ovládat Sílu, neosobní princip, který protéká světem a na nějž je každý Jedi vyladěn. Síla jim pomáhá nejen stát se vynikajícími bojovníky, ale také ovlivnit lidskou mysl, stejně jako ubránit se manipulaci ostatních. Na rozdíl od zlých Sithů, kteří schopnost práce se Silou využívají k sobeckým, mocichtivým cílům, usilují Jediové o šíření dobra a své schopnosti využívají zásadně pouze k ušlechtilým účelům.

Idealistický obraz kosmického rytířského řádu hluboce oslovil mnoho lidí po celém světě – někteří z nich pak následně začali zakládat jediistické skupinky. Charakter těchto počínů je různý, od fanouškovských uskupení věnujících se v zásadě hlavně cosplayi<sup>17</sup> a efektnímu mávání napodobeninami světelných mečů až po realističtější skupiny, které se inspiroují především spiritualitou klidu, rovnováhy, světla a rytířství a které si kladou za cíl působit ve vnějším světě k dobru, prospěchu a ochraně svých bližních. Za tímto účelem pak ve svém volném čase např. trénují bojová umění nebo studují zdravotvědu.<sup>18</sup>

### Neoddělitelné světy

Fakt, že v současné době již nelze snadno oddělit *bona fide* náboženské fenomény od popkulturních obsahů šířených novými médii, se můžeme názorně přesvědčit například na analýze fenoménu mimozemšťana. Zatímco u superhrdinů jsme se pohybovali na rovině čistě



Superman a Batman.

symbolické a u Jediů jsme spíše sledovali, jak se reálná hnutí volněji či úžeji inspiroují fikčním světem, nemůže být naprosto pochyb o tom, že mimozemšťané představují pro mnoho lidí naprosto reálnou entitu – a existuje také nezanedbatelné množství reálných, sociologicky popsaných skupin, které je s naprostou vážností uctívají (takovým skupinám se obvykle říká „ufokulty“). Přitom počátky fenoménu mimozemšťana jsou v podstatě „nevinné“ – jejich kořeny sahají do doby, kdy se upevňoval vědecký názor na Zemi jako kulatou planetu, a následně se vědci a intelektuálové bavili spekulacemi o životě ve vesmíru.<sup>19</sup> První výskyt mimozemšťana se tak pojí s elitní literaturou. Přestože se instance nadpřirozených mimozemských bytostí objevují již v devatenáctém století v kontextu Theosofické společnosti,<sup>20</sup> zůstává fenomén mimozemšťana v podstatě hlavně námětem zábavné beletristické fikce, která se rozvíjí primárně v první polovině století dvacátého (s autory jako H. G. Wells nebo Edgar Rice Burroughs).<sup>21</sup>

Tato situace se dramaticky mění po druhé světové válce. V první fázi dochá-

zí k velikému rozmachu pozorování UFO, tedy neidentifikovatelných létajících objektů, jež začnou být poměrně rychle považovány za mimozemské kosmické lodě; v druhé fázi začne docházet k hlášením o kontaktu přímo s osazenstvem „létajících talířů“.<sup>22</sup> V návaznosti na to se již formuje fenomén mimozemšťana jako změt stereotypů a klišé, které zahrnují šedou nebo zelenou barvu kůže, velké oči, drobné tělo, vysokou technickou pokročilost, telepatické schopnosti, tendenci unášet pozemšťany a dělat na nich různé pokusy apod. Paralelně se objevují první náboženská vůdci

a channelisté,<sup>23</sup> kteří tvrdí, že je návštěvníci z jiných planet osobně kontaktovali, případně že mimozemšťané přímo hovoří jejich ústy. Kolem nich pak vznikají ufokulty jako Společnost Aetherius, Raéliáni, Akademie věd Unarius nebo Hvězdná brána.<sup>24</sup> V českém prostředí jsou poměrně pozdním výhonkem tohoto typu spirituality Vesmírní lidé Ivo A. Bendy.

Pokud bychom chtěli striktně oddělit širší popkulturní obsahy od těch úžeji náboženských, museli bychom celý materiál dělit na polovinu a zvlášť se zabývat ufokulty, zvlášť populárními obsahy, kterými se média především v posledních třech dekádách století jen hemžila (mezi nejslavnější příklady patří filmy jako *Den nezávislosti* či *E. T.* a seriály typu *Akta X* nebo *Star Trek*). Je však důležité zdůraznit, že žádnou dělicí čáru tu vést nemůžeme – popkulturní a náboženský obraz mimozemšťana se vzájemně prolíná, ovlivňuje a neustále znovu tvoří. Třetí článek procesu tu tvoří nová média – právě v prostředí, která vytváří, se nové mýty formují, předávají, přetvářejí a upevňují. Zrovna v případě fenoménu mimozemšťana se dá jednoznačně říci,

17 Cosplay je oblíbená popkulturní aktivita, která zahrnuje tvorbu kostýmů oblíbených mediálních hrdinů a jejich následné nošení (např. na fanouškovské akce), pózování, focení, soutěže nebo role play. Důraz je kladen na co nejpreciznější vypracování kostýmu, což může např. u historizující nebo fantastické fikce být skutečně velice náročná práce, zvláště když zahrnuje tvorbu komplikovaných masek (nebo pokrývek hlavy) a zbraní. Cení se nejen autenticita a věrnost předloze, ale právě v případě historických nebo fantasy světů může fanoušek toužit zpracovat kostým pouze technikami, které jsou v imaginárním světě, z něhož pochází, skutečně k dispozici (tzn. nepoužívat elektrický šicí stroj a vše si šít v ruce pouze z přírodních materiálů). Kromě kostýmů zahrnuje cosplay i úpravu vlasů nebo nošení paruk a umělých vousů, specifický makeup, bodypainting, dokonce i komplexnější body modification apod., to

vše s cílem, aby se cosplayer co nejlépe podobal postavě, kterou ztělesňuje.

18 Viz např. Adam Baudiš, „Čeští Jediové: Koncil Jediů ve skautské klubovně“, *Dingir* (2, 2015): s. 45–46.

19 Brenda Denzler, *The Lure of the Edge: Scientific Passions, Religious Beliefs and the Pursuit of UFOs*, Berkeley: University of California Press 2001, s. 1–35.

20 Jde o případ „Pánů plamene“ z Venuše, kteří přišli na Zemi rozdmýchat prudké evoluční zrychlení vývoje duševních a duchovních lidských schopností. Viz např. Arthur E. Powell, *The Solar System*, London: THP 1930, dostupné online na <http://www.clinic.euni.org/Docs/Arthur-E.Powell-The-Solar-System.pdf>, staženo 10/2016, s. 75, 87, 94 apod.

21 Christopher Partridge, „Alien demonology: The Christian Roots of the Malevolent Extraterrestrial in UFO Religions and Abduction Spiritualities“, *Religion* 34 (2004): s. 171.

22 Denzler, *The Lure of the Edge*, s. 37–38.

23 Channelisté či kontaktéři jsou podle vlastních slov schopni vystoupit ze svého těla a uvolnit je pro jinou bytost, která následně mluví jejich ústy. Existuje množství různých pojetí a podob channelingu, od jednoduchého uvolnění a proudu vědomí, až po extatické nebo naopak somnolentní stavy. Známa channelistka Jane Robertsová např. kanalizovala ve stavu podobném hlubokému spánku, naopak JZ Knightová rituálně uvolní své tělo entitě jménem Ramtha a následně chodí, mluví, usmívá se a diskutuje na zcela běžné úrovni.

24 Viz např. Andreas Grünsschloss: „Ufologie a ufologická hnutí“, in Christopher Partridge (ed.), *Encyklopedie nových náboženství: Nová náboženství, sekty a alternativní spirituality*, Praha: Knižní klub 2006, s. 372–376.

25 Denzler, *The Lure of the Edge*, s. 8–10.

že právě sdělovací prostředky představovaly základní podmínku, bez níž by se současná podoba okatých mužičků z vesmíru pravděpodobně nikdy nezformovala.<sup>25</sup> Studovat současné náboženství tedy znamená zároveň studovat i popkulturu a média. Pominout tento rozměr by bylo stejnou chybou, jako kdybychom se pokusili porozumět křesťanství a odmítli si přitom přečíst Bibli.

### Závěrem

Mezi tisícovkami příkladů, jak populární kultura dennodenně ovlivňuje spirituální svět našich současníků, jsou superhrdinové, Jediové a mimozemšťané pouze třemi kapkami v moři. Udržují a přetváří se v ní plnokrevné staré mýty, jako například příběh o Atlantidě; generují a podporují se tu koncepty nových nadpřirozených bytostí, jako upíři, zombie nebo vlkodlaci; reflektuje se tu blahodárnost i neblahá povaha nových technologií s flexibilitou, jaké žádné tradiční náboženství není schopno; udržují se tu transmediální univerza nejrůznějších barev a příchutí, v nichž se předávají motivy křesťanské, okultní i new age; bují tu kult celebrit i jiná veřejná simulacra – a v neposlední řadě se tu obsahy prodávají, nakupují, přebudovávají a stávají se jakousi sadou lákavých ingrediencí, ze kterých si každý konzument může po libosti uvařit guláš podle svého gusta. Do popkultury pak také ústí tradiční náboženské motivy a zpětně se z ní vynořují nové, často podivně pokroucené, někdy satirické, mnohdy stereotypní a v mnoha ohledech také jednorozměrné a plně kliše či laciných vizuálních efektů – přesto však mocně působivé, hypnotizující a sugestivní. Studovat novou spiritualitu proto nutně znamená studovat popkulturu v celém jejím zdánlivě zábavném, nevážném a bezvýznamném kontextu. ■

#### No Identical Religions

Postmodern alternative religion, such as the New Age, exists in close connection with popular culture. The article gives a theoretical introduction to the popular culture/New Age relationship, briefly touching such phenomena as hyperreal religions, Jediism, the superhero myth with its relation to pre-modern mythology, and extraterrestrials.

Mgr. **Zuzana Marie Kostičová**, Ph. D. (\*1980) je religionistka specializující se na staré Mýty, obecně na předkolumbovskou Mezoameriku i na new age proudy, které z této kulturní oblasti vycházejí (jako spiritualita roku 2012 nebo Carlos Castañeda a autoři na něj navazující).

Fantazie a příběh podle Tolkiena a Lewise

# ÚNIK Z REALITY, NEBO DO NÍ?

Matěj Hájek

**Významným prvkem současné populární kultury, který nesporně nese jistý religiózní náboj, jsou literární žánry science fiction a fantasy. Obě tyto narativní formy vzbuzují výrazný zájem již více než půlstoletí. Nové a nové příběhy vznikají v knižních a filmových verzích. Ty jsou navíc mnohdy předlohou pro promyšlené počítačové hry.**

Oběma žánrům je společný aspekt odkrývání nepoznaných vrstev skutečnosti, anebo přímo nadpřirozena. Především fantasy literatura pak zažívá překotný rozkvět v posledních několika desetiletích. Panuje obecná shoda, že pro výrazný zájem o fantasy žánr se zásadním impulsem stala postupná publikace celoživotního beletristického díla z pera jazykovědce a oxfordského profesora J. R. R. Tolkiena. Jeho mytologická látka zasazená do imaginárního světa „Středozemě“ se stala literárním fenoménem jedinečného dosahu.

Zamýšlíme-li se nad vztahem náboženství a populární kultury, neměli bychom proto „fenomén Tolkien“ opomenout. Zvláště proto, že jeho dílo vznikalo v neobyčejně živém intelektuálním a duchovním prostředí, které kromě příběhů Středozemě dalo vzniknout dalším pozoruhodným dílům spadajícím do podobného žánru.<sup>1</sup> Otevírá se nám tím nečekaně vrstevnatý myšlenkový svět skupiny přátel a kolegů působících v blízkosti oxfordské univerzity během 30. a 40. let minulého století. V autorském neformálním kruhu, jehož členové označovali sami sebe v položertu nepřeložitelným označením „Inklingové“ („The Inklings“), se výrazně angažoval kromě Tolkiena též spisovatel a znalec renesanční a středověké literatury Clive Staples Lewis, dále právník a neotřelý myslitel Owen Barfield či nadaný a dodnes nedocenený autor sci-fi Charles Williams.<sup>2</sup>

Všichni jmenovaní se vzájemně významně ovlivnili na osobní i myšlenkové rovině. Všichni se kromě samotné tvorby nadšeně zabývali teologickou a filosofickou reflexí lidské řeči, možností poznání, tvořivosti a literatury. Jejich závěry jsou svébytné, překvapivé a dalekosáhlé. Nás

bude nyní zajímat především Tolkienův pohled na literární tvořivost a též Lewissova promyšlená teorie imaginace a příběhů, které pomocí imaginace vznikají. Postřehy obou autorů totiž přináší pozoruhodný výkladový klíč k tomu, proč žánr fantasy tak silně rezonuje se současným čtenářem.

### Obnova, útěcha, únik

Tolkienovo propracované pojetí kreativní umělecké činnosti je zachyceno víceméně celé v esejí „O pohádkách“<sup>3</sup> – jediném textu, v němž autor „vydává počet“ ze svých svébytných epistemologických a ontologických východisek. Ta jsou výrazně ovlivněna křesťanskou teologií a novoplatónskou kosmologií. Tolkien zde rozebírá podstatu literárního žánru „pohádky“ v původním smyslu slova – tedy vyprávění mytologické povahy. Takové literární dílo pojímá Tolkien jako „druhotný svět“ („secondary world“), který je produktem lidské tvůrčí činnosti. Na základě teologických východisek hovoří o tvorbě takového příběhu jako o „pod-stvoření“ („sub-creation“).<sup>4</sup> Lidský autor tvoří svět příběhu a v tomto tvůrčím aktu se jakožto *imago dei* projevuje odraz stvořitelské povahy samotného Boha. Nástrojem duše umožňujícím akt „pod-stvoření“ je imaginace, kterou Tolkien raději nazývá „fantazie“ („fantasy“).

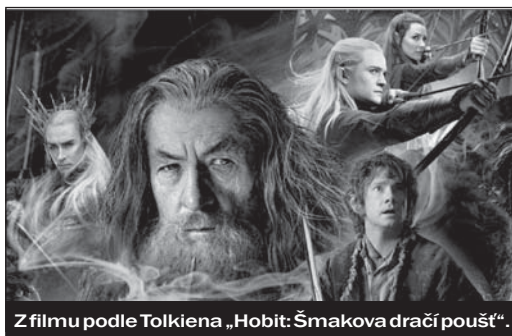
Důležitým momentem je, že „druhotný svět“ literárního díla není se světem naší každodenní skutečnosti („primary world“) v žádném ontologickém vztahu, o němž by jeho autor mohl přímo vědět. Podle Tolkiena jsou příběhy (a to i ty pradávnné) prostě produktem lidské fantazie. Na druhou stranu ovšem dodává, že pravý původ starých mýtů nemůžeme v žád-

ném případě odhalit. Příběhy se v lidském světě objevují v jakémsi jednotném „kotlí“<sup>5</sup>, z něhož jsou pak v různých kulturních okruzích vypracovány jednotlivé verze základních mytopoetických látek.

Tolkien nespekuluje o tom, zda jsou mýty pravdivé. Je ale jisté, že vnímá jejich obsah jako autentický otisk toho, jak lidé v době jejich vzniku vnímali svět. Člověk si tedy mytologické bytosti a nadpřirozený rozměr mýtických příběhů dodatečně nevymýšlí. Spíše je v původním prastarém „kotli příběhů“ jaksi zachycena přímá zkušenost člověka se světem. Svět byl tehdy „plný bohů“, byl obydlen nadpřirozenými bytostmi jiného řádu a byl naplněn událostmi, jež přesahují přirozený mechanismus příčin a následků. Tehdejší člověk vnímal svět zkrátka zcela jinak, než je tomu dnes.

Tolkien se v tomto bodě ztotožňuje s pojetím vědomí archaického člověka, které sdílí s přítelem C. S. Lewisem a jehož významným inspirátorem byl třetí z zmíněných autorů O. Barfield.<sup>6</sup> Toto pojetí zdůrazňuje bytostné propojení mezi vnímajícím jedincem a realitou, která jej obklopuje. Posvátný, numinózní aspekt skutečnosti byl člověku v archaickém čase patrně bezprostředně přístupný. Bytostné odcizení jedince od okolní skutečnosti stejně jako „odkouzlení“, anebo profánní povaha světa se dostávají až daleko později; až s nástupem osvícenství a triumfem racionality. To až abstraktní reflexe schopný člověk zná zkušenost odcizení od svého okolí, je jaksi odpojen či odříznut od skutečnosti (cítí se jako „ostrov“). To až moderní svět je zbaven čarovného, či sakrálního náboje.

A zde se dostáváme k zásadnímu Tolkienovu závěru ohledně mýtů. Právě proto, že tvořivost je zásadním nadáním člo-



Z filmu podle Tolkiena „Hobit: Šmakova dračí poušť“.

věka, které obráží cosi z jeho sepjetí se samotným zdrojem veškeré existence, mohou mít mytopoetické příběhy jakožto produkty naší tvořivosti zásadní význam v životě. Mezi prvotním a druhotným světem příběhu totiž existuje velmi důležitá souvislost na epistemologické rovině. Druhotný svět příběhu vzhledem ke své numinózní povaze má zásadní, přímo proměňující dopad na vědomí lidských jedinců. Tolkien detailně tento dopad sleduje. Hovoří o tom, že adekvátně vytvořený mytopoetický příběh má vůči svému autorovi, stejně jako vůči svému čtenáři univerzálně pozorovatelný efekt trojího druhu. Tolkien hovoří o „obnově“ („recovery“), útěše („consolation“) a úniku („escape“).<sup>7</sup> Každý z těchto tří aspektů dopadu příběhu je projevem proměny v subjektivním vědomí jeho příjemce.

První aspekt – „obnova“ se týká schopnosti znovu vnímat čerstvost, zaslou slávu a kouzelný (nadpřirozený) náboj okolního světa. Druhý rozměr – „útěcha“ má souvislost s bytostnou nadějí, jež vychází z atmosféry stejně jako ze zápletky pravých mytopoetických látek. Ta je totiž vždy prodchnuta zvláštní kvalitou tak zvané „eu-katastrofy“ („dobré katastrofy“). Tento motiv je podle Tolkiena přítomný ve všech adekvátně vystavěných mytopoetických příbězích. Hrdina, nebo hrdinové procházejí často strasti-

plnou cestou obsahující aspekt sebeobětování. Tato cesta ovšem vede k vykoupení z neblahého stavu, které je mnohdy jen tušeno jakožto budoucí možnost. Završení příběhu se tak prostírá před čtenářem jako nadějný obzor.

O třetím aspektu – „úniku“ hovoří Tolkien v souvislosti se zmíněným odkouzlením moderního světa. Mytopoetický příběh podle něj nabízí jedinečnou příležitost „vyhlédnout ven z okénka cely“, kterou představuje náš pobyt v primárním světě každodenní zkušenosti. Pravý mytopoetický příběh umožňuje „nadýchnout se vzduchu“ ze skutečného světa tam venku. To neznamená, že příběhy přinášejí pravdivý a odpovídající popis toho, jak to vypadá v nebi. Tolkien nebyl gnostik, ani dualistický vizionář. Tvrdí ovšem, že z našeho vnímání světa se cosi zásadního ztratilo. Díky příběhům s kvalitou nadpřirozena se pak tato klíčová a reálná kvalita znovu odkrývá. Pokud má fantazií vytvořený „druhotný svět“ svou vnitřní koherenci a důvěryhodnost, stává se médiem zjevení spirituálního aspektu skutečnosti.<sup>8</sup> Vidíme tedy, že Tolkien staví důležitost lidské tvořivosti a jejích výsostných produktů (vyprávění mytopoetické povahy) velmi vysoko. Lidská fantazie se v jeho pojetí stává významným nástrojem poznání určité roviny skutečnosti, která zůstává modernímu člověku, zbavenému původní participace na skutečnosti, jinak skryta.

### Ne pravda, nýbrž dotyk

Na teoretické rovině se rolí fantazie a příběhu ještě detailněji zabýval zmíněný Tolkienův přítel a kolega C. S. Lewis. Všimněme si proto blíže také jeho pojetí mýtu (tzn. Všech příběhů mytopoetic-

#### Poznámky

- 1 Jde především o knihy Tolkienových přátel C. S. Lewis (série příběhů pro děti *Letopisy Narnie*, sci-fi série *Kosmická trilogie* aj.) a Ch. Williamse (jedná se o sci-fi příběhy s výrazným spirituálním rozměrem: *He Came down from Heaven, Many Dimensions, Descent into Hell*, aj. Většina Williamsových knih doposud nebyla přeložena do češtiny).
- 2 K pozoruhodnému příběhu tohoto tvůrčího kruhu viz např. Pavlac-Glyer, D., *The Company They Keep: C. S. Lewis and J. R. R. Tolkien as Writers in Community*, Kent: Kent State University Press, 2007; Knight, G., *The Magical World of the Inklings*, Longmead, Shaftesbury: Element Books, 1990; Carpenter, H., *The Inklings*, Boston: Houghton Mifflin Harcourt, 1979.
- 3 Tolkien, J. R. R., *Netvoří a kritické a jiné eseje*, Praha: Argo, 2006, s. 131–182.
- 4 *Ibid.*, s. 143, 157–163.
- 5 *Ibid.*, s. 141, 145–149.

- 6 K Barfieldově pronikavé filosofické teorii vývoje vědomí v průběhu lidské historie viz především jeho stěžejní knihy *Saving the Appearances*, Middletown: Wesleyan University Press, 1988; *Poetic Diction*, London: Faber and Faber, 1952, a *History, Guilt and Habit*, Middletown: Wesleyan University Press, 1979.
- 7 Tolkien, J. R. R., *Netvoří...*, s. 157, 163–172.
- 8 *Ibid.*, s. 157n.
- 9 Lewisův zájem o mýtus byl nesmírný. Zmiňuje se o mýtu v mnoha svých knihách. Ucelené pojetí najdeme například v jedné kapitole knihy *Experiment in Criticism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999. Lewis se mýtem a mytologií zabýval jak z teologického, tak také z literárního hlediska. Měl k tomu kromě filosoficko-teologických důvodů také, a možná primárně, důvod existenciální. Již jsme naznačili, že právě čtenba především severské mytologie byla pro Lewisě již od mládí významným prostředkem estetické, potažmo náboženské zkušenosti. Srov. Lewis C. S., *Surprised by Joy: The Shape of My Early Life*, Lon-

don: Harper Collins Publ., 2002, s. 17–18, 51–58; *týž*, *God in the Dock*, Grand Rapids: Eerdmans Publ., 1970, s. 278.

- 10 *Ibid.*, s. 132.
- 11 Lewis, C. S., *The Collected Letters of C. S. Lewis*, Volume II, Hooper, W. (ed.), San Francisco: Harper San Francisco, 2004, s. 24.
- 12 Lewis, C. S., *Miracles*, London: Collins/Fontana, 1947, s. 161. Srovnej též poněkud ostřejší variantu téhož vyjádřenou v narativní formě v Lewisově kosmické trilogii, kde je řečeno o mýtech, že jsou: „...gleams of celestial strength and beauty falling on jungle of filth and imbecility.“ – Lewis, C. S., *Perelandra*, New York: Macmillan Publ., 1968, s. 201.
- 13 Lewis, C. S., *Myth Became Fact*, in: Lewis, C. S., *Essay Collection and Other Short Pieces*, Walmsley, L. (ed.), London: Harper and Collins, 2000, s. 140–141.
- 14 Lewis, C. S., *The Collected Letters*, Vol. II, s. 445.
- 15 Nejobsírnější o „Radosti“: Lewis, C. S., *Zaskočen radostí: Podoba mého dřívějšího života*, Praha: ČKA,

ké povahy). Lewis podobně jako Tolkien hodnotí lidskou tvořivost a mýty jako její ovoce velmi přejně. Považuje starobylé mýty za směs lidské invence a autentického svědectví o setkání s metafyzickou skutečností. Ve svém pohledu na mýtus tedy nebyl naivním snílkem, zároveň si ovšem (inspirován právě Tolkienem) připouští jeho neobyčejnou a v jistém smyslu jedinečnou epistemologickou hodnotu.<sup>9</sup>

Lewis vnímá původní mytologické příběhy v první řadě jako literární svědectví člověka o jeho numinózní zkušenosti. Přestože mýty měly i jinou, především sociálně-organizační funkci, vyzdvihuje jejich imaginativní religiózní náboj jako jejich primární hodnotu.

Podobně jako v náboženském prožívání archaického člověka obecně, tak i v pohanských mýtech najdeme podle Lewise směs pravdivého Božího zjevení a lidského idolatrického přístupu k němu. Lewis hovoří o tom, že za obsahem pohanských mýtů v různé míře stojí „pravdivá historie, alegorie, rituální praxe, lidský smysl pro vyprávění příběhů a nadpřirozeno – a to jak božské, tak dábelké“.<sup>10</sup> Mýty obsahují podle něj „touhu po nejasném čemsi“, co ukazuje „prvotní a rudimentární formu ideje Boha“.<sup>11</sup> Mýtus je tedy vedle množství nepravdivého nánosu rovněž nositelem pravdivého svědectví o setkání se skutečným Bohem coby nejzazší Skutečností. Mýtus je tak podle Lewise „skutečný, jakkoliv pouze nezaostřený zásvit Boží pravdy, který dopadl na lidskou imaginaci“.<sup>12</sup> Vidíme tedy, že podobně jako Tolkien je i Lewis ve své teorii vůči mýtu velkorysý. Přisuzuje mu přímo jedinečnou teologickou hodnotu.

Nesmíme ovšem přehlédnout, v čem přesně tato hodnota mytologie spočívá.

Lewis je přesvědčen, že je uložena v jejím *imaginativním* aspektu. Právě ten je podle Lewise – vyznávajícího křesťana – médiem Božího zjevení.

Příběhy mýtopoetické povahy (ty staré i ty moderní) neprostředkují totiž pravdivou výpověď o světě, ve kterém žijeme. Jinak řečeno, hodnota mýtu není kognitivní (mýtus není pravdivým afirmativním „výrokem“ o povaze skutečnosti).<sup>13</sup> To znamená, že mýtus není a ani nemá být nástrojem k rozšíření našeho kognitivního poznání skutečnosti (a to jak na rovině fyzické, tak i duchovní). Na druhou stranu ale platí, že mýtus není jen holý výmysl. Prostředkuje nám totiž jiný druh „pravdivosti“. Můžeme jej označit slovy *imaginativní participace na realitě*. Jinými slovy, mýtus se může stát prostředkem numinózní zkušenosti. Prostřednictvím mýtu může člověk přijít do kontaktu s metafyzickou skutečností – a to na rovině zkušenosti – nikoliv však na rovině afirmace, kterou nabízí kognitivní poznání. Lewisovo filosofické pochopení mýtu můžeme tedy shrnout následovně: (1) Mýtus nemá faktickou výpovědní hodnotu o skutečnosti (neprostředkuje pravdu, jeho kognitivní hodnota je tedy nulová). Zároveň však, (2) mýtus nese vysokou hodnotu jakožto prostředek imaginativní zkušenosti, která je zároveň zkušeností náboženskou.<sup>14</sup> Při této zkušenosti dochází k přímému kontaktu s vrstvou reality, která zůstává v běžném životě člověku zahalena „závojem všednodennosti.“

### Touha po Skutečnosti

K takto promyšlené teorii mýtu a imaginace došel Lewis samozřejmě postupně. Ústředním motivem se mu přitom stal jeden zcela konkrétní druh prožitku, který ho provázal po celý život. Jeho význam je

natolik zásadní, že se tato zkušenost stala dokonce leitmotivem obou Lewisových autobiografických knih (*Zaskočen radostí* a *Poutníkův návrat*).<sup>15</sup> Jedná se o prožitek prudké a neobyčejné touhy, kterou Lewis označuje nejčastěji slovem „Radost“ (orig. „Joy“).<sup>16</sup> Přitom ovšem ihned upřesňuje, že tento druh „Radosti“ se zásadně liší od běžného potěšení, či pocitu uspokojení. Jedná se spíše o sladkobolný, intenzivní pocit úžasu, se kterým se ovšem snoubí také pocit stesku a smutku – pocit bytostné nedosažitelnosti žádoucího předmětu. Nejbližší tomu, co se snaží Lewis vylíčit, je teskná a nostalgická touha, kterou vykreslují ve svých dílech autoři romantické literární tradice.<sup>17</sup> Lewis mnohokrát vysvětluje, že tato zvláštní touha bývá vyvolána estetickým vjemem při setkání s předmětem, anebo bytostí z reálného, anebo imaginativního světa. Významným médiem „Radosti“ jsou pro Lewise kromě kontaktu s přírodou také poslech Wagnerovy hudby, anebo četba severské mytologie.<sup>18</sup> Právě příběh mýtopoetické povahy má podle Lewise zcela klíčové postavení coby podnět této specifické zkušenosti.

To, co je na „Radosti“ přitom specifické, je její pomíjivost a nenaplnitelnost. Vždy ve chvíli, kdy se člověk snaží svou zvláštní touhu uspokojit, nedaří se mu to. Lewis popisuje velmi jasně svá zklamání z toho, kdy svou touhu chybně ztotožnil s nějakým konkrétním a dosažitelným předmětem. Pokaždé, když si byl už téměř jist, že našel, co opravdu hledá, zůstal jen prázdný pocit marnosti. To, po čem zdánlivě toužil, se dotykem jeho vědomí rozplynulo jako sněhová vločka v dlani. Opakovaná „navštívení oné touhy“ a její náhlé rozplynutí dovedla nakonec Lewise k jednoznačnému závěru: „lidská duše byla stvořena k tomu,

1994, s. 11, 17–18, 51–58, 158. „Radost“ nebo „Sehnsucht“ byla též důležitým motivem Lewisovy poetické tvorby. Nejlepším příkladem je báseň *Sweet Desire* In: Lewis, C. S., *Poems*, Hooper, W. (ed.), London: Geoffrey Bles, 1964, s. 114–115. Důležité místo zaujímá touha „Sehnsucht“ také v Lewisově fiktivní tvorbě, především v knihách *Out of the Silent Planet*, *Perelandra*, *That Hideous Strength, Till We have Faces*. Ale též v sérii *Letopisy Narnie*.

16 Tato zvláštní zkušenost je tématem Lewisovy reflexe na mnoha místech. K bližšímu pojednání z filosofického i teologického pohledu viz kromě zmíněných Lewisových prací též sekundární zdroje týkající se zmíněného tématu: Carnell, C. S., *Bright Shadow of Reality: Spiritual Longing in C. S. Lewis*, Grand Rapids: Eerdmans Publ., 1999. Dále Abrams, M. H., *The Mirror and the Lamp: Romantic Theory and the Critical Tradition*, Oxford: Oxford University Press, 1971; Barkman, A. J., *C. S. Lewis and Philosophy as a Way of Life:*

*A Comprehensive Historical Examination of His Philosophical Thoughts*, Allentown: Zossima Press, 2009.

17 Srov. Schulz, G., *Romantika: Dějiny a pojem*, Praha: Paseka, 1999, s. 34–36.

18 Lewis, C. S., *Zaskočen radostí*, s. 17–18, 51–58; Lewis, C. S., *Přípitek zkušeného dábla a jiné eseje*, Praha: Návrat domů, 2010, s. 96–97.

19 Používám zde překlad P. Hoška. – Hošek, C. S. *Lewis: mýtus, imaginace a pravda*, Praha: Návrat domů, 2004, s. 56.

20 Srov. Borecký, *Imaginace a kultura*, Praha: Karolinum, 1996, s. 5–6; Horyna, *Dějiny rané romantiky: Fichte, Schlegel, Novalis*, Praha: Vyšehrad, 2005, s. 90–91, z jiné perspektivy též např. Halík, *Zájem o mystiku jako znamení doby*, in: Underhill, *Mystika: Podstata a cesta duchovního vědomí*, Praha: dybbuk, 2004, s. 8.

21 Viz například zdařilý pokus o interpretaci křesťanské teologie v pojmech hlubinné psychologie v monografii Victora Whitea v českém vydání s předmluvou C. G. Junga, kde najdeme vedle nábožensko-dějinně-

ho přehledu též úvod do psychoanalýzy. – White, V., *Bůh a nevědomí*, Praha: Vyšehrad, 2003.

22 Ve filosofii 20. století má toto téma důležité postavení ve fenomenologii, především pak u Heideggera (hlavně *Bytí a čas*, *Básnický bydlí člověk*). Odraz tohoto základního napětí můžeme sledovat také v nové hermeneutice, filosofii jazyka a především v tematizaci role symbolu a metafory. Klasikou na pomezí jazykovědy a epistemologie jsou zde práce E. Cassirera, H. G. Gadamera a P. Ricoeura.

23 Detailní rozbor Lewisova přístupu k imaginaci i jiných pohledů, které přinesl mimo jiných Lewisův přítel O. Barfield, se věnuje několik odborných prací. Především jsou to: Barfield, *Owen Barfield on C.S. Lewis*, Middletown: Wesleyan University Press, 1989; Hošek, P., *Kouzlo vyprávění: Proměňující moc příběhu a „křesť fantazie“* podle C. S. Lewise, Praha: Návrat domů, 2013; Hájek, M., *Imaginace v pojetí Owena Barfielda v rozhovoru se C. S. Lewisem*, Praha: Dingir, 2014.

aby se těšila z objektu, který zde nikdy není plně dán.<sup>19</sup> V průběhu překotného duchovního hledání v období mladé dospělosti nakonec Lewis (podle vlastních slov) „kapituluje“ a uznává, že jedinečná zkušenost „Radosti“ odkazuje k čemu si skutečnému. Setkání s krásou všeho druhu bývá natolik žádoucí právě proto, že se jedná o pozvání k dotyku se Skutečností. Prožitky „Radosti“ jsou podle něj předchutí, či zaslíbením *Skutečnosti*, nikoliv jen iluzorním únikem do světa sladkých výmyslů.

### Na cestě ke zcelení

Ve své době tak Tolkien i Lewis zcela aktuálním způsobem oživil prastarou moudrost antických i středověkých myslitelů, podle nichž je hlavním úkolem člověka „vzpomenout si kam opravdu patří a potom se tam vydat“. V době, kdy triumfoval rozum a důsažnost vědeckotechnického pokroku, tak oba autoři naléhavě připomínají, že to opravdu podstatné náš rozum i naši technickou zdatnost nekonečně přesahuje. Tak se toto promyšlené pojetí imaginace a role příběhů stalo významným příspěvkem do širšího intelektuálního rozhovoru o duchovním směřování člověka. Již po staletí jsou dějiny západního myšlení protkány vědomím jakéhosi základního napětí mezi dvěma stránkami lidského prožívání.<sup>20</sup> Verbální vyjádření tohoto napětí je přitom různé. Někdy jde o napětí mezi *vnější* a *vnitřní* stránkou skutečnosti, jindy zas mezi *racionální* a *intuicí*, resp. *imaginací*. Moderní analytická psychologie zase přispěla do diskuse poznatky z perspektivy lidské duše a tematizuje pnutí mezi *vědomím* a *nevědomím*.<sup>21</sup> Pojmy jsou různé, výchozí pozice jednotlivých pozorovatelů též. Ale základní *rozdvojenost* mezi dvěma *póly* skutečnosti je vnímána jako naléhavé téma. Toto napětí najdeme na populární i odborné úrovni jako téma ve filosofii,<sup>22</sup> v religionistice, v teologii a od dvacátého století plně také v psychologii. Právě imaginace stojí na jedné straně spektra, jako onen problematičtější, hůře uchopitelný prvek, jehož hodnota je nicméně nově zdůrazněna napříč zmiňovanými vědními obory. Postřehy i neobyčejné literární dílo skupiny britských „Inklingů“ můžeme právem vnímat jako impuls k hledání kýžené *integrace* mezi dvěma zmíněnými póly, jako pomoc na cestě ke *zcelení* toho, co je bytostně rozštěpené.<sup>23</sup>

Podoby post-sekulární spirituality v komiksech

# NÁBOŽENSTVÍ A KOMIKSY

Jan Hron

**Komiks je už brán seriózně, a to jak ze strany intelektuální obce oslavující kreativitu a hloubku grafických románů Neila Gaimana či Alana Moora, tak ze strany většinového publika, díky němuž patří komiksově filmy mezi ty vůbec neúspěšnější. Nejlépe posun od despektu k respektu ilustruje proměna Comic-Conu, původně marginální akce pro několik komiksových nadšenců, která je v současné době jakousi Mekkou cosplayové<sup>1</sup> kultury, a na které jsou prezentovány ty největší filmové události.**

Comic-Con lze též považovat ještě za jedno náboženské místo a to Jeruzalém, protože se v něm setkává několik druhů hyper-náboženství, např. jediismus, víra inspirovaná světem Star Wars. Jediismus patří k neznámějšímu druhu hyper-náboženství, k simulaci náboženství vzniklé na základě populární kultury.<sup>2</sup> Komiksoví konzumenti konstituují vlastní verzi hyper-náboženství tím, že vytváří vlastní náboženskou komunitu, rituální praktiky, mytologické narativy a víru.<sup>3</sup> Komiksy mají úlohu svatých písem.

Hlavní náboženská kvalita komiksů, speciálně těch super-hrdinských, však

neleží ani tak v konstituování hyper-náboženství, ale v adresování otázek spojených s náboženstvím. Ve formulaci Bena Saunderse: v pokusu překlenout a vyplnit mezeru mezi tím, jak věci jsou, a tím, jak by měly být. Fantastická dobrodružství, kvůli nimž super-hrdinský komiks byl – a do určité míry stále je – považován za infantilní zábavu, představují podle Saunderse (právě díky svému spojení fantazie s realitou) unikátní způsob, jak dát světu a životu smysl.<sup>4</sup> Rušení hranic mezi vědou a magií, posvátným a sekulárním, fantazií a realitou v super-hrdinském komiksu jej řadí mezi jedny z nej-

### Útěk z reality, nebo do ní?

Zastánci takového přístupu k životu i k literární tvorbě mohou být ovšem snadno nařčeni z eskapismu – z nezodpovědné touhy po útěku z hmatatelné skutečnosti kamsi do světa sladkých leč umělohmotných fantasmagorií. Tváří v tvář masivnímu utíkáni do světa virtuálních realit všeho druhu je třeba dnes toto varování brát navýsost vážně. Jenže Lewis ani Tolkien to takto v žádném případě nemysleli. Věrní své zásadě „nehledat originalitu, nýbrž pravdu“, se pokusili předložit mnohovrstevný argument pro to, že skutečnost je daleko pestřejší, tajemnější a pronikavější, než jak se jeví šeroslepým očím (post)moderního pragmatismu. Byli přesvědčeni, že život, který zde nyní žijeme, můžeme chápat jako předmluvu k úchvatnému a smysluplnému příběhu, který má svoje nečekané a otevřené pokračování. Taková naděje může působit jako bláznovství. Nejznámější z „Inklingů“ svým dílem chtějí naléhavě připomenout, že je tu podle nich i zce-

la opačná možnost. A sice vnímat tuto naději jako vyzrálý životní postoj, který vystavuje úplně všechno oné tajemné a proměňující záři *odjinud* – z *pohádkové říše*, z pomezí *nejzazší Skutečnosti*.

### Poznámka redakce

Inzerát na autorovu knihu o Owenu Barfieldovi a C. S. Lewi-  
sovi je na zadní straně obálky.

### Escape from Reality, or into It?

The present article gives an overlook of a specific hermeneutical approach to human creative faculty („phantasy“) and mythopoeic narrative in the works and thinking of two lifelong friends, literary experts and popular writers J. R. R. Tolkien and C. S. Lewis. Especially Tolkien's famous „Middle-earth“ fiction became a canon of modern mythopoeic literature (commonly called „phantasy“). The popularity of this genre in both literary and movie form has grown enormously over the last 40 years. Tol-kien's and Lewis's religiously informed hermeneutical insights offer a specific interpretation of the role of phantasy and mythopoeic narrative in human life.

Mgr. Matěj Hájek, ThD., (\*1982) se dlouhodobě věnuje teologickým a religionistickým aspektům díla anglických spisovatelů a myslitelů C. S. Lewise a O. Barfielda. Zajímá se o teologickou reflexi průniku spirituality a současné kultury. Kromě hlavního pracovního zaměření (sociální terapeut s dětmi a mládeží, nemocniční kaplan) externě vyučuje na UK.

zřetelnějších zástupců post-sekulární literatury.

Post-sekularismus v literatuře a umění je však odlišným od post-sekularismu v politických vědách. V těch se post-sekularismem míní návrat tradičního náboženství do veřejné sféry a politiky. V případě literatury se spíše odkazuje k znovuokouzlení profánní sféry, k propojení sekulárních a náboženských hodnot a k manifestaci tzv. spirituality. Ta je povětšinou spojována s fenoménem New Age. Post-sekulární spiritualita, která se objevuje v komiksu, má mno-



Ztělesněný Boží hněv má být odpovědný za potopu světa, zničení Sodomy a Gomory i deset egyptských ran. *The Spectre* # 14 (New York: DC Comics, 1994).

hé styčné body s myšlením New Age, není s ním však totožná. Post-sekulární spiritualita je mnohem ambivalentnější povahy. Postavy post-sekulární fikce se potýkají s nespravedlností světa, s cizostí nadsvětských sil, s nepoznatelností Božích záměrů. Táží se po smyslu života, ale odmítají snadné odpovědi, které jim dává jakékoliv náboženství, včetně New Age. Zůstávají v permanentní nejistotě. Literárními vzory jim jsou tázající se Jób a lkající žalmy. Obecně, v mnohem větší míře než je tomu v New Age a esoterické literatuře, post-sekulární fikce důkladně pracuje s biblickými látkami, se kterými se v dialogickém zápase vyrovnává, odmítá je a přepisuje je. Přes mnohé synkretistické tendence post-sekulární spiritualita primárně představuje výraznou reinterpetaci židovsko-křesťanského myšlenkového korpusu. Podněty New Age pro ni nejsou ani tak cílem, ale spíše užitečným prostředkem, jak nahlížet v jiném světle otázky teodiceje (proč Bůh dopouští zlo?), existence, etiky, svobodné vůle, smyslu. V následujících řádcích budou blíže představena některá témata typická pro post-sekulární spiritualitu.

### Post-sekulární témata v komiksu

Stránky komiksu během své historie refletovaly probíhající kulturní události. Pro samotné médium tou vůbec nejvýznamnější byla kontra-kulturní revoluce v 60 letech. Fascinace východním mysticismem a stavy měnícími vědomí proměnila samotný obsah i vizuální strukturu komiksu. Obrazy nabýva-

ly surreálního tvaru, jak se snažily vyjádřit efekt bortících se realit, popsat vysoce abstraktní a na stránkách komiksu ztělesněné koncepty (jako je Věčnost, Řád, Chaos, Nekonečno, Láska, Smrt) či vystihnout fantastičnost cest, které skrze stavy rozšířeného vědomí, astrální projekce či dimenzionální teleportace hrdinové uskutečňují za účelem zabránění kataklyzmatickým událostem kosmických rozměrů.

Kontra-kulturní opojení tajemným Tibetem a okultní mystikou dalo zrodit Dr. Strangerovi, mocnému mágovi, jenž získal své esoterické schopnosti od prastarého tibetského mnicha.<sup>6</sup> Adam Warlock, jiný hrdina z této doby, reprezentuje kontra-kulturní kritiku organizovaného náboženství a příklon k psychologismu, spíše ale jungiánského než humanistického typu. Ačkoliv Adam Warlock není jeho výtvozem, byl to Jim Starlin, který svou reinterpetaci původně alegorické ježíšovské postavy mu vtiskl definitivní tvář. V takzvané *Magus sáze* (*Magus Saga*)<sup>7</sup> Starlin nechává setkat Adama Warlocka s opresivní Universální církví pravdy (Universal Church of Truth), která – jak ironicky poznamenává její zakladatel Magus – používá slova lásky a pravdy k tomu, aby donutila násilně konvertované národy a rasy opustit jejich autentické cesty lásky a pravdy.<sup>8</sup> Právě s postavou Maguse se pojí hlavní dramatický oblouk celého příběhu. Ke svému šoku se Adam dozvídá, že Magus je jeho budoucí já, temná stránka psyché, které v budoucnu podlehne. V dalších dílech své kosmické ságy, *Válka Nekonečna* a *Tažení Nekonečna*, Starlin dále rozvíjí svoji protináboženskou kritiku okořeněnou o jungiánskou mytologii. Ve *Válce Nekonečna* je hlavní antagonistkou Bohyně (Goddess), náboženská fanatička toužící kompletně očistit svět od hříchu. Díky archetypu Matky se Adam dozvídá, že Bohyně je jeho potlačovanou femininní stránkou a je to archetyp Matky, která mu poskytuje návod, jak se s ní vypořádat.<sup>9</sup>

Starlin na postavě Adama Warlocka demonstruje nebezpečí neúplné psyché. Holismus a důraz na Já jsou podle Paula Heelase klíčovými komponenty tzv. spirituality života.<sup>10</sup> Post-sekulární spiritualita významně čerpá ze spirituality života, ačkoliv s ní není zcela totožná. Holismus je proto častým tématem v komiksově literatuře. V *Bažináci* (*Swamp Thing*) Alana Moora skupina temných mágů uvolní prvotní stín dlící za hranicemi stvoření. Hrozba kosmických rozměrů je však zažehnána spojením tohoto stínu s nebeským světlem, zřejmě Bohem samotným. Jejich vzájemné propojení je znázorněno prostřednictvím symbolu pro jin a jang.<sup>11</sup> Podobně ve *Smrti nových bohů* (*The Death of the New Gods*) Jima Starlina se spojuje božský Zdroj (*Source*) se svým vyhnaným temným stínem.<sup>12</sup> V obou ságách je však toto spojení protikladů nahlíženo s jistým skepticismem. Sjednocení světla a temnoty znamená zrušení jasné hranice mezi oddělenými dualitami, ne však jejich kompletní zánik. Boj dobra a zla se neukončil, nový nastávající věk jen změnil jeho kontury.

### Otázka teodiceje

Existence a úloha zla je ústředním tématem v komikové sérii Přízrak (*The Spectre*) od Johna Ostrandera. Přízrak je ztělesněným Božím hněvem majícím podobu bledého ducha v zelené kápi, který velmi tvrdě trestá nepomstěné vraždy. Jeho metody a zaslepená fanatičnost se však setkávají s odporem jeho lidského nositele, detektivem Jimem Corriganem. Corrigan se táže ohledně povahy a směřování jejich společné mise, spočívající v konfrontaci a pochopení zla. Přízrak se proto s Corriganem dostává do dlouhodobého sporu, protože Corrigan de facto zpochybňuje spravedlivost a oprávněnost konání Božího hněvu, a tím de facto Boha samotného. Jejich společný konflikt je vyřešen tím, že Přízrak i Corrigan nahlédnou do duše toho druhého a navzájem se poznají. Důležitou součástí této terapie je též spirituální usmíření Corriganu s jeho fundamentalistickým otcem, které má ve freudovském duchu podobu usmíření se s Bohem Otcem. Jak vysvětluje Corriganův spirituální poradce, Corrigan i Přízrak se nesetkali s Bohem samotným, ale konfrontovali určitý obraz Boha.<sup>13</sup> Podobně jako v případě kosmického holismu, i v případě tohoto individualizovaného sebepoznávacího proce-

su nedochází k absolutní proměně světa a finálnímu rozuzlení věčné hádanky původu a úlohy zla, ale pouze k jakémusi intimnímu momentu usmíření se světem, Bohem a sebou samým.

*The Spectre* je zajímavý z mnoha dalších hledisek. Ačkoliv Přízrak reprezentuje hněv Boží, adresátem jeho trestu jsou vrazi, nikoliv odlišní bohové. Přízrak dokonce během svého hledání zmišlelého Boha<sup>14</sup> navštěvuje různé pohan-ské panteony ve snaze dotázat se jejich hlav, zda jako aspekty Boha nevědí, kde se Bůh nachází. Při návštěvě řeckého panteonu se Přízrak setkává s Áreem a varuje ho, že si pro něj jednou přijde, aby odčinil všechno násilí a vraždy, které jako bůh války způsobil. Áres mu opoune, že záležitosti bohů nejsou v jeho kompetenci.<sup>15</sup> Ačkoliv se jedná o pohan-ského boha, uctívaného Amazonkami, je to vražda, nikoliv pohanství, co vzbuzuje v Přízraku hněv. Přízrak reprezentuje Boží hněv v éře post-sekulární spirituality, vyznačující se synkretismem a uznáním odlišných věrouk. Paradoxně je to určitá skupina konzervativních lidí sdružených v organizaci *Ochraňujte naše děti*, nikoliv boží hněv, pro kterou je trnem v oku uctívání „falešných“ řeckých bohů praktikované Wonder Woman, Amazonkou a jednou z nejvýznamnějších super-hrdinek.<sup>16</sup> Toto odmítnutí Wonder Woman ale spíše než z upřímné náboženské obavy z rouhání a svatokrádeží vůči Bohu je motivováno určitým politickým a kulturním postojem k jistým tématům, které v takzvaných kulturních válkách roz-

dělují americké konzervativce a liberály. Kritika náboženství je v případě amerického komiksu tak obohacena ještě o tento politický podtext.<sup>17</sup>

Odlišnosti mezi verzí *The Spectre* napsanou Johnem Ostranderem a pozdější sérií napsanou J. M. Dematteisem dokládají rozmanitost post-sekulární spirituality a slouží jako varování před jednoduchým ztotožněním post-sekulární spirituality se spiritualitou New Age. Zatímco u Ostrandera Přízrak působí jako rozhněvaný mstivý duch, jehož kontroverzní chování a činy slouží k adresování otázek Boží spravedlnosti a přítomnosti zla, v Dematteisově podání je Přízrak duchem vykoupení, jehož přítomnost zvěstuje příchod nového věku, ve kterém bude spása dosahována ne skrze utrpení, ale skrze radostné objevení vlastní božské jiskry. Zatímco u Ostrandera je peklo skutečným místem, pro Dematteisa se jedná o psychologický a spirituální stav mysli.<sup>18</sup> Nicméně, Dematteis svoji interpretaci pekla v duchu New Age jen dovršuje jisté post-sekulární pochopení pekla, které se objevuje jak u Ostrandera,<sup>19</sup> tak i v *Bažináci* Alana Mooreho<sup>20</sup> nebo v *Sandmanovi* Neila Gaimana,<sup>21</sup> a sice, že Bůh není odpovědný za stav pekla. Tím, kdo tvoří peklo, jsou sami trpící, kteří nedokáží unést vlastní vinu a sebestyčsky požadují potrestání za své hříchy.

S tím souvisí i chápavější, až sympatizující pohled na Lucifera, který není svůdcem člověka, nýbrž je horlivým advokátem svobodné vůle, kvůli které rebeluje proti Bohu.<sup>22</sup> Jak upozorňuje Kim

Knott, post-sekulární spiritualita si přisvojuje postavy a koncepce v diskurzu tradičního náboženství považované za deviantní s cílem vyjádřit jiné hodnotové směřování.<sup>23</sup> Lucifer ztělesňuje jednu z hlavních posvátných hodnot post-sekularismu – svobodu se tázat a zpochybňovat všechny autority a dogmata, zahrnující i Boha samotného.

## Závěrem

Komiks se významnou částí podílí na vytváření populární kultury. Postavy jako Batman, Superman nebo Spiderman zaujímají v obecném podvědomí své pevné místo a v případě Ameriky lze hovořit o jejich mytologické úloze. Ve fantastickém univerzu, které obývají, se najde místo i pro mnohem zvláštnější, a mnohdy méně přístupné figury, které ač se nemohou rovnat s popularitou hlavních super-hrdinů, dokázaly si najít poměrně početné publikum, kterému zprostředkovávají komplexní otázky, jejichž častým adresátem je náboženství a filosofie. Ve svém post-moderním eklekticismu a konzumním ethosu komiksová pop-kultura poskytuje prostor jak pro odpočinkové, k popukání určené a rychle ubíhající super-hrdinské příběhy plné výbuchů, laciných hlášek a divoké akce, tak i náročná, přemýšlivá díla pro dospělejšího čtenáře, rekrutujícího se z oblastí i mimo populární kulturu. Je to zvláštní schopnost komiksového média zpopularizovat i okrajová duchovní témata, jako náboženství, které jej činí dobrým kandidátem na výzkum post-sekulárních postojů k náboženství a spiritualitě.

## Poznámky

- 1 Cosplay označuje performanci, ve které jsou aktéři stylizováni do podob postav fikčních světů.
- 2 Adam Possamai, „Yoda Goes to Glastonbury: An Introduction to Hyper-real Religions“. In: Adam Possamai (ed.), *Handbook of Hyper-real Religions*, Leiden, Boston: Brill 2012, s. 1.
- 3 Christine Hoff Kraemer and A. David. Lewis, „Comics/Graphic Novels“. In: John C. Lyden and Eric Michael Mazur (eds.), *The Routledge Companion to Religion and Popular Culture*, London and New York: Routledge, 2015, s. 211.
- 4 Ben Saunders, *Do the Gods Wear Capes?: Spirituality, Fantasy, and Superheroes*, London and New York: Continuum. 2011, s. 3–6.
- 5 John A McClure, *Partial Faiths: Postsecular Fiction in the Age of Pynchon and Morrison*, Athéna and London, University of Georgia Press, 2007, s. 3–7.
- 6 Viz Joel Gruber, „The Dharma of Doctor Strange: The Shifting Representations of Tibet and Tibetan Buddhism within a Comic Book Serial“, *Implicit Religion*, roč. 18, č. 3, 2015, s. 346–363.
- 7 Sestáva ze *Strange Tales* #179–181 a *Warlock* #9–11.
- 8 *Warlock* 1975, # 12.
- 9 *Warlock Chronicles* 1993, # 5.
- 10 Paul Heelas, *Spiritualities of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*, Oxford: Blackweel, 2008, s. 27–30.

- 11 Alan Moore, *Bažináč: Hejno Vran*, Praha: BB/art, 2012.
- 12 Jim Starlin, *The Death of the New Gods*, New York, DC Comics, 2008.
- 13 *The Spectre* 1998, # 61.
- 14 Poměrně častý motiv zápletky. Kromě *The Spectre*, ve kterém se jedná o spíše minoritní záležitost z hlediska počtu čísel (poslední 4 čísla z 62), se jedná o ústřední téma *Prechera – Kazatele a Lucifera*.
- 15 *The Spectre* 1997, # 58.
- 16 Greg Rucka, *Wonder Woman. Down to Earth*, New York: DC Comics, 2004.
- 17 Například v *Kazateli* jsou jedněmi z nejnegativnějších postav fundamentalističtí jizhanští křesťané. Viz Garth Ennis, *Precher – Kazatel: Až do konce světa*, Praha: BB/art, Crew, 2006.
- 18 *The Spectre* 2001, # 9.
- 19 *The Spectre* 1995, # 31.
- 20 Alan Moore, *Bažináč. Láaska a smrt*, Praha: BB/art, 2009.
- 21 Neil Gaiman, *Sandman. Údobí mlh*, Praha: Crew, 2005.
- 22 Ibid. Tento aspekt Lucifera zpracovává především komiksová série *Lucifer* sestávající z 11 sebraných svazků. Tato série vznikla jako spin-off (volná pokračování) *Sandmana*.
- 23 Kim Knott, *The Location of Religion: A Spatial Analysis*, London and Oakville: EQUINOX, 2005, s. 163–169.

## Religion and Comics

This article focuses on religious aspects of comics. Comics may be seen as constituting a hyper-real religion including community (fandom), pilgrimage site and events (Comic-Con) and mythological narratives (superheroes). More important religious side of the comics is a reflection and an articulation of post-secular spirituality. A strong counter-cultural ethos is appearing in comics, especially a criticism of organized religion, a shift toward the Jungian psychology and holistic thinking. However, post-secular spirituality is not identical with the New Age spirituality. Post-secular spirituality in comics is profoundly ambivalent, doubting, struggling with the question of theodicy. A great emphasis is put on the subject of free will. A specific post-secular feature is using figures considered to be deviant (by traditional religions) as main protagonists.

Jan Hron je doktorandem na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy. Zabývá se tématem post-sekulární spirituality, především v náboženském turismu.

## FENOMÉN „BODY SUSPENSION“

Tereza Adámková

„Body suspension“ neboli zavěšování na háky se objevuje ve společenství lidí, kteří se zabývají modifikacemi těla. Je to proces, při kterém člověk nechá zavěsit své tělo na dva či více kovových háků, které procházejí skrze kůži. Mezi důvody, které jedince vedou k podstupování tohoto procesu, může patřit nejen překonání bolesti, ale také překonání určitého životního období. „Body suspension“ má na toto překonání pozitivní vliv a znamená důležitý moment v jeho životě.

Historicky nejbližší současnému zavěšování těla je praxe indiánského kmene Mandanů, který žil podél břehu řeky Missouri. V tomto kmene se konal rituál *O kee pa*. Byl to obřad, jehož prostřednictvím se vybírali vůdčové kmene. Sloužil zároveň jako přechodový rituál, po němž se chlapci stali dospělými muži. Smyslem celého obřadu bylo způsobit co největší bolest, protože překonání bolesti Indiáni chápali jako zkoušku Velkého ducha. Vždy přišli na řadu dva chlapci, jimž příslušníci kmene udělali řezné rány hlavně přes prsní a zádomé svaly. Do těchto ran byly zavedeny dřevěné kolíky, na které se přivázalo lano. Na dalších částech těla byly aplikovány dřevěné kolíky, na kterých byly zavěšeny bizoní lebky, které sloužily jako závaží. Jeden příslušník kmene měl za úkol vytahovat lano, na němž byli zavěšeni účastníci obřadu. Uvnitř vigvamu byli ostatní účastníci a čekali, až přijdou na řadu. Točili pověšené chlapce tak dlouho, dokud chlapci neomdleli bolestí. Pak byli spuštěni na zem a ponecháni, až se proberou z bezvědomí. Celkové věšení trvalo cca 15 minut.<sup>1</sup>

V druhé polovině 20. století tento rituál zpopularizoval Američan Fakir Musafar (\*1930) především v publikaci *Modern Primitives* a převedl jej do individuální spirituální roviny. „Moderní primitivové“ je označení pro skupinu lidí, kteří se navrací k tělesným praktikám primitivních národů, ale neseskupují se v jednotné společenství.<sup>2</sup> Fakir Musafar (vlastním jménem Roland Loomis), označovaný jako „otec moderních primitivů“, popsal veškeré praktiky nakládání s tělem a rozdělil je do několika skupin:

**Zkroucení,** roztažitelnost: ohýbání kostí, jógická cvičení.  
**Stlačení:** těsné obvazy a pásy, svazování, omezení pohybu.  
**Strádání:** půst, nedostatek spánku, únava, omezení pohybu, prožitek izolace v krabicích a klecích.  
**Zatížení:** nošení železa, těžké náramky a ozdoby na kotníku.

**Oheň:** opalování, elektrické šoky a pálení.  
**Invaze:** bičování, propichování a tetování.  
**Zavěšení:** zavěšení na kříži, zavěšení za zápěstí, za pomoci háků nebo konstrukce.

Modifikace těla, které vedou k estetickému zkrásnění člověka, Fakir popisuje jako spirituální zkušenosti. „*Akt pomalého propichování a odevzdání se zkušenosti je transcendentní spirituální událostí.*“<sup>3</sup> Není dáno, že každého člověka, jenž podstupuje proces „Body suspension“, vede touha po spirituální zkušenosti anebo že se všichni inspiroují Fakirem Musafarem a jeho postoji k tělesným prožitkům. Je třeba zmínit, že prožitek během „Body suspension“ je zcela individuální. Pro jedince je důležité především první zavěšení, které – jak popsali někteří aktéři – může mít význam přechodového rituálu: „*Poprvé jsem to brala jako takovej přechodovej rituál. Řekla jsem si, že si to odtrpím a čekala jsem od toho strašný věci, ... potom jsem si lehla do trávy a bylo to i takový to splnutí s přírodou. Pokořila jsem hranici, který jsem se hodně bála, a vlastně je to víc o překonání toho strachu než bolesti.*“ Může se jednat o tzv. iniciační přechodový rituál, kdy jedinec vstupuje do nového životního období: „... když to byl ten první závěs, tak to byla pro mě taková psychoterapie, jako bych mohla jako volavka mávnout křídlem a podívat se na to z nadsledu...“

„Body suspension“ se provádí jak v menších skupinách, tzv. workshopech, tak i veřejné show. Workshopy jsou soukromé a jsou intimního rázu, zatímco veřejné show mají zaujmout publikum. Mnohdy jsou tato show tematická, s příběhem, během kterého probíhá samotné věšení těla a další podobné praktiky nakládání s tělem. Od roku 2004 se provádí zavěšování na háky v České republice; jako první začalo poskytovat tento zážitek studio Hell. Dnes je více tzv. crews, které zavěšování na háky prezentují na veřejných akcích, jako jsou například hudební festivaly. Na české scéně je populární skupina Fly High Tribe, která pořádá v létě venkovní věšení, které má i spirituální rovinu ve splnutí s přírodou.

Tato subkultura je specifická tím, že lidé mění své tělo skrze tělesné modifikace a směřují tak ke své subjektivní kráse. Zavěšování na háky může být i jakýmsi nejvyšším stupněm vývoje v oblasti tělesných modifikací z hlediska pokořování hranice bolesti a strachu. Je však na místě si položit otázku, zda tato subkultura jde za hranice společenského chování anebo by tento fenomén měl být přijímán společností jako způsob náboženského, nebo lépe řečeno spirituálního projevu i za předpokladu, že své tělo do jisté míry poškozují. ■

### Poznámky

- 1 CATLIN, George. *O-Kee-pa: a religious ceremony: and other customs of the Mandans*. Philadelphia: J. B. Lippincott & Co 1867, str. 25–28. Dostupné z: [www.archive.org](http://www.archive.org).
- 2 VALE, V., JUNO, A., *Modern Primitives*. San Francisco 1989, str. 13.
- 3 Tamtéž, str. 7.

Bc. Tereza Adámková (\*1991) je studentkou judaistiky a religionistiky na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy.



Mesianismus Stevea Jobse a religiózní prvky v americké firmě

# APPLE JAKO NÁBOŽENSKÁ SPOLEČNOST

Jiří B. Kothera

V říjnu 2016 uplynulo pět let od úmrtí amerického technologického inovátora Stevea Jobse. Jeho smrt se okamžitě stala celosvětovou událostí. Lidé veřejně truchlili, projevovali soustrast a „odcházel na poutě do obchodů firmy“,<sup>1</sup> kde zanechávali osobní zprávy i videonahrávky s poděkováním. Okolí ústředí firmy v Cupertino v Kalifornii se změnilo na svatyni zaplavenou svíčkami. Jobsova smrt byla takovou událostí, že i časopis Time zastavil poprvé po dvaceti letech své stroje, aby mohl na své nejnovější číslo použít Jobsovu fotografii. Napříč televizními a internetovými kanály lidé vzdávali Jobsovi hold a vyzdvihovali jej jako „vizionáře“ a „kulturního vůdce“, jehož práce měnila odvětví za odvětvím, od počítačů, přes hudbu až po chytré telefony. Již od osmdesátých let dvacátého století je možné vnímat fanouškovskou základnu s vedením samotné firmy Apple jako náboženskou společnost s vlastními pravidly a mytologií. Firma za to vděčí zejména svým reklamním kampaním, ve kterých užívá mnoho náboženských metafor, ale také tisku i fanouškům samotným, jež toto prezentování společnosti přejímají a rozšiřují.

Množství různých knih a článků, které se vynořily po Jobsově smrti a které zdůrazňovaly jeho roli v utváření společnosti, ukazují kulturní důležitost a význam ředitele firmy Apple. Pro některé lidi byl však Jobs něčím více než jen osobou, kterou by měli respektovat. Byl pro ně duchovním vůdcem technologického věku. Obrovské množství reakcí na Jobsovu smrt na serverech (zejména na adrese Twitter.com) bylo protkáno náboženskými termíny a metaforami. Například ředitel firmy Sony Howard Stringer se vyjádřil: „Digitální věk právě ztratil své vůdčí světlo.“<sup>2</sup> Jak se ovšem stalo, že se z promotéra spotřební elektroniky stal vůdce a mesiáš celé subkultury nadšenců firmy Apple?

## Stručná historie

Steve Paul Jobs se narodil 24. února 1955. V roce 1976 založil spolu se Steveem Wozniakem společnost Apple. Společně vytvořili svůj první počítač Apple I. Firma zažila raketový start a do roku 1980 se její hodnota blížila dvěma miliardám amerických dolarů.

Během nadcházejících let se Jobs stal synonymem Applu a jeho až diktátorské vedení celé firmy a totální kontrola všeho, co se v ní děje, způsobila to, že lidé vnímali Jobse a Apple jako celek, jež ztělesňoval stejné kontrakulturní základy.

Vznik Applu a jeho neuvěřitelný vzestup až do Fortune 500 (každoročně sestavovaný žebříček nejbohatších firem Spojených států) patří mezi populární

mýty následovníků Applu. Mýtů obklopujících Jobse a Apple je však více. Mezi nejvýznamnější patří mýtus o stvoření (firma vznikla v garáži Jobsových adoptivních rodičů a existovala tam prakticky až do vydání počítače Apple II) a mýtus o satanském nepříteli.<sup>3</sup> Ten druhý se točí kolem problémových vztahů mezi Apple a IBM v osmdesátých letech a mezi Apple a Microsoftem v letech devadesátých a prvním desetiletí 21. století. Apple a Jobs jsou vykreslováni jako strana dobra a pravdy bojující proti silám zla.

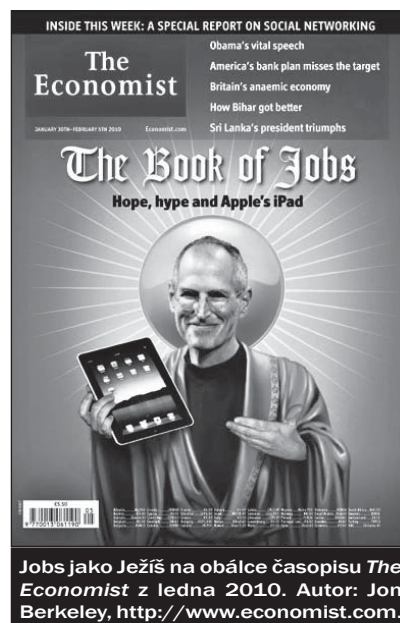
Spory s vnějším nepřítelem posílily vztahy v komunitě Applu. Komunita nahlížela spor jako zápas mezi rebelujícími Apple a „orwelliánským“ IBM. Toto pojetí bylo veřejně potvrzeno, když Apple vydal minutovou reklamu „1984“. V ní se staví na stranu „světla“ metaforou osamělé bojovnice, úspěšně bojující proti zmechanizovanému, totalitnímu systému v podobě Velkého bratra a jeho zotročených přívrženců. Reklama končí nápisem: „24. ledna Apple computer uvede Macintosh. A Vy uvidíte, proč rok 1984 nebude jako „1984.““<sup>4</sup>

Vznik Macintoshe je považován za genezi mesianistických nálad ve firmě Apple. V britském dokumentárním pořadu Billion Dollar Hippy,<sup>5</sup> odvysílaném těsně po Jobsově smrti v roce 2011, označila televize BBC kupce první verze počítače Macintosh za „skupinu lidí, jež se sama definovala značkou“. Od té chvíle „nejsou [následníci Applu] členy klanu IBM, ale jsou kreativní myslitelé“. BBC definuje rok 1984 jako rok, kdy Apple poprvé vytvořil „klub“ či skupinu následovníků. Tato skupina se zásadně vymezovala vůči firmě IBM a cítila se být vyčleněna z většinové společnosti. BBC zastává názor, že hnutí vidělo v technologii cestu k transcendenci a sociálním změnám.

Macintosh, jenž byl viděn jako „odvážné poselství revoluce“, definoval obrázek Applu jako firmy bojující za svobodu.

V roce 1985 ale začaly být vztahy mezi Jobsem a některými představiteli firmy napjaté a Jobs po neúspěšném mocenském boji společně s několika klíčovými pracovníky z firmy odešel.<sup>6</sup>

Po odchodu Jobs koupil malé studio jménem Pixar, jenž se specializovalo na



Jobs jako Ježíš na obálce časopisu *The Economist* z ledna 2010. Autor: Jon Berkeley, <http://www.economist.com>.

Tento článek prošel recenzním řízením.

tvorbu trojrozměrných modelů a animací. Z něj během několika let udělal velmi prosperující společnost, a tak si Apple, jenž v této době upadal a nebyl daleko od krachu, Jobse opět všiml.

### Velký návrat

Jobs se vrátil do Applu uprostřed velkého rozmachu spotřební elektroniky v roce 1997. Konec dvacátého století byl dobou chaotickou, kdy se rapidně měnil způsob komunikace.

Mnoho lidí uznávalo Jobse pro jeho vizi a pro práci v Applu, ale to, jak se hrdinsky navrátil, aby zachránil svého „prvorozeného syna“, upevnilo jeho pozici technologického lídra a kulturní ikony. Pro jeho příznivce nebyl tento návrat „ničím menším, než emocionálním zadostiučiněním“.<sup>7</sup> Od návratu až do roku 2008 poskytoval Jobs každoroční rozhovory na výstavě Macworld Expo, jež byly kvazinábožensky pojmenovány jako „Srocení věřících“.<sup>8</sup> Zde se mohli nadšenci sejít se sobě podobnými, aby si vyzkoušeli nové produkty a software pro platformu.

### Zlatý věk

V roce 2001 Apple uvedl iPod a službu iTunes, díky níž urychlil distribuci digitální hudby. iPod byl cenově dostupný, přenosný hudební přehrávač, do kterého se vešlo až tisíc skladeb bez nutnosti vkládání jakéhokoliv vyměnitelného disku. Dal se používat s iTunes, což je digitální obchod s hudbou, skrze nějž bylo možno kupovat skladby s unifikovanou cenou 99 centů za jednu. Obří úspěch iPodu a iTunes vyzdvihl Apple na vrchol celého hudebního průmyslu a iPod se stal módním doplňkem. Následná kampaň „iPod Silhouette“ zobrazovala černé tancující siluety na barevném pozadí. Kampaň se stala ikonickým prvkem image Applu.

Částečně v důsledku své dominance na hudebním trhu se v srpnu roku 2012

stal Apple nehodnotnější společností v historii z hlediska tržního kapitálu.<sup>9</sup> I přesto byl však celý korporátní moloch stále vnímán jako kontrakulturní společnost. Toto vnímání vychází z kombinace Jobsovy role ředitele, asociace Applu s hudbou a populární kulturou, inovativními technologiemi a pěstování své rebelantské image pomocí reklamních kampaní.

V roce 2007 Apple představil svou verzi mobilního telefonu. iPhone inovoval svět telefonů a ukázal novou generaci vzájemně propojených inteligentních zařízení v rámci jednoho ekosystému. O tři roky později Jobs představil svůj první „tablet“: iPad. Náboženská rétorika kolem Applu byla s vydáními iPadu očividná. The Economist odělal Jobse do roucha, nasadil mu svatozář a do rukou vložil „Ježíšovský tablet“.<sup>10</sup> S odkazem na biblické desky napsal také Wall Street Journal, že „naposledy, co zde bylo takovéto vzrušení kvůli desce, byla na ní přikázání“.<sup>11</sup> Tyto příklady vypovídají o kvalitách produktů firmy Apple a o jejich diskurzivní proměně až k „božskému produktu“. iPhone, iPad a vše, co souviselo s firmou Apple, bylo vnímáno jako produkt práce a idejí Steva Jobse a je to tak vnímáno i nyní, navzdory Jobsově smrti.

### Smrt

Když Jobs 5. října 2011 zemřel na rakovinu žaludku, rétorika kolem jeho smrti měla téměř posvátný tón. MSNBC, Time, NBC a ABC jej vyzdvihovali jako vizionáře, génia, spirituálního vůdce a jako muže, jenž udělal ze světa lepší místo. ABC jej nazvala „naším Edisonem, na-



Fanoušek firmy Apple. Autor: AP Photo/Dima Gavrysh, <http://cultofmac.com>.

ším Disneyem, naším Vincim“;<sup>12</sup> Harold Evans v Newsweeku řekl, že „Jobs sice neměl schopnosti k tomu, aby udělal průlom v technologii, a to díky nedostatečné hloubce odborných znalostí, ale tvořil výrobky s „dokonalým spojením formy a funkce“ a „měl vizi proroka“.<sup>13</sup> Tom Brokaw prohlásil, že „sekulárním způsobem byl ohromným spirituálním vůdcem naší doby. Byl něco

jako dalajlama osobních počítačů“.<sup>14</sup> Forbes o něm napsal, že je „tak osvícený, že bývá přirovnáván, alespoň metaforicky, k Ježíši Kristu“.<sup>15</sup>

### Odkaz

Apple ukazuje, jakým způsobem se firma se silným kontrakulturním étosem může stát jednou z nejpobulárnějších značek. Produkty Applu jsou spojeny s hodnotami celé společnosti. Tím, že někdo vlastní nějaký její výrobek vyjadřuje víc, než jen své osobní technologické preference, ale reprezentuje celou životní filosofii. Díky Jobsově nezaměnitelné roli ve tvorbě značky jej lidé vnímají jako proroka moderní doby a kolem celé firmy se vytvořila aura kultu majícího vlastní rituály, mytologii a náboženskou rétoriku.

Vzhledem k vlivu a dopadu tohoto „náboženství technologie“ papež Benedikt XVI varoval, že „technika nemůže nahradit Boha“.<sup>16</sup> Další křesťané se zlobili na Jobse proto, že údajně vystupoval jako spasitel. Teolog a univerzitní profesor Michael Horton v článku „Umřel Steve Jobs za nás za všechny?“<sup>17</sup> říká: „Více než jakýkoli jiný šířitel technologických produktů vložil Steve Jobs svou duši do strojů, o nichž si myslel, že jej učiní ne-

#### Poznámky

- ROSEWALD, Michael S. 2011. Apple is a new religion, and Steve Jobs was its high priest, *Washington Post*. Online dostupné na: <http://tinyurl.com/h37ockk> [cit.2015-06-14].
- Tamtéž.
- TIME. 1999. Steve's Two Jobs Online, *Time.com*. Online dostupné na: <http://content.time.com> [cit. 2015-06-14].
- Apple 1984 Super Bowl Commercial, *Youtube.com*. Online dostupné na: <https://www.youtube.com/watch?v=2zfqw8nhUwA>.
- Steve Jobs: Billion Dollar Hippy, *Dailymotion.com*. Online dostupné na: <http://tinyurl.com/jebp2e6>.
- ISAACSON, Walter. 2011. *Steve Jobs*. New York: Simon, xxi, 630 p.

- ELKIND, Peter. 2008. The trouble with Steve Jobs, *Fortune.com*. Online dostupné na: <http://fortune.com> [cit. 2015-06-14].
- HEILEMANN, John. 2007. Steve Jobs's Halo, *New York Magazine*. Online dostupné na: <http://nymag.com/news/politics/powergrid/26302/> [cit. 2015-06-14].
- Apple Now Most Valuable Company in History, *Forbes.com*. Online dostupné na: <http://tinyurl.com/jcrggnw>.
- ISAACSON, Walter...
- PEERS, Martin. 2009. Speculation that Apple may launch touchscreen „iSlate“, *BBC*. Online dostupné na: <http://www.bbc.co.uk> [cit. 2015-06-14].
- HART, Peter. 2011. Steve Jobs and the Cult of the CEO, *Fair.org*. Online dostupné na: <http://fair.org> [cit. 2015-06-14].

- Tamtéž.
- Tamtéž.
- THE EDITORS OF FORTUNE. 2011. *All About Steve: The Story of Steve Jobs and Apple from the Pages of Fortune*, 182 p.
- PULLELA, Philip. 2011. „Technology can't replace God“: Pope, *Reuters.com*. Online dostupné na: <http://www.reuters.com> [cit. 2015-06-14].
- Is Steve Jobs Dying for Us All?, *White Horse Inn.com*. Online dostupné na: <http://tinyurl.com/hoa2n78>.
- Tamtéž.
- Steve Jobs, *IMDB*, <http://www.imdb.com/title/tt2080374/> a Jobs, *IMDB*, <http://www.imdb.com/title/tt2357129>.
- Například na *Bloomberg.com*: <http://tinyurl.com/gltg9b>.

smrtným, zatímco tyto stroje jsou jen tak věčné, jak věčnými je učiní konzumentův rozmar.“<sup>18</sup> Horton dále zmiňuje, že i přes rozšířené přirovnávání Jobse k Ježíši nedokázal ředitel Applu zbavit lidstvo jeho hříchu.

V letech 2013 a 2015 vyšly dva filmy věnované osobě Stevea Jobse.<sup>19</sup> Oba se snaží zachytit důležité momenty Jobsova osobního i profesního života, nicméně ani v jednom se neobjevují ve významnější míře religiozní prvky a snímky chtějí spíše populárním způsobem prezentovat zákulisní dění ve společnosti. Kvůli velkému množství nepřesností a odchylek od skutečného dění nezobrazují ani to tak věrně, aby se v této práci daly hlouběji analyzovat.

Základním principem mesianismu firmy Apple je důraz na sociální změnu a transcendenci skrze užívání produktů Apple. Zároveň stojí v opozici vůči elektronickým výrobkům jiných firem, které jsou považovány za nečisté. Zejména jde o firmy IBM, Microsoft a nyní Google, které jsou líčeny<sup>20</sup> jako zkažené a duchovně ztracené. Tento obraz podporuje myšlen-

ku, že jedinec může dosáhnout osobního, sociálního i náboženského naplnění právě výrobky Applu, a utvrzuje jej v lojalitě vůči značce, která je vnímána jako spravedlivá a pomáhající lidstvu.

Věřící jsou v tomto případě naplnění úctou a respektem jak k firmě, tak k jejímu předčasně zesnulému řediteli, jehož veřejná smrt činí z jeho ideálů i ideálů jeho firmy posvátné pravdy a legitimizuje svatost Applu. V důsledku toho má firma větší moc nad myslí svých následovníků než jiné společnosti, neboť její motivy jsou svaté a její pravda nezpochybnitelná.

Komunita kolem Applu je vnímána jako nábožensky orientovaná a masivní pozornost, které se Applu dostává i od odborníků a náboženských komunit, dokazuje, že je celá značka něčím víc než jen obyčejnou firmou a že Jobs byl více než jen jejím ředitelem.

Produkty Apple hrají v životě uživatelů velkou roli a i z ryze praktických důvodů se tento trend nebude příliš měnit, neboť jakmile se někdo dostane do ekosystému Applu, je těžké jej opustit. Nicméně

i přes záměrné pěstování charismatického a kontrakulturního étosu se po smrti Jobse zdá, že religiozních prvků v rétorice kolem firmy ubývá a Apple se pod vedením nového ředitele Tima Cooka stává z náboženské společnosti obyčejnou technologickou firmou, jež pomáhá svým zákazníkům pracovat, bavit se a komunikovat. I přes současný stav nám ovšem tento moderní mýtus prezentuje přiblížování náboženství, elektroniky a mainstreamové konzumní kultury v rámci religionistického diskursu.

#### Apple As a Religious Society

This article describes religious elements observable among supporters of the Apple company and focuses on the figure of its founder and director Steve Jobs. It contains a brief history of the company and the means by which a computer selling firm became, in the last thirty years, a fashion icon, which is considered by some to be a religious community with its own mythology and rules. The largest part of the article is dedicated to the time period before the death of Steve Jobs and to the events closely following it.

Bc. Jiří B. Kothera je studentem teologie a religionistiky na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy.

## MYTOLOGIE V SOUČASNÉM UMĚNÍ

Pavel Pata

Knižní zpracování mytologie severských, egyptských či jiných bohů se v dnešní době ztrácí ve vlně postmoderních a hypermoderních románů či novel stejně jako poezie mezi prózou a dramatem. Přesto se i v současnosti objevují seriály či série filmů, které s mytologií pracují. Často se ale nejedná přímo o mytologické příběhy, nýbrž o pojetí jejich přítomnosti v současném, fantastním nebo sci-fi světě. Mýtičtí bohové jsou zde zobrazováni například formou superhrdinů nebo mimozemských bytostí.

Jedním z příkladů je sci-fi film a seriál Hvězdná brána. Počátkem příběhu je objev učiněný při vykopávkách v Gíze v roce 1928. Na objeveném zařízení jsou neznámé symboly. Když jej vědci a armáda uvedou do chodu, zjistí, že je to mechanismus, který po zadání „adresy“ umožňuje pohyb mezi galaxiemi vesmíru pomocí červí díry. Na planetě, kam pošlou výzvědnou misi, narazí na mimozemskou rasu Goa'uldů, jež se prohlašuje za bohy. Rasa Goa'uldů představuje egyptská božstva. V seriálu se tímto způsobem postupně objevuje stále více mimozemských ras, které představují různá božstva. Goa'uldé zotročují obyvatele planet v několika galaxiích stejně, jako to dělali v minulosti na Zemi. Odtud pak odešli a s sebou odvedli značné množství lidí, které rozmístili po planetách v několika galaxiích. Lze zde například narazit na Hathor (bohyni lásky), Anubise (boha zemřelých) nebo Rea (boha Slunce). Proti egyptským bohům stojí například Asgardé nebo Antikové. Asgardé představují severské bohy. Mezi nimi můžeme nalézt například Thora, Odina či Lokiho. Jsou to ochránci několika planet proti Goa'uldům a umísťují ochranná zařízení, jako je například Thorovo kladivo, nebo je chrání pomocí svých vesmírných lodí s názvy jako například Valhalla (v mytologii ráj pro vyvolené padlé bojovníky). Antikové jsou hvězdná rasa, jež jména z mytologie nepřebírá. Zde se můžeme setkat například s postavou Merlina z dvora krále Artuše apod. Důkazem, že tento seriál měl skutečně velkou sledovanost a značně ovlivnil jeho diváky hlavně mladší generace, je sčítání lidu v roce 2011. Vedle náboženství Jediů, ke kterému se hlásili obdivovatelé Hvězdných válek, přibýlo i náboženství Ori (čti [oráj]), což je nejradikálnější víra v bohy v celém seriálu přirovnávaná k islámu a proslulá větou „Blahoslaveni budiž Ori“.<sup>1</sup>

Hrdina Thor je také oblíbenou postavou v komiksu Thor. Navzdory nařízení svého otce Odina se zde Thor vydá do Jotunheimu do boje proti vůdci mrazivých obrů Laufeymovi. Do jejich sporu zasáhne Odin, Thor je zbaven božské síly a jako smrtelník vyhoštěn na Zemi i se svým kladivem Mjolnir. Ocítá se v současném Novém Mexiku v konfrontaci s moderními technologiemi a pro něj zvláštním světem. Snaží se zpět získat své kladivo Mjolnir, zatímco jeho bratr Loki spřádá nekalé plány. Díky filmovému zpracování tohoto komiksu vzrostl zájem mladé generace o severskou mytologii.

Hvězdná brána i Thor dokázali vyburcovat v lidech zájem o mytologická témata a donutili je otevřít v knihovně již dávno zaprášené knihy se starými příběhy.

#### Poznámka

<sup>1</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=77SQFvmBZ1E>.

Pavel Pata je studentem oboru podnikání a právo na fakultě Mezinárodních vztahů Vysoké školy ekonomické v Praze.

Zombie v populární kultuře

# NÁVRATY OŽIVLÝCH MRTVOL

Lenka Philippová

**Kdo nebo co jsou to zombie? Zdánlivě snadná otázka v době, kdy se staly pevnou a komerčně vděčnou součástí populární kultury. Lze odpovědět, že zombie jsou oživé mrtvolky, nebo někdo, kdo tak vypadá, ovšem příčiny tohoto stavu, míra jeho nakažlivosti a způsob přenosu se budou lišit.**

S osobami, které nejsou ani živé ani mrtvé se můžeme setkat už v Eposu o Gilgamešovi a mnoha dalších textech a tradicích. Ovšem zombie, tak jak je známe, mají své kořeny na Haiti, a jsou produktem americké kultury, konkrétně filmového průmyslu.

Do povědomí Američanů začaly zombie pronikat během okupace Haiti (1915–1934). Pobyt Američanů je spojován s nárůstem rasismu a začátkem kampaní na potírání vůdů považovaných za černou magii, čarodějnictví nebo službu ďáblu. Tento pokřivený pohled na haitské folklórní a náboženské tradice představil americké veřejnosti novinář William Seabrook ve svém cestopisném bestselleru *Magic Island*<sup>1</sup> (1929). Pasáže věnované folklóru zombie se staly inspirací prvního celovečerního filmu s tematikou zombií, hororu *White Zombie* (1932).

Přivlastnění haitských tradic americkou kulturou bylo poměrně snadné, protože oproti jiným hrdinům hororového žánru (hrabě Dracula, Frankenstein), nebyla haitská lidová slovesnost o zombiích písemně fixována.<sup>2</sup> Bez literární opory, která by obraz ukotvovala, mohla (a může) zombie oživat vlastním životem. Síla hororových představ je založená na jejich uvěřitelnosti a blízkosti realitě, skryté za bezpečnou clonou imaginace. Jinými slovy, strašíme se tím, čeho se bojíme. Mnoho badatelů proto hovoří o univerzální schopnosti zombií být plátnem, na které promítáme naše kulturní a sociální obavy.<sup>3</sup> To hlavní, co mají zombie v populární kultuře společné, je tedy to, co zpětně vypovídají o společnosti, která je vytvořila a vytváří.

**Haiti: zombie jako metafora zotročení**  
Původ slova *zombie* bývá spojován s konžským (kikongo) výrazem *nzambi*, který

označuje ducha zemřelého. V haitském folklóru se můžeme setkat se dvěma druhy zombií: s duchovní zombií (*zombi astral*) a s oživlou mrtvolou (*zombi cadavre*). Původ druhého typu zombie spatřují badatelé ve folklórní tradici 19. a 20. století, kdy obavy nad ztrátou nově nabyté osobní a národní svobody daly vzniknout představě zombie jako fyzického těla zbaveného vůle a sebe-vědomí, užívaného na těžkou práci.<sup>4</sup>

Zombie ale nejsou jen postavou lidových vyprávění a pověr, dodnes se lze na Haiti setkat s osobami, které tvrdí, že byly zombifikovány a dodnes též zůstává zombifikace předmětem haitského trestního práva (čl. 246 trestního zákona z r. 1864). Třebaže neoperuje s výrazem *zombie*, opisuje zákon zombifikaci jako stav letargického kómatu způsobený

drogou a kvalifikuje ji jako pokus o vraždu, pokud však byla intoxikovaná osoba pohřbena, pak jako vraždu.<sup>5</sup>

Mechanismus zombifikace vychází z haitské představy, že člověk má dvě duše, nesmrtnou *gwobonaj*, která představuje univerzální oživující princip a zajišťuje vitální funkce, a *tibonaj*, která představuje vědomí a vůli a další projevy individuality. Čaroděj tedy oddělí *tibonaj* od živého těla, které pak může ovládat. Haitská lidová slovesnost zná také návod na vysvození zombie – stačí dát zombii sníst solené jídlo nebo maso (pokrmu, které otroci nedostávali), které probudí její smysly, a poté, co se pokusí zaútočit na svého vězňatele, se snaží vrátit ke své rodině.

Vzdor mnoha případům, kdy se objevil dlouho ztracený či pohřbený příbuzný, který tvrdil, že byl obětí zombifikace, bránila snahám o dokumentaci a studium údajných zombií absence důkazů, daná velmi omezenou dostupností lékařské péče na Haiti. O první vědecké vysvětlení zombifikace se pokusil antropolog a etnobotanik Wade Davis. V rámci svého doktorského studia na Harvardu a s podporou významných nadací zahájil v roce 1982 výzkum procesu zombifikace, jehož výsledky publikoval v monografiích *The Serpent and the Rainbow* (1985) a *Passage of Darkness: The Ethnobiology of the Haitian Zombie* (1988). Zombifikaci popsal jako neurofarmakologický proces, kdy *bokor* za použití speciálního prášku (*zombie poudre*) obsahujícího silný neurotoxin (tetrodotoxin, TTX)<sup>6</sup> paralyzuje svou oběť a navodí u ní stav podobný smrti. V průběhu odeznívání účinků drogy je oběti podávána rostlina *datura stramonium*, obsahující silné halucinogeny navozující změněný stav vědomí a tlumící vyšší mentální funkce.

Třebaže se Wadeova interpretace zdá být pravděpodobným vysvětlením haitských zombií, odborným diskursem byla kritizována jako nevědecká zejména proto, že sebrané vzorky obsahovaly jen malé či žádné množství TTX a v laboratorních podmínkách se nedařilo deklarované účinky prokázat. Pozdější výzkum sice nevyloučil možnost použití tetrodotoxinu a *datura stramonium* k zombifikaci, ale ani ji nepotvrdil a ukázal na neléčená a (nebo) chybně diagnostikovaná psychická a neurologická onemocnění (katatonická schizofrenie a epilepsie), a případ záměny identity.<sup>7</sup>



Tento článek prošel recenzním řízením.

## Halperinova bílá „vúdú“ zombie

Kariéra zombie v populární kultuře začíná filmem *White Zombie* (1932) režiséra Victora Halperina a scénáristy Garnetta Westona. Bílá Američanka Madeline přijíždí na Haiti za svým snoubencem Neilem. Plantážník Charles, který se do ní zamiluje a chce ji získat, požádá o pomoc bílého čaroděje Murdera (hraje hrabě Drákula, Béla Lugosi), který si mocí „vúdú“<sup>8</sup> drží zombie pro práci na své plantáži. Murder ji pomocí jedu zdánlivě usmrtí a později na svém hradě ožíví. Po velkém finále končí příběh happyendem, ke kterému dopomůže americký misionář.

Podoba Halperinovy zombie je sice relativně adekvátní haitskému folklóru, pomalá, v zásadě neškodná, ovládaná čarodějem. Inovací je ale spojení zombií s bílými Američany, patrně již v názvu filmu. Vybělení aktérů zombifikace totiž ukazovalo na moc černošského „vúdú“ zotročit si bělochy a odráželo úzkosti segregované Ameriky z rasového míšení<sup>9</sup> a ohrožení bělošské nadvlády.

Film *White Zombie* stal modelem pro asi desítku dalších hororových filmů, k nejznámějším patří *I Walked with a Zombie* Jacquese Tournera (1943), z dalších např. *Ouanga* (1935), *King of the Zombies* (1941), *Weird Woman* (1944). Tvůrci převzali podobu „vúdú zombie“, neškodné, apatické a ovládané čarodějem. A také zápletku filmů v mnohém kopírovala úspěšnou předlohu: bílá žena přijíždějící na tropický ostrov je pomoci „vúdú“ zombifikována čarodějem, kte-

rým je často bílý představitel koloniálních struktur.

Změnu přinesla druhá světová válka a poválečný vývoj, který zombie oddělil od jejich karibských kořenů a zasadil je do nových kontextů. Hrůzy světové války se promítly do armád zombií vyráběných pro válečnou mašinerii, například v *King of the Zombies* (1941) a pokračování *Revenge of the Zombies* (1943) vyrábí šílený nacistický vědec armádu zombií pro Hitlera. Úzkosti z atomové energie, jaderné války či vesmírné invaze našly vyjádření v nových podobách zombií v hororech padesátých a šedesátých let, s fantaskními zápletkami a fantastickými názvy jako *Creature with the Atom Brain* (1955) nebo *Incredibly Strange Creatures Who Stopped Living and Became Mixed-Up Zombies* (1964).

## Romerova kanibalistická zombie: klasický typ

Velký návrat zombií přichází koncem šedesátých let a je spojen se jménem George Andrewa Romera, jehož trilogie (později sextalogie<sup>10</sup>) *Living Dead* se stala klasikou hororového žánru ceněnou nejen pro filmové kvality, ale i pro sociální komentář, který filmy obsahují.<sup>11</sup>

Romero také zavedl na scénu dnes nejznámější typ zombií: oživlé mrtvolky bez vůle a vědomí, pomalé, ale fyzicky silné a fungující i při velkém opotřebení a ztrátám tělesných částí. Novinkou oproti předchozím obrazům zombie se stává puzení jíst lidské maso.<sup>12</sup> Ve svém debutu *Night of the Living Dead* (1968) uží-

vá Romero pro tyto kanibalistická monstra označení ghúl, pod jménem *zombie* je představí až v komerčně úspěšném *Dawn of the Dead* (1978). Další charakteristikou Romerových filmů je spojení zombií s koncem civilizace. Nedávno zemřelí byli oživeni radiací či záhadným virem a nákaza se nezadržitelně šíří. Malá skupinka přeživších se snaží ubránit hordám oživlých mrtvol a v atmosféře strachu a zjitřených emocí dochází na stále vyhrocenější konflikty mezi živými. Zombie (ale i chování přeživších) se tak v Romerových filmech stávají projekčním plátnem problémů americké společnosti konce šedesátých let (válka ve Vietnamu, Karibská krize, konzumerismus...). Tento sociální komentář je nejlépe patrný v *Dawn of the Dead* (1978), kde se čtveřice přeživších schovává v odlehleém supermarketu a brání nejen hordám zombií, ale i jiné skupince rabujících živých. Skutečnými zombiemi jsou zde Američané sedmdesátých let, slepě ovládaní puzením nakupovat.

V sedmdesátých letech došlo k explozi hororů o zombie od Romerových epigonů, ale téma se postupně vyčerpávalo a ani Romerův *Day of the Dead* (1985) už nedosahoval filmových kvalit a komerčních úspěchů srovnatelných s předchozími díly.

K oživení zombií došlo až v druhé polovině devadesátých let v počítačových hrách. Se zombiemi romerovského typu se setkáme už v prvních arkádových hrách, ať v přímé inspiraci filmovou předlohou (*Zombi*, 1986; *The*

### Poznámky

- 1 Český jako *Ostrov černých kouzel* (Kvasnička a Hampl, 1935; Dauphin, 1997).
- 2 Dendle, P. *The Zombie Movie Encyclopedia*, Jefferson: McFarlane, 2001, s. 3.
- 3 McIntosh, S.; Leverette M. (Eds.) *Zombie Culture: Autopsies of the Living Dead*. Plymouth: Scarecrow Press, 2008. Flint, D. *Zombie Holocaust: How the Living Dead Devoured Pop Culture*. London: Plexus, 2009. Bishop K. W. *American Zombie Gothic: The Rise and Fall and Rise of the Walking Dead in Popular Culture*. 2010.
- 4 Lauro, S. J. *The Transatlantic Zombie: Slavery, Rebellion, and Living Dead*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2015.
- 5 Code Pénal, dostupné z URL: [http://www.oas.org/juridico/mla/fr/hti/fr\\_hti\\_penal.html](http://www.oas.org/juridico/mla/fr/hti/fr_hti_penal.html) [vid. 2016-09-20].
- 6 Zdrojem tetradotoxinu v zajištěných vzorcích byly ryby čeledi čtverzubcovitých (Puffer fish). Paralyzá zneumožňuje obětem reagovat na jakékoli podněty, byť zůstávají při vědomí. Otrava je většinou případů smrtelná.
- 7 Littlewood, R., Douyon, Ch. "Clinical Findings in Three Cases of Zombification" In: *The Lancet*, Vol. 350, 1997 1094–1096.
- 8 Ve filmech se jako „vúdú“ označuje magické působení čaroděje, případně temné a krvavé obřady domo-

- 9 Rasové míšení bylo v mnoha amerických státech trestné a ve společnosti tabuizované, hrozba míšení je na filmovém plátně převedena do hrozby zombifikace, kdy je křehká bílá žena ovládaná „vúdú“.
- 10 Popularita zombií v novém tisíciletí přinesla další tři díly *Land of the Dead* (2005), *Diary of the Dead* (2007), *Survival of the Dead* (2009).
- 11 K vývoji obrazu zombie v americké kultuře s důrazem na Romerovy filmy např. Bishop K. W. *American Zombie Gothic: The Rise and Fall and Rise of the Walking Dead in Popular Culture*. 2010.
- 12 Na pojídání mozků došlo až v hororové komedii *Return of the Living Dead* (1985, D. O'Bannon).
- 13 Prvky tzv. survivalového hororu mají i *Silent Hill*, *Left 4 Dead* nebo hra české provenience *DayZ* (původně zombie modifikace *ArmA 2*). Populární zůstávají i další žánry a typy zombií, velkou oblibu si svého času získala věžová obranná hra *Plants vs. Zombies* (2009).
- 14 Dendle, P. *The Zombie Movie Encyclopedia. Volume 2: 2000-2010*. Jefferson: McFarland, 2012. 7n.
- 15 Byť komiksovou premiéru si zombie odbyly již v padesátých letech (*Vault of Horror*, *Crypt of Terror*, *Haunt of Fear*).
- 16 První díl aktuální sedmé řady shlédlo přes 17 milionů diváků.

- 17 Dostupné z URL: <http://www.guinnessworldrecords.com/world-records/largest-gathering-of-zombies> [vid. 2016-10-25].
- 18 *Zombie Rights Campaign*, dostupné z URL: <http://zombierightscampaign.org/> [vid. 2016-10-19].
- 19 *Zombie Research Society*, dostupné z URL: <http://zombieresearchsociety.com/> [vid. 2016-10-19].
- 20 *Zombie Squad*, dostupné z URL: <https://www.zombiehunters.org/> [vid. 2016-10-19].
- 21 Khan, Ali S. *Preparedness 101: Zombie Apocalypse*. [online]. Published 16 May 2011. Dostupné z URL <https://blogs.cdc.gov/publichealthmatters/2011/05/preparedness-101-zombie-apocalypse/> [vid. 2016-10-19].
- 22 Dostupné z URL: <http://www.cdc.gov/phpr/zombies.htm> [vid. 2016-10-19].
- 23 Např. Smith?, R. (Ed.) *Mathematical Modelling of Zombies*. Ottawa: University of Ottawa Press, 2014.
- 24 Např. Verstynen, T., Voytek, B. *Do Zombies Dream of Undead Sheep? A Neuroscientific View of the Zombie Brain*. Princeton: Princeton University Press, 2014.
- 25 Vedle již odkazovaných, zejména k současnosti např. Boluk, S. L. Lenz, W. (Eds.) *Generation Zombie: Essays on the Living Dead in Modern Culture*. Jefferson: McFarland, 2011. Christie, D., Lauro, S. J. (Eds.) *Better Off Dead: The Evolution of the Zombie as Post-Human*. New York: Fordham University Press: 2011.

*Evil Dead*, 1984), nebo jako cíli střílčích a plošinových her, ale návrat zombií v novém tisíciletí předznamenal teprve úspěch survivalové hororové hry<sup>13</sup> *Resident Evil* (1996–).

### Postapokalyptická a popkulturní zombie

Nové tisíciletí pak přineslo masivní rozšíření zombií v populární kultuře a také jejich další transformaci, která je spojována s filmem *28 Days After* (2002), filmovou verzí *Resident Evil* (2002) a úspěchem komiksově série *The Walking Dead* (2003–). Tento nečekaný nárůst popularity zombií bývá dáván do souvislosti s útoky 9/11,<sup>14</sup> nebo šířeji do obav z nejistoty a chaosu, které mohou přinést přírodní katastrofy, epidemie, teroristické útoky nebo kolaps ekonomiky.

Podobně jako v Romerových filmech jsou zombie spojeny s koncem světa a tzv. zombie apokalypsou, jakousi globální pandemií, která promění většinu lidstva v lidožravé bestie. Příčiny zombifikace bývají biologické, způsobené nejčastěji virem, ale nákaza má reálnější původ a podobu než v Romerových filmech. Přísně vzato tedy nejsou moderní zombie oživé mrtvolky, ale nakažení (*infected*), kteří se jim v mnoha ohledech podobají. Liší se však v rychlosti pohybu a agresivitě, kterou v nich virus působí. Nakažené zombie také nepředstavují hlavní nebezpečí a zdroj hrůzy, jako spíš průvodní jev postapokalyptické reality, který slouží jako pozadí syrových survivalových dramát. Postapokalyptický svět filmů o zombie tak umožňuje také určitou morální mobilizaci sdílených hodnot a nadějí.

Je však na místě zdůraznit, že vedle tohoto typu filmů o zombie ožívají i starší varianty a rodí se i další nové formy. Současnou filmovou, televizní a herní zombie produkci charakterizuje žánrová pestrost a obliba parodií, tematických a žánrových citací, výpůjček, remaků, spin-offů a sequelů.

Vedle hororů a akčních dramát sklízejí divácké a komerční úspěchy také komedie, od parodií jako *Shaun Of The Dead* (2004), přes mainstreamovou *Zombieland* (2009) až po romantické *Fido*



Plakát Centra pro kontrolu nemocí z roku 2011.

(2006) nebo letošní *Pride and Prejudice and Zombies* (2016).

Renesance zombií v populární kultuře se netýkala jen filmu, na poli literatury prolomily zombie hranice okrajového žánru s románovým bestsellerem Maxe Brookse *World War Z* (2006), který zajistil popularitu i jeho o tři roky mladšímu manuálu *The Zombie Survival Guide*. Vedle vydávané literatury se zombiím dobře daří také na poli fanfiction, šířené na internetu.

Dalším médiem, kde zombie slavily velký návrat, byl komiks.<sup>15</sup> Nakažlivá popularita survivalové komiksově série *The Walking Dead* (2003–) vedla k realizaci neméně úspěšného televizního seriálu (2010–),<sup>16</sup> ale také jeho spin-offu, počítačové hry a dalších licencovaných produktů. Pozadu nezůstalo ani nakladatelství Marvel Comics, které vydalo pětidílnou sérii *Marvel Zombies* (2005–2006) se zombifikovanými hrdiny, kterým k superschopnostem přibyl hlad po lidském mase.

Mimo zábavní průmysl se zombie staly oblíbeným námětem kostýmů, večírků, ale i organizovaných průvodů (*Zombie Walks*) a shromáždění zombií usilujících o zápis do Guinnessovy knihy rekordů, zatím poslední je z roku 2014, kdy se jich v Minneapolis sešlo 15 458.<sup>17</sup> Zombie nadšenci se také organizují na podporu práv nemrtvých,<sup>18</sup> za účelem vědeckého studia oživilých mrtvol<sup>19</sup> nebo v rámci programů připravenosti na různě

typy katastrof včetně teroristických útoků, maskovaných jako příprava na zombie apokalypsu.<sup>20</sup>

Podobný postoj přijalo v roce 2011 za své i americké Centrum pro kontrolu nemocí (*Centers for Disease Control and Prevention*, CDC), když použilo obraz zombie apokalypsy jako součást kampaně za zvýšení povědomí o připravenosti na krizové situace před sezónou hurikánů. Příspěvek nazvaný „Preparedness 101: Zombie Apocalypse“<sup>21</sup> informoval, co si mají občané nachystat, domluvit s blízkými, na co nezapomenout a připomínal, že jde o obecné zásady, které se hodí i v případě přírodních katastrof. Příspěvek měl za týden milión shlédnutí a stal se jednou z neúspěšnějších kampaní CDC. Manuál později doplnil komiks a sekce s mate-

riály pro učitele.<sup>22</sup>

Atraktivita zombií je také využívána k popularizaci poznatků například v matematickém modelování<sup>23</sup> nebo neurovědách.<sup>24</sup> Narůstá ale také počet odborných prací věnovaných fenoménu zombie v populární kultuře, které jej sledují napříč historickými obdobími, médii a kontexty, a ptají se po příčinách jeho oblíbenosti a významu v západní kultuře.<sup>25</sup>

Jako metafora pronikla zombie do mnoha vědních oborů, v některých případech můžeme útok těchto metaforických zombií i reálně pocítit. V informatice se jako zombie (bot) označuje počítač napadený hackerem, počítačovým virem nebo trojským koněm, který může být bez vědomí uživatele – proto zombie – užit k počítačovým útokům. Řízenou armádu zombií (botnet) tedy mohou představovat i naše vlastní zařízení a spotřebiče připojené k internetu. ■

#### Revived Corpses Coming Back

The article presents an overview of the transformations of the zombie motif in Western popular culture: from its Haitian origins, throughout classical horror movies to the proliferation of zombies in the popular culture of the 21st century.

Mgr. Lenka Philippová vystudovala teologii a religionistiku na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy, v současné době je doktorandkou Centra iberamerických studií FF UK a zabývá se náboženstvími a kulturou africké diaspory v Karibiku a Severní Americe.

Rozhovor s Vilinou Kadlečkovou o její knižní sérii Mycelium

# NÁBOŽENSKÉ PODHOUBÍ

Jitka Schlichtsová a Zuzana M. Kostičová

Spisovatelka Vilma Kadlečková (\*1971) k sobě v posledních letech přitáhla velkou pozornost především české scifistické komunity, a to díky svému šestidílnému románu Mycelium, jehož dlouho očekávaný pátý díl vyšel před několika málo týdny. Mycelium se odehrává v budoucnosti na Zemi, kde se střetávají nejen lidské a mimozemské kultury, ale především náboženství. Těžištěm románu je zvláště spiritualita tajemné planety Ōsse, která je hluboce mystická a představuje v mnoha ohledech velice vypjatou formu „náboženství“ tak, jak je obecně v naší kultuře chápáno (od tajemného hmyzího boha Akkütlixie přes rozsáhlou hierarchickou církevní organizaci, misijní působení i jakousi obdobu inkvizice až po komplexní rituály, jejichž středobodem je rituální mučení vrcholící lidskou obětí). Čtenářský ohlas monumentálního románu se proto dotýká i otázek, do jaké míry se Vilma Kadlečková inspirovala současnou realitou a náboženskými konflikty. Zeptaly jsme se jí na to také.

**Mohla byste ve stručnosti charakterizovat náboženství Ōsseanů?**

Stručně? Abstraktní nejvyšší princip (zvaný *Dokonalý kruh vesmírného Bytí*); jeho konkrétní fyzická manifestace v podobě *Hmyzího boha Akkütlixie*; uctívání vesmírných Lodí (které jsou vtělením astrálních bytostí – *Hvězdovládců* – do uměle vytvořených „myceliálních struktur“ a mají kolektivní, telepaticky propojenou inteligenci – *Sdílené vědomí* –, díky čemuž je Ōsseané pokládají za prostředníky mezi sebou a bohem. Základem náboženské praxe jsou lidské oběti (většinou dobrovolné, ne vždy hned smrtelné), prováděné na oltáři. Využívá se *Pětice posvátných drog* (rituálně při bohoslužbách, ale také individuálně v soukromí). Jsou to houby (odtud název *Mycelium*), které je možné užívat v pasivní formě (toxiny v sušině, odvar nebo macerát), nebo je v podobě aktivních spor nasadit do krve, kde se rozrostou (což je jedna z podob lidské oběti).

**Jaké je klíčové božstvo Ōsseanů?**

Hmyzí podoba dodává Akkütlixovi jistou chtonicou děsivost. V ōssenských chrámech jsou jeho sochy z oceli (čili ostré, nebezpečné, nepřijemné), což hrozivý dojem ještě umocňuje. Fakticky to není „bůh“, ale spíš cosi jako „mentor“ či „mistr“

či „otcovská postava“ – kdosi, kdo svou autoritou donutí *larh-dōkawōara*, aby oběť skutečně dokonal, a taky ji od něj přijme (a předá dál). Výklad toho, co je Akkütlix zač, samozřejmě není jednoznačný. Různé postavy románu na to mají protichůdné názory. Oficiální doktrína Církve mluví o Akkütlixovi jako o bohu, zatímco podle dalšího z výkladů (archeoastro-nautické *aurigiánské hereze*) je Akkütlix samozvanec pocházející z cizí hmyzí civilizace; a podle ještě jiné verze je jedním z opravdových božských vtělení kosmické síly *wētrēigaēs* (známé jako *Hvězdovládcí*), která stojí za vznikem všech velkých náboženství ve známém vesmíru.

**Měl na vás při tvorbě postavy Akkütlixie vliv H. P. Lovecraft?**

Upřímně se snažím nikoho nevykrádat; ale kdybych měla nějakou analogii s jiným dílem najít, připomenu spíš postavu Shrikea (v českém překladu se mu říká Štír) z románu *Hyperrion* Dana Simmonse.

**Jaký je rozdíl mezi náboženstvím Ōsse a náboženstvím Fomalhiwy – další z vašich románových planet?**

Planeta Fomalhiwa se nachází ve stejném „univerzu“ jako Ōsse. Fomalhiwa je svět, kde lidé ovládli psychotroniku, mohou k ní použít nevyčerpatelný zdroj energie (nerost *argent*), a tím pádem už reálně nemají o co usilovat. V jejich světě se prosadila filozofie „Šipky“ (*Eraughoon*), která ukazuje směr zpátky (nemíří k vrcholům, ale k zemi). Člověku tím říká: „Jak všichni víme, cesta sama je cílem; takže když máš cíl na dosah, vrať se na začátek, kde se ještě zdálo, že nějaký smysl existuje, a začni znovu.“ S tím souvisí koncept *Dlouhé hry*: „Celý lidský život je jen divadlo pro nejvyšší vesmírnou sílu, *Astuaner*; a tenhle *Astuaner* chce vidět pořádné drama, takže pokud ho hodláš potěšit, musíš se vrhat do nejrůznějších nebezpečností a nejšílenějších podniků, aby byl tvůj život pěkným divadlem.“

Zní to dost odtažitě, protože v naší civilizaci vždycky bylo mnohem víc cílů než prostředků k jejich dosažení. Paradoxně ale zrovna v naší části světa, kde panuje relativní blahobyt, poslední do-

bou pozorují určité známky přesycení. Podobně zažívali Fomalhiwané včetně podobných způsobů, jak *horror vacui* řešit a nedostatek reálných existenčních problémů něčím nahradit. Přímočarou analogií jsou samozřejmě hry na hrdiny (LARPy, Dračí doupe, simulace středově-

kých bitev apod.). Jsou to ale i různé „zástupné“ činnosti: záměrné pěstování určitého „životního stylu“, budování image na sociálních sítích, aktivismus pro aktivismus, hrátky kolem jídla (focení v restauracích, veganství, kult biopotravin atd.), hipsterství obecně – a na druhé straně třeba i bujení byrokracie, které lidem dává pocit, že něco smysluplného dělají a pořád usilují, i když fakticky není proč.

To jsou ty neblahé důsledky protestantských postojů: „honem honem, hybaj pracovat, zahálka je hřích; a když reálně není co dělat, něco si vymysli, zkomplikuj život sobě i ostatním nějakým tím novým předpisem

či papírováním či obstrukcí, aby cesta k cíli byla delší a dalo se ještě chvíli jít...“ Ale abych se vrátila k Ōsseanům: jedna z postav Mycelia (Aš~šád z Fomalhiwy)



to shrnuje: „Össeané přinášejí oběti na oltáři. My Fomalhiwané je žijeme.“ Život, který se celý podřídí tomu, aby byl divadlem pro bohy, je svým způsobem také lidskou obětí.

**Čtenáři si mnohokrát povšimli, že motivy, které se týkají össenské přítomnosti na Zemi, se dají vykládat jako alegorie migrační krize a „střetu civilizací“. Je össenské náboženství inspirováno islámem a islámským fundamentalismem? Měla migrační krize nějaký vliv na obsah posledních dílů?**

Jedním z popudů k napsání Mycelia skutečně byly události jedenáctého září, ale zajímala mě spíš psychologická stránka věci: jaký způsob myšlení, jaké hodnoty a představy o světě musí člověk mít, aby ho to přimělo udělat takovou věc. Na začátku příběhu vede mezi Össeany a Pozemšťany jasná dělící čára: Össeané jsou fanatičtí fundamentalisti, Pozemšťané racionální „normální“ lidi; ale místo aby došlo k velké pranici mezi hodnými Nými a zlymi Jimi (jak někteří čtenáři možná čekali), rozdíl se postupně stírá a hlavní hrdina (Pozemšťan a založením spíš mystik) čím dál víc přebírá způsob myšlení Össeanů. Mnohem spíš než román o střetu civilizací je Mycelium o individuálním hledání Boha. Čili – kdepak, žádná migrační krize nebude! Přesto má islám v Myceliu jisté význačné postavení: o ostatních náboženstvích tam občas někdo něco utrousí, ale o islámu úmyslně není jediná zmínka (což dle psychologických zákonitostí napovídá, že opravdu inspirací byl: ovšem ne svým myšlenkovým obsahem, nýbrž spíš svými vnějšími projevy a virulencí).

**Ve výrazně hierarchické organizaci össenské náboženské organizace je možno číst kritickou alegorii římskokatolické církve. Je v tom autorový záměr?**

Záměr to být *nesmí*. Já jsem zásadně proti „angažovanému“ psaní. Autor, který píše proto, aby „kritizoval poměry“ a používá k tomu zřetelně čitelné analogie, fakticky podřizuje svébytnost svého fikčního světa ideologii: a v tu chvíli příběh přestane být živoucím prožitkem a uvěřitelnou vizí a stává se jen nástrojem, který má demonstrovat určitý názor či teze. Kdo chce číst tohle, větší štěstí udělá (dle svého naturelu a orientace) s Václavem Řezáčem nebo s Ayn Randovou

než s Myceliem. Össenská Církev *Akkütlixova* trpí předvídatelnými neduhy velkých úctyhodných organizací: dá se tam najít vzájemná nevráživost, intriky, mocenské boje, těžkopádnost; ale to všechno slouží hlavně zápletce.

Terminologii římskokatolické církve jsem si vypůjčila především proto, abych čtenářům usnadnila život: když mluvím o koncilu, kléru, opatovi či dijeci, každý aspoň tuší, co ta slova znamenají. Další věci jsem naopak převzala odjinud (Össeané například mají *Církev-ní policii*, což je jistá obdoba mravnostních hlídek z muslimského světa). Korektní by samozřejmě bylo vymyslet si pro všechny reálie nějaké össenské termíny, ale to by bylo na úkor srozumitelnosti. Na zlomení jazyka úplně stačí, že osobě, která se chystá zemřít na *aiö* (oltář) a stát se tedy lidskou obětí, se říká *larhdökawöar*.

**V sérii jsem se nesetkala s nějakým výrazným náboženstvím, které by bylo charakteristické pro pozemšťany, nositelé náboženských vlivů jsou tu pouze mimozemšťané. Je tomu skutečně tak? Je skutečně jedinou pozemskou náboženskou postavou eklektička Fiona, kterou lze rozhodně zařadit do hnutí Nového věku (New Age)? Jaké jsou reakce čtenářů na tuto postavu?**

Ze začátku jsem se naprosto záměrně snažila reálná pozemská náboženství vynechat. Šlo mi o kontrast mezi ateistickou společností (což je v knize celá Země) a společností podřízenou náboženství (Össe); a kdyby do děje vstupovala další silná náboženství i na Zemi, kontrast by se rozměnil. Úmyslně jsem, jak už jsem se zmínila, vynechala islám. Román je výsek reality: autor musí vybrat jen relevantní motivy, aby svůj svět nezahltl příliš mnoha podrobnostmi. V pátém dílu, kde už je svět dostatečně etablovaný a rozdíl jasný, ale na pozemské náboženství (konkrétně na vymyšlenou novodobou evangelickou odnož) dojde; vystupuje tam pozemský kněz, který má zásadní proslov v össenském chrámu. V šestém dílu už se k tomu doopravdy musím postavit čelem, protože hlavní hrdina si to s tím Bohem taky konečně musí ujasnit.

Pokud jde o Fionu, to je taková „duchovní turistka“; vystřídá kde co (a po každé to opustí přesně v okamžiku, kdy jí to konečně mohlo nějaké vnitřní obo-



Vilma Kadlečková. Foto: Martin Mareček.

hacení přinést). Sama pár podobných lidí znám; a čtenáři možná taky, protože ve Fioně tyhle typy poznali a docela se tím baví.

**Zmiňovala jste se v některých rozhovorech, že koncept mimozemské „myceliální technologie“ vznikl při vašem studiu zahradní architektury. Je to pravda? Měl na celou věc vliv i koncept halucinogenních hub v hnutí New Age, „entheogenů“, jakožto prostředků, jakými se navozují bona fide náboženské zážitky?**

Byla to přednáška o houbových chorobách rostlin: parazitické houby prorůstají vodivými pletivy stromu, znemožní transport vody a živin a strom uschne. Kdo píše science fiction, logicky se zeptá – a co kdyby na jiné planetě byly houby, které by podobným způsobem pronikly do lidského těla a jejich hyfy se šířily v krvi? Houby, které parazitují na člověku, existují (kvasinky, plísňe), ale nemají tak spektakulární účinky jako ty össenské. Z téhle úvahy vznikl celý koncept Össeanů, žijících v symbióze s pěti různými druhy hub. Psychoaktivní účinky mají až vyšší stupně *Pětice* (hlavně poslední z nich, *räwě*, droga Osvícení), což Církev využívá – ovšem nejen k vyvolání transcendentálních zážitků, ale také k manipulaci. ■

**Poznámky redakce**

Úryvek z knihy *Jantarové oči* je na třetí straně obálky. Internetová prezentace Mycelia: <http://mycelium.argenite.org>. Medailonky autorek jsou na stranách 110, resp. 121.

## EKONOMICKÁ HODNOTA NÁBOŽENSTVÍ V USA

Brian Grim z Georgetownské univerzity a Melissa Grimová z Institutu Newseum v září představili závěry svého výzkumu s názvem *Socioekonomický přínos náboženství americké ekonomice: empirická analýza*. Autoři studie, jež je první svého druhu, analyzovali data ze všech 344 tisíc kongregací všech náboženství, dále pak náboženských institucí a obchodu. Výsledkem je číslo 1,2 biliónů amerických dolarů ročně, což je 7 % HDP a odpovídá to patnácté největší státní ekonomice světa. Je to více, než je globální příjem 10 největších společností zabývajících se moderními technologiemi, včetně Apple, Amazonu a Google, dohromady; o padesát procent více, než příjem šesti největších amerických ropných společností.

Brian Grim přiznává, že takovéto počítání může mnohým připadat nepatřičné: „Je to jako dávat cenovku na lásku. Ale když si uvědomíte, že láska často vyústí v manželství a mnohá jsou uzavírána v kostelích... Mohu vám přesně říci, kolik peněz putovalo do centra města Baltimore, když se v něm před rokem a půl má dcera vdávala,“ říká, aby představil princip studie. V ní se badatelé zaměřili na církevní školy, vývařovny, střediska pro drogově závislé, na zboží, které je k těmto aktivitám potřeba od květin přes počítače až po automobily; pracovní místa i hodnotu dobrovolnické práce. Právě charitativní činnost tvoří podstatnou část ekonomického přínosu náboženství celé společnosti. „Nemyslím si, že bez charitativní práce nábožensky motivovaných lidí by vše dobré ve společnosti zmizelo, ale bylo by toho jistě výrazně méně,“ říká Grim.

Studie obsahuje konkrétní čísla. V celých Spojených státech působí na náboženském základě 130 tisíc programů pro lidi závislé na alkoholu a drogách, 26 tisíc programů pro pacienty s AIDS nebo 121 tisíc programů pro nezaměstnané.

## POLOVINA AUSTRALANŮ SI NEPŘEJE DALŠÍ MUSLIMSKÉ PŘISTĚHOVALCE

Podle výzkumu agentury *Essential* podporuje 49 % Australanů zákaz muslimské imigrace do země. Zákaz má větší podporu u respondentů ve věkové kategorii nad 65 let (60 %), mezi Australany mezi

18 až 24 lety je to 28 %. Čtyřicet procent respondentů zákaz odmítá. Myšlenku, kterou prosazuje nacionalistická strana Jeden národ, podporuje 60 % voličů Liberální strany, ale „naprostou podporu“ má i mezi 36 procenty voličů Strany zelených. Přitom poslanci této strany opushtli sál, když znovuzvolená senátorka za Jeden Národ Pauline Hansonová v září v parlamentu pronášela projev, při němž varovala před zaplavením Austrálie muslimy. Podle průzkumu lidé obhajují zákaz názorem, že se muslimové, jichž jsou na jižním kontinentě 2,2 %, „neintegrují do australské společnosti“.

## SROVNÁNÍ IZRAELSKÉHO A AMERICKÉHO ŽIDOVSTVA

Americká sociologická agentura *Pew Research Center* publikovala studii srovnávající židovskou populaci v USA a Izraeli, tedy ve dvou zemích, v nichž žijí čtyři pětiny všech Židů.

Ve Spojených státech žije asi šest milionů Židů, což jsou asi 2 % populace. Jedná se o vysoce respektovanou a integrovanou menšinu. Pouze jedna třetina z nich uvádí, že „všichni“ (v případě 5 % dotázaných) nebo „většina“ jejich blízkých přátel jsou Židé, 44 % žijících v manželství má nežidovského partnera. Naopak ve Státě Izrael, kde téměř stejně velká populace Židů tvoří většinu dospělé populace (80 %), si drtivá většina vybírá blízké přátele rovněž mezi Židy („všechny“ 67 %, „většinu“ 31 %) a téměř nikdo (2 %) nežije ve smíšeném manželství.

Jeden z pěti amerických Židů se nehlásí k žádnému náboženství. Naopak v Izraeli se skoro každý hlásí k judaismu jako k náboženství a identifikují se s jednou ze čtyř neformálních kategorií. Asi polovinu tvoří sekulární *chilonim*, kteří nenavštěvují synagogu a část z nich (44 %) nevěří v Boha. Nicméně mnozí (87 %) uvedli, že o posledním Pesachu byli přítomni na sederové hostině, třetina doma dodržuje *kašrút* pravidla a podobně 30 % uvedlo, že se postilo o minulém svátku *Jom kipur*. Osminu židovské populace tvoří *datim*, vysoce náboženští Židé silně integrovaní do izraelské společnosti. Ve-

liká část z nich se považuje za „náboženské sionisty“ a podporují židovské osady na palestinském území. K *charedim*, kteří se naopak většinové společnosti straní, se hlásí každý desátý dospělý Žid, ale díky vysoké natalitě (28 % starších než 40 let má sedm a více dětí) jejich počet značně vzrůstá. Ve středovém prostoru mezi *datim* a *chilonim* jsou potom *masortim* – tradiční Židé. Je jich 29 %, ale jejich počet se zmenšuje, jak se židovská populace více polarizuje.

V USA se Židé dělí spíše podle více formálního (denominačního) dělení na liberální, konzervativní a ortodoxní. Posledně jmenovaných je pouze asi 10 %. Celkově jsou američtí Židé méně praktikující. V Izraeli navštěvuje týdně synagogu 27 % Židů, v USA jen jedenáct. Na druhou stranu v Izraeli je více těch, kteří do synagogy nechodí vůbec (33 % vs. 22 %).

Američtí a izraelské Židé se rovněž liší v tom, co pro ně znamená „být Židem“. Shodnou se sice na pamatování holocaustu, ale Američané pak uvádějí častěji prosazování etiky, morálky a spravedlnosti ve společnosti, jakož i „intelektuální zvědavost“ a „smysl pro humor“, zatímco Izraelci více uvádějí dodržování náboženských předpisů a tradice.

Izraelské a americké Židé udržují úzké vztahy. Čtyři z deseti amerických alespoň jednou navštívili Stát Izrael, podobný počet izraelských někdy vycestoval do Ameriky. Většina Židů žijících v USA se cítí „velmi“ nebo „nějak“ spojená s Izraelem a většina izraelských Židů pozitivně hodnotí vliv amerických Židů na to, jak se žije v Izraeli.

## ROSTOUcí OBAVY Z ISLAMIZACE NĚMECKA

V září zveřejněný výzkum, který si vyžádala evangelická organizace *Idea*, ukázal, že 57 % Němců má strach z islamizace. Větší strach mají ženy (61 %) a starší více než 45 let (téměř dvě třetiny). Odpovědi mezi těmi, kteří chodí do kostela, a těmi, kteří nechodí, se neliší. Šest z deseti respondentů uvedlo, že s uprchlíky přichází do Německa kriminalita a terorismus. Tato obava je silná zvláště mezi Židy (více než 90 %). Stejnou obavu vyjádřil každý čtvrtý muslim.



## POKLES INSTITUCIONALIZOVANÉ RELIGIOZITY VE SKOTSKU

Výsledky průzkumu skotských domácností ukazují, že pouze polovina Skotů má nějakou náboženskou příslušnost. Počet těch, kteří se nehlásí k žádnému náboženství, vzrostl od roku 2009 o 10 %. Počet členů skotské presbyteriální církve (*Church of Scotland*) poklesl za tuto dobu z 34 % na pouhou čtvrtinu.

Rev. Dr. Richard Frazer z Rady pro církve a společnost při skotské církvi sdělil, že jej výsledky nepřekvapují, protože pokles je skutečně dobře patrný. Dodává však, že by bylo chybou vykládat je tak, že lidé jsou méně spirituální. Pouze se nechtějí ve svém duchovním životě nechat svazovat institucionalizovanou podobou náboženství. A dodává, že skotská církev na to již odpovídá svými aktivitami, které jdou k lidem, než aby jen čekala, až lidé sami přijdou do kostela. Pořádá spoustu aktivit, které jsou otevřené všem lidem bez rozdílu vyznání. Máme 1 400 sborů, které pořádají rozmanité akce v průběhu celého týdne: mateřské kluby, podpůrné i zábavné programy, poradenství, sociální péči apod. Výsledky výzkumu podle Frazera „neumenšují to, jaký sociální význam má skotská církev napříč celou zemí.“

## UGANDŠTÍ ŽIDÉ MAJÍ NOVOU SYNAGOGU

V obci Nabagoje ve východní Ugandě byla v polovině září otevřena nová synagoga, jelikož do dosavadní se již všichni účastníci bohoslužeb nevešli. Abajudaja (Abayudaya) – malá komunita černošských vyznavačů judaismu – v zemi prosperuje. V celé populaci jich není více než setina procenta. V sedmdesátých letech minulého století v zemi vládl diktátor Idi Amin, přezdívaný někdy „africký Hitler“, a judaismus zakázal. Tehdy jich byly jen tři stovky, nyní jsou to dva tisíce.

Kořeny Abajudaje sahají na počátek dvacátého století, kdy klanový vůdce Semei Kakungulu, který původně konvertoval pod vlivem britských misionářů ke křesťanství, začal po roztržce s britskými koloniálními úřady a vlastním studiu Bible inklinovat k judaismu. V roce 1920 mezi nimi pobýval evropský Žid jménem Josef, který je seznámil se základními židovskými zvyky. Počátkem sedmdesát-



Než začali stavět novou synagogu, přenesli ugandští Židé svitky Tóry do dočasného úložiště.  
Zdroj: <http://www.timesofisrael.com>.

tých let jich bylo několik tisíc, ale za vlády Amina mnozí judaismus opustili. V roce 2002 vyznavači Abajudaje formálně konvertovali pod vedením konzervativních rabínů. V roce 2012 jim Stát Izrael uznal právo návratu. Ale žádný masový odchod z Ugandy se nepředpokládá. Více o komunitě v *Dingiru* 4/2015.

## ÚŘEDNĚ PŘEDEPSANÁ KÁZÁNÍ V EGYPTĚ

Egyptské úřady nařídily muslimským duchovním, aby při páteční modlitbě v mešitě četli identická kázání, která každý týden obdrží od ministerstva náboženství. Opatření je součástí boje proti islámskému extremismu, což je jedna z priorit vlády, která se ujala moci po vojenském puči v roce 2013. Už před dvěma lety byla pro imámy vydávána oficiální témata proslavů. Nyní již budou dostávat hotoové texty. Úřady tak chtějí mít pod kontrolou, co se v mešitách hlásá. Kázání by měli psát buď přímo ministerští úředníci, nebo duchovní z univerzity Al Azhar. K tvorbě textů budou zváni politici, sociologové i psychologové.

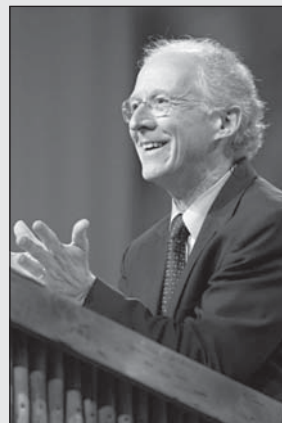
Mnozí duchovní však vyjadřují svůj nesouhlas. Poukazují jednak na to, že talentovaní kazatelé nedostanou příležitost se projevit, jednak na skutečnost, že různé komunity mají specifické problémy, které by měly být v kázáních reflektovány. „Každé město nebo vesnice se nacházejí v různých situacích. Určitá obec může mít problém s loupežemi, a tak kázání by měla hovořit o krádežích. Na jiném místě mohou být rozšířené vraždy, a to je to, o čem by se mělo diskutovat,“ řekl Abdelsalam Mahmoud, imám mešity ve městě Luxor.

## NOVÝ VATIKÁNSKÝ DOKUMENT O KREMACI

Vatikánská Kongregace pro nauku víry v říjnu vydala novou instrukci týkající se kremace zemřelých. Římskokatolická církev po staletí odmítala tento způsob zacházení s ostatky zemřelých, ale v roce 1963 spalování povolila za předpokladu, že není výrazem nevíry ve vzkříšení a poslední soud. Nynější dvoustránkový do-

kument to potvrzuje a upřesňuje. Důrazně doporučuje zachovávat zbožný zvyk pohřbívání těl zemřelých do země. Pokud je přesto zvolena kremace, pozůstalým ukládá za povinnost pohřbít ostatky na hřbitově nebo jiném posvátném místě. Nesmí se tedy uchovávat doma ani je rozptylovat nebo je rozdělovat mezi pozůstalé. Rovněž je zakázáno z popela vyrábět diamanty a jiné upomínkové předměty. Pokud by pozůstalí nechtěli tohoto nařízení dbát, může kněz odmítnout vykonání církevního obřadu. Prefekt Kongregace kardinál Gerhard Müller vysvětluje, že v pozadí této instrukce je pojetí, že ostatky nejsou majetkem rodiny a že je potřeba zamezit anonymnímu nakládání s nimi, aby byla zachována důstojnost osoby zemřelého.

V mnohých tradičně křesťanských zemích je praxe kremace stále více rozšířena. Např. podle nedávného výzkumu (*YouGov*) pouze 17 % Britů chce být pohřbeno do země, 58 % si přeje zpopelnění, přičemž 79 % z nich chce být rozptýleno. Kremaci ovšem více preferují starší respondenti; ve věkové kategorii 18–24 let jí dává přednost pouze 48 %.



Hlasy proti kremaci nalezneme i mezi některými současnými evangelikálními teology. Známý americký baptistický kazatel John Piper nedávno napsal, že „teocentrický a z Bible vycházející pohřeb má být před kremací upřednostňován. ... Je stále jasnějším příkladem bohatého svědectví o křesťanské pravdě v době, kdy se společnost stává stále méně křesťanskou.“

Připravil Miloš  
Mrázek  
podle „WorldWide  
Religious News“  
s přihlédnutím  
k dalším zdrojům.

## VLADIMÍR SÁŇKA ZPROŠTĚN OBVINĚNÍ

Obvodní soud pro Prahu 1 zprostil bývalého předsedu Muslimské obce v Praze dr. Vladimíra Sánku obvinění z podpory a propagace hnutí směřujících k potlačení práv a svobod člověka (§ 260 zákona 140/1961 Sb.). Sánka se měl činu dopustit vydáním knihy od Abú Amínaha Bilala *Základy tauhídu*. Muslimská obec v Praze ji vydala roku 2012. V dubnu 2014 se kniha stala důvodem pro policejní zásah v pražské mešitě během páteční společné modlitby.

Razance zásahu a jeho načasování byly důvodem ke stížnostem. Policie ČR si za ni vysloužila dokonce kritiku ministra Chovance (sic!). Reakcí na razii pak bylo velké modlitební setkání českých muslimů před budovou Ministerstva vnitra na Letné (o události podal krátkou zprávu *Dingir* 2/2014). Vyskytly se také dohady, že policisté možná – marně – hledali v mešitě něco jiného než jen výtisky problematické knihy.

Jediným důvodem ke zproštění obžaloby byl podle soudce V. Hermanna závěr, že salafismus, z něhož kniha vychází, neodpovídá definici hnutí. Státní zástupkyně Z. Galková se proti rozsudku na místě odvolala. Další stání se bude konat pravděpodobně počátkem příštího roku.

## SOUD O ZÁVOJ VE ŠKOLE

Počátkem listopadu se konalo první stání ve věci žaloby bývalé somálské studentky proti Střední zdravotnické škole v Praze 10. Důvodem je vyloučení za to, že odmítla ve škole sejmout muslimskou pokrývku hlavy (hidžáb).

Verze o případu se různí: Bývalá studentka říká, že nejprve přistoupila na dohodu, že nebude nosit hidžáb během ošetrovatelské praxe (domnívala se, že během výuky jej mít může). První den školy byla před začátkem výuky pozvána spolu s druhou muslimskou studentkou do ředitelny, kde byly obě vyzvány, aby šátky odložily. Žalobkyně navrhovala alternativní řešení (mít zahalený pouze krk), ale tuto možnost nedostala. Muse-la okamžitě podepsat protokol o ukončení studia. Spolužačka zkoušela ještě měsíc chodit do školy bez hidžábu, pak odhalení údajně nevládla a školu opustila.

Podle ředitelky školy Ivanky Kohoutové nedodala žalobkyně včas potřebné



Jak o tom svědčí také většina událostí a recenzí na následujících stranách, vztah k islámu a muslimům nepřestává být v české společnosti velkým tématem.

dokumenty a druhá mladá žena nezvládala výuku. Ředitelka se navíc odvolává na to, že jestliže školní řád zakazuje pokrývku hlavy, chrání bezpečnost žáků i sekulární charakter školy.

Způsob argumentace naznačuje, že výsledek bude znamenat precedens v oblasti náboženských svobod v českém sekulárním školství. Ombudsmanka Anna Šabatová podala již dříve na školu stížnost pro náboženskou diskriminaci, v jejímž důsledku bylo oběma ženám nepřímě upřeno právo na vzdělávání. Tuto stížnost shledala jako důvodnou i Česká školní inspekce. Bývalá studentka od školy požaduje omluvu a 60 tisíc korun odškodného.

## ČESKÝ ALLÁH

ČT 1 odvysílala 11. listopadu premiéru dokumentu „Český Alláh“ slovenské režisérky Zuzany Piussi. Autorka v něm zachytila některé podoby diskuse o údajném nebezpečí islamizace české společnosti, jak probíhaly od podzimu 2015 přibližně do letošního června, kdy dokument končí.

Snímky z protiuprchlických i „vítačských“ demonstrací, dobrovolnických akcí na Hlavním nádraží v Praze, detenčních zařízení či na maďarských hranicích střídají záběry z neformálních hovorů mezi aktéry. Tak může divák nahlédnout do zázemí Bloku proti islámu, Naštvaných matek a dalších protiislámských iniciativ, stejně jako Iniciativy Hlavák nebo soukromí aktivistky Evy Zahradníčkové. Právě její milostná zápletka s tlumočnickem Issakem T. Bekšokovem, úvahy o přistoupení k islámu a zklamání a rozchod je jediným dějem v záplavě chronologicky řazených snímků.

Piussi se pokusila zopakovat metodu, která skvěle zafungovala v *Krehké identitě* (2012) – dokumentu o různých podobách slovenského nacionalismu. Napodruhé už to není ono. Výsledek byl zjevně ovlivněn jak rychlým vývojem událostí, tak časovým omezením, které autorce neumožnilo propracovat stavbu.

Dokument byl odvysílán v rámci projektu Český žurnál, série pěti autorských dokumentů reflektujících důležité události uplynulého roku. Český Alláh i *Krehká identita* jsou ke shlédnutí online a lze je doporučit každému zájemci o náboženské dění v Čechách a na Slovensku.

Ruth J. Weiniger (všechny tři události)

## ČESKÝ KŘESŤAN MEZI PRONÁSLEDOVANÝMI V SÚDÁNU

Již rok (od prosince 2015) je v súdanském vězení Petr Jašek (\*1963), člen kladenské kongregace Církve bratrské. Spolu se třemi místními křesťany je obžalován z vyzvědačství a z podpory povstalců. Všem hrozí trest smrti.

Činnost Petra Jaška a jeho motivy nejsou zcela jasné. Zatímco mezinárodní křesťanská organizace Hlas mučedníků líčí Jaška především jako zdravotníka a humanitárního pracovníka, který byl zatčen při poskytování zdravotní pomoci,<sup>1</sup> orientalista a arabista Petr Pelikán vidí Jaškovu misi daleko kritičtěji. Na základě zjištění při svém pobytu v Súdánu Pelikán tvrdí, že Jašek odjel do země proto, aby zdokumentoval pronásledování místních křesťanů právě pro zmíněnou mezinárodní organizaci a aby na toto pronásledování upozornil. Z důvodu získání publicity si podle Pelikána Jašek soud sám přál a odmítl spolupráci s úřady, která by umožnila jeho tiché vyhoštění.<sup>2</sup>

Naopak jasné je, že súdanský prezident si upevňuje pozici tím, že se představuje jako dobrý muslim hájící zemi před zahraničními křesťanskými misionáři. Do uzávěrky *Dingiru* nebylo jasné, jak velkou obětí této prezidentově stylizaci bude muset Petr Jašek přinést.

Zdeněk Vojtišek

### Poznámky

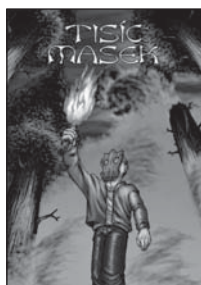
- 1 Bulletin *Hlas mučedníků* 4/2016, s. 5–10.
- 2 Lenka Králová, Kateřina Perknerová: Petr Jašek je skoro rok v súdanském vězení. Mohl být už venku, tvrdí Pelikán, *Deník*, 18. 11. 2016, dostupné na URL: <http://www.denik.cz>.

## NÁBOŽENSTVÍ V MASKÁCH FANATISMU

**Antonín Tesař a Jiří Tesař: *Tisíc masek*, Zásmyky: Kobuta 2016, 105 s.**

Většina čtenářů starší generace bude mít žánr komiksu spojený především s příběhy pro děti a dospívající. V tomto ohledu se samozřejmě nejčastěji asociují americké příběhy o superhrdinech firmy Marvel, mezi nimiž dominuje Superman, Spiderman či Batman – nebo nám bližší česká tvorba, od Čtyřlístku přes Rychlé šípy až po Káju Saudka a Tomanovy komiksy v „Ábíčku“. Už méně se však ví, že komiks prodělal v posledních letech bouřlivý vývoj jak z příběhového, tak z výtvarného hlediska, a to do té míry, že přestává být v mnoha případech vhodná mluvit o „komiksu“ (jehož konotace sugerují jednoduchou, nenáročnou zábavu). Zavádí se výraz „grafický román“, který snad lépe vystihuje možnosti, které tento žánr poskytuje. Českým případem čtenářsky náročnějšího „komiksu“ je například rozsáhlý grafický román Alois Nebel. Takováto díla jsou již na hony vzdálena nenáročným zábavám pro děti a dospívající a vzhledem k bouřlivému vývoji a stále větší a nadšenější čtenářské obci, do níž se řadí i špičkoví literáři, umělci a intelektuálové, je možno chovat naději, že tento dosud podceňovaný umělecký formát dosáhne v blízké budoucnosti dalšího velkého rozmachu.

Kniha *Tisíc masek* se dá označit ne-li přímo za grafický román, pak jistě za grafickou povídku – jedná se o poměrně útlý, stostránkový svazek černobílých kreseb, jehož autory jsou bratři Antonín a Jiří Tesařovi. Dílo jednoznačně navazuje na tradici lovecraftovského hororu, takže se to v něm hemží podivnými příšerami, fanatickými kulty a hrůznými božstvy, kterým je třeba přinášet krvavé oběti. Snad právě proliferační podivností, mrtvol a krve však už v podstatě od začátku komiksu působí jako anestetikum, které znemožňuje opravdové prožití děsu, a lovecraftovské asociace jsou natolik nasnadě, že je celkem jasné, kam celý příběh bude zhruba směřovat. Příjemným oživením je naopak zasazení do českého venkovského prostředí, stejně jako jazyk, který se hemží vulgarismy (byť tu a tam poněkud neobratnými), jež pěkně dokreslují primitivní charakter protagonistů.



*Tisíc masek* je však v každém případě zajímavou četbou pro zájemce o populární kulturu a její vztah k náboženství, respektive ke způsobu, jakým se v ní náboženství zobrazuje. Klíčový motiv, s nímž se tu pracuje, je fanatismus, stejně jako pojetí božstev coby děsivých příšer, které je třeba opakovaně usmiřovat za pomoci lidské krve. Lovecraftovské světy, mezi něž prostředí *Tisíc masek* jednoznačně patří, se řadí po bok jiných žánrů, které s nimi nemají zdánlivě nic společného, totiž ufokultů, hledání starověkých astronautů, transhumanismu vyznávajícího robotickou kolektivní inteligenci budoucnosti apod. Společným znakem všech těchto jevů (a mnohých dalších) je potřeba reinterpretace božství a jiného náhledu na tradiční pojetí náboženství, které, jak se zdá, současné globalizované postmoderní společnosti už nesedí. Nadšenému čtenáři grafických románů nabízí kniha *Tisíc masek* netypický zážitek spjatý s lovecraftovskými motivy, laikovi,

který se s komiksem naposledy setkal ve společnosti Myšpulína a Fifinky, pak příležitost ochutnat alternativní tvorbu současnosti. Z religionistického hlediska se však *Tisíc masek* dá především prohlásit za dobrého reprezentanta kritických rozměrů současné populární kultury, v jejichž perspektivě je náboženství v lepším případě zvráceným systémem zrozeným z xenofobie a touhy po moci, v horším pak službou stvůrám, jejichž hrůznost dalece překračuje vše, co si běžný člověk dokáže vůbec představit. ■

**Zuzana Marie Kostíková**

## ČESKÁ ISLAMOFOBIE

**Miroslav Mareš a kol., *Ne islámu! Protiislámská politika v České republice*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2015, 220 stran.**

V posledních letech se v českém veřejném prostoru usadil výraz *islamofobie* nebo pojmy podobné. Autor této recenze ho použil už v monografii *Islám v srdci Evropy*, která vyšla v roce 2007. Tam popisované a citované projevy nevráživosti vůči islámu z pera několika českých intelektuálů však byly pouhým odvarem toho, čím je česká veřejnost zahlcována v posledních 3–4 letech v rámci tzv. „svo-

bodné, věcné a demokratické výměny názorů“ na jev, kterému „naše euroatlantická civilizace“, případně „židovsko-křesťanská civilizace“ prý v současnosti čelí.

Zda jde o klasický, podvědomý, iracionálními argumenty opředený strach z „islámského nebezpečí“, o starodávný archetyp sporu mezi „my“ a „oni“, či o něco mnohem konkrétnějšího, může být předmětem akademické diskuse mezi islamology, historiky, religionisty či třeba náležitě poučenými politology, psychiatry, sociálními psychology, ba dokonce geology, ovšem jen těmi, kteří o islámu vůbec něco relevantního vědí.

Zatímco však mnozí akademici si zpravidla před diskusí rádi definují sémantické obsahy používaných pojmů, aby si snadno rozuměli a nemuseli si základní pojmy donekonečna objasňovat, jiní intelektuálové a zainteresovaná veřejnost mimo akademickou sféru, včetně nemalé části novinářů, je spokojenější, když může dané pojmy používat libovolně a jejich nositele „nálepkovat“, a vyřazovat je tak z další „věcné“ diskuse v zájmu ochrany „našich hodnot“.

K problematice českého veřejného diskurzu na téma „islám“, respektive „islámské nebezpečí“ nepochybně přispěla autorská monografie (spíše sborník?) s nepřilíší šikovním názvem *Ne islámu! Protiislámská politika v České republice*. Jde o nanejvýš užitečný pokus vnést do amorfní a těžko uchopitelné problematiky jistý systém, přehlednost prostřednictvím organizace příslušných struktur, typologie pojmů i rozdílných přístupů ke sledování „českého islámu“.

Profesor Miroslav Mareš, vedoucí autorského kolektivu, v úvodu upozorňuje, že islám je – jako náboženský systém – u nás chápán jako jakási kulturně a ideově homogenní entita, což je závadnější, a je tudíž nutné tuto entitu vnitřně strukturovat v souladu se zájmem a cíli sborníku a s ohledem na přístupy různých proudů soudobého evropského pohledu na islám – se zvláštním ohledem na situaci v současné ČR. Zda se autorskému kolektivu podařilo vysvětlit islámskou kulturu v kontextu české reality, si nejsem zcela jist. Vždyť v knize vůbec nejde o analýzu bohatě strukturovaného systému islámského náboženství ani o jeho zasazení do současné české politické a kulturní scény. Jde o paušální popis islámu jako náboženství, které není kompatibilní s liberální

demokracií, a pak o systematický popis různých negativních forem vztahu k islámu v rámci českého diskurzu – což je ovšem něco zcela jiného.

Kniha je relativně útlá, ale tím, že má převážně deskriptivní charakter, je v některých kapitolách obsaženo úctyhodné množství faktografického materiálu, shromážděného a systematizovaného na základě popisu a analýz příslušných oficiálně politických a občanských islamofobních subjektů.

Snad aby knížka vypadala opravdu vědecky, libovolně se v ní, zejména v úvodu, pracuje s pojmem *metodologie*, což je stará bolest většiny politologických přístupů. O nedorozumění v otázce toho, co je „metodologie“ a co je „metoda“ svědčí například závěrečný, zcela chabý odstavec na s. 17.



Publikace má za cíl z pohledu jakéhosi „think-tanku“ popsat současnou českou antiislámskou diskusi. To je nepochybně užitečné. Celkově však lze z některých textů daného sborníku vydedukovat nedostatečnou znalost islámské věrouky, islámských dějin a reálií, což by pojetí publikace při jejím „aplikovaném“ politologickém charakteru nemuselo být příliš ke škodě, kdyby dotyčné pasáže nepředstíraly poučenost. Jinak je to užitečná příručka pro příslušníky policejních či kontrarozvědných struktur, je zajímavá a informativní i pro novináře a širší odbornou a zainteresovanou veřejnost. Vždyť většina textu (zhruba od s. 81) se věnuje pečlivému a dosud nepublikovanému soubornému popisu antiislámských struktur, jejich postojů a textů. To je to nejužitečnější a zaslouží si čtenářskou pozornost.

Výše zmíněná výtka se týká především druhé kapitoly, jež je ovšem v rámci kompozice knihy chápána jako „pilotní“. Její autoři by si totiž za jiných okolností na s. 22 i jinde sotva mohli vyčítavě klást tolik opakovanou, a přitom nepatřičnou otázku, zda je islám slučitelný s liberálními demokracií a zda v liberální demokracii běžně nastává situace, kdy se předmětem náboženských diskusí stávají taková témata jako je eutanazie, potraty, rozpadající se rodina, stavba posvátných budov, výuky evoluce či náboženství ve veřejných školách apod. Ne, nic podobného se přece v liberálních demokraciích neděje! Sugestivní otázka této kapitoly zní: „Mo-

hou se liberálně demokratické společnosti oficiálně opírat o náboženské symboly, praktiky a tradice? Nebo musejí být vždy doplněny o argumenty nenáboženské?“ To je zjevné nepochopení komplexnosti a specifických rolí náboženství, respektive sekularistického charakteru evropských společností, které údajně řeší otázku vstupu náboženských institucionálních struktur do veřejného života a státních záležitostí, zatímco pouze v islámu jsou prý tato témata integrální součástí společenského diskurzu a aktivistických snah.

Autoři této kapitoly jsou rovněž na vedlejší koleji, když například na s. 27 tvrdí, že „neexistuje žádná šablona pro nastavení vztahů mezi liberálními demokracií a náboženstvím, tím méně mezi demokracií a islámem“. Automaticky soudí, že do rámce jakési plnohodnotné debaty patří ze strany státu a společnosti i radikální protiislámská rétorika – ta je prý v ČR dokonce „nanejvyšší žádoucí“. Islámu je prostě třeba zřetelně vymezit hranice, kam až může zajít, jestliže se chce v „naší euroatlantické společnosti“ etablovat.

Proč ne? Jde jen o to, kdo a jak kvalifikovaně se stoupenci islámu diskutuje, kolik toho o islámu ví a koho považuje za jeho stoupence. Jde o to, kdo je a kdo není „správným“ představitelem tohoto náboženství. Zkusme si v této situaci představit, že za termíny „islám“, „muslimové“ nebo „islámští extrémisté“ dosadíme pojmy jako „judaismus“, „židé“ nebo „židovští extrémisté“ – a to nehovoříme o dalších pojmech, které by byly legitimní. Podobnými polemikami by dotyčný mluvčí riskoval obvinění z antisemitismu nebo antisionismu a společenský odsudek by byl na místě, nemluvě o podání podnětu k trestnímu stíhání. Jestliže prý dnes do české veřejné debaty přirozeně patří radikální antiislámská rétorika, zatímco nositelé polemických idejí a veřejné diskuse o mnohých jiných tématech, etnikách nebo náboženských systémech se odvolávají na politickou korektnost, případně zvolí cestu opatrné autocenzury, pak autoři daného sborníku nemají zvolenou argumentaci řádně promyšlenou a spoléhají se jen na zavedená ideologická klišé a současnou společenskou atmosféru. Používají navíc takové pojmy jako „středoevropské demokracie“, které

se z podstaty výkladu liší od těch západních, nebo „náboženská neutralita“, jež prý v islámu neexistuje – jako by v dějinách i soudobém křesťanství a judaismu něco tak nesrozumitelného existovalo.

Podobně zaměřené formulace typu „islám versus liberální demokracie“ poněkud degradují další výklad. Ten si nečiní ambici tomuto náboženství porozumět nebo „ho odhalit“ v konfrontaci s „našimi hodnotami“, nýbrž pečlivě popisuje českou islamofobní scénu a snaží se ji učinit přehlednější. V tom také spočívá smysl a hodnota celého opusu. Nejde v něm přece o pochopení islámu jako společenského fenoménu, nýbrž o typologii a popis českého antiislámského aktivismu. A v tom je dotyčná studie nepochybně přínosná.

Zásadní metodickou chybou knihy je, že vedoucí autorského kolektivu nerozlišil a neroztrídil bibliografické položky v jejím závěru (s. 183–206), což činí pasáž dost nepřehlednou. Když nic jiného, tak čtenáři znesnadňuje posoudit, co autoři považují za „pramen“, a co za „literaturu“. Příslušné bibliografické položky měly být rozděleny na *Prameny* (nikoli *Zdroje*) s případnou podskupinou internetových adres, a na *Literaturu*. V sestavené bibliografii se totiž vedle sebe nepřehledně ocitají články a webové komentáře, poměrně nebo zcela jednostranné a angažované domácí i zahraniční analýzy, ale i kvalitnější zahraniční monografie.

Chybí tam mnohé odborné monografie a studie domácí i zahraniční provenience, jejichž znalost a zařazení by byly danému projektu rozhodně prospěly. Ze zahraničních referenčních monografií o islámu autoři – patrně nahodile – zařadili několik titulů, zatímco řada jiných, mnohem důležitějších monografií a studií, zde zařazena není. V jednom seznamu jsou tak uvedeny například pamflety Úsvitu – národní koalice, pokleslé materiály z Parlamentních listů nebo texty Lukáše Lhotána, ale islamofobní texty Benjamína Kurase nebo názory Alexandra Tomského, jež by bylo vhodné do analyzovaného xenofobního souboru zařadit, v seznamu chybí, zato jsou nepochopitelně zmíněny tři tituly arabisty Ostřanského. Je to islamofob, nebo islamofil? Soudě podle obsahu knihy si recenzent není jist.

Miloš Mendel

## STÁLE ZNEPOKOJIVÝ HOST

C. V. Pospíšil et al.: *Křesťan a islám*, Nová Ves pod Pleší: Hesperion, 2016, 20 s.; Pavel Hošek: *Islám jako výzva pro křesťany*, Praha: Návrat domů, 2016, 96 s.

Není kontroverznějšího, diskutovanějšího a živějšího tématu současnosti než přítomnost islámu v Evropě, resp. západním světě. Neustále se s ním vyrovnávají akademici různých odborných zaměření, žurnalisté, konspirační teoretikové, politici a mnozí jiní. Extrémisté, populisté a antiislamisté volají často do zbraně na obranu naší křesťanské civilizace. Tím vzniká jeden významný segment literatury týkající se islámu, jehož pokrytí je v současnosti velmi žádoucí a každý příspěvek do diskuse je třeba s vděčností vítat. Jedná se o reflexe samotných křesťanů, neboť přespříliš často za ně hovoří někdo jiný, a mnohdy ani jejich skutečné hodnoty nesdílí.

Letošní rok přinesl českému čtenáři prakticky současně dva nedlouhé, ale zato kondenzované texty teologické provenience, které se otázkou islámu a vztahu křesťanů k němu z různých úhlů zabývají. Je to brožura *Křesťan a islám*, psaná z převážně katolické perspektivy, a z protestantského pohledu pak *Islám jako výzva pro křesťany*.

Muslimská přítomnost v globalizovaném světě a *eo ipso* v Evropě vzbuzuje množství otázek a vyžaduje hledání subtilních řešení, čehož rozsah snad – i přes bouřlivou historii – nemá obdoby. Zhusťt tuto situaci na několik stránek textu je vždy odvážný podnik, který s sebou nutně nese nějaký důvod, kvůli němuž se doň autor pustí, případně kvůli němuž cítí potřebu se vymezit. Proto je mnoho otázek, ale ještě více odpovědí, protože každý autor vnáší do diskuse jinou perspektivu a jiný výsek problematiky, který považuje za ten nejdůležitější. Podívejme se nyní na dva zmíněné příspěvky a nechme je podniknout krátkou diskusi na stránkách našeho časopisu.<sup>1</sup>

V pozadí obou textů ční jako první pilíř zřetelné výchozí stanovisko opírající se o evangelní poselství Matoušova evangelia 5,9 (CVP 6, PH 70): „Blaze těm, kdo působí pokoj, neboť oni budou nazváni syny Božími.“

Oba texty též cílí více na problematiku žití křesťanské víry než na samotný islám, každý ovšem s jiným přesahem. Stať *Křesťan a islám* si klade za cíl pře-

dat křesťanskému čtenáři určitý impuls k rozvíjení vlastní spirituality: konstatuje, že „je ve hře naše křesťanská identita“ (CVP 5). Z toho vyplývá, že hlavní otázky, které text zodpovídá, směřují zejména do čtenářova nitra. Jedná se o úvahy nad povahou božství v Koránu a v zakoušeném biblickém svědectví, rozvažování možnosti či nemožnosti společné modlitby s muslimy, ale i zamyšlení nad současnou humanitární krizí. Kniha doc. Hoška je širší rozsahem, ovšem i přesahem. Autor se snaží ve změti informací a úvah vyplývajících ze současné situace nalézt pozitivní cestu; vnímá současnou krizi jako výzvu (jak praví již titul knihy) a šanci „najít křesťanskou odpověď na zneklidňující otázky dnešního světa“ (PH 9). Druhý pilíř podpírající sepsané úvahy se tedy v obou publikacích různí.

Útlejší text deklaruje, že „křesťanství a islám, stejně jako každé jiné mimokřesťanské náboženství, věřící křesťan nemůže klást na stejnou rovinu“ (CVP 7), i když „Boha stvořitele a zachránce jako tajemství máme stejného spolu s judaisty i muslimy“ (CVP 8). Z křesťanského pohledu je nutno nepominout, že „naše poznání Boha... vysoce překračuje to, co o Bohu vědí vyznavači ostatních monoteistických náboženství“ (ibid.). Pavel Hošek se – bez rozmělnění vlastní identity a křesťanské zkušenosti – zaměřuje více navenek, na otázky setkávání s muslimy v sekulárním světě a možnosti prevence konfliktů, a především vidí úlohu křesťanů v „prostředkování dorozumění“ (PH 83). Jádrem čtivého a poučeného Hoškova zamýšlení nejsou tudíž (pouze) křesťanské závazky (srov. CVP 10) a vědomí nutnosti určitého posilování křesťanského sebe-vědomí, ale také závazky vyplývající z evangelních přikázání, konkrétně z tzv. *zlatého pravidla*, které „je vlastně kritériem, kterým je možné měřit každou konkrétní odpověď na výzvu spjatou s islámem z hlediska její křesťanskosti“ (PH 35). Toto pravidlo křesťanům „není... doporučeno... Je jim to přikázáno... Královské nařízení nemá povahu dobromyslné rady nebo inspirujícího podnětu. Je to přikázání“ (ibid.).

Na jedné straně se tedy brožura *Křesťan a islám* snaží správně porozumět jedinečnosti křesťanské cesty ve vztahu k ostatním náboženstvím a zdůraznit ji, protože je to koneckonců toto přesvědčení, které křesťany odlišuje od ostatních a kvůli němuž se na svou vlastní cestu vydali. A tuto identitu je třeba pečlivě kultivovat, aby se vyhnula extrémům jak ve smyslu zatuchlého izolacionismu, tak ve smyslu rozbředlého relativismu.

„Jako křesťané bychom měli... působit pokud možno ve službě smíření a hledání toho nejvyváženějšího řešení“ (CVP 17). Zároveň konstatuje v ostatních monoteistických náboženstvích nesprávné (či ne-plné) pojetí božství, které vyplývá mj. z neuznání božství Ježíše Krista (srov. CVP 11).

Na druhé straně tento princip rozvádí doc. Hošek a navrhuje specifický přístup, založený na evangelijní zvěsti: „Pro nás je v této souvislosti nanejvýš důležité všimnout si *Ježíšova postoje k Samařanům*. I přes otevřený nesouhlas s tím, jak Samařané pozměnili židovské náboženství, k nim Ježíš přistupuje překvapivě laskavě a vstřícně, tak vstřícně, že tím vyvolal rozhořčení mezi strážci židovského pravověří“ (PH 75).

Na krátkém prostoru, který můžeme této podvojně recenzii věnovat, se nemůžeme zabývat všemi aspekty těchto textů, které jsou, jak bylo výše poznamenáno, velice hutné. Obě zmíněné publikace lze považovat za velmi cenné příspěvky do diskuse o skutečně křesťanském vztahu k muslimům a nelze než konstatovat, že se obě vzájemně velice dobře doplňují. Doporučujeme tedy čtenáři seznámit se s oběma<sup>2</sup> pro lepší pochopení vnitřekřesťanské debaty o žhavých problémech současnosti. ■

Jan Sušer

### Poznámky

- Pro zjednodušení budeme vedle publikace doc. Hoška (PH) redukovat autorský kolektiv druhé brožury (M. Cajthaml, P. Dvořák, D. Heider, E. Krumpolc, T. Machula, D. D. Novotný, C. V. Pospíšil, J. Štěpán, J. Vogel, J. Vokoun) na osobu prof. Ctirada V. Pospíšila (CVP), neboť největší měrou vykazuje jeho osobitý rukopis. Číslice značí odkazovanou stranu.
- Na tomto místě je vhodné upozornit, že text *Křesťan a islám* byl nakladatelstvím zdarma zpřístupněn v elektronické podobě na adrese <http://hesperion.cz/krestan-a-islam/>.



K tématům *Dingiru* „Klášterní život“ a „Zenový buddhismus“

# LEPŠÍM KNĚZEM DÍKY ZENU

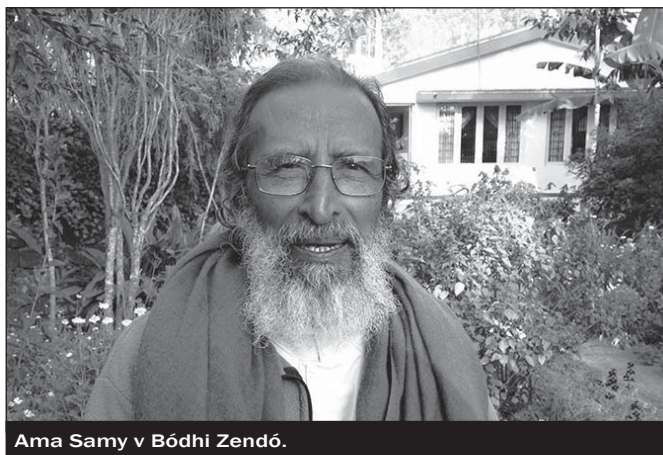
Vladimír Kočandrla

Indický jezuita a zenový mistr Ama Samy (vlastním jménem Arul Maria Ariokasamy) byl vysvěcen na katolického kněze v roce 1972. Tou dobou už mu bylo 36 let. Okamžik svěřeného kněžství završil pomyšlnou první polovinu jeho života.

Ama Samy se narodil v roce 1936 do rodiny chudých křesťanů, etnických Indů žijících v sousední Barmě. Ještě jako dítě přišel do styku se zdejšími théravádovými buddhisty a s komunitami barmských mnichů. Rodina žijící na pokraji bídy byla ve zmatcích konce druhé světové války vyhnána do Indie. Tam po několika letech vychovával Ama Samyho dědeček z matčiny strany, zbožný muslim, který zastával úřad správce pohřeb-

ní svatyně jednoho místního svatého. Po smrti dědečka v automobilové nehodě zůstal dospívající Ama Samy sám, bez rodiny, s nedokončeným vzděláním a zcela bez prostředků. Bylo mu však umožněno dokončit jezuitskou školu ve městě Madurai. Snad i díky tomu získal vřelý vztah ke křesťanství a posléze také sám vstoupil do jezuitského řádu, aby se mohl věnovat studiu teologie a filosofie.

Ani jako vysvěcený kněz ale nenalezl duchovní klid a znova a znova cítil potřebu prohloubení svého vnitřního života, potřebu větší blízkosti Boha. Sám Ind a pod vlivem spirituálních tradic místního prostředí byl přirozeně blízko hinduistickým meditačním technikám, což se ne vždy setkávalo s porozuměním jeho představených a dovedlo Ama Samyho na hranici vnitřního církevního disentu. Určujícím momentem pro jeho další cestu se dost možná stala jedna ze zkoušek jezuitského noviciátu – pouť, na které si musí novic sám, odkázán na boží moc, vyžebrať na živobytí. Tato zkušenost Ama Samyho přivedla do nové role žebrařského poutníka. Na cestě nacházel cenné duchovní dary. Mohl se na ní setkat s jedním z průkopníků hinduistic-



Ama Samy v Bódhi Zendó.

ko-křesťanského dialogu, šivaistickým duchovním učitelem, původně knězem francouzského původu Swami Abhishiktanandou (1910–1973, původním jménem Henri Le Saux), který ho na sklonku svého života uvedl do učení Ramana Maháršiho (1879–1950). Ama Samy byl Maháršiho učení, založeným na hlubokém vnitřním vhledu, pohnut. Maháršiho praxe sezení v tichu a metody osobních otázek a odpovědí předznamenala směr jeho dalšího hledání. Ama Samy se pak na nějaký čas usadil a stal se poustevníkem u jednoho z nesčetných indických poutních míst. Maharašihovo učení ale sehrálo v životě tohoto pozoruhodného jezuita – poustevníka i další úlohu. Stalo se pro něj – snad i pro svou jistou vnější příbuznost – mostem k zenové praxi. A odtud už nebylo daleko k dalšímu setkání, k setkání s Hugem Enomiya Lassallem (1898–1990).

Lassalle, sám jezuitský kněz a jeden z nejznámějších propagátorů zenové meditace v západním světě, umožnil Ama Samymu vycestovat do Japonska a tam pod vedením zenového mistra Yamada Koun róšihou studovat zenový buddhismus a praktikovat meditaci ve ško-

le Sanbo Kyodan. Lassalle, který působil v Japonsku od sklonku 20. let minulého století, byl sám této škole blízko a byl v osobním kontaktu s jejím zakladatelem Yasutani Hakun Ryokem (1885–1973). Sanbo Kyodan založený v roce 1954 byl jedním z důsledků modernizace uvnitř zenového buddhismu a jeho otevření se jak laickému prostředí, tak zájemcům jiných kulturních a náboženských tradic. Spojoval v sobě prvky dvou základních cest japonského zenového buddhismu, *sótó* a *rinzai*, tedy hlubokou meditaci zakotvenou bez přítomnosti vnějšího předmětu v sobě samotné i cestu kóanů,

paradoxních výroků vyvracejících koleje racionálního myšlení. Sanbo Kyodan představoval jakýsi univerzální model zenového buddhismu přístupný pro adepty ze Západu. Podstatnou část praktikujících v Sanbo Kyodanu tvořili na konci minulého století křesťané, nezřídka kněží či řeholníci. Ama Samy získal od róšihou Yamady Kouna svolení být učitelem zenového buddhismu v roce 1982 a stal se jako jeho žák zenovým mistrem a také jed-

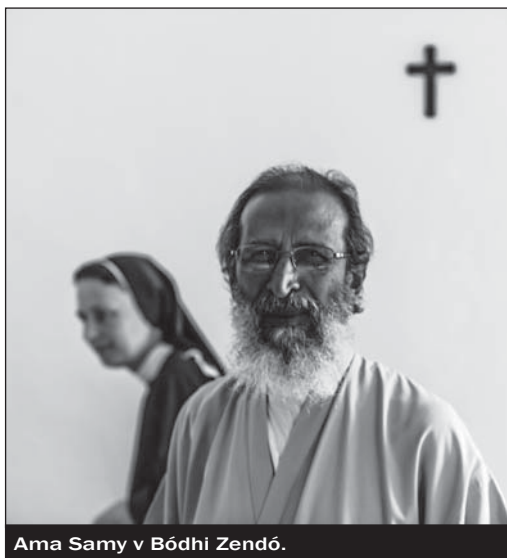
ním z Yamadových následníků v dharmě. Teď už stál stejně pevně zakotven v obou světech, v křesťanství stejně jako v zenu, navíc obohacen o přímou osobní zkušenost soužití s islámem a především s indickými tradicemi, které máme ve zvyku souhrnně označovat jako hinduismus.

Stejně jako kněžské svěcení má i okamžik svěření posláním zenového učitele a mistra v životě Ama Samyho velký význam. Otevírá mu další možnosti a ukazuje cestu. Ama Samy se nejprve vrací do Indie a ve státě Tamilnádu zakládá skupinu svých praktikujících žáků Bódhi Sanghu.<sup>1</sup> Tou dobou vstupuje do jeho života opět jeho starší řeholní bratr Hugo Enomiya-Lassalle. Už v roce 1985 odjíždí v jeho společnosti na svou první cestu do Evropy. Charismatický Ind, z něhož vyzařuje zároveň vnitřní klid i suchý humor, má schopnost oslovit publikum mnoha zemí. V dalších letech Ama Samy často cestuje, a to nejen po Evropě, ale také v USA a v Austrálii, přednáší a pořádá meditační ústraní. Na cestách tráví několik měsíců z každého roku. Bódhi Sangha se díky těmto aktivitám internacionalizuje a postupně vznikají její odnože i mimo Indii: v Německu, Rakousku,

Švýcarsku, Francii, Švédsku, zemích Beneluxu, v USA a v Austrálii.

Klíčový je rok 1996, kdy z iniciativy Bódhi Sanghy vzniká v Perumalimalai, v horách nedaleko Kodaikamalu v jižní Indii, zenové centrum Bódhi Zendó. V duchu tradice Sanbo Kyodanu, ke kterému se Ama Samy stále hlásí, a to i po formálním opuštění jeho komunity v roce 2002, je Bódhi Zendó zcela otevřené všem zájemcům o praktikování zenové meditace a o studium zenového buddhismu bez rozdílu národnosti a vyznání. Je plnohodnotným zenovým centrem a zároveň místem, kde se pravidelně několikrát týdně slouží mše svatá. Zdejší převážně křesťanská sangha sjednocuje v liturgii katolíky s protestanty. Ama Samy autorizuje svoje první následovníky v dharmě, a také první učitele a zenové mistry ve svém duchovním následovnictví – Němce Johannese Fischera a Gertra Lüderitze a Australana Carla Hoopera. Personální posílení sanghy mu umožňuje lépe dělit svůj vlastní čas mezi duchovním vedením v Bódhi Zendó a zahraničními cestami, aniž by byly omezeny aktivity v tomto zenovém centru.

Aktivity Ama Samyho se v jeho zenovém centru rozvíjely v řadě směrů. Bódhi Zendó se zhodnocuje jako prostor. Je situováno v malebné pahorkatině s úchvatnými panoramaty okolních hor a zkrášleno zenovou zahradou, rozrůstá se jeho knihovna obsahující především zen-buddhistickou a křesťanskou literaturu, ale i knihy z oblasti filosofie nebo psychologie. Bódhi Sangha vydává svůj vlastní časopis *Bódhi Blossoms* (Květy bódhi). Jednou z nejvýznamnějších nadstavbových aktivit Ama Samyho a jeho sanghy se nepochybně stalo založení neziskové organizace *Little Flowers* (Květinky). Tento sociální projekt byl zahájen v Madrásu již na přelomu let 1991 a 1992 s původním cílem pomáhat ke vzdělání dětem z chudých rodin. Dalším krokem se stala podpora společensky diskriminovaných rodin a po letech skromných začátků dnes organizace *Little Flowers* představuje významnou regionální sociální iniciativu zaměřenou především na ochranu žen, dětí a rodiny a obecně všech slabších, kteří se nejsou schopni se ve společnosti bránit sami. Síť donátorů sahá i za hranice Indie do celé řady evropských zemí, zejména do Německa, Holandska a Francie. Navzdory aktivitám v sociál-



Ama Samy v Bódhi Zendó.

ní oblasti ale zůstávají i po letech vztahy zendó s okolním, převážně hinduistickým, zčásti i muslimským, prostředím často napjaté.<sup>2</sup>

Stabilizace Bódhi Zendó jako pevného bodu na členité duchovní cestě Ama Samyho přinesla ale další důležitý plod – poskytla mu klid nutný pro intenzivnější autorskou činnost. Ama Samy do dnešního dne publikoval více než dvacet knižních titulů, naprostou většinu z nich po roce 1996, tedy po vzniku Bódhi Zendó. Jeho knihy vyšly v šesti jazycích, kromě světových jazyků angličtiny, francouzštiny, němčiny a španělštiny také v holandštině a švédštině. Řada jeho knih je kompilátem mistrových teišů (specifických zenových promluv pronesených mistrem spatra a zaznamenaných žáky), poznámek na téma zenové praxe, ale i subjektivních reflexí na různá témata. Často se jedná i o přepracované časopisecké články, jak je u tohoto druhu literatury vcelku běžné. Nechybí ale ani knihy výrazně tématické. Zejména to platí pro knihu *Zen: Probuzení do vaší původní tváře*.<sup>3</sup> Sám autor ji charakterizuje slovy: „Probuzení samo o sobě leží za hranicemi diskursivní vysvětlitelnosti a popsatelnosti. Ale bez jazyka a bez porozumění by se zkušenost Probuzení vytratila jako voda vylitá do pouštního písku. Jazyk a porozumění jsou nezbytným předpokladem pro vyslovení jisté osobní zkušenosti, aby byla prohloubena a uvědoměna – aby se stala skutečnou a aktuální.“<sup>4</sup> Zatím poslední publikovaným titulem Ama Samyho je kniha *Zen: Vonící trávy, opadávající květy*,<sup>5</sup> sbírka tematizovaných úvah o duchovním praktikování.

Ama Samy je jistě svéráznou postavou jak v rámci jezuitského řádu, tak světa zenové meditace. V Indii ztělesňuje jako učitel zenového buddhismu cosi exotického, v zásadě cizorodého, jeho cesta zenu je však indicky uvolněná, lidsky laskavá, oproštěná od japonské záliby v pořádku, občasně strohosti a tíhnutí k formalismu. Snad proto je i jeho balancování mezi dvěma duchovními cestami uvěřitelné. Absolvoval léta bojů o svoji duchovní cestu uvnitř jezuitského řádu v Indii a o její respektování v rámci řádu. Uspěl a dnes je jeho působení v Bódhi Zendó uznáváno jako oficiální působení kněze a jezuitů.<sup>6</sup> V jednom rozhovoru svůj vztah k zenu Ama Samy vý-

stižně shrnul těmito slovy: „Zen původně pochází z buddhismu, ale duch a praxe zenu překračuje institucionální náboženství.“<sup>7</sup> Jako by tím dokresloval památ-ná slova, která pronesl jeho duchovní učitel a mistr róši Yamada Koun k Emmanu-elu Jungclaussenovi, OSB, opatovi benediktýnského kláštera v Niederaltaichu: „Chtěl bych, abyste byl díky zazení lepším knězem.“<sup>8</sup>

Je potěšitelné, že Ama Samy mohl díky aktivitám České provincie Tovaryšstva Ježíšova několikrát navštívit Českou republiku, naposledy v létě roku 2014, kdy vedl sessin v klášteře v Kolíně.<sup>9</sup> Kolínský klášter, bývalý jezuitský noviciát a dnes exerciční centrum, se v posledních letech stává pod vedením kněze Petra Vacíka, SJ, jedním z pozoruhodně se rozvíjejících center duchovního života v Čechách. ■

#### Poznámky

- 1 *Strom bódhi* známý také jako *Strom probuzení* (*Ficus religiosa*) je strom, pod kterým podle buddhistické tradice dosáhl Gautama osvěcení.
- 2 Dostupné na <http://www.jcsaweb.org/download/file/fid/1476>.
- 3 Ama Samy, *Zen: Awakening to your original Face*, Chennai: Indie, 2005.
- 4 *Ibid.*
- 5 Ama Samy, *Zen: Fragrant Grasses, Falling Blossoms*, Chennai: Indie 2016.
- 6 Dostupné na <http://www.madurajesuits.org/Feb-MNL2016.pdf>.
- 7 Dostupné na [www.jesuit.cz/clanek.php?id=894](http://www.jesuit.cz/clanek.php?id=894) (12. 11. 2016).
- 8 Fumon S. Nakagawa, *Zen, protože jsme lidé*, Praha, 2010, str. 7.
- 9 Viz internetové stránky [www.kolinskyklaster.org](http://www.kolinskyklaster.org).

**Vladimír Kočandrle** (\*1961) absolvoval pražskou FF UK v oborech čeština, literatura a historie a později také teologii křesťanských tradic na Evangelické teologické fakultě. Je dlouholetým praktikujícím zenových meditací školy sóto. Několik desítek let je aktivní v hudebním průmyslu, ve kterém zastával vedoucí funkce v různých domácích i nadnárodních firmách.

## ISLÁM MEZI ABRAHAMOVSKÝMI NÁBOŽENSTVÍMI

„Bůh Abrahamův, Bůh Izákův, Bůh Jákobův, ne filosofů a učenců.“

Blaise Pascal, 1654

S určitým zpožděním jsem se dostal k článku Ivana O. Štampacha *Islamofobie, či antiislamismus* (Dingir 4/2015). Klidný, s nadhledem psaný text pojímá citlivé téma z širšího kulturně-historického kontextu. Z metodického hlediska autor připomíná základní východiska religionistiky, po stránce obsahové navazuje na koncept abrahamovských náboženství, podle kterého judaismus, křesťanství a islám čerpají ze stejných zdrojů a přes všechny rozdíly ukazují k témuž Bohu. Tato myšlenka se v textu objevuje opakovaně, a to až ve vyhrocené podobě „takřčené abrahamovské ekumény... kolem společně uznávané postavy prarotce Abrahama jako otce víry v jediného Boha“. Že do takové „ekumény“ patří židovství a křesťanství, o tom není sporu. Křesťanství na židovství přímo navazuje a dovršuje ho. Pokud jde ale o islám, tak tam je situace složitější. Korektní je takový přístup jen z hlediska religionistiky, což je i případ Štampachova článku. To mu také dovoluje zaujetí vstřícné, maximálně empatické pozice. V tom je ovšem i hlavní nedostatek článku, když uvážíme, že je určen do prostředí formovaného křesťanstvím, které – je-li míněno vážně – neutrální postoj z povahy věci neumožňuje. To jest, když se na věc díváme z hlediska křesťanství, založeného na principu zjevení. (Zneužití křesťanské tradice ze strany politických extrémistů či různých islamofobů neberu v této poznámce v úvahu.) Pokusil bych se o stručné vyjádření teologické podstaty věci – tedy z hlediska praktikujícího křesťana – formou tří tezí a tří otázek a odpovědí.

### ☞ NA PŘÍŠTĚ 1/2017

Tvrzení, že náboženská společenství nejen vznikají a rozvíjejí se, ale také slábnou, a dokonce zanikají, není nijak objektivní. Víme to všichni, ale odborná diskuse o tom je snad až příliš cudná.

#### Náboženská společenství za zenitem?

To je téma, jímž *Dingir* otevře jubilejní, 20. ročník.

Tři teze o islámu:

1. **Doktrína:** Islám je exkluzivní systém s absolutními nároky na člověka – ze společenského i individuálního hlediska. „*Islám je víra, způsob života a hnutí za zřízení islámského pořádku na světě*“ (Universal Islamic Declaration, 1980). To patří, bez ohledu na různé podoby islámu, k jeho samotné podstatě.



2. **Korán:** Islám je náboženství Koránu. Ten je podle tradičního pojetí autentický, svatý a věčně platný pro všechny lidi všech kultur. Je to bezchybná kopie originálu, který je uložen v nebi. Mohamedovi ho Bůh předal prostřednictvím archanděla Gabriela.

3. **Vyznání víry** (šaháda): „*Není božstva kromě Alláha a Mohamed je posel Boží.*“ „*Věřící jsou pouze ti, kdož uvěřili v Boha a posla jeho*“ (Súra 49,15 aj.). Mohamed je „poslední pečetí“ všech Božích poslů, je nejvyšší z nich. Ježíš je jen jedním (předposledním) ze sedmi proroků islámu, křesťanství je nahlíženo jako deformované náboženství.

Tři otázky a odpovědi:

1. Je možné považovat poselství Koránu za třetí část zjevení téhož Boha – Boha Abrahamova, Izákova a Jákobova? Které by doplňovalo a korigovalo Písmo Starého a Nového zákona? – Nikoli, jedná se o sporné poselství, jehož autorem není Bůh Bible.

2. Je Alláh Koránu dovršeným zjevením o Bohu Abrahama, Izáka a Jákoba? Je to zjevení o tomtéž Bohu? – Nikoli, jedná se o deformovanou podobu Boha, neslučitelnou s Bohem Bible.

3. Je možné považovat Mohameda za Božího posla ve smyslu svědectví Bible – tedy za prostředníka pravého poznání o Bohu? – Nikoli, z hlediska křesťanského pojetí je třeba tyto nároky klidně, ale se vši určitostí odmítnout.

Samozřejmě, že tolerantní postoj vůči vyžádáním islámu by měl být pravidlem;

vstřícnost vůči doktríně, s matoucími náběhy ve směru k jakémusi abrahamovskému synkretismu, není ale na místě. Jako určité shrnutí bych si dovolil parafrázovat výše uvedené vyjádření Blaise Pascala: „*Bůh Abrahamův, Bůh Izákův, Bůh Jákobův, ne filosofů, učenců a muslimů.*“ ■

Josef Potoček

## DINGIR

religionistický časopis  
o současné náboženské scéně

19. ročník

Číslo 4/2016 vychází 19. prosince 2016.

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

Šéfredaktor:

Doc. PhDr. Zdeněk Vojtíšek, Th. D.

Redakční spolupráce:

Mgr. Jitka Schlichtsová

Redakční rada:

Mgr. Pavol Bargár, M. St., Th. D.,

Mgr. Pavel Dušek,

Prof. Pavel Hošek, Th. D.,

Mgr. Andrea Hudáková, Th. D.,

Mgr. Martin Ořešník,

Mgr. Miloš Mrázek, Th. D.,

MUDr. Mgr. Prokop Remeš,

Bc. Jan Sušer,

Doc. ThDr. Ivan O. Štampach,

Ing. Mgr. Vojtěch Tutr,

Mgr. Rut Jochanan Weiniger, Th. D.

Mgr. Aleš Weiss.

Grafický návrh:

Richard Bobůrka.

Tisk:

tiskárna Nakladatelství Karolinum.

Cena: 49,- Kč

Objednávky a urgence:

SEND – Předplatné s. r. o.

Ve 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

# V CHRÁMU LIDSKÝCH OBĚTÍ

Za chvíli do haly vstoupil muž v modré tunice kněží. Třímal převzácný liturgický předmět: mokrou houbu se zdobenou stříbrnou rukojetí, která měla v prepisu do latinky název na tři řádky, obsahující tucet ö a půl tuctu üe. Než se Lucas zmohl na odpor, jeho přetrénovaná paměť mu celé to slovo poctivě vyklopila do vědomí. Zatímco si to chtě nechtě přeříkával a spílal Össeanům za to, že houbě nemohou říkat prostě houba, kněz důstojným krokem došel až k oltáři. Víra mu předepisovala, aby ani na vteřinu nespustil z Akkütlixie oči, dokud nebude tak blízko, aby mu mohl přitisknout čelo do míst, kde by jiné lidštější osoby měly špičky bot. Díky tomu Pozemšťana mezi sloupy přehlédli. Když vykonal své svaté povinnosti, přistoupil ke zdi a obřadně setřel tabule u jedněch dveří. Pak na pravou stranu napsal nový verš.

Všichni Össeané naráz zvedli hlavu. Jak křída osychala a písmo vystupovalo ze tmy, hltali očima, luštili nápis a usilovně přemýšleli. Šestnáctou Akkütlixiovu knihu – tu, která se týkala svátosti Dalekozření – tvořilo pouhých dvě stě veršů, ale byly obzvláště nemelodické a špatně srozumitelné, takže nebylo nijak snadné se je naučit. Jenže na Össe to zkrátka takhle chodilo: když člověk neměl paměť jako slon, nemohl ani zavolat domů babičce. Elegantně oblečená Össeanka po Lucasově levici netrpělivě přešlápla na vysokých podpatcích a už už sahala po křídě, ale pak si to rozmyslela a ruku zase stáhla. Lucas viděl, jak se jí vzteky a netrpělivostí třesou okraje řasnatých uší. Jenže v chrámu boha, který si bez skrupulí bral lidské oběti, bylo velmi nemilé se splést.

O můj mozek si Akkütlix nejspíš zlomí zub, pomyslel si Lucas cynicky a natáhl se po křídě, než se rozhoupá někdo další.

Ted' už si ho kněz všiml. „Víš, co činíš, cizince?“ Vypísl hlasem, ve kterém nepreslechnutelně zazněla panika.

„Tak jako každý, kdo tu stojí, Ctihodný.“ Jak Lucas dobře věděl, kněz mu nemohl křídu vyrvat z ruky, i když chuť by měl. Upřímně řečeno, na össeanský smysl pro důstojnost velice spoléhal.

„Naše víra je jiná než pozemská. Možná si neuvědomuješ –“ zkoušel to kněz rozechvěle.

„Akkütlixova náruč je nekonečná, otevírajíc se bez rozdílu všem, kteří mají vůli stát ve stínu jeho zákonů,“ odpověděl Lucas prvním veršem z První knihy v naději, že když se blýskne znalostí posvátných textů, trochu tím Össeana uklidní.

„Riskuješ svou krev, a možná i život.“

„Svoji krev a svůj život, Ctihodný!“ (...)



Vilma Kadlečková.

Foto: Richard Klíčnick.

Nebylo pravda, že se nebojí. Na druhou stranu, kněz se zjevně bál ještě mnohem víc. Kdykoliv na Akkütlixově aiö vykřvácel nějaký Pozemšťan, byl z toho příšerný poprask a ututlalo se to jen díky skutečnosti, že Země potřebovala Össe podstatně víc než naopak. Jestlipak by mi za daných okolností prošlo, kdybych to opsal z taháku? pomyslel si Lucas se smíchem. Ale pochyboval o tom. Össeané brali své svátosti velice vážně. Kněz měl úzkou tvář – pravděpodobně archetypálně asketickou, ale tolik z ní rozhodně nebylo vidět; kryly ji totiž sloupce a sloupce stříbrných rituálních kroužků, navěšených v kůži od spánků až po bradu tak hustě, že vypadaly jako živé brnění. Měl je i po stranách obřího nosu. Tenhle Össean – kterýkoliv věřící Össean! – by nikomu nic neodpustil; ale na druhou stranu by sám radši zemřel, než by porušil Slovo, Tajemství a Příkázání. ■

Vilma Kadlečková, *Mycelium: Jantarové oči*, Argo 2013, s. 13–14.

Husitská teologická fakulta Univerzity Karlovy  
vás zve na konferenci



## FENOMÉN FOGLAR Z HLEDISKA VĚDY O NÁBOŽENSTVÍ

Působení literárního a výchovného díla Jaroslava Foglara představuje naprosto ojedinělý jev české kultury dvacátého století. Toto dílo se již stalo předmětem řady odborných rozprav, zejména mezi literárními kritiky a pedagogy. Rozsah a dosah Foglarova působení ovšem překračuje běžné kategorie literární vědy i pedagogiky. I proto se v odborných studiích Foglarova díla nápadně často objevují religionistické termíny jako iniciační rituály, mytické archetypy, kultické prvky, posvátné ideály krásy a dobra, magické kouzlo fikčního světa, mystický a mysteriózní náboj prózy atd. Zdá se, že nastal čas pokusit se interpretovat Foglarovo výchovné a literární dílo také z hlediska vědy o náboženství.

HTF UK, Pacovská 4, Praha 4, sobota 13. května od 9:30.

## Matěj Hájek Pojetí imaginace u Owena Barfielda a C. S. Lewise



Ach... kdo skuteční ve mně soulad hloubky a výše? Kdo způsobí, že zkoumavé a tušivé doteky imaginace budou konečně sdělovat to samé jako názor intelektu? C. S. Lewis

Kniha je obsáhlou sondou do teologických a filosofických východisek v myšlení a díle dvou britských myslitelů a celoživotních přátel C. S. Lewise a O. Barfielda. Jejich vzájemná tvůrčí interakce se stala významným příspěvkem do aktuální debaty o roli lidské řeči, imaginace a vyprávění v procesu porozumění skutečnosti. Hájek poprvé pro českého čtenáře odkrývá promyšlený a doposud nedoceněný myšlenkový svět O. Barfielda, který ovlivnil nejen Lewise, ale též slavného J. R. R. Tolkiena.

Vydal Dingir, cena 120,- Kč + poštovné 24,- Kč,  
objednávky na adrese [dingir@dingir.cz](mailto:dingir@dingir.cz).

Časopis Centra pro studium demokracie a kultury (CDK)

# Kontexty

časopis o kultuře a společnosti

## Z obsahu čísla 4/2016:

- STANISLAV BALÍK, PETR FIALA, JIŘÍ HANUŠ,  
FRANTIŠEK MIKŠ / Politické strany jsou pro všechny!
- ALEXANDER TOMSKÝ / Anglických konzervativců  
trnitá cesta ke svobodě
- ROGER SCRUTON / Islamisté a Západ
- PETR DVOŘÁK / Bernard Lewis a návrat islámu
- MILAN UHDE osmdesátiletý
- MARC FUMAROLI / Od Žertu ke Slavnosti bezvýznamnosti
- JIŘÍ HANUŠ / Politická náboženství Erica Voegelina
- HANA FADINGEROVÁ, ALEŠ FILIP / Portrét Milivoje Husáka



Ukázkové číslo zdarma! • Objednejte si nový ročník 2016!

Časopis navazuje na periodika *Střední Evropa – brněnská verze*, *Proglas* a *Revue Politika*. Vychází 6x ročně v rozsahu 100 stran + barevné přílohy. Cena čísla 100 Kč, roční předplatné 500 Kč, sponzorské 1 000 Kč. Pro předplatitele 25% sleva na knihy vydané CDK. Ukázkové číslo zdarma!

Objednávky předplatného nebo ukázkového čísla:

CDK, Venhudoва 17, 614 00 Brno, tel.: 545 213 862, e-mail: [objednavky@cdk.cz](mailto:objednavky@cdk.cz), [www.cdk.cz](http://www.cdk.cz)