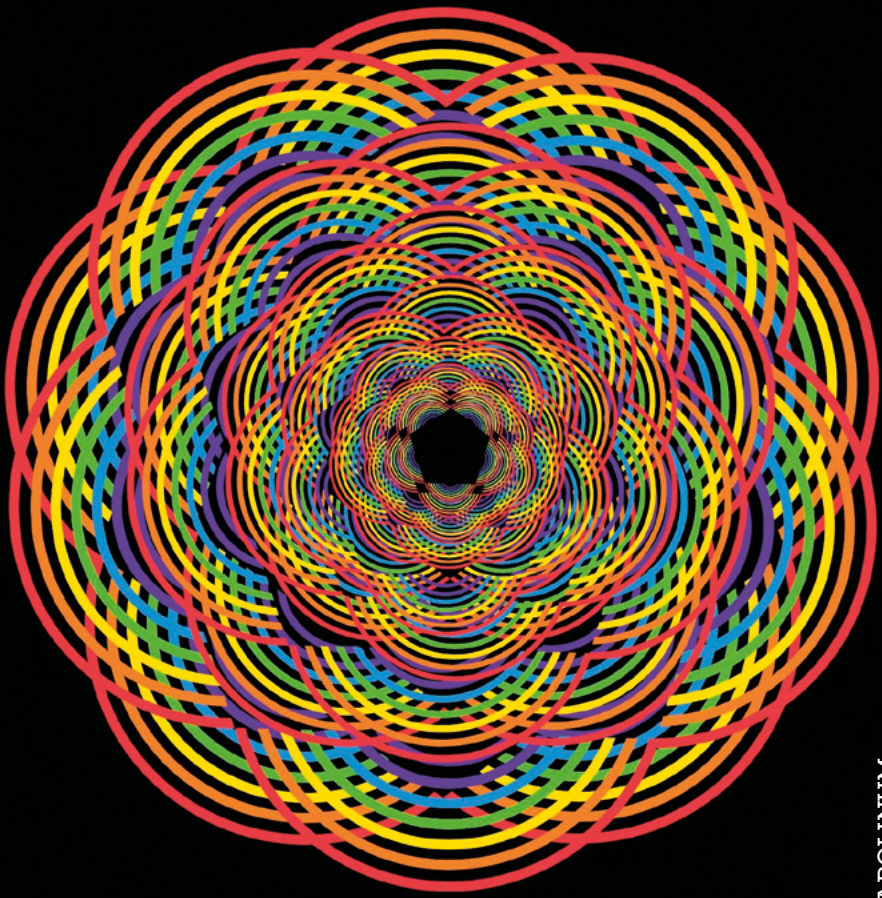
Zuzana Marie
Kostićová

New age, „ezo“, alternativní spiritualita



KAROLINUM

New age, „ezo“, alternativní spiritualita
Zuzana Marie Kostićová

———

Recenzovaly:
Renata Sedláková (Univerzita Palackého v Olomouci)
Danijela Jerotijević (Univerzita Komenského v Bratislave)

Tato kniha vznikla za finanční podpory GA ČR a je součástí grantového projektu s registračním číslem 23-06394S.

Vydala Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum
Ovocný trh 560/5, 116 36 Praha 1
Praha 2026

Grafická úprava Jan Šerých
Sazba DTP Nakladatelství Karolinum
Vydání první

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

© Univerzita Karlova, 2026
© Zuzana Marie Kostićová, 2026

ISBN 978-80-246-6391-3
ISBN 978-80-246-6423-1 (pdf)

https://doi.org/10.14712/9788024664231



Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum

www.karolinum.cz
ebooks@karolinum.cz

Obsah

Poděkování 9
Úvod 12

Kapitola 1: New age, „ezo“, alternativní spiritualita: vymezení tématu 20
Ateistické Česko? A mohla bych ho vidět? 20
Co je alternativní spiritualita? Kde se vzala? A je to „náboženství“, nebo ne? 26
Náboženství a spiritualita: příbuzní, nepřátelé, nebo v podstatě to samé? 33
„New age“, „ezo“, alternativní spiritualita: jak ve vědě věcem (ne)říkat 38

Kapitola 2: Od sekularizace ke konspiritualitě: krátká procházka dějinami alternativní spirituality 42
Odkouzlení, nebo nové okouzlení světa? Pár slov o sekularizaci 42
Klasické pojetí sekularizace 42
Sekularizace jinak 45
Sekularizace jako krize evropského křesťanství 50
Poválečné duchovní experimenty:
UFO náboženství a posvátná technologie 52
Modernita versus Hirošima 52
UFO a mimozemšťané jako předchůdci alternativní spirituality 54
UFO spiritualita 57
Pod čarou k sakralizované technologii: AI a transhumanismus 59
Generační vzpoura s květy ve vlasech 62
Šedesátá léta a hnutí hippies 62
Zrození kontrakultury 64
New age, hnutí nového věku 66
Věk Vodnáře a new age milenialismus 70

Od spirituality seminářů ke spiritualitě celkové pohody 74
Spiritualita seminářů a psychologizace spirituality 75
Spiritualita a věda 78
Alternativní spiritualita jako postmoderní spiritualita 81
Spiritualita celkové pohody 83
Alternativní spiritualita v korporátním světě a v populární kultuře 85
Veliká krize 88
Nové milenialismy 89
Pandemie, konspiracismus a pár slov k současnosti 91

Kapitola 3: Jak alternativní spiritualita vidí svět 95
Náboženská doktrína mimo katechismy a nedělní školy 95
Energie aneb příběh o zbožštění elektřiny 103
„Něco jako Bůh" 103
Fyzika a filosofie 105
Energie v praxi 109
Energie jako kvalitativní škála 112
Energetické tělo člověka 114
Holismus aneb dva světy a (ne)rovnováha 117
Jak rozumět spirituálnímu holismu: dva světy *The Longest Journey* 120
Duality a rovnováha 122
Holistickou optikou: věda 128
Holistickou optikou: idealizovaní, harmoničtí Indiáni 130
Holistickou optikou: muži a ženy 133
Duše, vědomí a lidské já: evoluce, reinkarnace, transformace 136
Potíže s duší 136
Energetické tělo a vědomí 138
Ego versus vyšší já 140
Reinkarnace 145
Evoluce a transformace 148
Milenialismus jako kolektivní transformace vědomí 152
Philosophia perennis, posvátná příroda a další rysy světonázoru alternativní spirituality 153

Kapitola 4: Moc, autorita, instituce a ekonomika 157
Nejprve obecně: instituce, organizace, hierarchie, autorita 157
Problém autority 162
Typy autority a konstrukce charismatu 163
Charisma a nová náboženská hnutí 167
Je alternativní spiritualita nové náboženské hnutí? 170
Od hledače k novému náboženskému hnutí 173
Hledači a guruové 173
Formování hnutí v alternativní spiritualitě 176

Další instituce alternativní spirituality 180
Domy osobního rozvoje, školy a retreatová centra 181
Komunity, sítě, poutní místa a online komunity 187
Alternativní spiritualita, ekonomika a politika 192
Spiritualita v lůně tržní ekonomiky 192
Politické tváře alternativní spirituality 197

Kapitola 5: Vybraná témata alternativně-spirituální praxe 202
„Čisté, abstraktní, sama sebe si uvědomující vědomí":
mentální a na mysl zaměřená praxe 203
Meditace, vizualizace a manifestace 203
Změněné stavy vědomí a spirituální cestování:
psychedelie, šamanismus a další 208
Channeling 216
Pár slov o některých dalších formách 224
„Nesmíme být pořád jenom v hlavě": tělesná a na tělo
zaměřená praxe 227
Objetí, masáže a další formy práce s dotekem 230
Pohyb a dech 233
Další fenomény 236
Pár závěrečných slov o kolektivních rituálech
a o alternativní medicíně 238
Kolektivní rituály a jejich atributy 238
K tématu alternativní medicíny 240

Závěr 247
Bibliografie 251

Poděkování

Je všeobecně známou pravdou, že nejhůře se rodí přenošené děti. Knížka, kterou držíte v ruce, je toho výsostným příkladem. Přestože z většiny vznikla až v roce 2025, její základy se táhnou mnoho let zpátky a první plány a rozvrhy kapitol jsou dokonce ještě starší. Nebudu přehánět, když se přiznám, že jsem myšlenku na ni nosila v hlavě snad dekádu. Vidět ji dokončenou je obrovská úleva a v mnoha ohledech tomu stále ještě nemůžu uvěřit.

Za dlouhou dobu, během níž se jádro této knihy postupně formovalo, přispěla k celému procesu velká spousta lidí – a těm bych nyní chtěla poděkovat. V první řadě by kniha nikdy nevznikla, nebýt Jana Kapusty a Heleny Dyndové, mých milých kolegů, kamarádů, spolubadatelů, spoluorganizátorů a akademických spoluspiklenců, s nimiž jsme v posledních letech tvořili malý grantový tým. Bylo mi ctí a potěšením promýšlet s vámi nesmrtelnost (alternativně-spirituálního) chrousta, hádat se o psaní slov „Indián“ a „pere(n)ni(ali)smus“, radit se o publikování, pomáhat si s administrativou, poznámkovat si navzájem texty a v posledních letech i organizovat konferenci Alternativní spiritualita, která se stala naším báječným společným dítětem. Přestože projekt, jehož je tato kniha součástí, klopýtal přes různá úskalí a potýkal se s výzvami, které jsme nepředpokládali, mám velikou radost z toho, že jsme jej dotáhli do zdárného konce. Obzvlášť mě pak těší, že se v jeho rámci podařilo dát dohromady dvě knihy, z nichž jednu právě držíte v ruce. Honzo a Heleno, děkuji vám oběma. Doufám, že naši spolupráci čeká mnoho dalších plodných let.

Velkou měrou se na zdaru projektu podíleli i kolegové z Husitské teologické fakulty. I tady mám veliké štěstí, že mohu spolupracovat se

zkušenými, schopnými, a navíc sympatickými lidmi, na které se mohu vždycky spolehnout. Jmenovitě bych chtěla poděkovat zvláště tajemníkovi fakulty Mgr. Jiřímu Navrátilovi, vedoucí oddělení vědy Dr. Markétě Langer a hlavní fakultní účetní paní Lucii Drábové, díky nimž jsme přestáli všechna organizační i administrativní škobrtnutí bez úhony. Bez vás bych to nezvládla! Za širší podporu celému projektu včetně konferencí, záštitu v těžkých časech i za všeobecnou vstřícnost bych pak chtěla poděkovat současnému děkanovi HTF UK doc. Jiřímu Vogelovi.

Podobně bych ráda vyjádřila velkou vděčnost všem, kteří četli rukopis ve kterémkoli jeho stadiu a poskytli mi k němu zpětnou vazbu. V první řadě jsou to recenzentky doc. Renata Sedláková a Dr. Danijela Jerotijević, kterým děkuji za ochotu důkladně se textu věnovat a okomentovat jej – zvláště si cením jejich oborové perspektivy sociologie a antropologie. Rukopisu (zvláště čtvrté a páté kapitole) to opravdu velmi prospělo. Za detailní reflexi, ideovou, obsahovou i stylistickou, jsem velmi zavázaná Janu Kapustovi a Heleně Dyndové, Elišce Fulínové pak za poznámky z filosofické perspektivy, které zvláště třetí kapitola velmi potřebovala. Díky si zaslouží i můj manžel Karel Kostić. Nejenže si rukopis v poměrně rané fázi přečetl a poskytl mi k němu užitečnou kritiku, ale ještě mě s laskavostí sobě vlastní podporoval během závěrečné nejtěžší fáze psaní. Za shovívavost a pochopení jsem ostatně vděčná i oběma dcerám. V neposlední řadě patří dík také internetovému duu Pastoral Brothers, které mi obětavě pomáhalo dohledávat svůj zmizelý příspěvek na Facebooku a pátrat po jeho nejasném osudu.

A závěrem pak poděkování největší. Mezi ty, kteří svými poznámkami výrazně přispěli k vylepšení rukopisu, patří i doc. Zdeněk Vojtíšek, vedoucí Katedry religionistiky Husitské teologické fakulty. Jeho podíl se ale neomezuje na pomoc s knihou, a dokonce ani na vstřícnost vůči projektu a podporu konferencím: bez přehánění mohu říci, že mu vděčím za většinu své profesní dráhy. Byl to právě on, kdo mi v těžkém období po konci doktorského studia dal skutečnou akademickou šanci, přijal mě na katedru, postupně prosadil, abych dostala úvazek, a všemožně mi pomáhal, podporoval mě, držel mi palce a neochvějně za mnou stál. Práce s ním mě nesmírně obohatila a lvím podílem se podepsala na mém badatelském zrání; co víc, celé pracoviště pod jeho vedením rozkvétalo odborně i lidsky a panovala na něm vřelá a přátelská atmosféra. Za těch patnáct let, které jsem dosud na HTF strávila (nejprve jako externistka, poté jako kmenová pracovnice), jsme měli samozřejmě mnohé rozepře; i nad textem této knihy jsme se v mnohém neshodli. Názorové odlišnosti ale nikdy nic nezměnily na veliké úctě i osobních sympatiích, které ke

Zdeňku Vojtíškovi chovám. Ráda bych mu proto poděkovala nejen za pomoc s rukopisem, ale za vše, co pro mě za poslední dekádu a půl udělal, a tuto knihu mu věnovala. Snad mi odpustí, že v textu zůstalo slovo „propsat se“, které tolik nesnáší.

Věnuji tuto knihu doc. PhDr. Zdeňku Vojtíškovi, CsC.

V Novém Kníně za mrazivých lednových dní roku 2026,
Zuzana M. Kostićová

Úvod

Kniha, kterou otvíráte, má za cíl narýsovat orientační mapu fenoménu, kterému se v Česku nejčastěji říká „ezo". Odborníci jej pak znají i pod názvem „new age" nebo „hnutí nového věku", v této knize mu pak budeme říkat „alternativní spiritualita". Jak uvidíme hned v první kapitole, jedná se o široce rozšířený jev, a to jak na Západě, tak specificky v Česku. Vzdor tomu si dosud získal jen malou pozornost – jeho neuvěřitelně rozmanitá krajina tak zůstává nepříliš pochopená. Místy dokonce úplně neviděná.

Jsme tak svědky paradoxní situace. Na jednu stranu se prvky alternativní spirituality šíří současnou kulturou a pronikají do nejrůznějších sfér – od románů, filmů a počítačových her přes lifestyle a mainstreamová média až po vědu a umění. Tam se mísí s dalšími motivy pocházejícími z novopohanství nebo západního esoterismu a vzniká něco, čemu britský odborník Christopher Partridge přezdívá „okultura".[1] Na druhé straně ji ale mainstream v podstatě nevnímá. A pokud ji na chvíli zahlédne, bývají to jen její dílčí projevy, zvláště takové, které něčím provokují nebo pohoršují. Není neobvyklé, že se pak alternativní spiritualitě dostává ostré kritiky, nebo dokonce posměchu. Může se to týkat populárních osobností, které propagují zaručené návody na šťastný život nebo nabízejí drahé produkty opentlené spirituální rétorikou – jiným typickým terčem

1 Christopher Partridge: *The Re-Enchantment of the West. Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture*, I, London – New York: T&T Clark International 2004, s. 62–86 a passim; viz též Christopher Partridge: *The Re-Enchantment of the West. Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture*, II, London – New York: T&T Clark International 2004.

jsou vyhrocené narativy, které stojí na pomezí spirituality a extremismu či konspiračních teorií. Krásně to ilustroval český novinář Pavel Šplíchal, který se spolu s Magdalenou Duškovou rozhodl na jaře 2025 napsat knížku o „fenoménu ezo".[2] Téhož roku v říjnu pak zveřejnil na svém facebookovém profilu, že si původně myslel, „že celá alternativní spiritualita/ezo je jen duchovní přípravka na fašistickou propagandu".[3] Jakmile se ale do celé věci ponořil hlouběji, ukázalo se, jak je alternativní spiritualita komplexní a mnohovrstevnatá. Není to okrajová bizarnost: je to celý oceán symbolů, příběhů, idejí, praktik a norem.

Cílem této knížky jsou proto dvě věci. Za prvé, poprvé představit vzdělanému českému čtenáři fenomén „ezo" souborně, synteticky a v nejširším kontextu. Přestože v posledních letech zájem veřejnosti o toto téma narůstá, velká část dostupných textů s ním pracuje zaujatě (tedy buď kriticky, nebo oslavně/apologeticky). V Česku zcela schází text, který by představil alternativní spiritualitu synteticky, nezaujatě a srozumitelnou formou přístupnou i těm, kteří technicistní a stylisticky sešnerovaný akademický text číst nedokážou. Ale za druhé, ukázat, že „ezo" (respektive alternativní spiritualita) je *náboženství*. Tedy ne jakási chaotická směs okrajových myšlenek a praktik, ale rodící se globální systém, který má zajímavou historii, komplexní nauku, jasně patrné instituce a typické zavedené praktiky. Jistě, je zároveň velmi eklektický a každý jeho příznivce si ho může interpretovat svobodně a po svém, aniž by ho za to kdokoli perzekuoval. Přesto je fakt, že jde o systém, naprosto jasně vidět – a ukázat to je důležitým cílem této knihy.

Ve světě spadá počátek vědeckého poznání alternativní spirituality zhruba do sedmdesátých let 20. století. Na Západě tehdy začaly vycházet články a knihy, které si všímaly, že se tu nečekaně zformovalo něco specifického, nového a zajímavého. Zpočátku byli někteří autoři spíše kritičtí, jak je vidno například v textech Colina Campbella nebo později Williama Sims Bainbridge.[4] Mezi významnějšími ranými pracemi však najdeme například i texty J. Gordona Meltona,[5] který poukazoval na

2 Kniha už stihla v mezičase vyjít: Pavel Šplíchal – Magdalena Dušková: *Neříkejte tomu ezo*, Praha: Alarm 2026.

3 Pavel Šplíchal: Neříkejte tomu ezo ale konspiritualita, *Facebook* (online), 2. října 2025, https://www.facebook.com/pavel.splichal.5.

4 Colin Campbell: *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism. New Extended Edition*, 2. vyd., Cham: Palgrave Macmillan 2018; William Sims Bainbridge: The New Age, in: William Sims Bainbridge: *The Sociology of Religious Movements*, London – New York: Routledge 1997, s. 363–391.

5 J. Gordon Melton: A History of the New Age Movement, in: *Not Necessarily the New Age*, ed. Robert Basil, Buffalo: Prometheus Books 1988, s. 35–53.

to, že se „new age“ vyvinulo ze západního esoterismu. V devadesátých letech pak celé odborné pole zásadně proměnilo několik monografií, mezi nimiž vyniká především *New Age Religion and Western Culture* holandského vědce Woutera Hanegraaffa. Ten prostudoval desítky pramenných textů a vystavěl na nich monumentální portrét toho, co sám nazýval „náboženství nového věku“.[6] Britští odborníci Linda Woodheadová a Paul Heelas[7] zároveň obohatili vědu kvantitativními výzkumy zvláště v britském Kendalu. Heelas později navázal na Campbella a upozornil na to, že „new age“ nevychází pouze ze západního esoterismu, ale také z romantismu a jeho hlavních motivů a ideálů. Během nultých a desátých let se pak objevily další práce, které se zabývaly „hnutím nového věku“ už téměř výhradně z perspektivy antropologického kvalitativního výzkumu. Soustředily se na detaily praktik, komunit, hnutí i konkrétních osobností, čímž nezáměrně posilovaly už tak převládající dojem, že jde o chaotickou skrumáž jevů, jež nedrží ničím pohromadě. Antropolog Steven Sutcliffe v tomto ohledu opakovaně zdůrazňoval, že jde o jakési pokračování pozdně novověkého „lidového náboženství“, které žádný společný ucelený systém netvoří.[8]

Obrázek, který tito badatelé vybudovali, je dodnes převládajícím způsobem, jakým se „new age“ (či „ezo“) na veřejnosti vnímá. A to přesto, že do akademického dialogu vstupovaly další osobnosti s jinými perspektivami, zvláště už zmíněný Christopher Partridge, americká historička Catherine Albaneseová[9] nebo v poslední době také kanadský sociolog François Gauthier.[10] V kuloárech, mimo světla akademických reflektorů, jsem ale byla mockrát svědkem rozhovorů, kde se o „new age“ váhavě mluvilo jako o náboženství. A to o náboženství velkém, světovém, globálním, s jehož vlivy se můžeme setkat nejen na Západě, ale doslova po celé planetě – od Latinské Ameriky a Afriky přes Rusko až po

6 Wouter J. Hanegraaff: *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of the Secular Thought*, Leiden: Brill 1996, s. 7–20 a passim.

7 Např. Paul Heelas – Linda Woodhead: *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Oxford: Blackwell 2005.

8 Steven Sutcliffe: New Age, World Religions and Elementary Forms, in: *New Age Spirituality. Rethinking Religion*, ed. Steven Sutcliffe – Ingvild Saelid Gilhus, London – New York: Routledge 2014, s. 17–34.

9 Catherine Albanese: *A Republic of Mind and Spirit. A Cultural History of American Metaphysical Religion*, New Haven – London: Yale University Press 2007.

10 Např. François Gauthier: Why All These “Neos”? Why Now? The Structural Conditions of “New Age Spiritualities” in the Global-Market Era, as Seen from Latin America, *Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião* 23 (2021), s. 1–43. Výrazně se k tématu vyjádřil i během zvané přednášky na mezinárodní religionistické konferenci EASR (Vilnius, Litva, 4.–8. září 2023).

Indii a Japonsko. Přes to přese všechno zůstává dokonce i v religionistice výrazně marginálním tématem, o němž ti, kteří na ně nejsou odborníci, mnoho nevědí a mají tendenci mluvit o něm s úšklebkem. Zároveň – či snad právě proto – se ale vlivy alternativní spirituality neviděně šíří vědou a pronikají do nejrůznějších vědeckých diskursů. Jejich stopy lze postřehnout napříč exaktními, přírodovědnými, společenskovědními i humanitními disciplínami, od fyziky až po filosofii. Najdeme je dokonce i v religionistice samotné.

V rámci české vědy je situace obdobná jako ve světě. Pod názvem „hnutí nového věku" alternativní spiritualitu dlouho studovala sociologie náboženství, a to jako marginální téma úzce propojené s problematikou nových náboženských hnutí. Do jiných sfér religionistiky otázka „new age" prakticky nepronikla. Až po přelomu tisíciletí některé sociologické výzkumy ukázaly, jak silné početní zastoupení v Česku má a jak obrovsky prorůstá napříč naší společností. Ve svém nedávném článku v časopise *Religio* jsem se pokusila dát dohromady nejvýznamnější česká jména, která zahájila postupné poznávání alternativních spiritualit v Česku.[11] Nejdůležitějšími z nich jsou bezesporu Dana Hamplová, Dušan Lužný, Zdeněk Nešpor, David Václavík a Zdeněk Vojtíšek.[12] Poznatky, které vzešly z jejich práce, se však na veřejnost dostávaly jen pomalu a obtížně. Jak uvidíme hned v první kapitole, na vině je především tvrdošíjnost, s níž Češi trvají na své identitě „největších evropských ateistů".

11 Zuzana Marie Kostićová: Alternative Spiritualities, Czech and Worldwide, and Czech Academia, *Religio* 33, č. 1 (2025), s. 3–13. Na tento článek posléze navázal Jan Kapusta přehledovou prací mapující antropologický a sociologický kvalitativní výzkum alternativní spirituality prováděný českými a slovenskými vědci. Jan Kapusta: Kvalitativní výzkum alternativní spirituality v České a Slovenské republice, *Český lid* 112, č. 3 (2025), s. 258–264.

12 A protože je nemožné rozhodnout, kdo z nich se o téma zasloužil více, seřadila jsem je podle abecedy a na následujících řádcích vybírám některé jejich texty s ohledem na to, kde se dotkly tématu alternativní spirituality (kterou typicky označují jako „new age" nebo „hnutí nového věku"). Dana Hamplová: *Náboženství v české společnosti na prahu třetího tisíciletí*, Praha: Karolinum 2013, zejména s. 58–81; Dušan Lužný – Zdeněk R. Nešpor a kol.: *Náboženství v menšině. Religiozita a spiritualita v současné české společnosti*, Praha: Malvern 2008; Zdeněk R. Nešpor: *Příliš slábi ve víře. Česká ne/religiozita v evropském kontextu*, Praha: Kalich 2010, zejména s. 118–139; David Václavík – Dana Hamplová – Zdeněk Nešpor: Religious Situation in Contemporary Czech Society, *Central European Journal of Contemporary Religion* 2 (2018), s. 99–122; David Václavík: *Náboženství a moderní česká společnost*, Praha: Grada 2010, zejména s. 204–213; Dušan Lužný: *Nová náboženská hnutí*, Brno: Masarykova univerzita 1997, zejména s. 29–31; Zdeněk Nešpor – Dušan Lužný: *Sociologie náboženství*, Praha: Portál 2007, zejména s. 130–138; Zdeněk Vojtíšek: *Netradiční náboženství u nás*, Hradec Králové: Gaudeamus 1999, zejména s. 90–129; Zdeněk Vojtíšek: *Nová náboženská hnutí a jak jim porozumět*, Praha: Beta Books 2007; Zdeněk Vojtíšek: *Encyklopedie náboženských směrů a hnutí v České republice. Náboženství, církve, sekty, duchovní společenství*, Praha: Portál 2004, zejména s. 282–300.

Sama se věnuji tomu, čemu se obvykle přezdívá „ezo“, zhruba posledních patnáct let. Mým původním úmyslem bylo specializovat se na náboženství starých Mayů, ale halas kolem „konce mayského kalendáře“ v roce 2012 obrátil mou pozornost novým směrem.[13] Zpočátku jsem se soustředila především na milenialismus, tedy fenomén očekávání konce světa. Čím více jsem se však do problematiky nořila, tím více jsem si začínala uvědomovat, že alternativní spiritualita je nepoměrně komplexnější, než se zdá, a že zároveň drží pohromadě mnohem více, než stávající odborníci (čeští i zahraniční) typicky tvrdí. Před očima mi začaly vyvstávat společné rysy, sdílené ideje a základní kameny. Ty pak dohromady tvoří složitý a komplexní, ale přesto v jádru propojený světonázor, A není důvod nepoužít pro něj zavedený výraz *náboženství*.

Kniha, již držíte v ruce, proto představuje pokus důkladně zmapovat to, o čem velká část odborníků tvrdí, že to vůbec neexistuje. Tedy alternativní spiritualitu jakožto systém, který je sice velmi otevřený, svobodný a eklektický, ale i tak se soustřeďuje kolem více či méně sdílených jádrových motivů. Záměrně se v ní odkláním od detailů a partikularit, a to přesto (či dokonce proto), že právě detaily a partikularity světa alternativní spirituality studovali v posledních dekádách akademici nejvíce. Cíleně chci nabídnout jiný obrázek, který nebude vykreslen drobnými črtami mikrotužky, ale namalovaný rozmáchlými tahy širokého štětce. Nebudu se snažit zvýraznit odlišnosti, ale naopak syntetizovat, porovnávat a propojovat.

Rozsáhle tu přitom navazuji na práce Woutera Hanegraaffa z devadesátých let, s nímž sdílím nejen úhel pohledu, ale i praktické postupy. Tato kniha vznikala na bázi hermeneutiky textu, metody, která je svou podstatou přece jen vhodnější pro hledání společných motivů než dnes převládající kvalitativní výzkum. Tuto knihu to snad činí poněkud staromódní. Jsem ale přesvědčená, že právě hermeneutický přístup a textová analýza dokážou vnést perspektivu celistvosti do tématu, jež se nám začalo až příliš drobit pod rukama.

Jak už jsem zdůrazňovala, psala jsem knihu tak, aby vzdor své akademické povaze zůstala pokud možno čitelná a stravitelná. Protože se jedná o vůbec první zevrubnou českou monografii na toto téma, nebylo mým cílem nořit se do zákrut badatelských diskusí a detailně s nimi polemizovat. Namísto toho chci předložit obecný, shrnující obrázek své

13 Plodem počátků mého zájmu byla publikace Zuzana Marie Kostićová: *2012. Mayský kalendář, transformace vědomí, dva světy a rovnováha*, Praha: Malvern 2011.

vlastní interpretace alternativní spirituality. Dílčí ideje už samozřejmě dříve vyšly v samostatných článcích, kapitolách v monografii nebo statích,[14] studentům nabídla obecný obrázek i skripta *Současná alternativní spiritualita. Vznik, vývoj a základní rysy*.[15] Tato kniha je však dalece překračuje v komplexitě a šíři záběru. Akademikům z jiných oborů pomůže lépe pochopit motivy, s nimiž se možná setkávají i ve svých disciplínách. Studenti pak můžou výsledek použít jako základní učební text.

Součástí ideálního čtenářstva je však i vzdělaná veřejnost. Mnozí z nás se setkávají s projevy alternativní spirituality ve své práci – mezi jinými třeba lékaři, učitelé, žurnalisté, komunální politici, státní úředníci nebo psychoterapeuti; v osobním životě má pak každý známé nebo rodinné příslušníky, kteří jsou jí silně ovlivněni. Protože text má nejen plnit akademickou úlohu, ale také přispět k popularizaci vědeckého pohledu na alternativní spiritualitu, přizpůsobila jsem tomu tematický záběr, stylistiku i formální stránku. V první kapitole se pokouším narýsovat své pojetí vztahu mezi „náboženstvím" a „spiritualitou", stejně jako vytyčit terminologii, s níž budu dále pracovat. Tato část zároveň obsahuje i to, čemu se na internetu dnes přezdívá „TLDR", tedy stručné shrnutí knihy: i čtenář, který knihu odloží hned zkraje, si tak odnese ucelený, byť velice obecný obrázek. V druhé kapitole následuje přehled jednotlivých dějinných fází vývoje alternativní spirituality. Už zde se přitom objeví i některá dílčí širší témata, zejména milenialismus a konspiracismus.

Jádrem knihy a zároveň pasáží, která obsahuje největší interpretační přínos, je ovšem kapitola třetí. Přestože akademické kruhy mají dodnes tendenci tvrdit, že alternativní spiritualita nemá žádnou centrální nauku, v této kapitole ukazuji, že to není pravda. Nade vši pochybnost se tu totiž nacházejí přinejmenším tři velké společné rysy – energie, holismus a (spirituálně pojaté) vědomí. Tato témata, zvláště pak koncept energie, tvořila hlavní jádro mé vědecké práce přinejmenším v posledních pěti letech: třetí kapitola proto v jistém smyslu završuje mé dlouhodobé systematické zkoumání nauky alternativní spirituality. Představuje zestručněnou tresť všeho, co jsem v ní viděla, zakusila i přečetla.

Jestliže je metoda textové hermeneutiky mimořádně vhodná pro analýzu myšlenek, pojmů a motivů, s ohledem na porozumění institucím

14 Např. Zuzana Marie Kostićová: Alternativní spiritualita jako globální náboženství, in: Jan Kapusta – Zuzana Marie Kostićová – Helena Dyndová: *Alternativní spiritualita v době antropocénu. Příroda, ženství, šamani a indiáni*, Praha: Academia (v tisku).

15 Zuzana M. Kostićová: *Současná alternativní spiritualita. Vznik, vývoj a základní rysy*, Praha: Husitská teologická fakulta 2020. Skripta jsou volně k dispozici online.

a praxi je naopak ve značné nevýhodě. Základní text o alternativní spiritualitě však bez těchto témat napsat nelze. Čtvrtá kapitola, která je věnovaná institucím, proto výrazně navazuje na sociologii náboženství, a pátá kapitola orientovaná na praxi vychází z antropologie náboženství. Stejně jako se tvrdí, že alternativní spiritualita postrádá nauku, tak se dlouhodobě zdůrazňuje, že nemá ani žádné „instituce" (čímž jsou míněny především náboženské organizace). Už před několika lety jsme se však s kolegou Janem Kapustou připojili k těm nemnohým badatelům, kteří argumentují, že to není pravda, a pokusili se načrtnout způsob, jak institucionální stránku alternativní spirituality chápat. Ve čtvrté kapitole tento náš starší postoj rozvíjím do košatější podoby a snažím se vybudovat alespoň základy typologie, jež by rozpracováním této skici mohla v budoucnu vzniknout. Vzhledem k popularizačnímu rozměru této knihy jsem pak výrazněji tematizovala i otázky ekonomiky a politiky. Nejsou totiž právě „kšefování" a „extremismus" tím, co se velké části Česka v souvislosti s fenoménem „ezo" vybaví jako první? S ohledem na hlavní linii této knihy jde v podstatě o okrajová témata, pro mainstreamový diskurs jsou přesto velmi významná. Stručně jsem se tedy zmínila i o nich.

Poslední pátá kapitola je asi největším zhuštěním a zjednodušením, jaké v knize najdeme. Jestliže existuje bod, ve kterém se alternativní spiritualita doopravdy drolí do těch nejmenších zrnek písku, je to na rovině praxe: právě tady se nejvíc projevuje její individualistická, svobodná a eklektická povaha. Jsem však přesvědčená, že existují společná témata a linie, jež se tímto nekonečným chaosem vinou. Pracovně jsem tak praxi rozdělila na mentální a tělesnou a pokusila se ukázat některé význačné podoby, jichž v rámci těchto kategorií může nabývat. Závěrem jsem alespoň krátce pojednala i gigantické téma alternativní medicíny.

Aby kniha zůstala akademická, ale zároveň neodrazovala přemrštěnou technicistní povahou, snažila jsem se pojmout poznámkový aparát tak, aby byl zvládnutelný. A protože se v našem prostředí udělala v posledních letech s ohledem na alternativní spiritualitu velká spousta práce, snažila jsem se čtenáři poskytnout nejen vhled do díla prestižních zahraničních autorů, ale vzít také obzvláštní ohled na to, co k tématu vyšlo v češtině a ve slovenštině. Cílem bylo, aby nejen text sám, ale i jeho poznámkový aparát byl k ruce nejen vědci, ale také běžnému vzdělanému českému či slovenskému čtenáři, a mohl ho navést na specializovaná témata, o nichž se touží něco dozvědět. Úzce specializované, polemické a náročně napsané anglické texty si jistě přečtou akademici, ale už ne například novináři, učitelé nebo ministerští úředníci. Ti se navíc do

nepřístupných vědeckých databází často ani nedostanou. Tato kniha je tu ale i pro ně – a i pro ně je tu soustava poznámek pod čarou.

Napříč celou knihou opakovaně zdůrazňuji, že to, čemu se v Česku říká „ezo", je živé a dynamické náboženství, které se vyvíjí a mění přímo před našima očima. Akademikovi, jenž se ho snaží studovat, proto doslova a do písmene podkluzuje pod nohama. Závěry rychle zastarávají, co byla v devadesátých letech nevývratná pravda, je dnes úplně passé, a naopak motivy, jež se dříve zdály okrajové, postupně nabyly zásadního významu. Tato kniha je portrétem „new age", „eza", „alternativní spirituality", jak se mi ukazovala v první polovině dvacátých let 21. století. Kam se ale materiál posune za pět, dvacet, čtyřicet let, je opravdu jen těžko odhadnutelné. Už ve chvíli, kdy se tato kniha rodí, tak chci upozornit, že její expirační doba rozhodně nebude nijak zvlášť dlouhá. Nechť s tím její budoucí čtenářstvo počítá.

Kapitola 1: New age, „ezo“, alternativní spiritualita: vymezení tématu

Ateistické Česko? A mohla bych ho vidět?

Ptáme-li se na náboženství, chápe se Česko stále jako země ateistů. V sociologických průzkumech dlouhodobě vychází, že deklarovaných věřících je mezi deseti a patnácti procenty a návštěvnost kostelů je, alespoň v porovnání s celoevropským průměrem, nízká. Zásadní je ale to, že slovo „náboženství“ má poněkud negativní přídech, stejně jako slovo „církev“. A je to vidět i na všednodenní rovině – lidi mají hluboce zakořeněnou nedůvěru ke všemu, co má co dělat s religiozitou. Ať už o ní něco doopravdy vědí, nebo ne.

Příklady ostatně vidíme všude kolem sebe. Komické křesťanské duo Pastoral Brothers se v lednu 2023 dotázalo svých fanoušků na Facebooku, co by byla první věc, již by udělali, kdyby se dostali do čela nějaké církve. Výsledek vypovídá o Česku velmi výmluvně. Když totiž pomineme odpovědi typu „objednal bych si nejlepší mešní víno“, převažovaly kritické komentáře. Včetně těch nejostřejších. „Okamžitě bych tu církev rozpustil.“ „Udělala bych z ní nakladatelství, protože člověk žádné prostředníky nepotřebuje.“ „Udělal bych, co je v církvích běžné: vyhlásil bych, že bohatství je hřích, a nařídil bych všem, aby své peníze věnovali mně.“ „Omluvil bych se za všechna příkoří a celou instituci bych zrušil.“ „Zavřela bych ji, majetek rozprodala a zisk věnovala na charitativní účely.“[16]

16 Pastoral Brothers, *Facebook* (online), leden 2023, https://www.facebook.com/pastoralbrothers. Status už v současné době na Facebooku dohledat nelze, zřejmě byl odstraněn. Pro srovnání, příspěvek ze dne 20. dubna 2023 ve znění „Kdybyste se stali na jeden den farářem/farářkou,

Přestože odpovědi, stejně jako otázka sama, jsou ovlivněné humorem a nadsázkou, zachycují způsob, jakým česká populace náboženství a církve vnímá. Pro zajímavost, další reakce se točily kolem církevních zvyklostí a hodnot, které diskutující považovali za zastaralé. Objevovaly se návrhy zrušit celibát, umožnit kněžské svěcení žen, zrovnoprávnit homosexuály a rozvedené, povolit antikoncepci, zlegalizovat euthanasii nebo „schválit mnohoženství, rock'n'roll a drogy". Obrázek, který z toho dostáváme, je pro české chápání náboženství typický. Situaci samozřejmě nikterak nepomáhá skandál se sexuálním zneužíváním, který v posledních letech otřásl zvlášť katolickou církví. Výsledkem je, že náboženské organizace jsou chápány jako zpátečnická, úzkoprsá a bigotní prostředí zodpovědná za pronásledování, utrpení a ponižování statisíců lidí napříč dějinami. A přestože svou veřejnou moc již v Evropě dávno ztratila, v českých očích zůstávají mocichtivá, autoritářská, chamtivá a prolezlá nezdravým vztahem k sexualitě.

Může se zdát, že celá věc se točí jen kolem církví a že náboženství v širším smyslu je přece jen něco jiného. Zdá se však, že co platí o organizacích, platí i o přesvědčeních. Na serveru Nyx.cz existuje diskusní klub Sedm, kde se pravidelně mění téma debaty: někdy je to „sedm nejsilnějších zážitků uplynulého roku", jindy zase „sedm vašich největších trapasů". Diskutující pak píšou na stanovené téma příspěvky ze svého osobního života. Téma „sedm věcí, které nechápu", které se v klubu přetřásalo mezi únorem a březnem 2020, krásně ukázalo vztah Čechů k náboženství jako takovému – v mnoha případech se totiž v takové nebo onaké podobě ocitlo na seznamu. A to jak v extrémní poloze (nechápu „religiózní fanatismus", „nesnášenlivost mezi lidmi kvůli rase, náboženství atd.", „různé ezo, pánbíčkaření a podobné zaručené návody na svět"), tak v poloze naprosto obecné („nechápu náboženství"). Téma religiozity se pravidelně objevovalo i u témat, jako „sedm věcí, které byste prostě zrušili", nebo „sedm věcí, které bytostně nesnášíte a nikdy je snášet nebudete". I tady položka „náboženství" zabodovala, ať už přímo (náboženství by zrušilo 7 z 35 diskutujících), nebo nepřímo. A to například

co byste udělali jako první?" na profilu Pastoral Brothers zůstal. Diskuse pod ním není zdaleka tak ostrá, jako byla ve smazaném příspěvku (odhaduji, že právě míra proticírkevní agresivity byla důvodem jeho smazání), ale i tak situaci ilustruje velice výmluvně. Nechybí ani vtipy na adresu mešního vína.

v podobě „nesnášim tmáře a fanatiky“ nebo „nesnášim rady od lidí, co ještě v dospělosti věří na pohádkové bytosti“.[17]

Klub Sedm samozřejmě nelze brát jako výzkum veřejného mínění, protože v něm panuje zvyk být co nejosobnější a nejoriginálnější. Přesto je ale v mnohém vypovídající. Na rozdíl například od Facebooku totiž Nyx umožňuje dát nejen palec nahoru (známý „lajk“), ale i palec dolů. Příspěvky, kde figurovalo náboženství, neměly ve většině žádný palec dolů, a i u těch, které ho měly, „lajky“ výrazně převažovaly. Naopak pro srovnání, příspěvek, kde se na seznamu sedmi největších averzí objevil „kapitalismus“ a „demokracie“, získal převážnou většinu palců dolů, stejně jako příspěvek, který si přál zrušit Evropskou unii. Na tom je vidět, že zatímco politicko-ekonomické systémy si Češi hodlají hájit, byť uznávají jejich mnohé chyby, k náboženství takto tolerantní nejsou. Kdyby ze dne na den zmizela religiozita z České republiky, spousta lidí by si toho vůbec nevšimla. A většina těch ostatních by ještě hlasitě zatleskala.

Co víc, nízké mínění o náboženství a církvích se u nás chápe jako národní charakteristika. „Češi opět potvrdili svou pověst největších ateistů v Evropě“, zdůrazňuje článek portálu *Idnes.cz* z března 2018, který se opírá o průzkum britského deníku *The Guardian*.[18] Podle něj 91 % Čechů nevěří v žádného boha – a nadto se většina ani nemodlí, ani nechodí do kostela. Článek ostatně potvrzuje i převládající sebepochopení Čechů jako „největších ateistů v Evropě“. O rok starší článek na tomtéž serveru pak hlásá „v Boha věří Češi asi jako v čáry a kouzla“.[19] Text opět vychází ze sociologického průzkumu, který provedla známá organizace Pew Research Center – i v něm vyšli Češi hluboko pod středoevropským náboženským průměrem. Otázky však byly přece jen diverzifikovanější než ve sčítání lidu a potvrdily závěry dalších vědeckých výzkumů, podle nichž v Česku vyznává tradiční náboženství sotva čtvrtina populace. Dobrá půlka z nich navíc spadá do kategorie, kterou britská socioložka Grace Davieová popsala jako „věřící bez příslušnosti“ (*believing without*

17 Název klubu Sedm se mírně mění podle toho, jaké téma je zrovna na pořadu dne, cituji tedy pouze s neměnnou částí názvu. SEDM, *Nyx.cz* (online), 26. července – 1. září 2019, 24. února – 24. března 2020 a 16.–26. ledna 2022, https://nyx.cz/discussion/5376/id/51841013.

18 kh: Ateismus vládne evropské mládeži. A Češi znovu vedou, říká průzkum, *Idnes.cz* (online), 18. března 2018, https://www.idnes.cz/zpravy/zahranicni/ateismus-cesi-pruzkum-evropa-krestanstvi-mladi.A180321_150350_zahranicni_kha.

19 Zdeňka Trachtová: Výzkum: V Boha věří Češi asi jako v čáry a kouzla. Bližší je jim osud, *Idnes.cz* (online), 3. července 2017, https://www.idnes.cz/zpravy/domaci/cesi-a-vira-vyzkum.A170703_095248_domaci_zt.

belonging). Co to znamená: v zásadě třeba i věří v Boha, ale s žádnou konkrétní organizací se neidentifikují.[20]

Celé to působí dojmem, že je religiozita v Česku ohroženým druhem. Zmíněná čísla se dlouhodobě příliš nehýbou a představují extrém nejen ve středoevropském regionu, ale, nepočítáme-li Estonsko, i v Evropě. A dokonce i na světě. Průběžně aktualizovaná tabulka Pew Research Center věnovaná procentům ne/věřících v populacích světa dnes udává zhruba 28 % věřících v ČR. To nás zařazuje mezi tři nejméně náboženské země světa, kterým vévodí Čína. Česko po boku se Severní Koreou těsně následuje.[21]

Zdánlivě tedy můžeme prohlásit Čechy za nejateističtější národ světa a zavřít tuto knihu vlastně dřív, než vůbec začala. Je však otázka, jestli by to nebylo předčasné. A jestli bychom s vaničkou církví nevylili i dítě spirituality.

V prvním z výzkumů Pew Research Center, na který odkazuje článek na *Idnes.cz* o „největších ateistech", totiž vycházejí i jiná zajímavá čísla. Například se ukazuje, že přestože víra v Boha, existenci duše, osudu, nebe a pekla jsou u nás hluboce pod středoevropským průměrem, víra v reinkarnaci už je plus minus stejná. Vezměme si jako příklad existenci ráje: v ten věří jen 27 % Čechů oproti 59 % Středo- a Východoevropanů. To je méně než polovina. V reinkarnaci zato věří 23 % Čechů a 26 % Středo- a Východoeveropanů, což není žádný signifikantní rozdíl. Není to zajímavé?[22]

A nejde jen o míru regionální odlišnosti, ale o celou situaci. Když se nad tím zamyslíme, je vlastně zarážející, jak vysoké je to číslo. Vždyť křesťanů a věřících v reinkarnaci je u nás přibližně stejně! Kde se v Česku takové přesvědčení vzalo a jak to, že ho vyznává skoro čtvrtina populace? A proč se to vůbec neodráží ve sčítáních lidu? Všichni přece víme, že reinkarnace je starý koncept, který je doma zvláště v indických tradicích a v buddhismu. Kvantitativní výzkumy však tvrdí, že příznivců těchto směrů je u nás sotva pár promile. Věří-li ale více Čechů v reinkarnaci než v nebe a peklo, proč se to neodráží v oficiálních statistikách?

---

20 Např. Grace Davie: Believing without Belonging. Is This the Future of Religion in Britain?, *Social Compass* 37, č. 4 (1990), s. 455–469.

21 Religious Composition by Country, *Pew Research Center* (online), 9. června 2025, https://www.pewresearch.org/religion/feature/religious-composition-by-country-2010-2020/.

22 Unlike Their Central and Eastern European Neighbors, Most Czechs Don't Believe in God, *Pew Research Center* (online), 19. června 2017, https://www.pewresearch.org/short-reads/2017/06/19/unlike-their-central-and-eastern-european-neighbors-most-czechs-dont-believe-in-god/.

Odpověď se samozřejmě nabízí a troufám si tvrdit, že ji předjímá prakticky každý čtenář. Ano, kromě oficiální religiozity, na kterou se ptají sociologové při sčítání lidu, existuje v Česku spousta dalších, méně viditelných fenoménů. A ty se často ocitají mimo rámec toho, čemu typicky říkáme „náboženství". Nejde jen o reinkarnaci, ale patřily by sem například i různé typy meditační praxe, psychedelie, spiritualita spojená s přírodou a tak dále. Nic z toho se pod hlavičkou „náboženství" neobjeví – a nejen to, ale označovat je tímto slovem je dokonce recept na konflikt. Jejich fanoušci se jako „nábožensky smýšlející" vůbec neidentifikují a daleko raději pro sebe používají výraz „spirituální". Ptáme-li se pak na českou religiozitu, málokoho napadne je zmínit: místo toho se hned začnou řešit počty křesťanů. Většina lidí otázky meditace a reinkarnace prostě do kolonky „náboženství" nezahrnuje. Tyto věci přece patří pod „spiritualitu".

Výsledkem je zvláštní situace. Všichni se shodují, že Česko je ateistické a že Čechy náboženství vesměs nezajímá. Máme tu však slušné procento těch, kteří věří v nejrůznější spirituální jevy, například osud nebo reinkarnaci, a věnují se spirituálním praktikám, například meditacím nebo vizualizacím. Sečteme-li je dohromady, vychází nám dokonce, že takových lidí je tu obrovské množství, a co víc, jsou tu dlouhodobě. Není to hrstka lidí na okraji společnosti, není to záležitost momentální módy. Ne, jsou to desítky procent, které neklesají po nejméně dvě dekády.

Zní to neuvěřitelně, takže se podívejme na přesná čísla. Věci se věnovala mimo jiné socioložka náboženství Dana Hamplová ve své publikaci *Náboženství v české společnosti na prahu třetího tisíciletí*. Ta vyšla v roce 2013, rozsáhle se zakládala na výzkumech uskutečněných v letech 2008–2011 (včetně sčítání lidu 2011) a snažila se zevrubně a poctivě mapovat nábožensko-spirituální situaci v Česku.[23] Co to znamená: přestože většinu textu zabírají tradiční náboženství (zejména křesťanství), jedna ze závěrečných kapitol se ptala i na novou, netradiční spiritualitu. Sečteme-li respondenty, kteří odpověděli „určitě ano" s respondenty, kteří odpovídali „pravděpodobně ano", vycházejí nám následující čísla pro následující otázky. V existenci reinkarnace věřilo v roce 2008 něco přes 15 % obyvatelstva, v astrologii 39 % a v moc léčitelů skoro 46 %. O moci amuletů bylo přesvědčeno téměř 48 % a ve schopnost věštců alespoň někdy předpovídat budoucnost věřilo 49 % populace.

23 D. Hamplová: *Náboženství v české společnosti na prahu třetího tisícíletí*, zejména s. 58–81.

Nejedná se o omyl: podobná čísla vycházela i ve starším výzkumu z roku 2006, který Hamplová referuje v knize *Náboženství v menšině* (2008).[24] Co víc, tento výzkum se zabýval nejen otázkou víry v nějaké fenomény, ale i ochotou Čechů investovat do nich peníze. A v něm se především odrazila mimořádná oblíbenost alternativní medicíny. Ukázalo se, že celých 47 % Čechů někdy vyhledalo (nebo by bylo v budoucnu ochotno vyhledat) léčitele a 48 % využilo (nebo by bylo ochotno využít) jiných služeb alternativní medicíny (například akupunkturu, akupresuru nebo homeopatii). Je důležité, že novější čísla výzkumu Pew Research Center vycházejí víceméně podobně, a jak jsme viděli, například víra v reinkarnaci dokonce stoupla. Co to znamená: jev, který budeme v průběhu této knihy nazývat „alternativní spiritualita", je v Česku dlouhodobě na vysokých číslech.

Totéž říká v závěru studie z roku 2008 i Dana Hamplová. „Statistické analýzy ukázaly dva hlavní typy dospělých věřících," konstatuje, „více než tři čtvrtiny osob bylo možné přiřadit k jedné nebo druhé religiózní orientaci, i když obě se do určité míry překrývaly."[25] První z nich jsou „tradiční věřící", kterých je, jak jsme viděli, kolem 25 %. Je důležité, že skoro polovina z nich jsou „věřící bez příslušnosti", kteří nejsou příliš ochotni identifikovat se s konkrétní církví nebo náboženskou společností. Z toho důvodu mohou být hůře vidět i ve sčítáních lidu. Reálné množství příslušníků tradičních náboženství se tak statisticky jeví o něco menší, než skutečně je.

Zásadní však je, že kromě tradičních věřících jsou tu i sympatizanti jiného typu duchovna. Kolik jich ale je? Výše uvedená čísla se tváří, že možná až 60 %, ve skutečnosti to ale tak horké nebude. Část z nich se totiž překrývá s „tradičními věřícími" prvního typu – i někteří křesťané totiž věří nejen v Boha, Krista, peklo a ráj, ale taky v amulety, horoskopy, věštce a léčitele. Dana Hamplová se pokusila jejich počet odhadnout a odfiltrovat ho; výsledné opravené množství příznivců alternativních náboženských forem vyšlo na 40 %, snad i o něco více. Českým uším, zvyklým na vyprávění o „nejatestičtější zemi světa", zní i takové procento téměř neuvěřitelně. Je to ale realistický odhad.

Jak se to tedy má s oním slavným českým ateismem? Popravdě řečeno, nevalně. Viděli jsme, že dokola omílané přesvědčení, že Čechy žádné

24 Dana Hamplová: Religiozita dospělých v České republice na počátku 21. století, in: Dušan Lužný – Zdeněk R. Nešpor a kol.: *Náboženství v menšině. Religiozita a spiritualita v současné společnosti*, Praha: Malvern 2008, s. 20–30.

25 D. Hamplová: Religiozita dospělých, s. 29.

duchovno nezajímá, vychází z výsledků sčítání lidu, v nichž nejsou alternativní formy spirituality vůbec vidět. Jak ostatně záhy uvidíme, na vině je už sám termín „náboženství“, jímž je daná otázka zarámovaná. Kdyby se v příštím sčítání lidu sociologové dotazovali i na „spiritualitu“, můžeme si být jistí, že by výsledek vypadal jinak. A co je nejzajímavější, zdaleka to není jen otázka České republiky. Pro ilustraci, před lety jsem vystoupila na jedné mezinárodní konferenci ve stejném panelu s Reet Hiiemaëovou, estonskou expertkou na alternativní spiritualitu.[26] Měly jsme si pak příležitost pohovořit a závěry našeho rozhovoru vlastně nebyly vůbec překvapivé – došlo mi tehdy, že zmíněné zkreslení není jen česká specialita, ale týká se i mnoha dalších zemí, ne-li možná větší části Evropy (specificky však zvláště států, které z konzervativních sčítání vycházejí jako spíše „ateistické“). I Estonsko se dlouhodobě drží na vysokých příčkách nejméně náboženských zemí Evropy, přitom je však estonská situace podle všeho obdobná, jako ta naše. Křesťanů mají málo a jejich počty dále klesají, zato léčitelů, astrologů a různých spirituálních učitelů je nadále nepřeberné množství. Co to znamená: stejně jako Češi, ani Estonci nejsou „ateisté“. Snad neoplývají velkým nadšením pro to, čemu se říká „tradiční náboženství“, zároveň ale nejeví žádné nadšení pro ateismus. Estonci, stejně jako Češi, jsou spirituální.

Co je alternativní spiritualita? Kde se vzala? A je to „náboženství“, nebo ne?

Asi před dvěma lety nás přijeli navštívit příbuzní, kteří dlouhodobě žijí v Rakousku. Spolu se švagrovou, hluboce věřící křesťankou, jsme je prováděli po Praze a povídali jsme si o české historii. V jednu chvíli padla i otázka, jak jsou na tom Češi s náboženstvím. „Jsme ateisté,“ odpověděla švagrová automaticky. „Ani omylem,“ kontrovala jsem. „Češi věří v alternativní spiritualitu.“ „Ale kdepak,“ odbyla mě švagrová. „Vy na univerzitách asi řešíte i tyhle věci, ale ve skutečnosti na nich tak moc nezáleží. Češi jsou ateisté.“

26 Celý panel se nám později podařilo publikovat v odborném časopise, takže si čtenář může dohledat nejen příspěvek Reet Hiiemaëové, ale i úvodní teoretický text, který jsme k němu napsali s Janem Kapustou. Reet Hiiemaë: A Hundred Forms of Spirituality in the Least Religious Country of the World, *Journal of Religion in Europe* 13, č. 3–4 (2021), s. 214–240. Viz též Jan Kapusta – Zuzana Kostićová: From the Trees to the Wood. Alternative Spirituality as an Emergent “Official Religion”?, *Journal of Religion in Europe* 13, č. 3–4 (2021), s. 187–213.

Tento krátký příběh je pěknou ilustrací situace, ve které se nachází nejen Česko, ale v podstatě celý Západ. V posledních pár dekádách nám přímo před nosem vyrostlo nové globální náboženství, kterému napříč planetou fandí miliony lidí a které, jak jsme viděli, je u nás dokonce nejzastoupenějším náboženstvím vůbec. Přesto z něj ale většina lidí dosud zahlédla jen ty nejextrémnější a nejokrajovější střípky. Je totiž skryté za faktem, že se samo odmítá jako „náboženství" identifikovat a mluví o sobě jako o „spiritualitě". Na základních a středních školách se o něm neučíme, na pedagogických fakultách se k němu řekne jen pár slov a přední média ho většinou ignorují, nebo se mu dokonce posmívají. V roce 2024 to krásně vystihl sociolog Zdeněk R. Nešpor v zahajovacím projevu na konferenci Alternativní spiritualita v Plzni. „Češi jsou přesvědčeni, že jsou ateisté," konstatoval. „A já už se třicet let živím tím, že se jim snažím vysvětlit, že to není pravda."

Chceme-li se ale podívat na skutečnou náboženskou situaci v Česku, musíme si v první řadě vyjasnit, o čem mluvíme. Nejlépší tedy bude, když si teď na ploše několika odstavců alternativní spiritualitu charakterizujeme, a stručně tím shrneme většinu této knihy. Na to pak v dalších kapitolách navážeme důkladným výkladem o dějinách alternativní spirituality a o tom, jak vypadají její představy o světě, její typická praxe i instituce, které v ní nalezneme.

Když se řekne „alternativní spiritualita", můžeme si představit spoustu věcí. Typicky třeba již zmíněné indické tradice, které mají sice mnohatisíciletou historii, v evropském kontextu se však mezi „tradiční náboženství" nepočítají. Od konce 20. století se také hodně mluví o nových náboženských hnutích, pejorativně přezdívaných „sekty": i ony se označují za „alternativní" nebo „netradiční religiozitu". Mezi nimi mimo jiné figuruje i novopohanství, směr, který bývá poměrně dobře viditelný díky svému jasnému sebeoznačení i silné tendenci k tvorbě organizací a spolků. Všechny zmíněné jevy lze pochopitelně také chápat jako „alternativní spiritualitu". V této knize se jimi ale zabývat nebudeme – všechny jsou totiž z hlediska procentuálního zastoupení poměrně minoritní. Jak hezky napsal Antoine de Saint-Exupéry, to nejdůležitější zůstává očím skryto. A v náboženské krajině České republiky je tím nejdůležitějším jev dříve známý jako „new age" nebo „hnutí nového věku". Dnes mu Češi nejčastěji říkají „ezo".

Počátky jeho současné podoby jsou úzce spojené s hnutím hippies, které, jak je obecně známo, působilo na Západě (a zejména v anglo-americkém prostředí) v šedesátých a sedmdesátých letech. V té době už samozřejmě dávno existoval konglomerát jevů a proudů, který se

odborně nazývá „západní esoterní tradice“ a v jehož rámci se už po dlouhá staletí čile praktikovaly věci, které alternativní spiritualita později převzala (například astrologie, magie, věštění nebo spirituální léčení). Jestliže se pro alternativní spiritualitu vžila přezdívka „ezoterika“ nebo „ezo“, je to právě proto, že vztah mezi ní a esoterními tradicemi je zcela intuitivní a zřejmý. Existují dokonce vědci, a není jich zrovna málo, kteří „ezo“ a esoterismus vůbec nepovažují za dva oddělené jevy a chápou je jako jedno a totéž.[27]

Jistě, alternativní spiritualita má s esoterismem veliké množství společných charakteristik. Vznikla ostatně právě z něj. Po polovině 20. století však nabraly změny v západní společnosti takových obrátek, že se alternativní spiritualita začala od západního esoterismu postupně oddělovat, a přestože s ním dále sdílí velké množství rysů, je už třeba ji chápat jako něco svébytného. Už proto, že klíčovou vlastností esoterních tradic dále zůstává jejich skrytá, tajná povaha a důraz na skryté, tajné učení. Alternativní spiritualita však na rozdíl od nich působí s naprostou samozřejmostí ve veřejném prostoru – její představy a ideje přestaly být tajemstvím zasvěcenců, ale otevřely se všem. Jinými slovy, alternativní spiritualita už není esoterní, ale *exoterní*. Naopak staré esoterní tradice si dále rozsáhle uchovávají přístupnost jen pro zasvěcené.

Chvíle, během níž se alternativní spiritualita začala odlupovat od esoterismu, je úzce spojena s hnutím nového věku. Šlo o proud úzce spojený s hippies, který se nejvíce proslavil očekáváním příchodu věku Vodnáře, nové spirituální zlaté éry, která měla podle jejich přesvědčení záhy přijít. New age přitom sdílelo s hippies převážně kontrakulturní charakter, tedy odmítání většinové společnosti a snahu se z ní vydělit. Právě tady se začínáme potkávat s pozdějšími základními rysy alternativní spirituality, které jsou sice stále propojeny s esoterismem, už se ale začínají přece jen měnit. Nejdůležitějším z nich je přitom víra v neosobní, oživující energii, která protéká světem a propojuje všechno se vším. Na druhém místě stojí holistická filosofie a související koncept rovnováhy, která v alternativní spiritualitě funguje ve většině jako univerzální ideál. A na třetím místě pak máme spirituálně chápané, nesmrtelné lidské vědomí, které se může toulat mimo tělo a po smrti se reinkarnuje do dalších životů.

Kdykoli se mě někdo ptá, v co alternativní spiritualita vlastně věří, vyjmenuju v první řadě právě tyto tři věci. Kromě nich ale v alternativní spiritualitě můžeme najít mnoho dalších přesvědčení. Namátkou třeba

27 V českém kontextu je to například Zdeněk Vojtíšek.

představu, že si každý z nás tvoří vlastní realitu, že příroda je posvátná (což může místy hraničit až s uctíváním Matky Země) nebo že může brzy přijít nějaká forma konce světa. O učení se pak samozřejmě opírá praxe, která je opravdu velmi komplexní a mnohobarevná a která může zahrnovat meditace, tanec, spirituální cestování včetně psychedelie, mimosmyslové vnímání, komunikaci s bytostmi z jiných světů, duchovní léčení a další věci.

Éra new age pochopitelně nevydržela dlouho a stejně jako hippies, i hnutí nového věku se pomalu rozplynulo. I na vědeckých konferencích se tak dá občas setkat s názorem, že new age zaniklo a je už věcí minulosti. To je ale obrovský omyl. Onen „zánik" totiž ve skutečnosti vypadal tak, že se někdejší protestní hnutí integrovalo do mainstreamu a jeho myšlenky a praktiky začaly pronikat na veřejnost. Netrvalo ani dvě dekády a byly téměř všudypřítomné – každý z nás se může zamyslet, kolikrát a kde všude se s nimi setkal. Jak důležité je pro vás nebo pro vaše okolí téma vnitřní rovnováhy? Praktikujete vy nebo vaši blízcí meditace, vizualizace nebo mindfullness? Souhlasíte s představou, že z některých lidí vyzařuje pozitivní energie, zatímco jiní naopak energii vysávají? Jste přesvědčeni, že si můžeme „manifestovat" věci, které si v životě přejeme, a ony se nám splní? A co víra v horoskopy, vnitřní bohyni nebo moudrého průvodce uvnitř nás – věříte v ně? Setkali jste se s těmito ideami u svých přátel nebo příbuzných?

Možná si teď říkáte, že zmínky o „pozitivní energii" ještě z člověka nedělají příznivce alternativní spirituality, podobně jako výkřik „ježišikriste" z něj nedělá křesťana. To je pochopitelně pravda. Na celospolečenské úrovni jsou to však viditelné důkazy obrovského vlivu, který alternativní spiritualita má a který zasahuje až do hloubky všednodenního života. Jistě od šedesátých let do současnosti už urazila dlouhou cestu a v mnohém se proměnila. Přesto je třeba hned zkraje si říci, jak nesmírně nás alternativní spiritualita ovlivňuje. Není divu – je rozsáhle přítomná v současných filmech, seriálech, románech nebo počítačových hrách, a to i takových, které nám vůbec náboženské nebo spirituální nepřipadají. Ať už si tak o alternativní spiritualitě myslíme cokoli, jsme v ní všichni do nějaké míry ponořeni. O to je pro nás obtížnější spatřit ji v celé komplexnosti.

Jak jsem už zdůrazňovala, důležitý důvod, proč ji špatně vnímáme, je i to, že se sama odmítá identifikovat jako „náboženství" a místo toho se označuje za „spiritualitu". To je mimořádně důležité téma, a protože nás bude provázet celou knihou, musíme ho prozkoumat co nejdříve. Je v něm totiž zakletá velká spousta předporozumění, zdánlivě

samozřejmých představ o tom, co „náboženství“ a „spiritualita“ jsou či nejsou a jak se od sebe liší. A vůbec nejde o neutrální úvahy. Celá věc je naopak prosycená hodnotovými znaménky a bojem o to, kdo je v příběhu lidstva za kladného a kdo za záporného hrdinu. Je „náboženství“ dobré, nebo špatné? Je to metla lidstva, nebo požehnání? Je to základní lidská potřeba, nebo tupý fanatismus a záminka pro krvavé války? A co spiritualita? Je to jen to vágní pseudoduchovno pro lidi, kteří nevědí, co se sebou? Nebo zásadní všelidská potřeba, která dělá člověka člověkem?

Je důležité si uvědomit, že se tu nevěnujeme žádnému planému slovíčkaření. To, jak chápeme „náboženství“, má významné praktické důsledky pro mezilidské vztahy, politiku, mediální komunikaci, dokonce i pro právo. Není to jen suchý teoretický pojem: je to rozbuška, skupinová identita i urážlivá nálepka, zbraň v kulturních válkách, diskursivní korouhev, nukleární hlavice. A nejen to, ale také legislativní kategorie, na jejímž základě získávají konkrétní lidé konkrétní benefity udělované konkrétními ministerstvy. V některých zemích je náboženská svoboda chápaná jako základní lidské právo, v jiných se naopak přísně hlídá čistota víry a ateisté jsou kriminalizováni, někdy dokonce vyvražďováni. Z toho důvodu je zásadní hned zkraje si vyjasnit, jak si alternativní spiritualita stojí ve vztahu k „náboženství.“ A jak ji budeme v této knize chápat my.

K tomu je ale třeba se probrat urážlivými nálepkami i vábivou reklamou, které se kolem obou termínů rojí. Způsob, jakým si sama alternativní spiritualita „náboženství“ představuje, je totiž krajně negativní a kritický. Zjednodušeně řečeno, „náboženství“ jsou pro ni hierarchické systémy založené na moci, autoritě a donucování. Představuje si je jako komplexní organizace, které přísně předepisují jasně definovanou víru a jejichž představitelé přísně trestají každého, kdo se od ní odchýlil. Myslím, že v tomto obrázku každý ihned pozná katolickou církev, která v alternativní spiritualitě hraje nevděčnou roli hlavního strašáka. Takto pojatá „náboženství“ z toho pak logicky vycházejí nejen jako nevhodné prostředí pro živou spiritualitu, ale dokonce jako aktivní překážka v tom, aby každý volně, svobodně a kreativně rozvíjel své duchovní potřeby. Spiritualita je v této optice naopak živá voda, niterná duchovní potřeba každého z nás, která se projevuje u každého jinak a která by měla mít co největší svobodu.

Čte-li tento text křesťan, zvláště katolík, je mu takový popis jeho náboženství jistě velmi nepříjemný. Možná dokonce podtrhává souvětí, čmárá k nim vykřičníky a mumlá si pro sebe, že takto jednoduché to přece není. A to je pochopitelně pravda. V tuto chvíli nás ale mnohem méně

zajímá, „jak je to doopravdy“: naopak nás velmi zajímá, jak si „náboženství“ (formované na příkladu katolického křesťanství) představuje alternativní spiritualita a jak se proti němu sama vymezuje. Je jasné, že takový obrázek není ani trochu objektivní – ve skutečnosti je opravdu mimořádně vyhrocený. „Náboženství“ se malují jako špatná, „spiritualita“ jako dobrá. „Náboženství“ jsou mocichtivá a násilná, zatímco „spiritualita“ je vznešeným impulsem. „Náboženství“ v této optice jen omezuje, zatímco „spiritualita“ nás volá k realizaci našeho pravého já a ke skutečně hlubokému vztahu ke světu i k sobě.

Pokud si naopak v tuto chvíli říkáte, že vztah „náboženství“ a „spirituality“ vlastně sami vnímáte podobně, ač se vůbec necítíte být součástí „ezo“ fenoménu, není to nikterak překvapivé. Alternativní spiritualita totiž ovlivňuje nejen své příznivce, ale do velké míry i nejširší mainstream. Snadno si to ilustrujeme krátkým výletem do minulosti. Před sto padesáti lety by myšlenka, že „náboženství“ a „spiritualita“ jsou protiklady, nedávala lidem žádný smysl a obojí by se přirozeně chápalo jako dva různé aspekty téhož. Co víc, nejspíš bychom se dokonce dozvěděli, že spiritualita je jen nějaký specifický, spíše minoritní případ náboženství, typický pro ty, kteří berou víru mimořádně vážně. Naopak „náboženství“ je obecně lidské a univerzální, tak či onak typické pro každou kulturu světa (podobně jako umění nebo politika).[28] Když však něco takového řekneme dnes, spousta lidí se ohradí, a to včetně mnohých religionistů. Naopak se běžně setkáme s názorem, že „náboženství“ (chápané opět jako hierarchická organizace s komplexním administrativním aparátem) je v dějinách spíše vzácné a vyskytuje se víceméně hlavně v Evropě a na Blízkém Východě. Většina světa, a zvláště indigenní (domorodé) kultury, pak údajně nic podobného nemají a vyznačují se čistou „spiritualitou“.

Ani takový obrázek ovšem není vůbec objektivní. Dokonce pěkně ilustruje to, jak se významy pojmů v dějinách mění a že co bylo před dvěma sty lety horkým módním trendem, může dnes být totálně „out“. Jednoduše řečeno, „spiritualita“ v posledním století postupně a nenápadně vystřídala „náboženství“ v roli kandidáta na univerzální antropologickou konstantu (tedy něco, čím se vyznačuje každá lidská kultura světa). Co víc, mnohdy se zašlo v nepřiznaných vlivech alternativní spirituality ještě o krok dál a v západní společnosti se uhnízdila představa, že je potřeba mocichtivá náboženství překonat, abychom se dokázali vrátit k jakési

28 Zuzana Marie Kostićová: Religion, Spirituality, Worldviews, and Discourses. Revisiting the Term “Spirituality” as Opposed to “Religion”, *Central European Journal for Contemporary Religion* 2, č. 2 (2018), s. 81–97.

„původní“, „univerzální“ spiritualitě. To už není jen nepřímý vliv alternativní spirituality – to už se přímo díváme na jeden z nejvýraznějších příkladů toho, jak se její představy mainstreamizovaly.

V příští pasáži se k problematice náboženství a spirituality vrátíme ještě jednou a důkladněji. V tuto chvíli je však třeba uzavřít stručný úvod do alternativní spirituality, zběžně shrnout, co jsme se dosud dozvěděli, a zasadit to do českého kontextu.

Za prvé, alternativní spiritualita má kořeny v západním esoterismu, ale přestože se jím ráda dodnes inspiruje a stále s ním mnohé sdílí, v současné době už kráčí po svých vlastních cestách. Za druhé, ve své současné podobně se zformovala z hnutí nového věku (new age), které bylo úzce propojené s hippies. Z toho plyne, že přestože její kořeny jsou obecněji západní, je úzce spojená zvláště s globální anglofonní kulturou, specificky se Spojenými státy americkými. Není proto divu, že se za totality v Česku objevovala spíše v undergroundu a na veřejnost masivně pronikla až v devadesátých letech. Za třetí, původně okrajové a kontrakulturní hnutí se velice rychle mainstreamizovalo a nejpozději na přelomu tisíciletí se jeho motivy rozkošatěly v populární kultuře, v korporátu i ve vědě. Proniklo tak daleko do našeho intuitivního chápání světa, že jeho projevy zdomácněly dokonce i v běžném všednodenním jazyce. A za čtvrté, v současné době je z religionistického hlediska nesporné, že se jedná o velký globální systém, který představuje výrazného hráče na mezinárodní náboženské scéně.[29] Není však typicky vnímán jako náboženství, a to ani zvnějšku, ani zevnitř. Je tomu tak zejména proto, že jeho vlastní pojetí „náboženství“ je poměrně úzce vymezené a silně negativně zabarvené. Představa, že „náboženství“ se poznají podle velkých hierarchizovaných organizací vybavených sérií dogmat a represivním aparátem, je z vědeckého hlediska extrémně vyhrocená, ne-li rovnou nesmyslná. Podrobněji se k tomu ostatně vrátíme ve čtvrté kapitole. Tato představa je ale nesmírně vlivná, prosakuje do nejširšího obecného povědomí Západu a mění dosavadní celospolečenské pojetí „náboženství“/„spirituality“. Jinými slovy tvoří jakousi mlžnou clonu, skrz kterou je obtížné alternativní spiritualitu vůbec zahlédnout.

Není pak divu, že si málokdo položí otázku, jestli i ona sama náhodou také není náboženství.

---

29 Tématu se věnovala např. kolektivní monografie Mikael Rothstein (ed.): *New Age Religion and Globalization*, Aarhus: Aarhus University Press 2003; zejména např. Liselotte Frisk: Globalization or Westernization?. New Age as a Contemporary Transnational Culture, in: *New Age Religion and Globalization*, s. 31–41.

Náboženství a spiritualita: příbuzní, nepřátelé, nebo v podstatě to samé?

Jsme-li zvyklí chápat náboženství a spiritualitu jako příkré protiklady, nemusí nám taková otázka dávat smysl. Už jsme si však ukázali, že současný výklad těchto pojmů vůbec není samozřejmý, a že je dokonce v dějinách humanitních věd poměrně nový. Ne že by na proměně významu termínů bylo něco špatného – všechno se dá vždycky redefinovat podle potřeby badatele. V praxi se ale ukazuje, že stavět „náboženství" a „spiritualitu" proti sobě vede ve většině případů k paradoxům a neřešitelným problémům.

Jistě, pokud bychom se bavili o psychologii a analyzovali duchovní život konkrétního jedince, pak by pro nás takové rozlišení bylo velmi užitečné. „Náboženství" by představovalo sociální systém, do něhož daný člověk patří, a „spiritualitou" by byly jeho osobní náboženské potřeby a prožívání. Psychologové náboženství s těmi termíny pracují přesně takto a určitě je to pro ně praktické. Jakmile však odhlédneme od individuí a podíváme se na celé skupiny, odlišování „spirituality" a „náboženství" se ukáže jako slepá ulička. Prostudovala jsem mnoho pokusů o vědecké definice, které se to snažily stavět proti sobě, a každá z nich se při bližším pohledu rozsypala.[30] Celá představa, že náboženství se pozná především podle dogmat, rozvětvených institucí a hierarchií, je totiž mnohem napadnutelnější, než vypadá. Promyslíme-li ji totiž do důsledků, dostaneme paradoxní výsledek, že dost možná po celé dějiny lidstva existovalo pouze jediné opravdové „náboženství". Totiž křesťanství.

A to není abstraktní příklad. Po přelomu tisíciletí se to v religionistice hemžilo vědci, kteří to skutečně s plnou vážností tvrdili[31] a kterým tato úvaha sloužila jako argument, proč má věda termín „náboženství" úplně opustit. Myslím, že si neuvědomovali, nakolik je jejich myšlení propojené s intelektuálními módními trendy, které se v mnoha ohledech neuvědoměle inspirovaly mimo jiné právě alternativní spiritualitou. Snad by to ani nestálo za řeč, kdyby ale celá věc nesloužila jako pádný argument, proč pozavírat katedry religionistiky a propustit vědce, kteří se náboženstvím zabývají. Pod takový trend samozřejmě s gustem přikládalo narůstající opovržení humanitními vědami a v některých zemích to

30 Z. M. Kostićová: Religion, Spirituality, Worldviews, and Discourses, s. 81–97.

31 Např. Timothy Fitzgerald: *The Ideology of Religious Studies*, New York – Oxford: Oxford University Press 2000.

citelně zasáhlo stav oboru. Stručně řečeno, religionistika se tu opravdu bolestně střelila do vlastní nohy.

Oblíbeným argumentem proti religionistice přitom je, že spory o definici náboženství nikdy nedospěly k žádnému univerzálně přijatelnému závěru. To se v oboru tradičně považuje za zásadní problém a někdy se tím zpochybňuje vědeckost religionistiky jako takové. Co je to za vědu, když nedokáže jasně ohraničit předmět svého zkoumání? Nabízí se ale otázka, jestli je to opravdu specifický problém religionistiky, nebo jestli ho tak či onak vlastně nemá velká spousta vědních oborů. Například kunsthistorie – co je vlastně „umění"? Jak ho definovat, kde má hranice, co je umění a co už ne? Je nasnadě, že něco takového je mimořádně obtížné a že i teoretikům umění se jejich předmět bádání rozplývá pod rukama. A nejsou zdaleka sami. Mohli bychom se ptát po definici „politiky," „ekonomiky" nebo „společnosti", všude bychom našli nejasnosti, paradoxy, rozmazané hranice a tendenci velkých konceptů expandovat tak, že nakonec v lidské společnosti neexistuje vůbec nic, co by do nich nespadalo. Co víc, problém se zdaleka neomezuje na sociální a humanitní vědy. I v nitru biologie leží složitá otázka, co je přesně „život", která komplikuje jasné řešení takových otázek, jako jestli jsou viry živé nebo ne. Když se nad tím zamyslíme, možná nejsou problémy s definicí vůbec tak neobvyklé, jak se zdá. Snad se dá dokonce říci, že vědy, jež umí své pole působnosti ostře, precizně a bezrozporně definovat, jsou vlastně v menšině.

Proto možná není až tak užitečné se ptát, co náboženství přesně je – mnohem praktičtější je zkoumat, jak se chová, jaké potřeby plní a k čemu člověku vlastně slouží. A já budu v této knížce chápat „náboženství" skrze dvě jeho základní roviny. Za prvé, náboženství je především *sociální konstrukce smyslu*. Je to způsob, jak dát světu existenciální smysl, jak z těžko snesitelného chaosu tvořit něco, co drží pohromadě. Je to hledání vzorců a pravidelností, společných průniků a úběžníků, je to proces odpovídání na ony slavné základní otázky, kdo jsme my a čím je svět, kde jsme se v něm vzali a kam vlastně směřujeme.[32]

32 Pojetí náboženství jako konstrukce smyslu, respektive smysluplného světa, se táhne mj. k antropologickým teoriím Clifforda Geertze. Typicky se mu v tomto smyslu vyčítá, že náboženství nepřiměřeně redukuje na intelektuální koncepty, respektive na kognitivní procesy; je ale třeba konstatovat, že se v jeho slavné definici explicitně zdůrazňuje i význam emocí. Skrze podobné prizma se na konstrukci smysluplného světa dívá i „sociologie vědění" Petera Bergera a Thomase Luckmanna. Obojí přitom v nějakém smyslu navazuje na Kantův koncept *Weltanschauung* rozpracovaný zvláště Wilhelmem Diltheym v 19. století v Německu; v religionistice je jeho přímým dědicem zvláště Ninian Smart a jeho pojem *worldview*, v antropologii pak

Potenciálně výbušný obrat „sociální konstrukce“ se přitom snaží říci pouze to, že náboženství je, přinejmenším částečně, lidský výtvor. Religionistika záměrně neřeší, jestli jsou i nějaké jiné zdroje, na nichž se náboženství buduje. Existence nebo neexistence božstev, spirituálních energií nebo duchů předků je věc, kterou odkládá úplně stranou a nechává ji katedrám teologie, parapsychologickým společnostem nebo skeptickým hnutím. Ať už má náboženství mimolidský zdroj nebo ne, je v každém případě socio-kulturním systémem – a právě jako socio-kulturní systém nás bude zajímat. Jako takový totiž vytváří smysluplná, silně symbolická universa, ve kterých jednotlivé kultury žijí a která jsou do větší či menší míry sdílena velkou většinou jejich obyvatel.

Za druhé je tu otázka, jak náboženství v praxi fungují a jaké jejich aspekty rozeznáváme. V tomto smyslu se ráda odvolávám na skotského religionistu Niniana Smarta, který zformuloval „sedmidimenzionální model náboženství“. Tvrdil, že každé náboženství obsahuje dimenzi narativní (což jsou nejen mýty, ale i jiná symbolická vyprávění), rituální, morální, institucionální, doktrinální, zkušenostní (která zahrnuje způsob, jak každý z nás náboženství individuálně prožívá) a nakonec i materiální (kam patří náboženská hmotná kultura).[33] Takový výčet vypadá intuitivně, vlastně i dost banálně, ale je překvapující, kolik přístupů, včetně vědeckých, jednu nebo více dimenzí úplně pomíjí. V některých proudech starší, historicky zaměřené religionistiky se například klade disproporční důraz na mýty a rituály; teologií ovlivněná religionistika zase u každého náboženství velmi zdůrazňuje „zvěst“, tedy doktrínu. Přitom je tak či onak v každém náboženství přítomno všech sedm rovin.

---

zvláště mexický badatel Alfredo López Austin. V kombinaci s diskursivní perspektivou nakonec tento pohled reprezentuje i Kocku von Stuckrad. Debata o těchto konceptech hloubkou i rozsahem ovšem dalece přesahuje možnosti této knihy, podrobnější informace k mému pojetí náboženství jsem ale už dříve nastínila v jiných textech (zejména Zuzana Marie Kostićová: *Kosmické stromy a magické portály. Náboženství a alternativní spiritualita v mayských studiích*, Praha: Karolinum 2023, s. 28–30). Viz též Clifford Geertz: *Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books 1973, s. 87–125; Kevin Schilbrack: Religion, Models of, and Reality. Are We through with Geertz?, *Journal of the American Academy of Religion* 73, č. 2 (2005), s. 429–452; David K. Naugle: *Worldview. The History of a Concept*, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing 2002, zejména s. 55–67, 82–97, 227–232 a passim; Ninian Smart: *Worldviews. Crosscultural Explorations of Human Beliefs*, Upper Saddle River: Prentice Hall 2000; Kocku von Stuckrad: *The Scientification of Religion. An Historical Study of Discursive Change*, 1800–2000, Boston – Berlin: De Gruyter 2014, s. 5; Alfredo López Austin: Sobre el concepto de cosmovisión, in: *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*, ed. Alejandra Gámez Espinosa – Alfredo López Austin, Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, Benemérita universidad autónoma de Puebla 2015, s. 17–49.

33 Ninian Smart: *Dimensions of the Sacred. An Anatomy of the World's Beliefs*, Berkeley: University of California Press 1996.

Ano, bývá trochu matoucí, že různé systémy kladou na různé dimenze větší či menší důraz. Institucionální rovina může někde vypadat jako obří církve, jinde jen jako fenomén místních šamanů-léčitelů. Některá náboženství kladou důraz na závaznou nauku popsanou ve svatých knihách, jiná naopak svatými knihami nedisponují a učení je moc nezajímá, zato nekompromisně vyžadují účast na precizních rituálech, kde se nesmí poplést jediné slovíčko. V každém náboženství však můžeme v různé míře rozpoznat všech sedm dimenzí. Když se na věc podíváme touto optikou, je jasné, proč definování „náboženství" přes doktrínu a instituce nemůže fungovat. Jsou totiž jen dvěma body z mnoha, která jsou v náboženstvích úplně stejně důležitá.

Identita příznivců alternativní spirituality se přitom točí kolem disproporčního důrazu na dimenzi zkušenostní. Alternativní spiritualita totiž připisuje osobnímu prožitku mimořádnou důležitost, a tím se ostře odlišuje nejen od křesťanství, ale především od vědy. Co tím myslím, může ozřejmit následující historka, již s oblibou vyprávím svým studentům. Pochází z mých vědeckých začátků, tedy z doby, kdy jsem jako nadšená mladá doktorandka hořela pro dějiny indiánských náboženství a chystala se zasvětit svůj odborný život starým Mayům. Už tehdy mě však začalo poznenáhlu zajímat i „ezo", jeho povaha a vnitřní logika. Bylo to sice dávno před rozmachem současné podoby sociálních médií, už tehdy však existovaly diskusní servery, kde bujely debaty na nejrůznější témata. A já jsem se jich ráda účastnila. Jednoho dne se v hloubi jakéhosi internetového klubu objevil příspěvek o aztéckých křišťálových lebkách – kdosi tam psal o jejich obrovském stáří a spirituálním významu. Shodou okolností jsem krátce před tím četla v časopise *Archaeology* něco o jejich historii a vybavená nově nabytými znalostmi jsem se pustila do debaty. Důkazy jasně naznačují, napsala jsem, že lebky byly vyrobené moderní technikou, a dokonce se zdá, že si je nechal na zakázku zfalšovat konkrétní archeolog. Žádný prastarý artefakt – moderní podvrh to je! Připojila jsem odkaz na článek, ze kterého jsem vycházela, a byla jsem spokojená, jak jsem to spoludiskutérům natřela. Pak ovšem přišla odpověď. Úzkoprsý racionalismus, dozvěděla jsem se. Takto se přece uvažovat nedá! Kdybych si místo čtení vědeckých textů sedla, zaměřila na lebku svou mysl a začala meditovat, ona už by mi sama pověděla, co je zač a k čemu slouží.

Tento příběh skvěle ilustruje centrální roli náboženské zkušenosti v alternativní spiritualitě. Osobní mystický prožitek tu stojí nade vším – a zvláště nad vědomostmi nabiflovanými z knih. Odhaluje, jak málo podstatná jsou pro ni dějepisná fakta a jak naprosto zásadní je rozměr

existenciální. Z vědeckého pohledu není aztécká křišťálová lebka vůbec aztécká a nejspíš nemá s Indiány[34] společného vůbec nic. Alternativní spiritualitě na tom však vůbec nezáleží, pro ni má věc přesně takovou cenu, jakou roli hraje v individuálním životě konkrétních lidí nebo skupin. Pravda se totiž nestuduje v knihovnách, ale poznává se na vlastní kůži – mohli bychom to parafrázovat slavným Heideggerovým výrokem, podle něhož „pravda je to, co působí". V alternativní spiritualitě platí, že jestliže věc působí, pranic nesejde na názoru vědy na její původnost.

Termín „spiritualita", se kterým se ono mladé náboženství ztotožnilo, dokáže důraz na zkušenost mimořádně dobře vyjádřit. Kořeny tohoto pojmu sice sahají do křesťanského prostředí, kde označoval specifickou religiozitu řeholních řádů, později se ale, jak už jsem se zmiňovala, stal víceméně synonymem pro „náboženské potřeby a prožívání". Není divu, že se ho alternativní spiritualita dychtivě chopila a zasadila ho do svého erbu na prominentní místo. Označovat se za přívržence „nenáboženské spirituality" (v angličtině *spiritual, not religious*) je v západním světě rozšířený způsob, jak připustit, že žijeme duchovním životem, ale zároveň rázně odmítnout, že bychom tak činili v institucionálním rámci některého z tradičních náboženství. Důraz se tu neklade ani na fixní doktrínu, ani na skupinovou identitu, ani na příslušnost k organizaci. Důraz tkví jednoznačně a bez sebemenších pochyb na osobním prožitku.

To ale neznamená, že alternativní spiritualita žádné instituce nemá. Ve čtvrté kapitole podrobně uvidíme, že jich má ve skutečnosti poměrně dost a některé z nich mají i právní formu. Opět ale narážíme na to, nakolik se tu projevuje západní dějinná zkušenost s křesťanstvím. Tvrdí-li totiž alternativní spiritualita, že nemá „instituce", zdůrazňuje tím především, že nemá „církve". A to je skutečně pravda. Stejně tak tvrdí-li, že nemá „doktrínu" (nebo, tvrději řečeno, „dogmata"), vyhraňuje se především proti křesťanské teologii. Přesto však zároveň disponuje komplexními představami o světě, které jsou sdíleny velkou většinou jejích příznivců.

Když se nakonec podíváme na alternativní spiritualitu optikou Smartova sedmidimenzionálního modelu, okamžitě se ukáže, že splňuje všechny položky. Obsahuje silně symbolická vyprávění (nebo dokonce vyloženou mytologii)? Ale jistě. Odehrává se v jejím nitru mnoho různých rituálů? Ovšem. Má propracovanou, místy dokonce velmi vypjatou morálku? Samozřejmě. Rodí se v jejím rámci komplexní doktrína,

34 V souladu s doporučeními českých iberoamerikanistů se budu v této knize přidržovat pravopisu slova Indián s velkým I.

vznikají v něm instituce? Ano – a v této knize si to detailně rozebereme. Zkušenostní rozměr je pak samozřejmostí. Sedmou dimenzí je nakonec materiální kultura, již má alternativní spiritualita opravdu bohatě vyvinutou, a sklízí za to dokonce ze všech stran ostrou kritiku. Jistě, definujeme-li náboženství jako kombinaci složitého církevního aparátu a přísně závazné teologie, potom alternativní spiritualita žádným náboženstvím není. Nemá ale smysl nechat se svázat zbytečně úzkou definicí, jejíž požadavky by v dějinách lidstva splnila jen drtivá menšina systémů. A z jakéhokoli jiného pohledu je alternativní spiritualita samozřejmě taky náboženství. Ano, je v mnoha ohledech zásadně jiná než křesťanství, proti němuž se důrazně vymezuje. Mnohé z jeho rysů vášnivě odsuzuje a sama taková nikdy být nechce. Přesto je, religionisticky vzato, i ona náboženstvím – mladým, dynamickým a stále velmi flexibilním. Ač by se tak sama pochopitelně nenazvala.

„New age", „ezo", alternativní spiritualita: jak ve vědě věcem (ne)říkat

Poslední věcí, o níž si v úvodní kapitole musíme povědět, jsou terminologické potíže, které vědu o alternativní spiritualitě provázejí. Abychom totiž mohli něco poznat, musíme to nejprve pojmenovat. A to je v tomto případě kámen úrazu.

Existuje více způsobů, jak o alternativní spiritualitě mluvit. Současní vědci typicky používají výraz „new age", který, jak už jsme viděli, se do češtiny překládá jako „hnutí nového věku". Mimo vědeckou komunitu se s těmito výrazy ale prakticky nesetkáme, a co je zásadní, ti, které mají označovat, se s nimi téměř nikdy neztotožňují. Výraz „new age" sloužil svým anglicky mluvícím přívržencům jako sebeoznačení naposledy před více než padesáti lety, navíc zdaleka ne všem.[35] Když se pak o alternativní spiritualitu začala zajímat věda, zvláště sociologie náboženství, automaticky tento termín převzala. Přesně v té době, kdy pronikl do vědeckého diskursu, se ale začal měnit jeho mainstreamový význam, který nabyl mírně hanlivého, kritického nádechu. „New age" v angličtině totiž evokuje obraz naivní a kýčovité „sluníčkářské" spirituality bez větší

35 Ve své studii zaměřené na britský Findhorn ukazuje Steven Sutcliffe mimo jiné i to, jakým způsobem používali termín „new age" zakladatelé a hlavní protagonisté této komunity. Steven Sutcliffe: *Children of the New Age. A History of Spiritual Practices*, London: Routledge 2003, např. s. 55–60, 195–225 a passim.

hloubky. Není divu, že se s ním lidé nechtějí identifikovat. Namísto toho se postupně dostal do popředí výraz „spiritualita“, případně „nenáboženská spiritualita“. Ten hraje v současnosti roli primárního sebeoznačení.

Výsledkem je paradoxní situace, kdy vědě zůstal termín „new age“ v ruce jako Černý Petr. Od té doby se ho dlouhé dekády marně snaží zbavit. Experti vymýšlejí různá nová, lepší označení jako „holistické milieu“, „spiritualita života“, „alternativní spiritualita“, „perennismus“ a mnoho dalších. V české vědě je to ještě o stupeň bizarnější: nejenže se u nás nikdo termíny „new age“ / „hnutí nového věku“ neoznačuje, ale většina z těch, které má popisovat, ani neví, co vůbec znamenají. Taková situace je pochopitelně neudržitelná. Není náhodou velmi podstatné, aby se vědecké termíny alespoň rámcově shodovaly se sebeoznačeními těch, které popisují? A zvláště u živých náboženství?

Podobný problém je s výrazem „ezoterika“ nebo „ezo“. Za prvé, je nepřesný. Viděli jsme, že alternativní spiritualita sice vznikla ze západních esoterních tradic, už ale není *sensu stricto* jejich součástí, a navíc je dnes téměř kompletně exoterní. A za druhé, je to zase tak trochu urážka. Před pandemií by se dal mainstreamový význam termínu „ezo“ zhruba přeložit jako „přihlouplé pověry pro nevzdělané“. Po pandemii, během níž se ocitly v hledáčku médií některé okrajové, extrémní formy alternativní spirituality, se přidal i implicitní nádech politického extremismu a konspiracismu. Jiní alternativní spiritualitu zase považují především za hájemství tmářského odporu proti vědě, který média hodně řešila spolu s tématy nošení roušek, očkování a důvěry v západní medicínu obecně. Ne že by takové proudy skutečně nebyly její součástí – představují ale jen nějaký specifický segment, který zdaleka nevystihuje celou situaci. Slovo „ezo“ však s sebou implicitně nese všechna tato předporozumění.

A to je problém. Protože jakmile nějaký termín získá takto pejorativní přídech, stává se z něj v lepším případě nálepka, v horším nadávka. „Ezo“ / „new age“ jsou vždycky ti ostatní, málokdy my sami. Ano, občas se tak někdo sám a dobrovolně označí – třeba na terapeutickém sezení, kde je postaven před nutnost mluvit o svém duchovním životě, nebo mezi přáteli, kde přijdou na přetřes existenciální otázky. Ne proto, že by se s tím termínem nějak obzvlášť identifikoval, ale proto, že neví, jak jinak svou duchovní cestu srozumitelně vysvětlit. Ve většině případů se však lidé této škatulce spíš brání. Čeští příznivci alternativní spirituality o sobě pravidelně říkají, že „nejsou ezo“. Zrovna tak, jako o sobě ti američtí tvrdí, že „nejsou new age“.

Jedna věc je tedy používat slovo „ezo“ v rodině, mezi přáteli nebo v hospodě – tam si každý může mluvit, jak chce, a akademik mu to nemá

co zakazovat. Úplně jiná věc je ale dopustit, aby zdomácnělo ve vědě. Věda, která za něco stojí, nemůže ty, které studuje, bezmyšlenkovitě urážet – něco takového je naprosto nepřípustné. Jak ale nastalou situaci řešit?

Samozřejmě se nabízí použití termínu, jímž se daní lidé skutečně označují. V této situaci nám to ale bohužel nepomůže. Výraz „spiritualita" má totiž ve vědě hluboce zakořeněný, příliš obecný význam, který by vytvářel jedno nedorozumění za druhým. Pravda, jsem toho názoru, že transformace významu slova „spiritualita" bude pokračovat a za nějakou dobu už bude možná výraz „křesťanská spiritualita" považován za *contradictio in adiecto* (podobně například jako „nepolitická politika"). Nelze vyloučit, že se slovo „spiritualita" možná začne používat výhradně pro to, co se dříve nazývalo „new age". V tuto chvíli však potřebujeme alespoň kompromisní řešení. Pátrala jsem mezi kandidáty na vhodný termín, a abych byla upřímná, žádný opravdu dobrý jsem nenašla. Začala jsem se tedy přiklánět k variantě „alternativní spiritualita". Má mnoho výhod – nikoho zbytečně neuráží, je rámcově srozumitelný a do míry, do jaké to jde, respektuje sebeoznačení těch, které popisuje.

Nepopírám samozřejmě, že jsem za něj mnohokrát sklidila kritiku z nejrůznějších stran, a to jak od jejích příznivců, tak i od vědců. Výmluvně mi například vynadala jakási dáma na Facebooku, která se ohradila, že „jakápak alternativní, spiritualita je přece jen jedna!" Kolegové religionisti naopak často nechápali, proč mám problém s výrazem, „hnutí nového věku", nebo neviděli nic špatného na termínech „ezo" či „populární ezoterika". Další mi právem vyčítali, že „alternativní spiritualitou" je u nás přece i buddhismus nebo indická náboženství, což je poněkud matoucí (a já to uznávám). Jsem ale přesvědčená, že v situaci, kdy ideální řešení neexistuje, je „alternativní spiritualita" nejlepší dostupný kompromis. A co víc, pěkně navazuje na anglické *Alternative Spirituality*. To se jednu dobu pokoušeli prosadit Steven Sutcliffe a Marion Bowmanová, aby to později bohužel vzdali a vrátili se k poněkud urážlivému, ale univerzálně srozumitelnému *New Age spirituality*.[36]

Ve své vědecké práci tak používám spojení „alternativní spiritualita" jako provizorní řešení – a budu tak činit i v této knize. „Alternativní

36 Steven Sutcliffe – Marion Bowman: Introduction, in: *Beyond New Age. Exploring Alternative Spirituality*, ed. Steven Sutcliffe – Marion Bowman, Edinburgh: Edinburg University Press 2000, s. 1–16. Podobně např. Jörg Stolz – Joëlle Sanchez: From New Age to Alternative Spirituality, in: *New Age*, ed. Michaela Moravčíková, Bratislava: Ústav pre vzťahy štátu a cirkví 2005, s. 530–544.

spiritualita“ v tomto smyslu není obecný konglomerát vzájemně nesouvisejících alternativ, které se nějak vymezují proti „tradičním náboženstvím“. Je to jen podmnožina této nesourodé skupiny, jedno konkrétní náboženství, které z nich výrazně vystupuje a svým vlivem v mainstreamu je všechny dalece překonává. Mnoho jevů, které se tváří jako samostatné, tvoří ve skutečnosti jeho dílčí součásti – dobrými příklady může být neošamanismus, psychedelická spiritualita, spiritualizovaná pop-psychologie nebo některé druhy milenialismu a konspiracismu. Spadají do něho dokonce i mnohá nová náboženská hnutí. Naopak je dobré od něj odlišit jiné jevy, především novopohanství.

Jako každé velké náboženství, i alternativní spiritualita je pochopitelně vnitřně rozrůzněná, mnohobarevná a komplexní. Při bližším pohledu se však dají jasně rozpoznat společné základy, na nichž stojí a které všechny její dílčí složky sdílejí. Přiblížit je české vzdělané veřejnosti je hlavním cílem této knihy.

Kapitola 2: Od sekularizace ke konspiritualitě: krátká procházka dějinami alternativní spirituality

Máme za sebou obecné úvodní pasáže a rámcově tušíme, o čem je řeč. V následujících kapitolách proto přijde na řadu pestrý a kaleidoskopický obrázek složený z dílčích témat a detailů. Začneme přitom životopisem alternativní spirituality, jehož stručnou skicu jsme si načrtli v minulé kapitole. Od sekularizace přes obrovský šrám, který ve 20. století zanechala druhá světová válka, až po zrod hnutí nového věku a jeho postupnou mainstreamizaci. Závěrem kapitoly se dostaneme až do období kolem pandemie, která pro alternativní spiritualitu znamenala gigantickou krizi a která před ní postavila nové, nečekané výzvy.

Odkouzlení, nebo nové okouzlení světa? Pár slov o sekularizaci

Klasické pojetí sekularizace

Na počátku minulé kapitoly jsme viděli, jak hluboce se Češi identifikují s „ateismem", či snad přesněji řečeno, se sekularizací. V mimovědeckém prostředí vzdělané veřejnosti sekularizace stále představuje jakési univerzální paradigma, které se přijímá s absolutní samozřejmostí a které se v podstatě nezpochybňuje. Kdybych ho měla velice stručně shrnout, jde o ideu, že náboženství mizí. A pokud vyloženě nemizí, tak alespoň ustupuje do pozadí, stahuje se do soukromí a jeho někdejší veřejný vliv se stává jen nepříjemnou vzpomínkou.

Tato představa navazuje na ty sociologické teorie, které si nejpozději počátkem 20. století začaly všímat klesající návštěvnosti kostelů a modliteben. Při podrobnějším pohledu na náboženský život evropské

populace se ukázalo, že procento obyvatelstva, které se identifikovalo s nějakým náboženským uskupením, také prudce klesá a veřejný význam stávajících náboženských společností je menší a menší. Netrvalo dlouho a úpadek církví se jevil zcela nepřehlédnutelný. Koncem 19. a počátkem 20. století se proto začal formovat názor, že náboženství v nějakém smyslu umírá – nebo se přinejmenším stává výrazně menšinovým.[37] Význačný sociolog Max Weber pro tento proces vymyslel slavný a dodnes živý obrat „odkouzlení světa".[38]

Klesající cifry v sociologických výzkumech pěkně korespondovaly s filosofickými úvahami, které úpadek náboženství nejen očekávaly, ale dokonce mu ve stoje tleskaly. Bývá obvyklé zmiňovat v tomto smyslu osvícenství, mnoho osvícenských filosofů však ve skutečnosti stále zůstávalo křesťany. Někteří z nich dokonce považovali křesťanství za naprostý základ morálky, ne-li dokonce vší civilizovanosti (razil to zvláště nejslavnější z nich, Immanuel Kant). Jistě, i mezi osvícenci byli ateisté a materialisté, tehdy ale stáli spíše na okraji. Skutečný boom odklonu filosofů od náboženství však nastal daleko později, v post-hegelovské generaci. V mezičase stihl růst evropského ateismu na chvíli přerušit romantismus; ten zrodil takové myslitele, jako byl G. W. F. Hegel, v jehož monumentálním myšlení má křesťanství své nezastupitelné místo. Jakmile však začal vliv romantismu a německého idealismu slábnout a vrátil se důraz na spíše materialistické pojetí světa, vzedmuly se opravdu rozsáhlé a vlivné vlny ateismu. I ti, kdo se v dějinách filosofie spíše nevyznají, budou alespoň některá následující jména nepochybně poznávat: Karl Marx, Sigmund Freud, Auguste Comte, Ludwig Feuerbach, Friedrich Nietzsche… Právě mezi nimi se začaly doopravdy ozývat tamtamy volající po odstranění náboženství a konci tmářství, jako například Marxovo „opium lidstva", Freudova „kolektivní neuróza", Nietzscheho „smrt Boha". A mluvíme-li o „náboženství", máme tím samozřejmě na mysli teistické, abrahámovské systémy.[39]

---

37 Stručný přehled problematiky sekularizace v češtině viz např. Z. R. Nešpor. *Příliš slábi ve víře*, s. 14–17.

38 Stručný přehled Weberova pojetí náboženství a sekularizace v češtině např. Z. Nešpor – D. Lužný: *Sociologie náboženství*, s. 56–65 (k pojmu „odkouzlení světa" zejména s. 61). V současné době je vlivná i perspektiva Charlese Taylora, který na Webera navazuje a ve svém monumentálním díle *A Secular Age* mapuje způsob, jakým k tomuto odkouzlení došlo. Charles Taylor: *A Secular Age*, Cambridge – London: Harvard University Press 2007.

39 Viz např. Z. Nešpor – D. Lužný: *Sociologie náboženství*, s. 46–51. Pro obecný filosofický kontext viz též Emerich Coreth – Harald Schöndorf: *Filosofie 17. a 18. století*, přel. David Mik, Olomouc: Nakladatelství Olomouc 2002, s. 146–152 (obecný úvod do osvícenství); Emerich Coreth – Peter Ehlen – Josef Schmidt: *Filosofie 19. století*, přel. David Mik, Olomouc:

Ještě zajímavější bylo, když se někteří ze zmíněných filosofů pustili do věštění budoucnosti. Pěkným příkladem je tu Comte, který tvrdil, že dějiny lidstva můžeme rozdělit do třech období – náboženského, filosofického a pozitivního. Zprvu si člověk představuje, že za pozorovatelnými jevy stojí živá vůle, zjednodušeně řečeno, nadpřirozená bytost (duchové, předkové, bozi a podobně). V další fázi se ale lidstvo od uctívání těchto entit obrací k filosofickým, abstraktním pojmům, aby ve třetí fázi nakonec pochopilo, že skutečným věděním je jen racionální poznání jednotlivin a dílčích jevů. Těch se pak člověk zmocňuje ne už spirituálně nebo filosoficky, ale vědecky, racionálně a prakticky.[40]

Podobný typ myšlení můžeme najít i u Feuerbacha – a nakonec i u Marxe nebo Nietzscheho. „Bůh je mrtev," hlásal Nietzsche v samém závěru 19. století, „my sami jsme ho zabili."[41] V jeho optice je to sice událost tragická, zároveň ale osvobozující, protože zbavuje člověka pout a uvolňuje jeho přirozenou sílu: náš obzor je opět volný, „možná ještě nikdy neexistovalo tak otevřené moře!"[42] Shrnuto a podtrženo, evropská kultura se na smrt náboženství doslova těšila – ohňostroje nachystány, šampaňské připraveno. A data se zprvu zdála celou věc potvrzovat.

V klasické podobě, již jsme se všichni učili ve škole, se proces sekularizace chápal jako důsledek průmyslové revoluce, která zásadně proměnila životní styl velké části Evropy a spustila něco, čemu se typicky říká „modernizace". Ta obsahuje mnoho dílčích rovin, mezi něž kromě sekularizace patří zvláště racionalizace, industrializace, mobilita, urbanizace nebo byrokratizace.[43] Zvláště o trojici industrializace-urbanizace-sekularizace se v tomto smyslu učil každý absolvent středoškolského dějepisu. Příběh, který klasická sekularizační teze vyprávěla, zněl víceméně takto: s rozvojem moderní těžké techniky se proměnil způsob výroby a začaly se množit nejprve manufaktury a později továrny. Typicky se budovaly na periferiích velkých měst a za nimi se stěhovaly pracovní síly, jejichž ruce pomáhaly novému zboží na svět. Známe je mimo jiné i z Prahy, známými příklady jsou vysočanská Kolbenka nebo smíchovská Tatrovka. Vypadalo to, že svět pilně buduje lepší zítřky. V dějinách je ale

---

Nakladatelství Olomouc 2003, s. 85–100 (Hegel), 127–137 (materialismus a pozitivismus), 140–144 (Nietzscheho filosofie smrti Boha), 153–157 (Ludwig Feuerbach) a 160–172 (Marx).

40 Viz též Z. R. Nešpor: *Příliš slábi ve víře*, s. 14–17.

41 Friedrich Nietzsche: *Radostná věda*, přel. Věra Koubová, Praha: Aurora 2001, s. 114.

42 F. Nietzsche: *Radostná věda*, s. 186.

43 Karel Dobbelaere: *Secularization. An Analysis at Three Levels*, Brussels: Peter Lang 2002, s. 143.

málokterý proces černý nebo bílý – většinou jsou to spíše propletence různých důsledků, některých spíše pozitivních, jiných spíše negativních. Ano, industrializace nepochybně založila moderní blahobyt a v dlouhodobém horizontu pomohla obrovsky pozvednout životní úroveň obyvatel západního světa. V patách jí však kráčel například i vznik špinavých příměstských čtvrtí plných vykořeněného obyvatelstva a sociálních patologií.

Co je podstatné, noví obyvatelé měst se v tradiční sociologické optice vyvazovali ze svých někdejších společenských vazeb. A to včetně farností. Byla to právě tato společnost a tato nová forma práce, která začala nahlodávat pravidelnost zavedené náboženské praxe. Dělník, který opustil rodnou vesnici a přijal zaměstnání v příměstské továrně, unikl z dohledu své původní komunity, pro niž byl kostel významným místem setkávání. Co víc, životní podmínky a charakter práce měly velmi daleko do toho, co známe ze současných evropských sociálních států. Dřelo se do úmoru za mizerné peníze v mnohdy příšerných podmínkách, bez skutečné ochrany proti případné zvůli majitelů továrny. Není divu, že právě v té době se zrodil socialismus, který agitoval za práva pracujících a hlasitě volal po nápravě. Sedření dělníci pak pochopitelně nebyli zvědaví na to, aby v krátkém a drahocenném volnu ještě vysedávali v kostele. Kruh se uzavírá: modernizace začíná plodit sekularizaci. Pokles náboženské praxe tu zásadně souvisí s procesy, které probíhaly ruku v ruce s proměnami jak ideálů elit, tak života nejnižších pater společnosti. A to zvláště ve městech.[44]

Sekularizace jinak

Tolik klasický školský příběh. Patří k němu ale ještě spousta dovětků, které ho přece jen staví do jiného světla. Především, těmi, kdo si toho procesu všimli první, rozhodně nebyli sociologové: ve skutečnosti to byly církve samotné. Ty pochopitelně celá věc poplašila a nejenže tento stav kritizovaly, ale aktivně se ho snažily zvrátit. V příští kapitole pro nás bude velmi zásadní, že celá věc například výrazně posílila symbolickou opozici město–venkov. V ní se zkažené, upadlé, špinavé a bezbožné město stavělo do protikladu vůči utopicky chápanému venkovu zasazenému do lůna krásné krajiny a prodchnutému pravou zbožností.

44 Např. K. Dobbelaere: *Secularization*, s. 38–39.

Tento protiklad si později začal žít vlastním životem, napojily se na něj mnohé další souvislosti a dnes se s ním můžeme setkat například v podobě spirituálního holismu, který patří mezi význačné rysy alternativní spirituality. Příměstské dělnické čtvrti se zároveň staly misijním územím. A z pohledu církví bylo třeba znovu je evangelizovat.[45]

Populární příběh sekularizace, podle něhož náboženství pomalu mizelo, dokud se nepropadlo až na dno, tím dostává první praskliny. Misijní zápal přispíval k opakovanému rozfoukávání náboženské horečky, která měla někdy spíše lokální, ale jindy celosvětovou povahu. V kontextu Spojených států amerických se významnějším takovým epizodám s širší působností říká „velká probuzení". Zdaleka ne všechny se přímo vztahují k sekularizaci – první z nich proběhlo už ve třicátých a čtyřicátých letech 18. století a zrodilo evangelikální protestantismus, který je dodnes významným fenoménem nejen v USA. Pro nás je však zásadnější druhé velké probuzení, které spadá právě mezi konec 18. a polovinu 19. století. Během něj došlo nejen k obrodě tradičních církevních struktur, ale také ke vzniku některých nových náboženských hnutí, tedy netradičních, odštěpeneckých organizací, z nichž některé se natrvalo usídlily v západní duchovní krajině (například adventisté sedmého dne nebo mormoni). Třetí velké probuzení spadá do konce 19. a počátku 20. století a týká se vnitřního oživení esoterních tradic (zejména vzniku a rozmachu theosofie a jejích dceřinných nebo nástupnických organizací). A nakonec čtvrté představuje bouřlivé náboženské změny v období po druhé světové válce.[46] Na první pohled je tu přitom patrný fakt, že se první dvě týkají křesťanství, zatímco třetí a čtvrté už převážně stojí mimo ně. V tomto kontextu si tak můžeme položit otázku, zda se tu opravdu díváme na jakýsi periodický rytmus duchovního úpadku a obrození v rámci jediného systému – nebo zda se tu ve skutečnosti ohlašuje hluboká krize starého náboženství. A co víc, jestli už z podhoubí západní společnosti nezačíná rašit náboženství nové.

---

45 Např. Callum G. Brown: *The Death of Christian Britain. Understanding Secularization 1800–2000*, 2. vyd., London – New York: Routledge 2009, s. 16–34. V češtině nabízí stručný přehled dobových procesů např. Z. R. Nešpor: *Příliš slábi ve víře*, s. 37–50; k české (ale i evropské) religiozitě a sekularizaci v 19. století podrobně též Zdeněk R. Nešpor: *Náboženství v 19. století. Nejcírkevnější století, nebo období zrodu českého ateismu?*, Praha: Scriptorium 2010, zejména s. 261–283 a passim.

46 William McLoughlin: *Revivals, Awakenings, and Reforms*, Chicago: University of Chicago Press 1980. Stručné shrnutí v angličtině např. Sarah M. Pike: *New Age and Neopagan Religions in America*, New York: Columbia University 2004, s. 44nn, česky Z. Nešpor – D. Lužný: *Sociologie náboženství*, s. 98–99.

Další způsob, jak narušit tradiční obrázek sekularizace, je zamyslet se nad tím, jestli se při hledání náboženství opravdu díváme správným směrem. Viděli jsme to na předchozích stránkách. Sekularizační narativ rozsáhle bujel v elitních intelektuálních kruzích, kde byl ateismus a odpor proti náboženství něčím na způsob dobového trendu; v pozdějších výzkumech se pak opíral o kvantitativní sociologické metody. Obojí však byl parciální obrázek, který snad viděl líc věci, pod ním se však skrýval neviděný rub. Nepočítáme-li totiž ateistické intelektuály a další spíše okrajové skupiny, byla větší část evropské populace až do poloviny 20. století stále křesťanská. Jedna věc totiž je, že člověk třeba dávno nechodí do kostela a necítí se být součástí nějaké konkrétní církve; úplně jinou věcí je však to, jestli přesto nezůstává do hloubi duše křesťanem. Co jestli stále věří v Boha a Ježíše Krista, stále se hojně modlí, jeho život je dál hluboce ovlivněn křesťanskými hodnotami a světonázorem? Nic z toho přece nestojí ani nepadá s předpisovou praxí a členstvím v církvích. Sociologii postupně začaly tyto otázky zneklidňovat. V šedesátých letech poukázal Thomas Luckmann ve své slavné knize *Neviditelné náboženství* na to, že výběr analytické metody tu může dramaticky zkreslovat výsledky. Nepraktikující křesťané bez příslušnosti v tomto smyslu mohli propadnout sociologickým sítem a octnout se ve slepé skvrně. Stručně řečeno, představovali pro dobovou vědu soustředěnou na instituce jakési „neviditelné náboženství“.[47]

Podrobnější analýzy pak velice rychle ukázaly, že sociologická sekularizační krajinomalba byla opravdu v mnoha ohledech dosti stylizovaná. Ve skutečnosti mělo evropské křesťanství nadále obrovskou sílu, která trvala přinejmenším do druhé světové války. Historik Callum Brown se podíval sekularizačnímu narativu na zoubek v kontextu Velké Británie, nesoustředil se však na institucionální příslušnost a účast na rituálech, ale na autobiografie, deníky a mnoho dalších osobních výpovědí. Co víc, nešlo o texty psané elitami, ale vcelku obyčejnými lidmi. A zjistil, že převládající dobová spiritualita byla až do druhé světové války naprosto jednoznačně křesťanská, úplně bez ohledu na to, jak intenzivně daní lidé praktikovali. Takovou víru označuje termínem „diskursivní křesťanství“.[48]

47 Thomas Luckmann: *Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*, New York – London: Macmillan – Collier-Macmillan 1967, zejména s. 17–27. Viz též K. Dobbelaere: *Secularization*, s. 148–149.

48 C. G. Brown: *The Death of Christian Britain*, s. 12–13.

Brown však zároveň zdůrazňuje, že se to netýkalo všech skupin populace stejnou měrou. Tradiční sekularizační narativ měl totiž přece jen v některých ohledech pravdu, a to především s ohledem na muže. Ano, dělníci se progresivně sekularizovali, to je pravda. Mnohem důležitější ale bylo to, že jejich ženy nadále zůstávaly křesťankami. Proč důležitější? Inu proto, že děti vychovávaly primárně právě ony, čímž předávaly svou víru zase dál. Sekularizační proces proto podle Browna definitivně dovršila až druhá světová válka, která hromadně nahnala ženy do zaměstnání a zásadně proměnila strukturu práce i rodiny. Ženy během ní prošly zkušeností, již už měli muži za sebou, a následky na sebe nenechaly dlouho čekat. „Smrt křesťanské Británie" tak nastala v podstatě až po polovině 20. století.[49]

Britský příklad je zajímavý a ilustrativní, je ale jen jedním z mnoha. Evropská duchovní krajina mezi koncem 19. století a druhou světovou válkou byla samozřejmě složitá, a přestože někteří občas zacházejí s Británií jako s jakýmsi lakmusovým papírkem sekularizace,[50] co platí pro ni, nemusí platit pro jiné státy. Mnohé země tak zůstávaly v průběhu posledních dvou století dále rozsáhle křesťanské a jsou takové dodnes: nejvýraznějšími příklady jsou pochopitelně Irsko, Polsko a Itálie.[51] Jinde se celý proces odehrál trochu jinak – francouzská *laïcité* má například historii, jež se táhne až do 18. století k Velké francouzské revoluci. Dějiny náboženství v Německu pak zase musí počítat mimo jiné s vlivem nacismu například na šíření okultních a pohanských prvků – a posléze samozřejmě i se státním ateismem v bývalé NDR.

Co se Česka týče, sekularizace se často dává do souvislosti s komunistickým režimem (podobně jako v případě SSSR a zemí pod jeho politickým vlivem).[52] Na tom je pochopitelně mnoho pravdy, věc je však opět složitější. Čeští sociologové náboženství dlouhodobě zdůrazňují, že dějiny odkouzlení světa se u nás táhnou mnohem hlouběji do minulosti a úzce se pojí například s rozpadem Rakouska-Uherska. Ještě po první světové válce přesto zůstával venkov stále v zásadě křesťanský (tedy převážně katolický), byť religiozita vůčihledně a viditelně slábla. Zásadní přeryv však znamenala nejprve druhá světová válka a pak

49 Tamtéž, s. 58–87, 170–192 a passim.

50 Zejména Steve Bruce: *Secularization. In Defence of an Unfashionable Theory*, Oxford University Press 2011, s. 104.

51 Obecně a úvodně k evropské náboženské situaci viz např. José Casanova: The Religious Situation in Europe, in: Hans Joas – Klaus Wiegandt: *Secularization and the World Religions*, Liverpool University Press 2006, s. 206–228.

52 K. Dobbealere: *Secularization*, s. 40–43.

pochopitelně nástup totalitárního ateistického režimu. Po sametové revoluci čísla náboženské příslušnosti na chvíli prudce vyletěla nahoru, aby krátce na to opět spadla a zůstala do dnešních dnů velice nízko.[53] Na rozdíl například od Polska, které je vzdor komunismu dodnes velmi religiózní (byť mladí lidé se už i tady začínají od víry rozsáhle odklánět) – ale i třeba od Slovenska, kde se více než polovina populace nadále hlásí ke křesťanství.[54]

A pokud chceme myšlenku sekularizace definitivně zpochybnit, stačí vykouknout ven z Evropy. Náboženská krajina Spojených států amerických šokovala některé sociology tím, jak obrovskému veřejnému vlivu se v ní náboženství nadále těšilo.[55] Zdůrazněme ihned, že se mu těší dodnes – blízkost evangelikálního křesťanství zvláště k republikánské straně je známá věc, stejně jako problematika amerického „civilního náboženství" (které otevřelo otázku občanských náboženství obecně).[56] Mnoho autorů se proto ptá, do jaké míry sekularizace v USA vůbec proběhla.[57] I kdybychom však chápali USA jako výjimku, kde modernizace nevedla k sekularizaci, ani pohled do zbytku světa nesvědčí o myšlence, že probíhá jakási teleologická evoluce, během níž se svět modernizuje a sekularizuje zároveň. Namísto toho se přinejmenším od konce 20. století opakovaně potvrzuje, že náboženství z planety nejen nemizí, ale snad je dokonce silnější než dříve.

Evropa tak není lídrem nějakého univerzálního celoplanetárního procesu, z něhož by USA představovaly nějakou zvláštní odchylku. Je to přesně naopak – *výjimkou je tu právě Evropa*. A dokonce ani na tomto kontinentě se sekularizace neodehrává způsobem, který by potvrzoval stará sociologická očekávání[58] (a to i když pomineme migraci, díky níž nyní rostou zvláště procenta muslimů a pravoslavných křesťanů). Navíc

53 Např. D. Hamplová: *Náboženství v české společnosti na prahu třetího tisíciletí*, zejména s. 15–26, 41–44 a passim; Z. R. Nešpor: *Příliš slábi ve víře*, s. 37–59; přehled výsledků sčítání lidu též např. Markéta Růžičková: Religious Belief in the Czech Population in the 1921–2011 Censuses, *Central European Journal for Contemporary Religion* 1, č. 2 (2017), s. 29–46.

54 Stručné shrnutí slovenské situace viz např. Tatiana Zachar Podolinská – Miroslav Tížik – Juraj Majo: Religiosity in Slovakia. Structure, Dynamics, and Spatial Diversification, *Central European Journal for Contemporary Religion* 3, č. 1 (2019), s. 1–33.

55 K. Dobbelaere: *Secularization*, s. 39.

56 Ve stručnosti např. tamtéž, s. 54–61; česky Z. Nešpor – D. Lužný: *Sociologie náboženství*, s. 126–130.

57 Problematika sekularizace v USA není vůbec jednoduchá – jedná se o obrovskou zemi s výraznou náboženskou diverzitou obyvatelstva. Stručný přehled může nabídnout např. Hans Joas: The Religious Situation in the USA, in: Hans Joas – Klaus Wiegandt: *Secularization and the World Religions*, Liverpool University Press 2006, s. 229–241.

58 J. Casanova: The Religious Situation in Europe, s. 206–228.

se stále silněji ukazuje, že sekularizační procesy nezasahují náboženství obecně, ale jsou úzce vázané zvláště na křesťanství. Navíc specificky křesťanství v Evropě. A tím, že se sociologové dříve zaměřovali především právě na ně a s napětím sledovali úpadek jeho institucí, mohlo jim snadno uniknout, jaké boje se bojují na jiných frontách.

Sekularizace jako krize evropského křesťanství

Co když je to tedy se sekularizací úplně jinak, než jsme si po desítky let představovali? Co když je stará sekularizační teorie, stejně jako onen slavný český „ateismus", spíše jakýmsi nepochopením dějinných procesů? Čtou-li tuto knihu moji učení kolegové, mohou namítnout, že i dnes existují v sociologii (i jinde) výrazní zastánci této teorie. Patří mezi ně především Steve Bruce,[59] ale také Pippa Norrisová a Ronald Inglehart.[60] Já bych jim ale odpověděla, že k tomu, aby si zmínění odborníci svou tezi udrželi, musí alternativní spiritualitu buď ignorovat, nebo záměrně bagatelizovat.[61] V tomto smyslu se Evropa nejen neodkouzluje – *ona se ve skutečnosti v některých ohledech znovu zakouzluje*. A to přímo před našimi zraky.

Snad má smysl dodat, že ani toto „zakouzlování" nemusí některé odborníky přesvědčit. Nové spirituality se totiž občas chápou jako sekulární, nikoli náboženské.[62] Tím se ale opět vracíme k tomu, jak současná věda ochotně přebírá představy alternativní spirituality samotné o jejím nenáboženském charakteru. Náboženství je přece kolektivní, institucionální, centralizované a autoritativní, náboženství předepisuje normativní doktrínu a požaduje pravidelnou praxi. Alternativní spiritualita taková není, nemůže tedy být náboženská, ale sekulární.[63] Jak jsme ale

59 Viz např. S. Bruce: *Secularization*.

60 Zejména Pippa Norris – Ronald Inglehart: *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge: Cambridge University Press 2005.

61 Mezi výrazné příklady opět patří Steve Bruce. Opírá se přitom např. o sociologické průzkumy v Británii, kterou charakterizuje jako „jednu z nejsekulárnějších zemí Evropy" a argumentuje, že kdyby byla alternativní spiritualita skutečně tak zásadní, měla by mít v této zemi velké procento příznivců. S pomocí mnohých nepochopení a ojediněle dokonce i bagatelizací kvantitativních dat Heelase a Woodheadové následně odhaduje, že takových lidí je v Británii sotva pár procent. Uzavírá, že „holistická spiritualita" je krátkodobá móda, jíž podléhá pouze generace, jež v mládí zažila šedesátá léta. Jakmile tato generace vymře, zanikne podle Bruce i holistická spiritualita. S. Bruce: *Secularization*, s. 104–111.

62 K. Dobbelaere: *Secularization*, s. 158; S. Bruce: *Secularization*, s. 119.

63 V Bruceově případě to posiluje i komerční stránka alternativní spirituality, kterou opakovaně zdůrazňuje a pracuje s ní jako s formou samozřejmého důkazu, že se nemůže jednat

viděli výše, takové definici vyhovuje jen drtivá menšina náboženství světa. Když to tedy trochu přeženeme, z obdobných úvah plyne nesmyslný závěr, že svět byl po většinu svých dějin *de facto* sekulární. Procesy, které jsme dosud považovali za převratné historické novum, by pak byly jen návratem k normálu.

Rozpoznáme-li však alternativní spiritualitu po právu jako nové globální náboženství, může se stát, že se nám sekularizace ukáže jako něco docela jiného. Totiž jako složitá a dlouhodobá *krize evropského křesťanství*.[64] Staré představy o sekularizaci (a zvláště jejich filosofické předobrazy) vnímaly odnáboženšťování v podstatě jako historicky unikátní jev, který předznamenává vstup lidstva do nové éry. Někteří odborníci se tohoto názoru stále drží.[65] Podíváme-li se na ni však jako na specifický, geograficky i historicky omezený proces založený na krizi konkrétního náboženského systému, nebude to nic nového. Takto zanikalo antické pohanství v helénistickém spirituálním kvasu, z něhož se nakonec vylouplo křesťanství a nahradilo upadající římský kult; takto se v Indii rodil buddhismus a náboženství Upanišad z vyprahle formalizovaného světa védského rituálu. Jistě, každý tento proces má svá jedinečná specifika, a půjdeme-li do detailů, najdeme více rozdílů než podobností. Na civilizační rovině, v měřítku stovek let a celých populací, však toto srovnání funguje dobře. Jakmile se technologie, formy subsistence, politický systém a celý všednodenní život nějaké velké populace začnou prudce proměňovat, klade to obrovské nároky na symbolické systémy, aby se změnami dokázaly udržet krok. A pokud to nezvládnou, začnou se odpojovat od aktuálních potřeb společnosti a jejich symbolika, jazyk a etické i lifestylové nároky se masivně vzdálí žité realitě svých následovníků. V takové situaci pochopitelně existuje veliká šance, že se vynoří konkurenční systém. Nové, mladé, flexibilní náboženství, které bude skvěle přizpůsobené potřebám soudobých lidí.

Jen pro pořádek, to vůbec neznamená, že sekularizace v Evropě neproběhla. Ovšemže proběhla – jen je třeba si opravit staré představy, co přesně znamenala a jaké jsou její důsledky. A už vůbec to neznamená, že křesťanství zaniká. Všude jinde ve světě se mu skvěle daří, stačí se

---

o náboženství. Čtenářům, kterým tento argument připadá plausibilní, doporučuji věnovat zvláštní pozornost závěru čtvrté kapitoly této knihy, která nabízí kontrastní obrázek. Steve Bruce: *Secular Beats Spiritual*, Oxford University Press 2017, zejména s. 24–59, 176–179 a passim.

64 Viz např. J. Casanova: The Religious Situation in Europe, s. 218–219.

65 S. Bruce: *Secularization*, s. 1.

podívat na Latinskou Ameriku. Dokonce i v Evropě má pořád své pevné místo – byť v některých případech za cenu toho, že se v něm objevují motivy v mnoha ohledech podobné alternativní spiritualitě.[66] Podle mého názoru však směřuje, zvláště na Západě, jednoznačně do menšiny. Jistě, ani tady není situace jednoduchá, už jsme viděli, že stále existují tradičně křesťanské země. Další věcí je pak ruské mezinárodní působení, které je úzce spjato s pravoslavím a spolu s migrací pravoslavných ukrajinských křesťanů ovlivňuje náboženskou situaci ve střední a východní Evropě. Přítomnost alternativní spirituality však lze pozorovat i v Rusku.[67] I to je další důkaz, že se díváme na nové globální náboženství, jehož působení se zdaleka neomezuje jen na Západ, ale bez přehánění zasahuje celou planetu. A „ateistické" Česko, ta proslavená antináboženská bašta, šlo příkladem v jeho přejímání.

Poválečné duchovní experimenty: UFO náboženství a posvátná technologie

Modernita versus Hirošima

V minulé pasáži jsme rozsáhle zmiňovali vědecko-technický optimismus, který vládl konci 19. a počátku 20. století. Do vědy se vkládaly veliké naděje – a také do státu. Viděli jsme, že se vlivem stěhování do měst a nových forem práce začaly drolit tradiční společenské struktury: lidé se ocitali mimo dosah svých rodin, lokálních komunit, příbuzenských sítí, farností i církví. Jistě si umíme představit, jak to bylo v mnoha ohledech osvobozující. V současné době máme někdy tendenci si „tradiční komunity" poněkud idealizovat, v reálu je věc ale samozřejmě složitější – když má člověk smůlu, mohou se proměnit v hotové peklo na zemi. Náhle se z nich dalo mnohem snadněji utéci, a to je pozitivní stránka věci.

66 Paul Heelas: *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*, Cambridge: Blackwell Publishers 1996, s. 149.

67 Existují dokonce i konkrétní nová náboženská hnutí, ať už vyloženě ruská, nebo v Rusku působící, která mají s alternativní spiritualitou větší nebo menší společný průnik. Týká se to např. Rerichovského hnutí nebo eko-spirituálních hnutí spojených s mytickou osobností Anastasie (někdy proto nazývaného Anastasia nebo Anastasiáni); v Česku si získalo obzvláštní pozornost také ukrajinské hnutí AllatRa, jež rovněž působí i v Rusku. Kromě alternativní spirituality je pak v Rusku samozřejmě přítomné i novopohanství, zejména tzv. Rodnověří; i tento fakt výmluvně dokládá, že ruská religiózní krajina zdaleka není omezená jen na křesťanství. Přesto je třeba zdůraznit, že postavení těchto společností se v současné době dostává v Ruské federaci pod značný oficiální tlak.

Všechny tyto instituce však zároveň fungovaly jako kombinace zdravotnických zařízení a sociálního systému. Jakmile se z nich lidi začali vyvazovat, začalo být hrozivě snadné octnout se bez pomoci, na pospas nemoci, nemohoucnosti nebo stáří. Řešením, které nám dnes v Evropě připadá samozřejmé, se stal silný stát s vědou ve svých službách. Veřejné zdravotnictví, státní školství, důchody, státem provozované sirotčince, domy pro seniory, nemocnice, sanatoria a další zařízení – to vše řízené moudrými experty. Začal vznikat ideál společné asketické práce budující vzdělanou, zdravou společnost a zářnou budoucnost – a právě tento ideál byl jádrem období od konce 19. století přibližně do šedesátých let. Tomu se v dnešní době typicky říká „modernita".[68]

Napětí mezi společným a individuálním mělo v modernitě paradoxní povahu. Na jednu stranu se tu zahájil proces vymaňování jedince z tradičních struktur a kladl se důraz na práci, sebeprosazení a osobní úspěch. Oproti předmoderní době je to jednoznačný posun směrem k individualismu. Středobodem zájmu ale přesto zůstalo celospolečenské blaho, takže srovnáme-li modernitu s pozdějším hédonismem postmoderny, zjistíme, že stále měla kolektivistické a asketické rysy. Nebyla to však askeze zaměřená do zásvětí, nýbrž nadějeplné, zcela světské odříkání – modernita tu s entuziastickým nasazením budovala lepší svět, zářnou budoucnost, jež vznikne s pomocí vědy, techniky a silného národního státu.[69] Ozvuky tohoto idealismu můžeme dodnes najít v některých odnožích science fiction, jež se opájely obrazy dobývání vesmíru, v nichž hrála rozhodující roli špičková technika. Pro ilustraci stačí pustit si *Star Trek*.[70]

Nelze vyloučit, že v některých čtenářích vyvolávají předchozí odstavce mrazení v zádech. Takto si idealizovat vědotechniku, kolektivismus a silné národní státy? Vždyť přece víme, co způsobily! A Západ skutečně čekalo bolestivé vystřízlivění. Nástup totalitárních režimů rozpoutal druhou světovou válku a věda, ta hrdinka modernity, se v jejich stínu předvedla ve své nejhrůznější, nejdestruktivnější podobě. Bez nadsázky se dá říci, že americké bombardování Japonska a jeho následné dozvuky patřily mezi nejsilnější, nejsymboličtější a nejvlivnější motivy celého 20. století. Zatímco nacistické koncentráky otřásly národovectvím

68 Obraz modernity a jejího kontrastu s postmodernou nabízí např. Zygmunt Bauman: *Tekutá modernost*, přel. Blumfeld, S. M., Praha: Mladá Fronta 2002.

69 Např. Z. Bauman: *Tekutá modernost*, s. 209–266.

70 Např. William Sims Bainbridge: *Dimensions of Science Fiction*, Cambridge – London: Harvard University Press 1986, s. 53–84.

a nacionalismem, nukleární bomba rozmetala nejen Hirošimu a Nagasaki, ale i vědecko-technický optimismus a víru v pokrok. Toto má být ten lepší svět, ptala se mládež šedesátých let, toto je ona slavná zářná budoucnost, v niž tolik věřili naši rodiče? Závody ve zbrojení a zbraně hromadného ničení, které zmáčknutím jediného tlačítka vyhladí většinu lidstva?[71]

Tyto úvahy měly zásadní důsledky pro symbolické světy západní kultury – a svým způsobem pro celou planetu. Z dozvuků radioaktivního spadu se totiž paradoxně zrodily ideje posvátné technologie a nadpřirozeného mimozemšťana. V českém kontextu to snad zní překvapivě: řekne-li se „padesátá léta", většina Čechů si vybaví především politické procesy, které následovaly po komunistickém převratu. Strach z globálního jaderného konfliktu si u nás spojujeme daleko spíš se studenou válkou a napětím mezi Spojenými státy a SSSR. Religionista však okamžitě pomyslí na mimozemšťany a na epidemii UFO náboženství, která se rozmohla zvláště v USA.

UFO a mimozemšťané jako předchůdci alternativní spirituality

Představa, že někde ve vesmíru žijí mimozemské inteligentní bytosti, nevznikla na zelené louce. Spekulace o životě mimo planetu Zemi se ve skutečnosti objevovaly stovky let a až počátkem 20. století se integrovaly do nových literárních žánrů. Podstatně delší historii má pozorování UFO,[72] tedy létajících objektů nevyjasněného původu: s těmi se lidstvo pochopitelně setkávalo, co svět světem stojí. Záhadné světélkující úkazy, divné vznášející se věci a podobné jevy zaměstnávaly lidskou mysl od pradávna a ve starších dobách se často připisovaly působení nadpřirozených bytostí. Až před polovinou 20. století se však oba fenomény propojily a UFO se začalo rozsáhle interpretovat jako aktivita návštěvníků

71 Efekt bombardování na mileniální imaginaci (specificky s ohledem na USA, včetně UFO náboženství) viz např. Robert Pearson Flaherty: UFOs, ETs, and the Millennial Imagination, in: *Oxford Handbook of Millennialism*, ed. Catherine Wessinger, Oxford: Oxford University Press 2001, s. 587–610, a Douglas E. Cowan: Millennium, Apocalypse, and American Popular Culture, in: tamtéž, s. 611–627.

72 Termín UFO je v současné době úzce asociován s ideou mimozemšťana a vzdor svému neutrálnímu původu je tak dosti sugestivní. V posledních letech se proto v odborném kontextu začala místo UFO používat zkratka UAP (*unidentified aerial phenomena*, neidentifikované vzdušné jevy), která mimozemské souvislosti nemá.

z vesmíru. Mimozemské bytosti byly do té doby víceméně zábavnou literární fikcí; nejpozději od čtyřicátých let 20. století se jim však začala plošně připisovat reálná existence. Netrvalo dlouho a tvorové z vesmíru se stali relativně běžnou součástí veřejného diskursu. Vznikaly různé formy ufologie, senzacechtivá média je přetřásala zprava zleva a ve velkém se rojily konspirační teorie o jejich aktivitách na Zemi.[73] A co víc, motiv mimozemšťana se natrvalo zahnízdil i ve spiritualitě.

Kořeny duchovně pojatých mimozemšťanů jsou ve skutečnosti poměrně staré. S nadsázkou se dá dokonce říci, že Bůh, andělé a další bytosti, kteří sídlí v „nebi", vlastně představují nadpřirozené mimozemské bytosti – stejně jako například nebeská božstva některých starověkých náboženství. Však taky mezi obyvateli nezemských sfér a pozdějším fenoménem mimozemšťana existuje vědecky prokázaná historická příbuznost.[74] Pro nás jsou však podstatnější motivy mimozemšťana v theosofii. V extrémně vlivném díle Heleny Blavatské totiž najdeme myšlenku, že v nějaké fázi lidské historie sestoupili z planety Venuše tvorové, kteří zásadně ovlivnili lidskou duchovní evoluci a které známe z dějin jako starověká božstva nebo slavné duchovní učitele. Patří mezi ně Ahura Mazda, Buddha, Brahma atd.[75]

Tato představa se silně a natrvalo zapsala do populární kultury a spirituality a někteří čtenáři ji nepochybně okamžitě poznali. Jednak se vyskytuje v některých dílech klasické sci-fi (například v románu *2001. Vesmírná odyssea* Arthura C. Clarka)[76] a jednak budou skoro o sto let později něco podobného tvrdit například Erich von Däniken nebo Zecharia Sitchin.[77] Představě, že staré mytologie jsou ve skutečnosti zkreslené a špatně pochopené vzpomínky na mimozemské návštěvy, se říká „teorie starověkých astronautů" a v jisté době ji velmi zpopularizovaly slavné

73 Brenda Denzler: *The Lure of the Edge. Scientific Passions, Religious Beliefs, and the Pursuit of the UFOs*, Berkeley: University of California Press 2001, zejména s. 1–67 a passim.

74 Christopher Partridge: Alien Demonology. The Christian Roots of the Malevolent Extraterrestrial in UFO Religions and Abduction Spiritualities, *Religion* 34 (2004), s. 163–189.

75 Ve stručné verzi např. Arthur E. Powell: *The Solar System*, Health Research Books 1996 [1930], s. 112, česky např. Charles Webster Leadbeater: *Vnitřní život. Úvod do theosofie*, přel. Zdeněk Haštaba, Bratislava: CAD Press 2008, s. 13–14.

76 Česky např. Arthur C. Clarke: *2001. Vesmírná odyssea*, přel. Vladimír Svoboda, Praha: Tympanum 2018.

77 Např. Erich von Däniken: *Vzpomínky na budoucnost. Nevyřešené záhady minulosti*, Praha: Knižní klub 2008, např. s. 85 a passim; Geoff Stray: *Beyond 2012. Catastrophe or Ecstasy. A Complete Guide to End-of-Time Predictions*, Lewes: Vital Signs Publishing 2005, s. 84–87. Viz též Z. M. Kostićová: *2012*, s. 66–73, 121–122.

popkulturní fenomény, například seriál *Hvězdná brána*.[78] Theosofické pojetí je však přece jen trochu jiné. Ve výše zmíněných příkladech jsou mimozemšťané záhadní, nelidsky děsiví nebo ambivalentní, v theosofické nauce však hráli roli moudrých, veskrze pozitivních učitelů, kteří pozvedli člověka na vyšší úroveň. On pak díky nim stvořil ideální civilizaci Atlantidy. Ta se samozřejmě později zkazila a zanikla, stalo se to ale kvůli lidské zpupnosti a touze po moci. Moudří učitelé za to nemohli.

A když už jsme zmínili Atlantidu, pojďme u ní ještě chvíli zůstat: na první pohled to tak nevypadá, ale její příběh s tématem nadpřirozené technologie úzce souvisí. Především je třeba říci, že pokud by někdo pochyboval, že i v naší současné kultuře existují mýty v plném slova smyslu, byla by Atlantida krásným příkladem. Její počátky leží v Platónově filosofii, konkrétně v dialozích *Timaios* a *Kritias*, a protože v *Timaiu* je jen krátká zmínka a *Kritias* zůstal nedopsaný, nikdy se bohužel nedozvíme, jak to s ní Platón doopravdy myslel.[79] Snad skutečně věřil v její existenci, snad přetvořil a upravil starší řecký příběh – ale taky si ji možná vymyslel, protože potřeboval rekvizitu do alegorického příběhu o spravedlivé vládě. Ať to bylo jakkoli, mýtus o Atlantidě se v průběhu staletí neustále proměňoval a přetvářel, podle toho, co si do něho doboví lidé potřebovali promítnout. Ve starověku byla Atlantida pomůckou Platónovy politické filosofie, ve středověku snem o nedostižné utopii a bolestnou připomínkou, že nic krásného dlouho nevydrží. V 19. století theosofové zdůrazňovali, že pád někdejší ideální říše přišel jako trest za zneužití magické moci a duchovní úpadek lidstva. A nakonec 20. století, věk vědy a techniky, začal selhání Atlantidy spojovat se zneužitím technologie. Nejslavnějším příkladem tohoto druhu je dílo „spícího proroka" Edgara Cayceho, který rozsáhle popisoval „krystaly", které Atlanťané používali jako zdroje energie.[80] I tady je znát, jak člověk dostává strach z vlastních úžasných vynálezů a jak začíná přemítat, co se stane, pokud se mu vymknou z rukou. Hirošima tyto úvahy mnohonásobně zesílila.

78 Např. Andreas Grünschloss: Ufologie a ufologická hnutí, in: *Encyklopedie nových náboženství. Nová náboženství, sekty a alternativní spirituality*, ed. Christopher Partridge, přel. Zdeněk Vojtíšek a kol., Praha: Knižní klub 2006, s. 372.

79 K Platónově Atlantidě např. Pierre Vidal-Naquet: *The Atlantis Story. A Short History of Plato's Myth*, Exeter: University of Exeter Press 2007; Gerard Naddaf: The Atlantis Myth. An Introduction to Plato's Later Philosophy of History, *Phoenix* 48, č. 3 (1994), s. 189–209.

80 Edgar Cayce: *Tajemství Atlantidy*, [Bratislava]: Eko-konzult 1995, s. 42; Zuzana Marie Kostićová: Singularita versus Atlantida. Nástin současných mileniálních techno-utopických a techno-dystopických proudů, in: A*pokalypsa nebo transformace? Mileniální koncepce v minulosti i současnosti*, ed. Zdeněk Vojtíšek, Praha: Dingir 2014, s. 114–116.

V roce 1947 spatřil americký letec Kenneth Arnold v blízkosti hory Mt. Rainier v americkém státě Washington skupinu devíti rychle letících, kovově lesklých objektů. Nepřipomínaly absolutně nic, co kdy v životě na obloze viděl, a když je později popisoval, přirovnával většinu z nich k polévkovým talířům (kromě největšího z nich, který měl tvar srpku). Stvořil tím slavný obrat „létající talíř", který od té doby v populární kultuře zdomácněl – a zahájil spanilou jízdu mimozemšťana do nejširšího mainstreamu.

Deset dní před Arnoldovým pozorováním se přitom odehrál incident v Rosswellu. V americké Arizoně se tehdy zřítilo jakési těleso a podle očitých svědků po sobě zanechalo změť gumových a kovových trosek. Úřady to bryskně odmávly s tím, že se jednalo o armádní objekt, a novinářské spekulace zakrátko utichly. Když se však médii rozšířily zvěsti o Arnoldově zážitku, začaly se i kolem Rosswellu objevovat spekulace o možném mimozemském původu trosek. Nakonec tak kolem incidentu vznikly nejrůznější mýty, bohatě přikrmované rostoucí UFO horečkou, včetně přesvědčení, že oficiální stanovisko armády je jen zástěrka, která má odvrátit pozornost od utajované skutečnosti. Během několika dekád se tak roswellská událost přetvořila v komplexní mýtus, jehož součástí je tvrzení, že americká vláda skrývá před veřejností pravdu.

K záplavě pozorování UFO objektů se následně přidružila epidemie vyprávění o únosech mimozemšťany, která se začala zvedat v šedesátých letech a svého vrcholu dosáhla v letech osmdesátých. V té době se již návštěvníci z vesmíru pevně zahnízdili v představivosti západního člověka. Popularita fenoménu mimozemšťana následně v devadesátých letech ovládla popkulturu a pomohla zpropagovat mnohé dnes už klasické konspirační narativy.[81]

UFO spiritualita

Nás ale zajímají především UFO náboženství. Ta jsou spjatá s tvrzením některých osob, že se s nimi mimozemšťané nějak spojili a předali jim důležité vzkazy pro lidstvo. Přestože se tito lidé, obsah jejich vzkazů, popis mimozemšťanů i hnutí, která na tomto základě vznikala, mohli v detailech velmi odlišovat, jádro zvěsti bylo nejčastěji následující: lidstvo sice dosáhlo neuvěřitelného technologického pokroku, má však

81 B. Denzler: *Lure of the Edge*, např. s. 20–22.

obrovské rezervy spirituální a morální. A to je obrovské riziko – nyní totiž třímá v rukou zbraně takového kalibru, že s jejich pomocí dokáže zničit celou planetu. Mimozemšťané, kteří se doteď drželi zpátky, proto přicházejí jako moudří starší bratři s vážným varováním a voláním po duchovním obrození lidstva. Součástí vzkazů pak mohlo být ujištění, že i kdyby náhodou došlo k nejhoršímu, na orbitě čekají mimozemské lodě připravené zachraňovat životy. Typicky však odvezou do bezpečí jen ty, kteří si to skutečně zaslouží.[82]

Takové shrnutí je samozřejmě zjednodušující a nechává stranou detaily a individuální rozdíly. Bohatství UFO spirituality ve skutečnosti obsahuje různorodá hnutí, například společnost Aetherius, Ashtar Command, Akademii věd Unarius nebo pozdější Raëliány.[83] I ti, kdo se v západní UFO spiritualitě nevyznají, budou třeba znát Nebeskou bránu, která spáchala před koncem tisíciletí hromadnou sebevraždu,[84] nebo „vesmírné lidi" Iva A. Bendy, asi nejznámější české UFO hnutí.[85] Zvláště Nebeská brána je dobrým příkladem toho, jak různých podob může UFO spiritualita nabývat a jak nesmírně se mohou její formy od sebe lišit.

Více než individuální odlišnosti je ale pro nás zajímavý typický scénář poválečné UFO apokalyptiky, který obsahuje překvapivé množství křesťanských rysů. Máme tu smrtelný hřích v podobě odpálení nukleární bomby, člověka-provinilce i ušlechtilé nebeské bytosti, které přicházejí podat pomocnou ruku a jsou připraveny spasit své věrné. Znalci si možná povšimnou i návaznosti na protestantskou teologii vytržení, v níž jsou spravedliví vyneseni na nebesa přímo ve svých fyzických tělech. Křesťanské vlivy dobře dokresluje i to, že se v symbolických universech UFO spiritualit mohou vyskytovat nejen mimozemšťané laskaví, ale i ti zlovolní, často s plazími rysy (například známí „ještírci" nebo „reptiliáni"). Čím více má taková spiritualita konspiračních rysů, tím větší důraz na zlé mimozemšťany klade. Čím jich má naopak méně, tím zásadnější roli pro ni hrají dobří mimozemští spasitelé, kteří vzezřením často připomínají

82 R. P. Flaherty: UFOs, ETs, and the Millennial Imagination, s. 587–610.

83 Přehled nejvýznamnějších UFO náboženství v češtině viz A. Grünschloss: Ufologie a ufologická hnutí, s. 372–376.

84 V češtině k Nebeské bráně např. Douglas E. Cowan – David G. Bromley: *Sekty a nová náboženství*, přel. Jan Auský a kol., Praha: Grada 2013, s. 147–164.

85 Obecně viz např. Z. Vojtíšek: *Encyklopedie náboženských směrů a hnutí v České republice*, s. 280–282. Vědecký výzkum zaměřený specificky na Vesmírné lidi provádí v posledních letech olomoucká religionistka Klára Kubálková. Viz např. Klára Kubálková: Couterintuitive yet Unsuccessful. The Spreadability of the Universe People's Religious Ideas, *Religio* 33, č. 1 (2025), s. 15–41.

nádherné anděly (jen bez křídel) a kterým velí vůdce blízce připomínající Ježíše Krista. Dá se tak v mnoha ohledech říci, že raná UFO spiritualita byla organickým pokračováním starších představ o nadpřirozenu.[86]

Od křesťanského předobrazu se však nová UFO spiritualita zároveň v mnoha bodech odlišovala. Ano, bytosti z vesmíru se vyznačují mimolidským nadáním – typicky například schopnostmi nadpřirozené komunikace, s jejichž pomocí kontaktují lidstvo. Jejich hlavní moc a síla však spočívají v nesmírně pokročilé technologii, kterou mají k dispozici. A to je zásadní přelom. Na příkladu mýtu o Atlantidě jsme viděli, jak v průběhu první poloviny 20. století roste význam technologie pro náboženskou imaginaci a jak se rodí a po Hirošimě i ostře eskalují apokalyptické strachy, jejichž ohniskem je zneužití technologie. Poválečná UFO spiritualita je jedním z jejich nejvýraznějších příkladů. Vidíme v ní převážně katastrofickou rovinu milenialismu (tedy očekávání konce světa), která zdůrazňuje, že si lidstvo zahrává s přístroji, jež dokážou zničit celé světy. Technologie ale není sama o sobě špatná: je přesně taková, jaký jen ten, kdo s ní zachází. Dokáže proto hrát i pozitivní, spásnou roli, když se v rukou laskavých mimozemských bratrů chystá zachránit ty, kteří si to zaslouží.[87]

Britský religionista Christopher Partridge trefně konstatuje, že představa nadpřirozené technologie je pro nás dnes mnohem přijatelnější a intuitivnější než boží moc. Mimozemšťané, ať už dobří nebo zlí, proto působí mnohem realističtěji než andělé a démoni.[88] Takže sice platí, že UFO spiritualita je v mnoha ohledech pokračování téhož jinými prostředky, zároveň je to však něco dramaticky nového. Vědeckotechnologická revoluce 20. století tím dostává silný duchovní rozměr.

Pod čarou k sakralizované technologii: AI a transhumanismus

Na závěr si na chvíli odskočme z padesátých let do žhavé současnosti a povězme si pár slov o umělé inteligenci. Žijeme v době, která má podobně revoluční potenciál, jako měla industrializace na přelomu 19. a 20. století: rozvoj AI může proměnit naši společnost obdobně nevratným způsobem. Náboženská imaginace přitom reaguje na

86 Ch. Partridge: Alien Demonology, s. 163–189.
87 R. P. Flaherty: UFOs, ETs, and the Millennial Imagination, s. 587–610.
88 Ch. Partridge: Alien Demonology, s. 163–189.

současné dění podobným kvasem, jako 20. století na elektřinu, těžkou techniku a jaderné zbraně.

V náboženské rovině transhumanistického hnutí, jehož kořeny sahají přinejmenším do devadesátých let, se také potkáváme se sakralizovanou technologií, jejíž obraz vychází z tehdy přelomových objevů kybernetiky a robotiky. Superpočítače s umělou inteligencí tu hrají roli skutečných božstev, která převezmou správu planety z rukou primitivního lidstva zmítaného opičími pudy a emocemi a konečně začnou dělat věci správně. V první řadě se tím vyřeší všechny dosavadní problémy jako hlad, přelidnění, nerovnosti, kriminalita nebo ničení životního prostředí, prostě vše, co je způsobeno lidskou iracionalitou a emocionalitou. Co víc, stroje se brzy začnou o vlastní evoluci starat samy a přestanou potřebovat ke svému rozvoji člověka. Tím nastane technologická singularita. Jinými slovy přijde nový věk, o němž nelze říci nic bližšího, protože vůbec netušíme, kam jej stroje nasměrují.[89]

V extrémních podobách transhumanismu se objevuje i myšlenka, že počítače vyřeší i problém lidské smrti a lidé přestanou umírat. Podle některých transhumanistických proroků, zejména Raye Kurzweila, je to už na spadnutí – stačí se dožít roku 2045 a budeme mít reálnou šanci, že nikdy nezemřeme.[90] Z tohoto důvodu je transhumanismus úzce spojen s kryogenickým zmrazováním. Někteří vyznavači tohoto proudu, kteří disponují dostatečnými finančními prostředky, se před smrtí nechávají zmrazit a uložit do speciálních kryobank, aby mohli být časem znovu přivedeni k životu a obdařeni darem nesmrtelnosti.

Na tomto narativu je patrné, nakolik je vypjatá apokalyptika transhumanismu opět v mnoha ohledech dědictvím křesťanství. Znovu tu máme primitivního, nedokonalého, „příliš lidského“ člověka, znovu tu máme prvotní hřích, který v tomto případě spočívá v naší zvířecí nátuře. A nakonec nechybí ani vykupitelé, ušlechtilé transcendentní bytosti – počítače, jejichž nadlidský charakter spočívá v kombinaci gigantické inteligence s absencí pudů, instinktů a emocí. Ke zbožštění technologie, kterou jsme už viděli v UFO spiritualitě, se tak přidává i zbožštění chladné racionality. Seznam křesťanských vlivů dovršuje lineární pojetí dějin, které vrcholí

89 Výtečným souborným pojednáním o transhumanismu je Oliver Krüger: *Virtual Immortality. God, Evolution, and the Singularity in Post- and Transhumanism*, Bielefeld: Transcript Verlag 2021, např. s. 85–87, 197–218 a passim.

90 Tamtéž, s. 103–105; pro kompletní kontext viz např. Ray Kurzweil: *The Singularity is Near*, New York: Viking Books 2005.

technologickou singularitou stejným způsobem, jako křesťanské dějiny druhým příchodem Krista.[91]

Pro zajímavost, můžeme se tu setkat dokonce i se zajímavou obdobou mýtu o starověkých astronautech. Některá transhumanistická hnutí totiž tvrdí, že veškerá božstva minulosti jsou ve skutečnosti projevem kolektivní lidsko-strojové mysli budoucnosti. Lidská vědomí se uploadovala do kyberprostoru, spojila se s počítači a společně dokázala překonat nejen smrt, ale i bariéru času. Žádné nadpřirozené bytosti tak neexistují a nikdy neexistovaly. Jediným skutečným Bohem jsou nesmrtelní post-lidé budoucnosti, kteří se zbavili svých fyzických těl a stali se živými stroji. Od té doby navzájem sdílejí obsah své mysli v jakémsi spirituálně pojatém super-vědomém internetu.[92]

Opakem zářných zítřků, jaké si maluje transhumanismus, je představa umělé inteligence jakožto strůjkyně univerzální apokalypsy. I techno-skeptické motivy přitom mají bohatě na co navazovat, od moderních verzí mýtů o Atlantidě až po kyberpunk a jiné dystopické sci-fi žánry. Jak vývoj umělé inteligence postupuje a někdejší futuristické sny se začínají zhmotňovat, stále více se množí varovné hlasy. Ty zdůrazňují absolutní nelidskost umělé inteligence a vypodobňují ji jako strašlivého démona, jenž je do pár let schopen vyhladit celé lidstvo. V českém prostředí tento pohled reprezentuje zejména Jan Romportl.[93] Struktura technologické apokalypsy se ale kupodivu od snění o technologické singularitě až tak moc neliší, v obou totiž stroje přebírají vládu nad planetou a člověk s tím nemá šanci něco udělat. Jinými slovy, obě s jistotou počítají s absolutní ztrátou lidské agence – člověk podle nich přestane být strůjcem vlastního osudu a *de facto* se stáhne z hřiště do hlediště. Jediný rozdíl je v tom, zda tak učiní s radostí a optimismem, nebo s pláčem a skřípěním zubů.

Pozice alternativní spirituality vůči vlnám sakralizované technologie je dosti diverzifikovaná. Jak uvidíme, UFO spiritualita se do ní z většiny postupně integrovala a mimozemšťané se stali součástí její palety nadpřirozených bytostí. Troufám si ale říci, že racionalistická techno-utopie transhumanismu je alternativní spiritualitě hluboce cizí. Vyhrocený důraz na racionalitu, který pramení z vědy a který v transhumanismu

91 Z. M. Kostićová: Singularita versus Atlantida, s. 102–111.

92 Tamtéž, s. 106–110.

93 Jan Romportl: Moc AI, přednáška proslovená na Ekologických dnech Olomouc, 12. dubna 2025, *YouTube* (online), https://www.youtube.com/watch?v=h0YiSFWa2tA.

dosáhl skutečně extrémní podoby, považuje alternativní spiritualita za gigantickou chybu. Sama naopak zdůrazňuje intuici, instinkt a emoce, kritizuje míru, do jaké jsme se odpojili od svých já a od svého prožívání, a zdůrazňuje, že jsme po většinu dne pouze „v hlavě" a zbytek své bytosti nevnímáme. Co víc, v příkrém protikladu k transhumanismu klade alternativní spiritualita důraz na „život" jako specifickou kvalitu. A to od našich vlastních živých těl až po život v nejširším smyslu, spjatý s živou přírodou (či přímo Matkou Zemí) kolem nás. V tomto smyslu zeje mezi transhumanismem a současnou alternativní spiritualitou veliký příkop.

Generační vzpoura s květy ve vlasech

Šedesátá léta a hnutí hippies

O UFO náboženstvích se často mluví jako o bezprostředních předchůdcích hnutí nového věku. Jak jsme si stručně zdůraznili v minulé kapitole, to se masivně rodí o dekádu později v západní, specificky anglo-americké společnosti, je úzce spojené s kontrakulturním hnutím hippies a postupně se stane výrazným duchovním motivem šedesátých a sedmdesátých let. Badatelé typicky zdůrazňují, že zásadní rozdíl mezi UFO spiritualitou a new age spočívá v pasivitě, respektive aktivitě člověka. Přestože UFO náboženství ve svém jádru nesou požadavek morální a duchovní nápravy lidstva, ve finále je podle nich člověk, co se jeho vlastní spásy týče, v obrovské míře pasivní. Skutečně aktivní jsou v tomto ohledu mimozemšťané, a to jako učitelé, laskaví bratři nebo zachránci. Hnutí nového věku a celá alternativní spiritualita zastávají, minimálně během prvních dekád své existence, zásadně jiný názor. A totiž ten, že se člověk zachrání či zahubí zcela sám.

To samozřejmě neznamená, že neexistují mocné bytosti, přelomové spirituální události a další věci, které nám mohou pomoci nebo naopak uškodit. Na rozdíl od UFO náboženství, která lidskou agenci mírně oslabují, a zejména na rozdíl od transhumanismu, který ji člověku kompletně odebírá, mu ji ale alternativní spiritualita nejen ponechává, ale v mnoha ohledech ještě rozšiřuje. Skutečné božství podle ní neleží vně, ale v nás samotných; veškerou pomoc, kterou nutně potřebujeme, najdeme ve vlastním nitru. Sami jsme zodpovědní za vše, co se nám děje, včetně náhod, které prožíváme, nemocí a neštěstí, které nás tíží, a dokonce i za to, kde, kdy a komu jsme se narodili. Žádná náhoda neexistuje, vše si řídí

člověk sám. A jeho individuální osud, stejně jako kolektivní osud celého lidstva, je zcela v jeho rukou.[94]

I hnutí nového věku (a hippies obecně) představuje reakci na přehnanou důvěru modernity ve vědu a techniku, experty a stát. Kde ale UFO kulty vkládají naděje do moudrých bratrů z vesmíru, hippies rozpoutávají generační revoltu. Jejími nositeli jsou převážně (byť ne výlučně) mladí lidé a vzpoura, jež se tu odehrává, se bouří proti světu jejich rodičů. Směřuje proti sešněrované společnosti, rigidní morálce, konzervativnímu protestantismu, technokratickému systému, asketičnosti modernity a kolektivismu, který v sobě nesla: proti tomu všemu se nyní staví celá paleta nových fenoménů. Svobodná sexualita, feminismus, prudký rozvoj populární hudby, pacifismus spojený s rozsáhlými protiválečnými demonstracemi, nová spiritualita, psychedelická revoluce, velké festivaly, alternativní komunity, vegetariánství a mnoho a mnoho dalšího.[95]

Opakovaně jsme se zmiňovali o „kontrakulturním" charakteru jak hippies, tak hnutí nového věku. Co to znamená: jejich protagonisté, s výjimkou pacifistických protestů proti válkám ve Vietnamu a v Koreji, se příliš nepokoušeli mainstream reformovat nebo ovlivnit. Místo toho se z něj chtěli vymanit.[96] *Turn on, tune in, drop out*, hlásal velký psychedelik Timothy Leary – probuďte své dřímající schopnosti, naladěte se na společnou vlnu a „odpadněte" od (většinové) společnosti, abyste se mohli sjednotit se svým skutečným já.[97] Právě *drop out* („odpadnutí") se dá chápat jako hlavní jádro celého poselství. Je v něm skryt předpoklad o tom, že společnost nás nesmí nutit do věcí, které odmítáme, vnitřně jsme je nepřijali, které jsou v konfliktu s tím, kým jsme a kým chceme být. Většina lidí ale tomuto nátlaku podléhá, a přestože z něho lze obviňovat společnost, je to zároveň vina každého z nás. Byli jsme to totiž my sami, kdo se s těmito požadavky vnitřně ztotožnil, někdy až do té míry, že si vůbec neuvědomujeme, jak jsou nám ve skutečnosti cizí. Naším velkým úkolem tak je se od nich osvobodit. Leary samozřejmě vnímal celý proces „probuzení, naladění a odpadnutí" primárně skrze psychedelika (a o psychedelické spiritualitě si podrobněji povíme v poslední kapitole). V rámci hnutí hippies se však *drop out* provozovalo i v mnoha dalších kontextech.

---

94 Tento aspekt věci se typicky nazývá „spiritualita já" (*self-spirituality*) a zvláště první experti na alternativní spiritualitu se na ni velmi soustředili. Např. Paul Heelas své starší texty o new age otvírá právě pojednáním o posvátném já, které považuje za zásadní jádrové téma; P. Heelas: *The New Age Movement*, s. 2.

95 Tamtéž, s. 49–54.

96 Tamtéž, s. 50–51.

97 Viz např. Timothy Leary: *Záblesky paměti*, přel. Petr Jochmann, Praha: Votobia 1996, s. 34–341.

Nejen alternativní spiritualita, ale i mnoho jejích odnoží a blízkých příbuzných se někdy stávaly terčem kritiky pro svou rozsáhlou apolitičnost. Ne že by neexistovaly i průniky s aktivismem, zvláště levicovým a protiválečným, velká část hnutí však postrádala jasnou politickou agendu. Divili se tomu nejen v šedesátých letech levicoví aktivisté ze staré školy,[98] ale často i levicoví aktivisté současní. Situace se od té doby samozřejmě změnila a současná alternativní spiritualita má své průniky nejen s levicí (včetně LGBTQ+ a woke hnutí), ale i se současnou konzervativní patriotickou pravicí. O jejích politických rozměrech se ostatně podrobněji zmíníme ve čtvrté kapitole. Přesto je ale dobré chápat, že kořeny alternativní spirituality jsou hluboce kontrakulturní a rády se znovu a znovu vynořují – a že se opravdu jedná o náboženství, nikoli o politické hnutí. To je velmi důležité. Náboženství se totiž s politickými hnutími až na výjimky nekryjí a jejich dílčí podoby se mohou na politickém spektru hýbat, kamkoli se jim zachce. I křesťanství nabývalo v dějinách mnoha podob, od španělského pravicového klerofašismu až po výrazně levicovou latinskoamerickou teologii osvobození. Alternativní spiritualita v tom není jiná a svou mimoběžnost vůči politice reflektovala už od nejranějších dob. A to mnohdy zcela explicitně.

Zrození kontrakultury

Skvěle to ostatně zformuloval Theodore Roszak. Tento americký autor je pravděpodobně přímým původcem termínu „kontrakultura" a zároveň jedním z prvních, kdo byl jak aktivní, respektovaný akademik, tak s hippies velmi sympatizoval (což v té době nebylo mezi experty vůbec obvyklé). Už v šedesátých letech dokázal výstižně podchytit jejich podstatu v knize *The Making of the Counter-Culture* (1968, česky jako *Zrod kontrakultury*, 2015). Její větší část je již zastaralá, naprosto zásadní je však první kapitola „Děti technokracie", která by měla patřit k povinné četbě každého vysokoškolského kurzu o alternativní spiritualitě. Roszak se v ní vymezuje vůči technokracii jakožto systému založenému na vládě expertů, tedy v podstatě právě proti konceptu, k němuž modernita dlouhé desítky let upínala své naděje. Nevstoupili jsme ale skrz ni do žádného futuristického zlatého věku, zdůrazňuje. Ve skutečnosti vedla především k infantilizaci člověka, tedy k tomu, že se dospělý stává

98 Theodore Roszak: *The Making of a Counter Culture*, London: Faber and Faber 1970, s. 22.

v současné společnosti podobně bezmocným a nesvéprávným, jako malé dítě. Všechno soustředěné úsilí směřující k budování organizovaného efektivního státu, veškerá modernizace, racionalizace, pečlivé plánování, to vše zplodilo systém, který je obrazem dobře fungujícího stroje. Za jeho volantem sedí techničtí experti, odborníci na jednotlivé součástky, jejichž moc je založena na vědeckém poznání.[99] Věda je pak nejzazší autoritou, proti níž neexistuje odvolání.[100]

Takové zřízení může působit jako naprostý ideál. Systém skvěle funguje a je v rukou těch, kteří mu nejlépe rozumějí – co by se mohlo pokazit? Uvědomme si ale, co to v praxi znamená. Žádný problém není dost malý, aby na něj neexistoval expert, žádná věc není dost titěrná, aby na ni stačily amatérské schopnosti laika. A laikem je v této situaci prakticky každý. Zdaleka přitom nejde jen o obranu státu nebo špičkovou chirurgii, jimž většina lidí vůbec nerozumí. Kdepak – bavíme se i o výchově dětí, mezilidských vztazích, individuálním duševním zdraví (dalece nad rámec psychopatologií), o odpočinku, trávení volného času a mnoha dalších věcech. Roszak celý problém ilustruje na příkladu sexuality, kde ukazuje, jak se i milování úspěšně integrovalo do technokratického systému.[101]

A nejde tu jen o společenskou prestiž a prostor v médiích. Stát se expertem znamená získat moc – vládnou ti, kteří „vědí". Buď jsou totiž sami odborníky, nebo jsou schopni si experty zaplatit a zaměstnat. Opět jsme u infantilizace člověka. Od většiny, která „tomu nerozumí", se totiž implicitně čeká, že se podrobí, podobně jako to očekáváme od dítěte. A znovu, bavíme-li se o specializovaných činnostech, jako je vývoj léků nebo stavba mrakodrapů, je to jedna věc. V praxi jde ale o všechny aspekty lidského života.[102]

Nechceme-li, aby nám padaly mosty na hlavu, je třeba, aby je stavěli odborníci. S tím nelze nesouhlasit. Opravdu je však potřebujeme i na to, ptá se Rozsak, aby dirigovali náš život a blízké vztahy? Stvořili jsme podivný systém, v němž se lidské potřeby předávají do rukou expertů a stávají se čistě technickou záležitostí, již je třeba pečlivě prostudovat, analyzovat a organizovaně uspokojit. To celé prostřednictvím certifikovaných moudrých hlav, které se (nepřekvapivě) nacházejí ve státní správě a na výplatní pásce velkých podniků. Roszak přirovnává tento systém ke Kafkovu *Zámku*, odkud nedosažitelní experti řídí osudy všech a který

99 Tamtéž, s. 8.
100 Tamtéž, s. 7–8.
101 Tamtéž, s. 14–15.
102 Tamtéž, s. 22.

svádí lákavou iluzí prosperity, bezpečnosti a uspokojení. Víc než cokoli jiného to však celé připomíná mateřskou školu pro dospělé lidi.[103]

Zrod kontrakultury konstatuje, že proti takovému systému se bojuje mimořádně špatně. Není totiž otázkou politického režimu raženého konkrétní stranou, na niž lze ukázat prstem a v příštích volbách ji nezvolit. Technokracie proniká celou společností bez rozdílu a funguje jako paradigma nebo kulturní imperativ – podle Roszaka se tváří tak samozřejmě a nezpochybnitelně, že je v podstatě totalitární.[104] Nelze se proti ní vymezovat tradičními politickými prostředky, protože všechny strany jsou dávno bez výjimky technokratické; nelze ji identifikovat s pravicovým konzervativismem, neoliberalismem, ani s kapitalismem. Podle Roszaka je technokracie ve skutečnosti produktem pokračující industrializace, která postupně pohlcuje veškeré aspekty společnosti.

Jak jsme viděli v minulé pasáži, polovina 20. století si začala uvědomovat, že zářné zítřky, které slibovala, nepřišly a místo nich vzniklo složité a ambivalentní monstrum. Přestože technokracie jistě lidský život v mnoha ohledech zlepšila, stvořila zároveň dva hrůzné totalitární režimy, světové války, nukleární zbraně, všeobecnou deziluzi a hrůzu z konce světa. Jak se takovému režimu postavit? Roszak odpovídá v podstatě stejně jako Leary: jediná možnost je odpadnout od systému, vypařit se z něj. Žádná politická opozice není možná, protože chce-li nějaká strana uspět, musí se systému přizpůsobit. Hnutí hippies proto interpretuje jako nositele „spásné vize“, kterou „naše ohrožená civilizace“ potřebuje. Jako jedinou možnou formu odporu ve světě, v němž už tradiční formy opozice nevratně zanikly.[105]

New age, hnutí nového věku

Roszakova idea apolitické revolty s květy ve vlasech je však jen jedním z aspektů věci. Už jsme si řekli, že hnutí hippies bylo úzce propojené s dalšími dobovými fenomény – se vznikem populární hudby, s novou vlnou ve feministickém hnutí, se sexuální revolucí, s novým důrazem na přírodu a environmentalismem (například včetně vegetariánství).[106]

---

103 Tamtéž, s. 13.

104 Tamtéž, s. 9.

105 Tamtéž, s. 22. Viz též D. Lužný: *Nová náboženská hnutí*, s. 29–31.

106 Paul Heelas: *Religion and Spirituality in the Modern World. Spiritualities of Life. New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*, Oxford: Willey-Blackwell 2009, s. 48–49; P. Heelas: *The New Age Movement*, s. 84–87.

Atmosféra kontrakultury byla zároveň radikálně rovnostářská. Antropolog Victor Turner dokonce uváděl hnutí hippies jako příklad tzv. *communitas*, nehierarchické, antistrukturní společnosti bratří a sester, která se spontánně formuje například kolem společného liminálního zážitku.[107] Jak uvidíme, v některých případech to ústilo v zakládání alternativních komunit nebo obecně v trvalé přijetí alternativního životního stylu. Jinde se tento impuls realizoval pouze volnočasově o víkendech, na psychedelických tripech nebo hudebních festivalech (například slavný Woodstock).

Mladistvá kontraktultura se důrazně vymezovala i vizuálně. Strohé sestřihy a hladce oholené tváře mužů i sochařské výtvory na hlavách žen, tolik typické pro padesátá léta, vystřídaly volně rozpuštěné vlasy a divoké plnovousy mladých. Výrazná maskulinní a femininní linie, která byla tehdy v módě, pak ustoupila volným střihům, etnické inspiraci (které se dnes říká styl „hippie" nebo „boho"), korálkům a peří, alternativním šperkům, květinám ve vlasech, jednoduchým sandálům nebo bosým nohám. Snad má ale smysl zdůraznit, že se hippies vzdor divokému a extravagantnímu vzhledu vesměs rekrutovali ze vzdělané střední třídy a jejich přirozeným domovem byl často univerzitní kampus.[108] A jestliže jsem před chvílí zdůrazňovala, že nepředstavovali politickou opozici v konvenčním slova smyslu, je nyní třeba dodat i to, že se nejednalo ani o vzpouru třídní. Žádní chudí bouřící se proti bohatým, žádná revoluce diskriminovaných. Ne: dělicí linie mezi hippies a zbytkem společnosti byla především generační.[109]

Důležitou roli tu hrála východní, asijská inspirace, která se dotýkala mnoha rovin – měla vliv nejen na spiritualitu a etiku, ale například i na styl oblékání, hudbu, stravování atd. Autoři, kteří se hnutím nového věku zabývají, často zdůrazňují návaznost na theosofii; právě ona byla totiž významnou branou, kudy prošla východní spiritualita na své cestě do západního mainstreamu.[110] Mezi arkánním světem theosofických lóží a uvolněným chaosem hippie komunit ale samozřejmě leželo mnoho prostředníků. Mezi nejvýznamnější z nich patřil Alan Watts, britský duchovní učitel, který v sobě snoubil křesťanské kořeny, členství v theosofické společnosti a celoživotní vášnivý zájem o východní náboženské tradice.

107 Viz např. Radek Chlup: Struktura a antistruktura. Rituál v pojetí Victora Turnera, I, *Religio* 13, č. 1 (2005), s. 17–22, zejména s. 22.

108 Např. S. M. Pike: *New Age and Neopagan Religions in America*, s. 69.

109 W. J. Hanegraaff: *New Age Religion and Western Culture*, např. s. 11.

110 C. Albanese: *A Republic of Mind and Spirit*, s. 330–393.

Ve vlastním duchovním životě lavíroval mezi anglikánstvím (v jednu chvíli se dokonce nechal vysvětit na kněze) a buddhismem, zvláště zenbuddhismem; intenzivně ho však zajímala také psychedelika, s nimiž hojně experimentoval. Přestože jeho působení kontrakultuře rozsáhle předchází (zemřel v roce 1975), lze v jeho životě pozorovat typický eklekticismus, který je dodnes zásadní součástí alternativní spirituality. Co víc, rozhodně je ho možné považovat za jednoho z jejích prvních duchovních učitelů. Wattsův vliv se šířil nejen skrze popularizační knihy o východních náboženstvích, které psal, ale také skrze rozhlasové působení, které ho velmi proslavilo.[111]

Watts měl výrazný vliv už na beat generation, volné uskupení amerických umělců, kteří působili zvláště v padesátých letech. Vyhrocený kontrast mezi technokracií a kontrakulturou, který vymaloval Roszak, sice pěkně vystihuje jádro generační revolty, má ale tendenci zakrývat fakt, že alternativní kultura kvetla v západní společnosti dávno před hippies. Beatnici, mezi něž patřili zejména spisovatelé Allen Ginsberg, William Burroughs a Jack Kerouac nebo básník Gary Snyder, v některých ohledech hnutí hippies předznamenávali.[112] Nejezdili ještě na festivaly populární hudby a místo toho poslouchali jazz; k psychedelikům se dostali až později, předtím byl jejich hlavní drogou alkohol. Už se u nich ale setkáme se sklonem k *drop out*, tedy k odmítnutí materialismu a alespoň částečné dobrovolné existenci na okraji společnosti. K tomu se přidružovala uvolněná sexualita (včetně bisexuálního nebo homosexuálního chování, pro mainstream tehdy absolutně nepřípustného), důraz na prožitek a extázi a mimo jiné i silný vliv východní spirituality. Mezi beatniky byl jejím nositelem zvláště Gary Snyder, Wattsem ovlivněný zenbuddhista, který se inspiroval Východem i ve své poezii a který silně ovlivnil například Jacka Kerouaca. Spirituální objevování Asie, které jsme viděli u Wattse, tak můžeme pozorovat i u beatniků.[113]

Východní vlivy se však do kontrakultury hrnuly i z jiných směrů. Od konce 19. století začaly na Západ stále častěji jezdit duchovní osobnosti spojené s nejrůznějšími tradicemi (zvláště indickými náboženstvími a buddhismem) a jejich návštěvy se otiskovaly jak do alternativních duchovních směrů, tak do populárního povědomí. Zásadní byla například návštěva svámí Vivékánandy na Světovém parlamentu náboženství

111 Např. Ch. Partridge: *The Re-Enchantment of the West*, II, s. 57, 93–96.

112 Viz např. P. Heelas: *The New Age Movement*, s. 49–51.

113 Atmosféru doby výmluvně ilustruje Kerouacův román *Dharmoví tuláci*. V češtině např. Jack Kerouac: *Dharmoví tuláci*, přel. Josef Rauvolf, 3. vyd., Praha: Argo 2019.

v roce 1893.[114] Šedesátá léta si ostatně vybral ke svému přesídlení do USA i Bhaktivédánta svámí Prabhupáda, duchovní učitel indické tradice vaišnavského bhakti. Založil zde Mezinárodní společnosti uvědomování si Krišny (ISKCON), která je známější pod přezdívkou „Hare Krišna". Mezi hippies a „krišňáky" panoval čilý kontakt a velká synergie, mnoho příznivců ISKCONu se rekrutovalo právě z řad členů kontrakultury. Vliv indické spirituality na alternativní mládež šedesátých let tím jen posílil.[115]

Věci pak výrazně napomohla i konverze některých populárních osobností, mezi nimiž vynikají členové kapely Beatles. Skupina pochopitelně vznikla ještě před příchodem kontrakultury – videoklipy natočené v padesátých letech ukazují její členy v kravatách a s konzervativními poválečnými účesy. O pár let později však obleky ustoupí volným halenám, oholené tváře rumcajsím vousiskům a frontman John Lennon se postupně stane jednou z nejvýraznějších tváří spojených s kontrakulturou. To vše je celkem známo. Méně se však ví, že se skupina aktivně setkávala s indickými duchovními osobnostmi včetně Prabhupády a že George Harrison konvertoval právě k ISKCONu (jeho sólový hit *My Sweet Lord* je věnován Krišnovi).[116] To pochopitelně pomohlo nejen zpropagovat ISKCON, ale i prohloubit vzájemnou afinitu mezi hippies a indickými tradicemi obecně. A nejen indickými. Východní spiritualita a filosofie, které se mezi evropskými intelektuály a esoteriky těšily už nějakou dobu veliké úctě a oblibě,[117] pilně zdomácňovaly i v širší alternativní kultuře. Postupně se staly důležitou součástí duchovní roviny kontrakultury, která je známá pod pojmem „new age", respektive „hnutí nového věku".[118] A právě tato rovina dala povstat fenoménu, kterému v této knize říkáme „alternativní spiritualita".

Hned zkraje má smysl dodat, že ne všichni hippies byli zároveň příznivci new age – a stejně tak ne všichni, koho můžeme počítat mezi hnutí nového věku, byli zároveň představiteli kontrakultury. Někteří pocházeli například ze západních esoterních tradic a s new age se jejich spiritualita slévala pomalu a postupně. Jiní si naopak budovali svou vlastní specifickou cestu, která pramenila z úplně jiných zdrojů, a new age je buď nadšeně adoptovalo, nebo se mu sami časem podvědomě přizpůsobili. Prvním typem by byli v tomto smyslu manželé Caddyovi, zakladatelé

114 C. Albanese: *A Republic of Mind and Spirit*, s. 354–357.
115 Např. Ch. Partridge: *The Re-Enchantment of the West*, I, s. 57.
116 Např. tamtéž, s. 101, 148.
117 C. Albanese: *A Republic of Mind and Spirit*, s. 330–394.
118 Např. S. M. Pike: *New Age and Neopagan Religions in America*, s. 79–88.

Findhornu.[119] Příkladem druhého typu je pak Carlos Castaneda, který sice celoživotně new age opovržlivě odmítal, nicméně učení jeho pozdního období je v podstatě učebnicovým příkladem alternativní spirituality.[120] S výše uvedenými rezervami se však dá říci, že se new age rozsáhle s hippies překrývá. A stejně jako se kontrakultura bouřila proti materialismu a konvencím otcovské generace, bouřilo se i hnutí nového věku jak proti přízemnímu materialismu vědy, tak proti křesťanství.

Věk Vodnáře a new age milenialismus

Název „new age" výmluvně napovídá, že spiritualita nového věku měla rozsáhle mileniální charakter. Jinými slovy, točila se kolem očekávání konce světa, který měl podobu naděje v příchod „věku Vodnáře". Protože pak idea „konce světa" sugeruje velkou katastrofu, je třeba zdůraznit, že věk Vodnáře měl progresivní, nikoli katastrofický charakter.[121] Viděli jsme, že UFO náboženství varovala před apokalypsou a snažila se burcovat lidi, aby jí zabránili. Hippies se naopak těšili, že přichází nová éra, během níž se duchovní svět této planety od základů promění.[122]

Zásadní symbolickou roli tu přitom hrála astrologie a představa velkých astrologických věků. Tato představa je založená na různých konceptech, například na pozici Slunce v den jarní rovnodennosti nebo na precesi zemské osy. Tento poslední bod vychází z faktu, že Země nerotuje kolem své osy pravidelně, ale je ve skutečnosti mírně rozkývaná. Imaginární přímka, jež vzniká spojením obou zeměpisných pólů, tak postupně ukazuje na jednotlivá souhvězdí zvěrokruhu, a to v obráceném pořadí, než v jakém jimi putuje Slunce. Doba, po níž osa ukazuje na konkrétní znamení, se pak nedá exaktně změřit. Někteří astrologové ji odhadují přibližně na dva tisíce let.

Známá lidská historie tak prochází jakýmisi velkými věky – posledních cca 10 000 let jsme absolvovali věk Býka, Berana a Ryb, nyní nás pak má čekat věk Vodnáře. Každá éra má přitom svou specifickou povahu, která někdy přirozeně vychází z charakteru daného znamení, ale jindy,

119 O Findhornu rozsáhle pojednává S. Sutcliffe: *Children of the New Age*.

120 Zuzana Marie Kostićová: From Academic Anthropology to Esoteric Religion. The Development of Carlos Castaneda's Writings, *Aries* 23, č. 2 (2021), s. 206–232.

121 Přestože existuje více typologií milenialismu, pro nás je zásadní rozlišovat zvláště dva druhy – milenialismus katastrofický, který čeká bezprostřední katastrofu, a milenialismus progresivní, který s nadějí vyhlíží brzký příchod nějakého typu pozitivního zlomu nebo zlatého věku.

122 Viz např: S. M. Pike: *New Age and Neopagan Religions in America*, s. 145–172.

jak záhy uvidíme, se od něho může propastně odlišovat. Věk Býka měl odpovídat době starověkých civilizací jako Mezopotámie a Egypt uctívající rohatá božstva; Býk je zároveň zemské znamení, takže i kultury jemu odpovídající měly povahu živlu Země. Ohnivý Beran vládl období, kdy se rozvíjelo zejména antické Středomoří, kde hrál beran významnou roli obětního zvířete, a které stálo na užití železa, jež umožnilo rozvoj válečnictví. Zásadní je však především období Ryb, které odpovídá posledním dvěma tisícům let evropské kultury. Během nich vládlo západnímu světu křesťanství, mezi jehož význačné symboly patří ryba symbolizující Ježíše Krista. Věk Ryb byl věkem důrazu na kolektiv a hierarchie; někdy se v jeho rámci zdůrazňuje spíše racionalita, jindy naopak tendence k pasivní, slepé víře. Bez ohledu na různost jeho interpretací je však zásadní, že se nyní chýlí ke konci a nadchází nová éra, ve které bude vládnout znamení Vodnáře.[123]

Představa, že se blíží nový věk, se samozřejmě nezrodila s new age. Milenialismus byl zásadní součástí křesťanské kultury doslova od jejího vzniku a v průběhu posledních dvou tisíc let propukalo očekávání konce světa prakticky každou chvíli. Všichni známe chiliastická hnutí jako například kataři, albigenští nebo adamité, víme o mileniálních souvislostech husitského hnutí i o děsu, který cloumal Evropou v období kolem roku 1000 n. l. Vzdělaná veřejnost má typicky dobré povědomí i o některých pozdějších nových náboženských hnutích (zejména svědcích Jehovových), která proslula dalšími a dalšími předpověďmi konce světa. Podíváme-li se na to tedy dějepisným prizmatem, hnutí nového věku se vlastně nijak zvlášť nevymyká evropskému historickému standardu. Je však možná zajímavější poznamenat, nakolik v tomto ohledu rezonuje i se svými bezprostředními předchůdci z kontextu západních esoterních tradic. Už v theosofickém prostředí totiž existovaly předpovědi o nadcházejícím velkém obratu, který už mohl obsahovat odkaz na astrologická znamení.[124]

Protože už jsme se zmiňovali o velkém vlivu indických tradic na new age i na moderní esoterismus obecně, nepřekvapí, že mileniální vítr vanul i odtud. Velkou popularitu si v alternativní spiritualitě získal zvláště indický koncept čtyř *jug* (tedy čtyř velkých věků), které se pravidelně cyklicky střídají a které končí temným věkem zvaným *kalijuga*. Po něm

123 Např. tamtéž, s. 145.

124 Bezprostředním předchůdcem milenialismu hnutí nového věku je nejspíše učení Alice Baileyové, kde se nachází i reference k věku Vodnáře. Viz např. Alice Baileyová: *Pojednání o bílé magii. Cesta učedníka*, přel. Lily Sekytová, Praha: Trigon 1996, např. s. 274–279, 333–336.

pak následuje další zlatý věk (*sátjajuga*)[125] – a právě na zlomu těchto dvou období se máme nyní nacházet. New age milenialismus se ale ve skutečnosti inspiroval po celém světě, na Východě i na Západě, u Indů i u Indiánů, v dávných proroctvích i u současných guruů. Jako magnet k sobě přitahoval motivy z různých zdrojů a následně je promíchával způsobem, který byl ještě v době kontrakultury převážně optimistický a pozitivně naladěný.

Jaký tedy měl být nový věk? Stručně řečeno, utopický. Vzdušné znamení Vodnáře je spojováno se spiritualitou, odpovědností, kreativitou a individualitou, v kterémžto ohledu stojí v příkrém protikladu k racionalismu, kolektivismu a hierarchičnosti věku Ryb. Vstupem do další éry se člověk ocitá v prostředí, kde je možné převzít odpovědnost za vlastní osud, přestat snít o tom, že nás něco zvnějšku zachrání, a stát se aktéry vlastního osvobození. Tím se znovu vracíme k zásadnímu rozdílu mezi new age a UFO náboženstvími, který vede po linii mezi aktivitou a pasivitou. Ještě v padesátých letech přicházela spása z kosmu. Nyní však již málokdo čekal, že vesmírní bratři vyřeší naše problémy za nás.

Jistě, i alternativní spiritualita ve všech svých dějinných fázích uznávala existenci tvorů, jimž můžeme staromódně říkat „nadpřirozené bytosti". Patří mezi ně mimozemšťané, andělé, beztělé vysoce pokročilé entity, silová zvířata, vnitřní průvodci a mnoho dalších, z nichž o některých se věřilo, že mohou být nápomocní na duchovní cestě. Stejně tu pak najdeme víru v různé jevy, fenomény a časové zlomy, které nám mohou na naší spirituální cestě výrazně napomoci. Opět je ale potřeba zdůraznit, že duchovní hledání je především věcí jedince samotného a zmíněné bytosti spíše jen pomáhají. V žádném případě to tedy nejsou „spasitelé" ježíšovského střihu. Záchrana tak není nutně vázaná na něco vnějšího, ale vyvěrá z člověka samotného a je propojená s jeho aktivitou (ne-li na ní zcela závislá).

A dokonce i nový věk, od něhož se výraz „new age" odvozuje a který přichází nezávisle na nás, potřebuje naši aktivitu, aby se mohl uskutečnit. Někteří autoři na tom zásadním způsobem stavěli. Zvláště Marilyn Fergusonová mluvila o „vodnářském spiknutí", celosvětové spolupráci

125 Stručné shrnutí indické nauky o jugách v češtině např. Dušan Zbavitel: *Hinduismus a jeho cesty k dokonalosti*, Praha: DharmaGaia 1993, s. 12 nebo David M. Knipe: *Hinduismus. Experimenty s posvátnem*, přel. Kateřina Hronová, Praha: Prostor 1997, s. 135–136.

spirituálně pokročilých lidí, kteří zlatý věk postupně aktivně přivodí.[126] Pěkně to vystihuje citát Johna Majora Jenkinse, význačného představitele fenoménu 2012: „můžete přivést koně k řece, ale nemůžete ho donutit, aby se napil."[127]

Na tomto místě ale musíme krátce předeslat věc, s níž se budeme opakovaně setkávat napříč celou touto knihou: v hájemství živých náboženství neplatí nic absolutně, ze všeho se najdou výjimky a žádný paradox není vyloučen. Dokonce i tam, kde existuje normativní a direktivní teologie, která závazně stanovuje, co jsou všichni věřící povinni vyznávat, je žitá realita mnohem barevnější a komplikovanější. S trochou nadsázky se dá říci, že kdybychom podrobili víru každého katolíka důkladné analýze, nejspíš by se ukázalo, že drtivá většina jsou kacíři a heretici. V absolutní míře to však platí v takových systémech, které žádnou normativní teologii nemají a ani se ji mít nechystají. Tam existují výjimky úplně ze všeho a nic nikdy neplatí absolutně. Přesně to je i případ alternativní spirituality, včetně její rané podoby spojené s hnutím new age. Ať tedy v této knize řeknu cokoli, dá se k tomu najít spousta výjimek a protipříkladů, a na novém věku je to pěkně vidět. V milenialismu alternativní spirituality se tak opakovaně ozývají i hlasy, podle nichž už je vše rozhodnuto a nový věk přijde bez ohledu na cokoli. Jsou to však hlasy spíše okrajové.

Věk Vodnáře byl sice důležitý, ale fakt, že je po něm new age pojmenované, může působit dojmem, že celý fenomén stál a padal právě s ním. Je ale důležité zdůraznit, že se do alternativní spirituality hrnulo obrovské množství starých i nových vlivů a v jejich vzájemné interakci vznikal složitý koktejl. Z něj se pak před koncem 20. století začal postupně tříbit společný základ. Mezi tyto vlivy patřilo například hnutí lidského potenciálu, ekospiritualita a dobrovolná skromnost, holistické léčení propojené s širším fenoménem alternativní medicíny, spirituální turistika jako novodobé poutnictví a další a další. Za specifickou zmínku stojí i hudební festivaly, v nichž se postupně začala muzika proplétat s uměním, kreativitou a spiritualitou, až vznikly jevy typu Burning Man nebo Boom.[128]

126 Např. Z. Vojtíšek: *Encyklopedie náboženských směrů a hnutí v České republice*, s. 284–285; Viz též Nicholas Goodrick-Clarke: *Západní esoterické tradice*, přel. Zuzana Marie Kostičová, Praha: Grada 2011, s. 186–187, W. J. Hanegraaff: *New Age Religion and Western Culture*, s. 141–142.

127 John Major Jenkins: *Galaktická transformace 2012. Nadcházející změna vědomí lidstva podle mayské, egyptské a védské tradice*, přel. Monika Kittová, Praha: Alternativa 2004, s. 299, viz též Z. M. Kostićová: *2012*, s. 127.

128 Např. Ch. Partridge: *The Re-Enchantment of the West*, I, s. 143–184 (kapitola „Music"), zejména s. 162–175.

K nejvýznamnějším z těchto jevů se ještě v průběhu této knihy podrobněji vrátíme – a k některým dokonce záhy. Už teď však musíme alespoň stručně zmínit psychedelickou revoluci. Ta je s kontrakulturou a new age úzce propojená a postupně zrodila fenomén (západní) psychedelie, který dodnes tvoří důležitou součást alternativní spirituality. V páté kapitole si ho projdeme podrobněji, tady stačí zdůraznit, že halucinogenní substance (zejména peyotl, houby a LSD) vtrhly s velikou slávou do kontrakultury. Vize, které na nich vznikaly, byly a dodnes jsou jejich uživateli chápány jako *bona fide* náboženské zážitky, zcela rovnocenné mystickým prožitkům vzniklým bez užití chemických látek. Viděli jsme, že jednou z velkých osobností rané psychedelické spirituality byl Timothy Leary, který sice skončil jako duchovní učitel a psychedelický aktivista, kariéru však zahájil jako akademický psycholog zaměstnaný na Harvardově univerzitě. To není žádná náhoda: psychedelická spiritualita od počátku vyrůstala z akademické sféry a dodnes v ní zůstala zakořeněná. A přestože se stala v šedesátých a sedmdesátých letech důležitou součástí alternativní spirituality, kde ji praktikovalo a praktikuje mnoho nadšenců zcela bez spojení s univerzitou, představuje dodnes význačný příklad překvapivě úzkých vazeb mezi vědou a alternativní spiritualitou.[129]

Od spirituality seminářů ke spiritualitě celkové pohody

Kontrakultura jako generační vzpoura byla z pochopitelných důvodů vázáná zvláště na mladé lidi a jejich specifický životní styl. Znovu si připomeňme, že jejími protagonisty byla především vzdělaná mládež střední třídy. Pro podobná mladá hnutí je přitom typické, že jak jejich protagonisti pomalu stárnou, vynořuje se kruciální otázka: dokážou nebo nedokážou udržet svá přesvědčení a životní styl i ve středním věku? Ten pro drtivou většinu lidí znamená konec bezstarostnosti a nástup nutnosti vydělat si na živobytí. Volné vztahy mohou ustoupit pevnějším a dlouhodobějším vazbám, zakládají se rodiny, pořizují děti, objevuje se nutnost péče o starší nebo nemocné. Suma sumárum, věk svobody se mění ve věk odpovědnosti. V takové situaci už nebývá ani pohodlné, ani

129 K psychedelii zejména Christopher Partridge: *High Culture. Drugs, Mysticism, and the Pursuit of Transcendence in the Modern World*, Oxford: Oxford University Press 2018, zejména s. 191–343 a passim.

praktické setrvávat dobrovolně na okraji společnosti, vymezovat se proti většině a nechtít s ní mít nic společného. Jistě, některým to problém nečinilo – volným pokračovatelem kontrakultury se staly nejrůznější komunity a hnutí, například Findhorn nebo Rainbow, o nichž si podrobněji povíme ve čtvrté kapitole. Velká část někdejších hippies se však docela normálně zařadila do pracovního procesu a nejpozději v polovině osmdesátých let byly divoké časy už prakticky pryč. Jak jsem zmiňovala, někteří odborníci to považují za znamení, že new age zaniklo.

Takový pohled ale vnímá jen špičku ledovce. Podíváme-li se totiž pod hladinu, zjistíme, že se tam rozprostírá složitý a velice zajímavý svět. Už v době největší slávy kontrakultury začali někteří její sympatizanti provozovat různé aktivity, od výroby nebo prodeje zboží až po poskytování služeb specificky cílených na hippies. V některých případech se samozřejmě jednalo o nevýdělečnou činnost – a některé segmenty alternativní spirituality fungují na dobrovolné bázi dodnes. V jiných případech ale šlo o regulérní obchodní aktivity, například zhotovování a prodávání stylových oděvů, šperků nebo módních doplňků, příprava a prodej jídla a vyrábění nebo distribuce tematických předmětů. Mezi posledně jmenované patří například dovoz indického a jiného exotického zboží, výroba či prodej vonných tyčinek, bylin a léčivých preparátů, krystalů, lapačů snů, tarotových karet a mnoha a mnoha dalších. Přímo v lůně antimaterialistické kontrakultury tak vznikla budoucí komerční stránka alternativní spirituality. O ní ale až za chvíli. Ještě důležitější jsou pro nás totiž služby, které začali jedni hippies poskytovat druhým. A speciální místo mezi nimi zaujímají „semináře".[130]

Spiritualita seminářů a psychologizace spirituality

Jak si „seminář" představit? V odborné hantýrce je to vágní označení pro spoustu věcí: může se za ním skrývat klasická frontální přednáška, moderovaná nebo nemoderovaná diskuse, workshop, vedená meditace, společný tanec, cvičení nebo lekce bojového umění, skupinová spirituální terapie nebo jiné formy spirituální praxe (například práce s energetickým tělem, vizualizace, rituální práce atd.). Snadno vidíme, že „seminář" je forma, která se dá s uspěchanou městskou existencí lidí středního věku kombinovat mimořádně dobře, a ten, kdo ji organizuje, na ní může

130 Viz např. P. Heelas: *The New Age Movement*, s. 58–60.

vystavět slušné živobytí. V osmdesátých letech se začala nabídka seminářů prudce množit, až vytvořila fenomén, kterému se charakteristicky říká „spiritualita seminářů". Tu lze pak chápat nejen jako formu, skrze niž pomalu dochází k institucionalizaci alternativní spirituality, ale také jako popularizaci a mainstreamizaci kontrakulturního new age.[131]

Jednou z nejslavnějších firem, které semináře nabízely, byla Erhard Seminars Training (EST). Působila v letech 1971–1984 a prodávala workshopy osobního rozvoje propojující dobové psychologické poznatky se spiritualitou, jejichž cílem bylo objevit své pravé já a dosáhnout osobní transformace. Sám zakladatel společnosti Werner Erhard měl ostatně takovou přelomovou zkušenost, jež měla mít dalekosáhlé důsledky pro celý jeho život, sám prožít.[132] V příští kapitole se podrobněji podíváme na to, jak představa osobní proměny rezonuje se sakralizací lidského já a ideou transformace vědomí, která je jedním z pilířů alternativní spirituality. Zároveň není ale těžké zahlédnout, do jaké míry se tu navazuje na motivy typické pro tradiční náboženství. Zejména na křesťanský koncept obrácení a buddhistickou nirvánu.[133]

Případ EST ukazuje, nakolik se raná alternativní spiritualita hluboce pojila s fenoménem, jemuž se typicky říká „hnutí lidského potenciálu". V zásadě se jedná o přesvědčení, že člověk dosud nedokázal zdaleka rozkrýt všechny schopnosti, kterými disponuje, a že většina našich možností zůstává nepoznaná a nevyužívaná. Je zásadní chápat, že přestože se hnutí lidského potenciálu v podstatě rodilo z kontextu kontrakultury, rozsáhle se přelévalo přes hranice alternativní spirituality zvláště směrem do psychologie.[134] Mezi jevy, jež se do rámce hnutí lidského potenciálu počítají, tak můžeme najít nejen neurolingvistické programování, bioenergetiku, Silvovu metodu a další evidentně spirituální techniky, ale také třeba transpersonální psychologii nebo Gestalt. Právě transpersonální psychologie je v tomto směru mimořádně zajímavá, jejím cílem je totiž probudit lidskou individualitu a propojit ji s prožitky, které ji překračují směrem do kolektivní zkušenosti. Odtud ostatně termín „transpersonální".[135]

131 Viz např. Hanegraaffovy koncepty new age *sensu stricto* a new age *sensu lato*. W. J. Hanegraaff: *New Age Religion and Western Culture*, s. 94–112.

132 P. Heelas: *The New Age Movement*, s. 58.

133 Tamtéž, s. 58–60.

134 Viz např. tamtéž, s. 53–54.

135 Např. Stanislav Grof: *Psychologie budoucnosti. Poznatky a poučení z moderního výzkumu vědomí*, přel. Jaroslav Gorčák, Praha: Perla 2004, např. s. 66–67.

Znalcům se v tuto chvíli nepochybně vybaví hlubinná psychologie Carla Gustava Junga a jeho idea kolektivního nevědomí; však je také jungovská psychologie nejen významným předchůdcem transpersonálního přístupu, ale silně ovlivnila i alternativní spiritualitu samotnou.[136] Až si budeme v příští kapitole vyprávět o spirituálním pojetí vědomí, ještě se k Jungovi vrátíme. Stejně důležité ale je, že transpersonální psychologie hojně čerpá i z psychedelie. Jejím zakladatelem byl totiž československý vědec Stanislav Grof, který se za totality věnoval výzkumu působení LSD na mozek. V roce 1968 emigroval do USA, kde pokračoval ve svém výzkumu a patřil mezi experty, kteří zdůrazňovali blahodárný vliv psychedelik na lidskou mysl. Protože se ale tyto látky v mezičase ocitly na seznamu zakázaných substancí, hledal cestu, jak navodit změněné stavy vědomí i bez nich. Za tímto účelem vyvinul známou techniku holotropního dýchání, kterou ve svém nově založeném psychologickém směru hojně využíval.[137]

Předchozí řádky mohou čtenáře překvapit měrou, jakou se v nich psychologie prolíná se spiritualitou. I v takto stručné verzi je přitom pěkně vidět, že je tento proces obousměrný. Raketově stoupající popularita psychologie a psychoterapie, jíž jsme svědky přibližně od poloviny 20. století, se samozřejmě do alternativní spirituality otiskla, a to jak do jejích jádrových učení, tak do praxe. Mnoho duchovních učitelů tak pracuje se svými klienty způsobem, který je více či méně inspirován různými psychoterapeutickými směry. Platí to ale i naopak – psychologové se spiritualitou často sami pracují, ať už záměrně, nebo spíše nevědomky, a využívají jejího symbolického potenciálu. Společné průniky obojího ostatně přispěly k obrovské popularitě současné terapeutické kultury. Badatelé si tohoto vzájemného mísení všimli už před několika dekádami a Wouter Hanegraaff ho výstižně popsal slovy „psychologizace spirituality a spiritualizace psychologie".[138] Jestliže první záchvěvy tohoto procesu můžeme nalézt už v době kontrakultury, je to právě období následujících dvou dekád, které tento proces ukotvují a posilují.

136 Viz např. W. J. Hanegraaff: *New Age Religion and Western Culture*, s. 496–513.

137 Ve stručnosti např. Z. Vojtíšek: *Encyklopedie náboženských směrů a hnutí v České republice*, s. 292–296; podrobněji např. Stanislav Grof: *Dobrodružství sebeobjevování*, přel. Lenka Volavková, 2. dopl. a aktualiz. vyd., Praha: Perla 2000, s. 165–211 a passim.

138 W. J. Hanegraaff: *New Age Religion and Western Culture*, s. 224–229. Viz též např. Z. Vojtíšek: *Encyklopedie náboženských směrů a hnutí v České republice*, s. 283, 289–296.

Spiritualita a věda

Prolínání vědy a spirituality se ostatně zdaleka netýká jen psychologie – můžeme ho pozorovat v drtivé většině vědeckých disciplín, ne-li ve všech. Tento proces začíná nejpozději v sedmdesátých letech a je dalším dokladem pokračující mainstreamizace alternativní spirituality. Je to logické. Někdejší nespoutaní mladiství, kteří během šedesátých let tančili na festivalech, experimentovali s psychedeliky a nosili květy ve vlasech, později vystudovali univerzity a stali se odborníky ve svých oborech. Část z nich pak v následujících třiceti letech obsadila význačné univerzitní posty. Sama jsem se po nějaký čas rozsáhle zabývala tím, jak to ovlivnilo například vnímání starých indiánských náboženství, a celou situaci ilustrovala na starých Mayích. Kde se ještě v první polovině století zkoumala především božstva a jejich kult, přichází v osmdesátých, a zvláště devadesátých letech hledání šamanismu, extáze a změněných stavů vědomí. Není těžké si povšimnout, jak tu někdejší hippies toužili nalézt u Indiánů odraz vlastního duchovního světa.[139]

Jiný případ je nečekané, ale zásadní propojení spirituality s exaktními a přírodními vědami. V důsledku rozvoje kvantové fyziky a teorie relativity došlo počátkem 20. století k obrovské revoluci ve fyzice a vědcům se otevřel nový, nepovědomý svět. Ten s sebou mimo jiné přinesl radikální proměnu úvah o podstatě hmoty, nečekanou reflexi role pozorovatele ve vědeckém experimentu a mnoho dalších motivů, včetně nemála nejasností a záhad. Roztřepené okraje nového paradigmatu začaly velice rychle nasakovat spiritualitou pozdní kontrakultury a nejpozději od poloviny sedmdesátých let dochází k rozmachu spirituálně-fyzikální literatury, v jejímž rámci bezpochyby vyniká *Tao fyziky* Fritjofa Capry. Vzájemné vlivy přitom opět tekly oběma směry. Až si budeme v příští kapitole povídat o základních rysech učení alternativní spirituality, skvěle to uvidíme na ideji energie.[140]

A podobných procesů můžeme být svědky i ve vědách o živé přírodě. Tam se alternativní spiritualita napojuje především na narůstající environmentalismus druhé poloviny 20. století a opřádá ho svými koncepty posvátné přírody a holistické rovnováhy. Dobře je to vidět na takových osobnostech, jako James Lovelock nebo Rupert Sheldrake. Zvláště Lovelockova původně přísně vědecká hypotéza Gaia se v jisté fázi prolnula

139 Z. M. Kostićová: *Kosmické stromy a magické portály*, s. 94–183, 225–270.

140 Catherine Albanese: The Subtle Energies of Spirit. Exploration in Metaphysical and New Age Spirituality, *Journal of the American Academy of Religion* 67, č. 2 (1999), s. 305–325.

s alternativní spiritualitou natolik, že poskytla kontext úvahám o planetárním vědomí Země.[141] Její ozvuky tak vplynuly do ideje sakralizované Matky Přírody, která je pro alternativní spiritualitu typická. I Sheldrake, který proslul kontroverzní teorií morfické rezonance, stojí rozkročen na rozhraní vědy a alternativní spirituality do té míry, že o něm lze bez přehánění mluvit nejen jako o biologovi, ale také jako o duchovním učiteli alternativní spirituality.[142]

Mohli bychom se nyní vydat na dlouhou procházku dalšími vědními obory a zkoumat, kudy se do nich alternativní spiritualita dostala. V matematice bychom mluvili o jejím propojování s teorií chaosu, kde by ilustrativním příkladem mohl být například Ralph Abraham,[143] v medicíně pak o gigantickém prolínání vědecké a alternativní medicíny, v němž hraje alternativní spiritualita význačnou úlohu.[144] V humanitních vědách bychom mohli hovořit o konceptech šamanismu a změněných stavech vědomí v antropologii, kde figurují zvláště jména jako Michael Harner nebo Carlos Castaneda.[145] A dokonce i v religionistice bychom mohli uvést osobnosti, které pod zřetelným vlivem alternativní spirituality redefinují terminologii, zvláště pojmy „náboženství" a „spiritualita".[146] O vědce stojící na rozhraní vědy a spirituality není ostatně nouze ani v českém prostředí. Mezi příklady, které se objevily v mainstreamových médiích, patří třeba fyzik Jan Rak nebo lékař a expert na psychosomatiku Jan Hnízdil.

V průběhu této knihy se s prolínáním vědy a spirituality setkáme ještě mockrát. Dá se přitom říci, že tento proces generuje velké kontroverze. Na jedné straně existují nadšenci, kteří vítají rozvolnění akademického racionalismu a volají po zlidštění vědeckého diskursu a jeho otevření novým sférám. Na straně druhé však stojí opačné vlivy, které se naopak pokoušejí vědu „očistit" a zbavit ji všeho, co neodpovídá často velmi

---

141 Např. W. J. Hanegraaff: *New Age Religion and Western Culture*, s. 155–158. V češtině např. též Zuzana Marie Kostićová: Posvátná příroda a eko-apokalypsa, in: J. Kapusta – Z. M. Kostićová – H. Dyndová: *Alternativní spiritualita v době antropocénu* (v tisku).

142 Např. W. J. Hanegraaff: *New Age Religion and Western Culture*, s. 352. V češtině např. též Z. M. Kostićová: Posvátná příroda a eko-apokalypsa (v tisku).

143 Viz např. Ralph Abraham – Terence McKenna – Rupert Sheldrake: *Trialogy na hranicích Západu. Chaos a tvořivost a znovuposvěcení světa*, přel. Michal Synek, Praha: DharmaGaia 2008; viz též Z. M. Kostićová: Posvátná příroda a eko-apokalypsa (v tisku).

144 W. J. Hanegraaff: *New Age Religion and Western Culture*, s. 42–61; viz též závěr páté kapitoly této knihy.

145 Andrei Znamenski: *The Beauty of the Primitive. Shamanism and Western Imagination*, Oxford – New York: Oxford University Press 2007, s. 189–203, 234–247.

146 Z. M. Kostićová: Religion, Spirituality, Worldviews, and Discourses, s. 81–97.

úzce pojaté představě exaktní vědeckosti. Tyto puristické tendence mohou vyvěrat i z aktivit mezinárodního skeptického hnutí, jehož nárůst v posledních dekádách je mimo jiné i reakcí na sílící vliv alternativní spirituality v západní kultuře. V Česku je jeho reprezentantem Klub skeptiků Sisyfos.

Pro jistotu bude lépe znovu připomenout, že tato kniha tu není proto, aby rozhodovala, jestli je míšení vědy se spiritualitou báječné nebo nežádoucí. Už proto, že situace vůbec není černobílá. To, že náboženské vlivy dokážou ve vědě napáchat velikou spoustu škody, je asi jasné každému – málokdo si ale uvědomuje, že mohou zároveň vědce inspirovat, otvírat jim nové pohledy na věc a zcitlivovat je vůči jevům, které dříve zůstávaly neviditelné. Skvěle je to vidět na psychedelii. Ta sice na jednu stranu zatížila vědce mnohými předporozuměními, na druhou stranu jim ale pomohla odhalit fascinující svět psychoaktivních látek. Praktickým plodem takového zájmu jsou pak například revoluční výzkumy, které potvrzují účinnosti psychedelik na některá psychická onemocnění (například farmakorezistentní deprese, PTSD nebo závislosti) a generují nové léčebné metody.[147] I tyto výzkumy a metody však mohou následně podléhat neviděným náboženským vlivům, a mohou se tak nezáměrně stávat misionáři alternativní spirituality.[148] Z toho jasně plyne důležitá věc: to, jestli hrají spirituální vlivy spíše pozitivní nebo negativní úlohu, je úzce závislé na tom, nakolik si jich jsou vědci vůbec vědomi. Je proto naprosto zásadní, aby nejen religionistika, ale věda obecně alternativní spiritualitu konečně zahlédla, porozuměla jejím základním rysům a byla schopna ji v praxi rozeznat. Daleko spíše než za nějaké oslavy nebo puristické čistky se tak přimlouvám za to, aby si univerzity a akademie věd uvědomily zásadní důležitost tohoto tématu. A podpořili jeho informovanou a pokud možno hodnotově neutrální popularizaci dovnitř akademické obce.

147 K psychoterapeutickému využití psychedelik v češtině viz např. Vojtěch Cink: Psilocybinem asistovaná psychoterapie, in: *Psychedelika a psychonautika*, I, ed. Vojtěch Cink, Praha: Dybbuk 2022, s. 242–261; Vojtěch Viktorin: Ketaminem asistovaná psychoterapie, in: tamtéž, s. 261–266; Jan Soukup: Psychedelika a paliativní péče, in: tamtéž, s. 282–294, Adam Mrkvička: MDMA asistovaná psychoterapie posttraumatické stresové poruchy, in: tamtéž, s. 266–272, Zuzana Postránecká: Psychedelika v adiktologii, in: tamtéž, s. 294–305, a další texty v témže oddíle knihy.

148 Viz zejména Zuzana Marie Kostićová: Vědec jako výzkumník, vědec jako kněz. Postmoderní spiritualita v akci, *Náboženský infoservis* (online), 26. března 2019, https://info.dingir.cz/tag/fenomen-psychedelie-kniha/.

Alternativní spiritualita jako postmoderní spiritualita

Dalším příkladem mainstreamizace někdejší kontrakulturní spirituality je postupné oslabování milenialismu v osmdesátých letech. Už jsme si zmiňovali, že za to opět mohlo zrání někdejší kontrakulturní mládeže, která se integrovala do praktické a iluzí zbavené společnosti středního věku. V devadesátých a raných nultých letech hojně vycházely práce, které to reflektovaly a které vymizení milenialismu z „new age" považovaly za definitivní stav. Příkladem je slavný holandský vědec Wouter Hanegraaff, který rozlišoval new age *sensu stricto* (čímž myslel spirituální stránku kontrakultury) a new age *sensu lato* (pozdější mainstreamizované new age) a který tvrdil, že první z nich bylo silně mileniální, zatímco to druhé už není.[149]

Obraz vystřízlivělých hippíků, kteří nastoupili do práce a přestali mít čas na snění, je pochopitelně velmi svůdný, snadno však zakryje další kontexty. Stejně tak se totiž dá říci, že se představy o příchodu zlatého věku jednoduše nevyplnily.[150] Osmdesátá a devadesátá léta byla jistě z dnešního pohledu obdobím prosperity, naděje a blahobytu, to však neznamená, že se západní společnost s žádnými problémy nepotýkala. V té době už naplno běželo poválečné hospodářské zrychlení, svět se tryskem měnil k nepoznání a před obyvateli Západu se začínaly rýsovat nové výzvy.

Pro druhou polovinu 20. století se typicky používá výraz „postmoderna". Oproti asketické modernitě zaměřené na kolektiv a budování zářné budoucnosti bývá postmoderna popisovaná jako hédonistická, přehnaně individualistická, povrchní a konzumeristická.[151] Slavný polský sociolog Zygmunt Bauman ji označuje za „tekutou", což je hezký způsob, jak popsat pokračující rozpad dosavadních institucí a uvolňování člověka z většiny trvalých vazeb.[152] Vyhrocený individualismus a tolik kritizovaná poživačnost postmoderny však nejdou pochopit, aniž vezmeme v úvahu paralelní utužování kapitalismu a postupný nárůst vlivu korporací. Obojí s sebou nese praktické důsledky pro povahu práce. Stres sílí, nejistota postupně narůstá.

149 W. J. Hanegraaff: *New Age Religion and Western Culture*, s. 94–112.

150 Viz také David G. Robertson: *UFOs, Conspiracy Theories and the New Age*, London – New York: Bloomsbury 2016, s. 5–6.

151 Viz např. Gilles Lipovetsky: *Éra prázdnoty. Úvahy o současném individualismu*, přel. Helena Beguivinová, Praha: Prostor 1993, např. s. 7–21 a passim.

152 Z. Bauman: *Tekutá modernost*, např. s. 14–15 a passim.

A to je třeba mít na paměti. Navenek totiž celá věc působí dojmem, že koncem 20. století vládne hravý, povrchní ideál neomezené svobody a totálního individuálního sebeurčení. Ten však ve skutečnosti představoval protitah proti unifikaci na pracovištích, přísným dresscodům, korporátním identitám a vyčerpávající práci, která začínala zvláště v USA stále více pohlcovat veškerý osobní život. Paralelně s rostoucími nároky pracovišť přitom narůstala i prekarita práce. A nejde jen o dočasná zaměstnání nebo trvalé riziko výpovědi, opět zvláště v USA totiž není neobvyklé, že plat za plný úvazek nepokryje ani ty nejzákladnější životní potřeby. A to nemluvíme o rostoucí nutnosti pracovat po nějakou dobu zadarmo nebo za symbolické peníze, aby si člověk vysloužil placené místo (fenomén *internships*, neplacených praxí). Fakt, že je něco takového možné, stojí na předpokladu masivní estetizace práce. Během postmoderny přestalo být zaměstnání až tolik o obživě a stalo se pramenem identity a zdrojem sociálního postavení a prestiže. A to se začalo mnohdy jevit důležitější než to, jestli jsme schopni zaplatit účty.[153]

Díváme se tak na propletenec různých faktorů, které rámovaly žitou realitu postmoderní západní společnosti. Na jednu stranu převládal mír, relativní blahobyt i naděje v budoucnost, která teprve začínala pozvolna pohasínat. Na druhé straně ji pak podbarvoval vypjatý individualismus a hédonismus, který byl zmíněným blahobytem umožněn, ale který zároveň představoval reakci na stále náročnější pracovní podmínky. Čím více zaměstnavatel tlačí na to, aby se zaměstnanec oblékal, česal nebo vyjadřoval podle předepsaných pravidel, tím extrémnější je důraz na individualitu v soukromí; čím je práce nejistější, tím spíše je třeba užívat života, dokud si to ještě můžeme dovolit. Ušlechtilá askeze modernity se v této perspektivě stává bezesmyslnou, protože nic nepřináší, jen marní příležitost užít si dřív, než bude pozdě. Postmoderna je pak východiskem z modernity, ale zároveň sama vytváří nové výzvy, s nimiž se musí společnost popasovat.

V seznamu výzev figuruje i pokračující rozpad institucí. Týká se to i rodiny, a to opět zvláště v USA, kde je zvykem se za prací i za studiem stěhovat a kde rodiče a dospívající či dospělé děti často dělí tisíce kilometrů. Tento fakt můžeme samozřejmě vnímat jako další formu osvobození; zároveň však generuje růst sociální nejistoty, hroucení tradičních záchranných sítí a sílení osamělosti. Jedinec proti nim nejčastěji bojuje tím, že se o to víc začleňuje do pracovních kolektivů, a zvláště

153 Tamtéž, s. 209–266.

v korporátním prostředí se s nimi může silně identifikovat. Prostorová „tekutost" postmoderny ale vyvazuje i zaměstnavatele z nutnosti o své zaměstnance pečovat. Začnou-li mít pracovníci příliš mnoho požadavků, není žádný problém je propustit – a pokud se organizují a vyvíjejí kolektivní nátlak, co je snazší, než služby outsourcovat nebo přestěhovat továrny do zemí, jejichž právní řád umožňuje zneužívání v mnohem větší míře než na Západě. Ano, jedinec má velkou svobodu se výzvám systému individuálně postavit a individuálně uspět. Individualizované je však i jeho selhání. Problémy postmoderního kapitalismu se tak sice týkají nás všech, ale chápou se jako něco, s čím si má každý člověk poradit sám.[154] I na tyto rozměry věci alternativní spiritualita reaguje – mimo jiné tím, že vytváří sítě vztahů či komunity, které dokážou rozpadající se vztahy nahradit novými, aniž by přitom replikovaly zastaralé institucionální formy. Podobně to ostatně činí jiná mladá náboženství, například novopohanství nebo nová náboženská hnutí. Paradoxně tak na půdě hippie volnosti a chaosu začínají postupně vznikat instituce.

Někteří čtenáři mi mohou mít za zlé, že jsem v předchozích odstavcích vymalovala postmodernu až příliš chmurnými barvami. A je skutečně pravda, že vzdor všem zmíněným negativním jevům se tehdy žilo západní společnosti vlastně velice dobře a do tuhého začalo jít až po hospodářské krizi 2008. Osmdesátá, devadesátá a z větší části i nultá léta jsou vzdor hospodářskému zrychlení, fetišizaci práce a sílící prekarizaci obdobím míru, kulturního rozpuku a blahobytu. V něm se pak definitivně rozpouštějí noční můry způsobené druhou světovou válkou.

Spiritualita celkové pohody

Právě v této ještě relativně pohodové době dostává alternativní spiritualita své pevné obrysy. A je to na ní vidět. Některé extrémně optimistické roviny její nauky, například představa, že si každý tvoří svou vlastní realitu, jsou v mnoha ohledech plodem bezpečí, spokojenosti a hospodářské konjunktury. Postmoderní svět přesto přináší svým obyvatelům mnohé výzvy, které nemá smysl bagatelizovat, a alternativní spiritualita na ně citlivě reaguje. Ocitá se tak ve specifické pozici, v níž její starší kontrakulturní roviny ostře odmítají modernitu a její novější formy naopak pomáhají kompenzovat výzvy postmoderny, s nimiž se potýkají

154 Tamtéž, s. 107.

její sympatizanti ve svých všednodenních životech. Rozpad rodin a ztrátu zázemí umí vyrovnat komunitami nebo zájmovými skupinami; přetížení a workoholismus vyvažuje tím, že spiritualitu, tvořivost, osobní rozvoj a duševní zdraví klade na stejnou nebo vyšší rovinu než pracovní úspěch. A dokonce i sedavá, často racionálně zaměřená zaměstnání umí kompenzovat rituálními činnostmi, které, jak uvidíme v poslední kapitole, zdůrazňují tělesnost, prožitek, spontaneitu a emoce. Je tak zároveň nepopiratelným dítětem postmoderny – i jejím výrazným kritikem.

Důraz na tělesnost, relax a prožívání je součástí důvodu, proč se na přelomu tisíciletí rozvinul i fenomén, kterému britský sociolog Paul Heelas říká *wellbeing spirituality*. V češtině se těžko hledá překlad, který by byl přesný a zároveň dostatečně elegantní – anglické *wellbeing* může zahrnovat spoustu věcí včetně osobní pohody, dobrého pocitu, vysoké životní úrovně, kvality života, blahobytu a tak podobně. Sama jsem to dlouho provizorně (a asi trochu klopotně) překládala jako „wellness spiritualita", dokud můj kolega, antropolog Jan Kapusta, nepřišel s mnohem vhodnějším termínem „spiritualita celkové pohody". Heelas, jeden z nejvýznamnějších expertů na alternativní spiritualitu, popsal tento fenomén ve své knize *Spiritualities of Life*, která vyšla v roce 2008; charakterizuje ho jako prosycený důrazem na jedince a jeho vnitřní život, spiritualitu, fyzické zdraví i mezilidské vztahy, které se harmonicky rozvíjejí v kontaktu s jeho okolím. Lidský život se tu chápe jako proces, který vede k plné realizaci našich možností – ke sjednocení s přírodou, vnitřnímu vyléčení, vyřešení traumat a psychických bloků i ukončení karmických zátěží. Stručně řečeno směřuje k realizaci naší skutečné podstaty. Tu Heelas popisuje bonmotem *be yourself, only better*: „buďte sami sebou, ale lépe".[155]

Kromě spirituální a psychologizující roviny se tu rýsuje i veliký důraz na zdraví a obecně fyzickou pohodu. Ve světle toho, o čem jsme mluvili v předchozím odstavci, by to nemělo být překvapivé. Proměna charakteru obživy, během níž většina populace přešla z fyzické na duševní práci, měla totiž své důsledky. Mnohokrát jsem slyšela nejrůznější duchovní učitele alternativní spirituality opakovat, že „jsme pořád v hlavě", odkud musíme alespoň čas od času vylézt a věnovat pozornost i svým emocím, pudům a tělesným počitkům. Je tak logické, že alternativní spiritualita poskytuje rozsáhlý prostor buď fyzickému cvičení, bojovým uměním

155 P. Heelas: *Religion and Spirituality in the Modern World*, s. 45.

a tanci, nebo naopak všímavosti, meditacím a ztišením, jejichž smyslem je alespoň na chvíli umlčet zběsilý hukot našich myšlenek.

A nejen to, ale skvěle se v ní daří různým typům lázní, masáží, aromaterapií a dalších jevů, které stojí na rozhraní lékařství, alternativní medicíny, spirituality a estetické péče o tělo. I tyto věci mají relativně staré kořeny, důraz na opalování nebo lázně a kult zdravého a krásného těla byl součástí například evropského hnutí Lebensreform. Odtud se pak dostal do obecného povědomí.[156] S péčí o sebe a zdravým životním stylem nakonec ruku v ruce kráčejí i alimentární zvyklosti. Vegetariánství, veganství a další formy stravování tak mají sice praktický, etický a ekologický rozměr, ale v kontextu alternativní spirituality nabývají i rozměru duchovního. V těchto procesech je jasně patrná inspirace asijskými náboženstvími a jejich potravinovými restrikcemi.

Alternativní spiritualita v korporátním světě a v populární kultuře

V téže době dochází k něčemu, co v perspektivě všeho, co jsme si dosud řekli, působí úplně nelogicky a nepochopitelně. A to je influx alternativní spirituality do lůna korporátu a její propojení s konceptem kariéry a prosperity.[157] Pamatuji si živě, jak jsem tento proces zmínila asi před šesti lety na jedné velké zahraniční konferenci. V publiku tehdy seděli vesměs specialisti na úplně jiné věci a vzdor faktu, že na toto téma už dávno existovaly vědecké studie, je to velmi překvapilo. Ano, new age znali, což o to. Obrázek hnutí nového věku se však přece maluje kontrakulturními barvami – odmítání většinové společnosti, generační revolta, *turn on, tune in, drop out*. Jak s tím jde dohromady korporát? Vždyť je to paradox. Vzpomeňme si ale, jak někdejší hippies nastoupili na místa na univerzitách a jak to ovlivnilo některé vědní obory. Úplně stejně pak zase jiní hippies zasedli za stůl v korporátním openspacu – a ve chvíli, kdy se tam propracovali na vlivnější posty, mohli začít přetvářet kulturu korporací k obrazu svému. A to se také stalo.

Proces, ve kterém k tomu docházelo, je znám přinejmenším dekádu a půl. Souvisí s ním například otázka, jak osobnost manažera dokáže radikálně proměnit celé prostředí firmy, a čím vyšší post daný manažer

156 Např. Nicholas Goodrick-Clarke: *Hitlerova kněžka*, přel. Zuzana Marie Kostićová, Praha: Grada 2011, s. 221.

157 P. Heelas: *The New Age Movement*, s. 61–67, 90–96.

zastává, tím výrazněji. Korporace začaly klást narůstající důraz na seberozvojové a teambuildingové techniky a tu více, tu méně je uváděly do praxe; dnes je to relativně obvyklé, ale tento proces se táhne až k první dekádě 21. století, kde hrály velkou roli konkrétní osobnosti manažerů-fanoušků alternativní spirituality. Ředitel může začít zvát svého oblíbeného duchovního učitele, aby pořádal ve firmě přednášky a workshopy, a tím motivy z alternativní spirituality postupně prosakují firemní kulturou. Situace v některých případech dospěla až k faktické marginalizaci zaměstnanců, kteří se těchto aktivit odmítali účastnit (například z důvodu náboženského přesvědčení nebo naopak skeptického, ateistického založení).[158]

Pozdější studie ukazují, že mnoho velkých firem přijalo důraz na spirituálně pojatý seberozvoj za své. Dokonce se na něj specificky vyčleňují finance, které jsou dceřinné společnosti, ať už jsou kdekoli na světě, povinné za ně utratit.[159] Celé to není nepodobné procesu christianizace Evropy, kde konverze panovníka ke křesťanství znamenala v podstatě i konverzi všech jeho poddaných (v jiné podobě pak raně novověkou zásadu *cuius regio eius religio*). Situace je opět o to snazší, že mnohé, ne-li většina z těchto aktivit a praktik jsou vnímány jako sekulární, a to vzdor tomu, že jsou přitom bytostně spojeny s alternativní spiritualitou. Pěkným příkladem je třeba mindfullness, do češtiny překládaná jako „meditace všímavosti" či pouze „všímavost", která je dokonce i v odborných textech označována za příklad „nenáboženské spirituality".[160] Je však dobré nenechat se tím oklamat – už proto, že za „nenáboženskou" je označována i alternativní spiritualita jako celek.

Proces propojování alternativní spirituality a korporátu samozřejmě nelze absolutizovat, i v Česku už však existují studie, které ukazují, jak se právě korporát může stát jejím misionářem. Postupně v tom přestala individuální osobnost manažera hrát tak významnou roli jako dřív a celý proces se *de facto* institucionalizoval. To je velmi podstatné. Jsou to totiž především instituce, které zajišťují, jak a nakolik se nějaké nové náboženství etabluje ve společnosti (popřípadě nakolik začne ustupovat). Celý

158 Stef Aupers – Dick Houtman: Beyond the Spiritual Supermarket. The Social and Public Significance of New Age Spirituality, in: *New Age Spirituality*, s. 174–196.

159 Lenka Jedličková – Tomáš Bubík: Spiritualita v manažerských profesích. Kvalitativní studie v českém kontextu, *Český lid* 112, č. 3 (2025), s. 289–321. Viz též Zuzana Bártová: Personal Development and Religion in the Workplace in Slovakia. From Life Meaning to Religious Selves, *Religion* 54, č. 1 (2024), s. 108–125.

160 Např. Šimon Grimmich: Mezi americkým zenem a McMindfullness. Buddhistická meditace bez buddhismu, *Dingir* 22, č. 3 (2019), s. 92–95.

proces je jakýmsi zrcadlovým obrazem odlivu křesťanství ze západních institucí a představuje opravdu zajímavý příklad „znovuzakouzlení světa", či tvrději řečeno, desekularizace. A pokud se nyní někteří čtenáři ptají sami sebe, jak je možné, že takový proces dekády probíhá, aniž by si ho veřejnost pořádně povšimla, znovu připomeňme, co jsme v této knize říkali už mnohokrát. Alternativní spiritualita je, a to i odborníky,[161] pořád považovaná za bezvýznamný, okrajový jev, který netřeba nijak zvlášť řešit. Její obrovská globální síla veřejnosti úplně uniká.

Poslední věcí, kterou v této pasáži stručně zmíníme, je influx alternativní spirituality do popkulturní produkce. Je to téma naprosto zásadní, které by si zasloužilo celou samostatnou publikaci, a je škoda, že mu nemůžeme věnovat více než jeden krátký odstavec. Výše zmíněnou rozsáhlou popularitu alternativní spirituality totiž nestvořily duchovní publikace jejích učitelů nebo internetové stránky firem, které se živí prodejem jejích produktů. Ve skutečnosti je za ni odpovědná právě popkultura. Nejpozději od konce sedmdesátých let se totiž zejména v americké populární kultuře stále častěji objevují její motivy – setkáme se s nimi v literatuře, ve filmech, v počítačových hrách, komiksech i v aktivitách fandomu jednotlivých transmediálních univers.[162] Jedním z nejstarších příkladů tohoto typu jsou *Hvězdné války*, jejichž motiv „síly" se rozsáhle překrývá s ideou spirituální energie, a dokonce spolupůsobil při jeho etablování. Jako literární příklad si pak můžeme jmenovat Dana Browna, jehož populární knihy s Robertem Langdonem dlouhodobě používám v univerzitní posluchárně jako materiál, na němž si studenti mohou vyzkoušet svou schopnost religionistické analýzy alternativně-spirituálních motivů v populárních románech. Motivy holismu, spirituálně pojatého vědomí a energie jsou ale doslova všudypřítomné a čím blíže je člověk poznává, tím je překvapenější, kde všude na ně naráží. Pasáž o holismu v příští kapitole ostatně uvedu tím, že jeho princip ilustruji na jisté počítačové hře.

Alternativně-spirituální motivy v popkultuře však opět zůstávají širší veřejnosti neviditelné, čímž se jejich šíření zásadně usnadňuje. Zatímco obsahy křesťanské dokáže identifikovat prakticky každý, i ty nejtypičtější jevy alternativní spirituality jsou chápány jako nábožensky neutrální a jejich nositelé jako nekonfesní a sekulární. Obzvlášť to pak platí u fantastiky, která z titulu svého žánru může paradoxně zpracovávat témata

161 S. Bruce: *Secularization*, s. 100–119.
162 Ch. Partridge: *The Re-Enchantment of the West*, I, s. 62–86.

alternativní spirituality opravdu přímo a nezkresleně. Dobytí popkultury je tak dalším zásadním bodem mainstreamizace alternativní spirituality – a dost možná i bodem nejzásadnějším. Skrze ni totiž dosáhne prakticky kamkoli a dokáže oslovit obecenstvo daleko za hranicemi Západu, k němuž by se jinak sotva dostala. A jak uvidíme ve čtvrté kapitole, v patách jí kráčejí duchovní učitelé a centra osobního rozvoje, s nimiž se dnes setkáváme prakticky po celé planetě. Od Latinské Ameriky přes Afriku až po Asii.

Veliká krize

Na konci první dekády 21. století se tak potkáváme s alternativní spiritualitou, která už dávno opustila své kontrakulturní dětství a zaplavila svými obsahy nejen Západ, ale doslova celý svět. Tehdy se nepochybně zdálo, že vše je na dobré cestě a její budoucnost je růžová. Vzápětí však měla přijít veliká krize, která zamíchala kartami naprosto nečekaným způsobem.

Na následujících řádcích se pokusím stručně shrnout výzvy, kterým alternativní spiritualita čelila v posledních přibližně patnácti letech. Je dobré si hned zkraje zdůraznit, že to, jak ji nedávné události ovlivnily, je tím méně jasné, čím více se blížíme do současnosti. A protože tuto knihu dokončuji před Vánoci 2025, snáze se mi hodnotí vliv ekonomické krize 2008, od níž už uběhlo víc než patnáct let, než například dlouhodobý vliv pandemie, od které nás dělí necelých pět let. Určité věci vykrystalizují hned, jiné se ale ukážou až časem, některé fenomény se tváří jako zásadní, ale záhy se po nich slehne zem. Čím menší časová vzdálenost leží mezi událostí a jejím analytikem, tím obtížnější je analýza. Probereme tedy období velké krize spíše stručně, s vědomým rizikem, že už třeba za deset let bude tato pasáž neaktuální nebo se ukáže, že v ní chybí zásadní věci. Budeme se soustředit především na nejvýznamnější body nejnovějších dějin alternativní spirituality – na mileniální očekávání spojená s rokem 2012, na diskurs environmentální apokalypsy spojený s klimatickými změnami a nakonec na pandemii. Závěrem padne pár slov i o metamoderně a antropocénu.

Nové milenialismy

Když koncem devadesátých let badatelé sebevědomě tvrdili, že se z alternativní spirituality vypařil její mileniální ráz, netušili, že to bude platit sotva dekádu. V zákulisí se už totiž formovala další význačná mileniální vlna, která byla tentokrát navázaná nikoli na věk Vodnáře, ale na předpokládaný „konec mayského kalendáře". Na rozdíl od zlomu astrologických věků, kde neexistovalo žádné univerzálně přijímané datum, byl tento pozdější mileniální fenomén spojen převážně s 21. prosincem 2012 (přestože i tady existovaly výjimky, které zlom očekávaly o rok dříve).

Historicky lze dohledat počátky „fenoménu 2012" až do poloviny sedmdesátých let, kdy je v podstatě více či méně propojen s očekáváním věku Vodnáře nebo je v nějakém smyslu jeho pokračovatelem. A protože jsme viděli, že doba přála progresivnímu milenialismu, měl i raný fenomén 2012 utopickou, nadějeplnou podobu.[163] Po ekonomické krizi roku 2008 se však rozsáhle proměnil, začal si budovat stále silnější katastrofickou rovinu, a právě v této podobě pak vstupoval do dobových médií, která se vděčného tématu nadšeně chytla. Původní optimistické učení jeho nejvýznamnějších představitelů (mezi nimiž jmenujme alespoň Terence McKennu a Josého Argüellese) tak začaly stále více překrývat děsivé scénáře zahrnující změnu magnetických pólů, „fotonový pás", kterým má planeta Země proletět, zvyšující se frekvence a intenzitu skvrn na slunci, tajemnou planetu, která se má se Zemí srazit, a tak dále a tak dále. Neznamená to přitom, že by proroci zlatého věku umlkli, jen jejich hlas zanikal v převažujícím tartasu apokalyptiků.[164] Tomu pak popřávala média stále větší a větší prostor. Nakonec jím proto byly v nějaké míře zasaženy i ty skupiny populace, které neměly s alternativní spiritualitou nic společného.

Vše vyvrcholilo tím, že se 21. prosince 2012 nic nestalo. Obavy z katastrofy utichly, mnoho lidí si oddechlo – a je příznačné, že někteří hlasatelé pozitivní změny dále trvali na svém.[165] Někteří zdůrazňovali, že ke zlomu věků skutečně došlo, ale na velmi jemnohmotné úrovni, takže se efekty dostaví až postupně. Jiní naopak skepticky konstatovali, že lidstvo svou neaktivitou a nedostatečnou duchovní pokročilostí promarnilo úžasnou spirituální příležitost. Ojediněle se pak objevovaly i hlasy, že se

163 Z. M. Kostićová: *2012*, s. 117–127.

164 Tamtéž.

165 Zuzana Marie Kostićová: Konec světa po konci světa. Apokalypsa 2012 a její dozvuky, *Dingir* 16, č. 1 (2013), s. 2–4.

„to“ ale přece už děje. Carl Calleman, který očekával přelom už v roce 2011, například považoval za první známky ohlašujícího se nového věku události arabského jara, které interpretoval jako vzpouru proti autoritářství a příchod demokracie. I ty nejentuziastičtější hlasy ale nakonec utichly a celá věc postupně upadla v zapomnění. Až později za pandemie si na ni občas někdo vzpomněl a internetem kolovaly žerty, že si Mayové omylem prohodili čísla v datu. Správně měl konec světa nastat až v roce 2021!

Další období, které bylo pro alternativní spiritualitu významné, spadalo zhruba do let 2018–2020. Byla to doba, kdy do médií masivně vtrhly diskuse kolem globálního oteplování a environmentální, zvláště klimatické krize. Už jsme viděli, že alternativní spiritualita má s environmentálním hnutím dlouhodobý významný průnik – podrobněji jsme to s kolegy popsali i v knize *Alternativní spiritualita v době antropocénu*.[166] Propojení environmentálního aktivismu a alternativní spirituality si ostatně všimli mnozí a zleva i zprava se přetřásala otázka „zelené spirituality“ (v dobrém smyslu) i „zeleného náboženství“ (v negativním smyslu).[167]

Válka diskursů, v níž se termíny jako „spiritualita“ a „náboženství“ používaly jako zbraně, přitom vedla k tomu, že se otázka po náboženských souvislostech environmentalismu často automaticky vykládá jako snaha jej odsoudit. Lze si ji však položit i zcela neutrálně – a zcela neutrálně si na ni odpovědět. Strach z klimatických změn a jejich potenciálně drastických důsledků se projevoval i na symbolické rovině a alternativní spiritualita k tomu poskytla mimořádně efektivní živnou půdu. Je tak naprosto adekvátní mluvit o další mileniální vlně, která se prohnala západní civilizací a která byla tentokrát výlučně katastrofická, zcela zbavená dřívějších snů o utopické budoucnosti. Všichni známe vyhroceně symbolický způsob, jakým se v něm globální oteplování interpretovalo – mluvilo se o „hořící planetě“ nebo „smrti v plamenech“,

166 J. Kapusta – Z. M. Kostićová – H. Dyndová: *Alternativní spiritualita v době antropocénu* (v tisku).

167 Na tomto místě je opět potřeba zdůraznit, že smyslem tohoto textu není zaujímat pozici na pomyslné škále mezi „popírači“ a „alarmisty“ – čtenář, který si přeje udělat si kvalifikovaný názor na příčiny, míru a potenciální důsledky globálního oteplování, se může obrátit k textům přírodovědným. Stejně tak platí, že jestliže tvrdím, že spiritualita a environmentalismus mají společné průniky, neříkám to proto, abych jedno nebo druhé dehonestovala nebo očernila: říkám to jako prostý fakt, který nevypovídá absolutně nic o globálním oteplování jako takovém. Zjednodušeně řečeno, environmentalismus zasahuje do vědy, politiky i spirituality. Některé jeho odnože jsou ryze politické a zároveň ani trochu spirituální, jiné jsou naopak rozsáhle symbolické a z původního vědeckého jádra, ze kterého se zformovaly, nezbylo téměř nic. Je to prostě složitý a komplexní sociální fenomén a mě (jakožto religionistku) pochopitelně zajímá právě ta jeho část, která se kryje s alternativní spiritualitou.

v kteréžto perspektivě nabýval i původně vědecký termín „masové vymírání“ nových rozměrů. Budoucnost, která se chystala, se stala v podstatě obrazem pekla s jeho spalujícími plameny. Pekla, které stihne hříšníky, kteří se provinili proti Matce Zemi.

Pandemie, konspiracismus a pár slov k současnosti

Na rozdíl od „fenoménu 2012“, který měl své logické vyústění, a tedy odezněl bez vnějších faktorů, byla mocná vlna environmentálního milenialismu přerušená v podstatě násilně. Světem totiž otřásla pandemie SARS-CoV19. Pro Západ, kde je alternativní spiritualita doma především, to byla zásadní zkušenost, která nakrátko totálně proměnila žitý svět každého z nás a jejíž dozvuky jsou ve společnosti cítit dodnes. Náboženství jakožto nástroje generování smyslu se samozřejmě hned zkraje pokoušela začlenit pandemii do svých narativů. Zatímco někteří konzervativní vůdci tradičních náboženství v ní viděli například trest boží za LGBTQ, alternativní spiritualita zprvu pokračovala v eko-milenniálním diskursu, a nebylo proto neobvyklé setkat se s postojem, že se Matka Země vzbouřila proti svým trýznitelům. Různorodost raných náboženských reakcí na pandemii však brzo začaly jednotit konspirační diskursy.[168]

Boom konspiracismu byl během pandemie tak obrovský a tak naprosto nepřehlédnutelný, že ve vědě vygeneroval velikou módní vlnu konspiračních studií. V té době také ve vědeckém diskursu zdomácněl výraz „konspiritualita“,[169] který označuje implicitně náboženské typy konspiracismu zvláště s ohledem na propojení s „kultickým milieu“.[170] Z mého pohledu může být termín „konspiritualita“ užitečný pro ty části alternativní spirituality, které jsou konspiracismem výrazněji prosyceny. Je

168 Zuzana Marie Kostićová: Konspiracismus jako vzpoura proti pocitu viny, *Salve*, č. 3 (2022), s. 13–30.

169 David G. Robertson – Egil Asprem – Asbjorn Dyrendal: Introducing the Field. Conspiracy Theory in, about, and as Religion, in: *Handbook of Conspiracy Theory and Contemporary Religion*, ed. Asbjorn Dyrendal – David G. Robertson – Egil Asprem, Leiden: Brill 2018, s. 1–18.

170 „Kultické milieu“ je zastaralý výraz, kterým sociolog Colin Campbell popsal náboženský kvas v období šedesátých a sedmdesátých let, z nějž se narodila alternativní spiritualita. Michael Barkun jej následně převzal do své slavné publikace o konspiracismu a odtud se vrátil do vědy, již ale bohužel v rozsáhle dekontextualizované formě. Colin Campbell: The Cult, the Cultic Milieu, and Secularization, *The Sociology of Religion* 2 (1995), s. 58–75; Michael Barkun: *A Culture of Conspiracy. Apocalyptic Visions in Contemporary America*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press 2003, zejména s. 24–26.

však dobré si připomenout, že ty jsou úzce propojeny s kontrakulturními počátky new age a jako takové vznikly už dávno před pandemií.[171] Covid je jen zesílil a výrazně zviditelnil.

Jak tyto jevy v praxi vypadaly? Různí hlasatelé alternativně-spirituálního konspiracismu předkládali různé scénáře, kdo stojí za spiknutím, které pandemii způsobilo, a jaké další prostředky používá k ovládání lidstva. Oblíbenými pachateli byli Iluminá ti nebo zlí mimozemšťané, jejich nástroji pak například chemtrails nebo čipy tajně implantované lidem do těla.[172] Co je ale podstatné, stejně jako vlna konspiračních teorií během pandemie prudce vyrostla, tak se po jejím skončení poměrně rychle zklidnila. Konspirační témata přesto zůstávají nadále k dispozici v jakémsi pomyslném rezervoáru význačných motivů alternativní spirituality. Kdykoli se dějinná situace opět vyhrotí a bude se hledat, kdo za to může, lze po nich opět sáhnout.

Posledních několik let je pak pro Západ, zvláště pro Evropu, ve znamení vyostřujících se kulturních válek na jedné straně a rusko-ukrajinského konfliktu na straně druhé. Obojí alternativní spiritualitu nějak ovlivňuje, je však mimořádně těžké nyní tyto procesy analyzovat, protože probíhají přímo před našima očima. Připomeňme si tak pouze to, že přestože si Rusko spojujeme především s pravoslavným křesťanstvím, najdeme tam i nejrůznější hnutí více či méně spojená s alternativní spiritualitou, do nichž se ruský politický a národní diskurs promítá s obdobnou intenzitou. Zároveň se ruská snaha ovlivnit veřejný prostor Západu propisuje i do prostředí úzce svázaných s alternativní spiritualitou. Zvlášť během počátku války to bylo výrazně cítit například v tematických skupinách na Facebooku věnovaných různým odnožím alternativní spirituality.

Jak vypadá situace nyní? Závěry dělat nelze, ale pár předběžných poznámek si říci můžeme. Za prvé, během pandemie se svět alternativní spirituality hodně proměnil, mnoho malých center zkrachovalo, velké festivaly ukončily svou činnost nebo přinejmenším prudce snížily frekvenci. Množství obsahu se přesunulo online – a v offline světě tím došlo i k ještě větší komercializaci a k pro mě velmi překvapivé

171 Viz též Egil Asprem – Asbjorn Dyrendal: Conspirituality Reconsidered. How Surprising and How New is the Confluence of Spirituality and Conspiracy Theory?, *Journal of Contemporary Religion* 30, č. 3 (2015), s. 367–382.

172 Tyto motivy ale opět pandemii předcházejí, jak v alternativní spiritualitě, tak mimo ni. Ilustrativním příkladem české předpandemické konspirituality je zejména Jiří Maria Mašek: *2012. Apokalypsa v přímém přenosu*, Praha: Jiří Mašek 2010; viz též Z. M. Kostićová: *2012*, s. 190–193.

exkluzivizaci. Semináře, retreaty i velké festivaly výrazně podražily a jejich estetika přešla z ušmudlané hippie barevnosti do draze působícího insta-ready stylu založeného na čistě bílé barvě. Podobným procesem pak prošel i vlastní styl návštěvníků těchto akcí. Jestliže se před dvaceti lety poznali vášniví sympatizanti alternativní spirituality spíše podle dreadů, batikovaného oblečení a etnických šperků, dnes jsou to v mnoha případech lidé jako vystřižení z reklamy na módní návrháře. Na tom má jistě svůj podíl i rozmach sociálních sítí, který se plus minus kryje s obdobím velké krize. Během něj se navíc začali objevovat alternativně-spirituální influenceři a celebrity, jejichž veřejné působení je dalším důležitým bodem mainstreamizace alternativní spirituality. Neznamená to ale, že kontrakulturní rozměr zahynul úplně. Lze se s ním dále setkat setkat jak ve starších vrstvách alternativní spirituality, tak v nejrůznějších komunitách a hnutích. Příkladem může být hnutí Rainbow, které se explicitně chápe jako přímý pokračovatel hippies.

S velkou krizí však přichází i otázka, zda jsme se neoctli na prahu dalšího historického období. V odborných kruzích se o alternativní spiritualitě po desítky let mluvilo jako o typicky postmoderním fenoménu – a než jsem se rozhodla pro přívlastek „alternativní", sama jsem ji roky označovala za „postmoderní spiritualitu". Ano, ještě před deseti lety byl takový termín jistě udržitelný. Dnes jsme však v naprosto jiné situaci. Nejpozději od přelomu desátých a dvacátých let je atmosféra v západní společnosti prosycená sílícími kulturními válkami, k nimž se přidávají nejen války skutečné, ale i vzestup konzervativní ultrapravice, nové autoritářské režimy a environmentální krize. Nelze zapomínat ani na revoluční obrat v oblasti umělé inteligence, který zásadně mění digitální krajinu. Rozmach konspiracismu a katastrofického milenialismu je výmluvným svědkem nesnesitelných společenských tlaků, existenciální tísně a všudypřítomného strachu z budoucnosti, který bičuje vystresovanou západní populaci a plní ordinace psychiatrů a psychoterapeutů. Málokomu nedošlo, že bezstarostná, hédonistická, hravá a v mnoha ohledech povrchní postmoderna skončila. Jestliže sociolog David Lyon hledal v devadesátých letech Ježíše v Disneylandu,[173] dnes by ho našel, jak utěšuje zhroucené pacienty a poskytuje jim krizovou psychologickou intervenci.

173 Lyonova slavná kniha se zabývá náboženstvím v postmodernitě a jeho specifickými rysy. David Lyon: *Ježíš v Disneylandu. Náboženství v postmoderní době*, přel. Petra Vlčková, Praha: Mladá fronta 2002, např. s. 195–211 a passim.

Před západní civilizací obecně (a alternativní spiritualitou specificky) se tak rýsují nová témata a nové výzvy. To, jak se s nimi vyrovná, bude spolurozhodovat o tom, jestli postupně upadne v zapomnění, nebo bude pokračovat v triumfálním pochodu planetou. Už teď se začínají objevovat nejrůznější cesty, jimiž se může ubírat: zajímavý je například způsob, jakým se propojuje s myšlením antropocénu, který si získává ve světové vědě stále více pozornosti.[174] Snaha uchopit podstatu současné doby však stvořila například i pojem „metamodernita", mezi jejíž vlastnosti patří například nový návrat romantismu a neoromantických motivů.[175] Autoři jako Colin Campbell nebo Paul Heelas přitom výmluvně ukázali, nakolik je alternativní spiritualita svou podstatou spojená právě s romantismem a romantickým vnímáním světa. Možná se tu rýsuje dějinná fáze, která se pro ni stane další velkou příležitostí.

Současná situace však v žádném případě není růžová. S posilováním konzervativně-křesťanských proudů, které si v dnešním světě získávají další a další moc, se totiž alternativní spiritualita dostává v jistém smyslu do opozice. Křesťanství pak sice přejímá některé její prvky, zároveň je na ni však v mnoha ohledech přecitlivělé a oba systémy si vzájemně tvoří přirozeného, takřka archetypálního nepřítele. To může být pro alternativní spiritualitu sice kámen úrazu – ale také ji to může paradoxně ještě posílit.

A nakonec je tu její stoupající viditelnost ve veřejném prostoru. Ta je pro ni sice na jednu stranu pozitivní, na druhou stranu se však jako první dostávají na světlo její nejkontroverznější aspekty. Ty jsou pak vděčným clickbaitem pro mainstreamová média. Donedávna v tom hrál prim především konspiracismus, nyní mu ale zdatně sekunduje komerční stránka alternativní spirituality, která je s oblibou nazírána jako cynický podvod na hloupých zákaznících. Dojem většinové společnosti, že jde o marginální záležitost, alternativní spiritualitu do této chvíle sice bagatelizoval, ale také rozsáhle chránil. Co se ale stane, až si nejen česká, ale i obecně západní kultura konečně uvědomí, že má co do činění se silným globálním náboženstvím? Nepochybuji, že se alternativní spiritualitě nakonec dostane mírumilovného přijetí a integrace. Nebude mu ale předcházet vlna kontroverzí, nenávisti a pronásledování?

174 Z. M. Kostićová: Posvátná příroda a eko-apokalypsa (v tisku).

175 Zejména Timotheus Vermeulen – Robin van der Akker: Notes on Metamodernism, *Journal of Aesthetics and Culture* 2, č. 1 (2020), https://www.tandfonline.com/doi/full/10.3402/jac.v2i0.5677.

Kapitola 3: Jak alternativní spiritualita vidí svět

Náboženská doktrína mimo katechismy a nedělní školy

Máme za sebou společnou procházku krátkými dějinami alternativní spirituality od kontrakulturních počátků po velikou krizi. Čtenář, který došel až sem, už si nepochybně vytvořil povšechnou ideu, co všechno se v ní skrývá a jakými peripetiemi si za svou krátkou existenci prošla. V této kapitole se pak budeme věnovat věci, o níž je dodnes většina badatelů přesvědčená, že se v alternativní spiritualitě vůbec nevyskytuje. A to je „nauka".

Slovo „nauka" píšu schválně v uvozovkách a každý alternativně-spirituální sympatizant, který tuto knihu čte, dobře chápe, proč. Alternativní spiritualita nemá žádnou centrální teologii – a nejen to, ale v této chvíli ji zcela cíleně mít nechce. Jak jsme už v předchozím textu viděli, nesmírně si váží individuální spirituální cesty každého jedince a direktivní seznamy povinných článků víry jsou jí z duše odporné. V tomto smyslu je záměrně velmi svobodná. Jistě, v příští kapitole si povíme, že tento stav nemusí vydržet věčně. Závazná doktrína totiž vzniká skrze působení institucí a instituce se budují mimořádně pomalu: než si získají autoritu a opravdu se ve společnosti etablují, trvá to velmi dlouho. Z toho důvodu se nedá dopředu odhadnout, zda alternativní spiritualitě vydrží její přístup i do budoucna. Bude-li nadále tak globálně úspěšná, jako dosud, mohla by si za pár století začít tvořit i fixní, závazné učení. Anebo taky ne. Všechno záleží na tom, kterým směrem se bude historie vyvíjet.

Bez ohledu na budoucnost institucí si ale musíme hned zkraje říci, co je to „nauka". To slovo totiž zdaleka neznamená jen teologické traktáty,

seznamy dogmat a inkviziční úřady, které hlídají věřící a cenzurují kacíře. Jistě, většina z nás si náboženskou doktrínu představuje právě takto – v dějinách náboženství je to však spíše výjimka. Sami ji považujeme za danou vlastně jen proto, že máme rozsáhlou a velice intimní kulturní zkušenost s křesťanstvím, zvláště katolicismem. A optikou této zkušenosti pak vidíme i zbytek světových náboženství.

Vzdor své celoplanetární rozšířenosti a obrovskému množství věřících je však křesťanství, religionisticky vzato, jen jedním náboženstvím z tisíce. Bez ohledu na to, jaký k němu máme citový vztah (pokud vůbec nějaký), neexistuje absolutně žádný důvod, proč by právě ono mělo sloužit jako typický příklad „náboženství". A religionistika si to uvědomuje tím spíš, že částečně vznikla z křesťanské teologie. Už od počátků oboru se neustále opakují pokusy důkladně a za každou cenu z něj vystrnadit všechna křesťanská předporozumění a předsudky, na jejichž základě se formulovaly obecné teorie náboženství. Jistě, má smysl poznamenat i to, že jsme během úporného odkřesťanšťování religionistiky naopak pustili do oboru spoustu nepřiznaných předpokladů pocházejících z alternativní spirituality.[176] Ani alternativní spiritualita se však pro religionistiku nemůže stát hlavním prizmatem a interpretačním klíčem. Náboženství prostě vznikají v různých podmínkách a historických kontextech a jako taková jsou neuvěřitelně rozmanitá: co platí pro jedno, nemusí platit pro druhé. Mezi japonským šintó, spirituálním světem původních obyvatel Austrálie, duchovním světem staré Skandinávie či třeba judaismem jsou z pochopitelných důvodů gigantické rozdíly a ani jedno z nich nelze prohlásit za „to správné náboženství". A kdo o nich alespoň něco málo ví, vidí i to, jak diametrálně se liší jejich instituce a jak naprosto jiný přístup mají k otázce doktríny.

To, jestli se v náboženství vyvine normativní teologie nebo ne, má spoustu nevyřčených předpokladů a důležitých podmínek. Asi nejdůležitější z nich je znalost písma. Je to vlastně podobné jako v případě práva, kde vznik prvních zákoníků předpokládá vznik psaného textu – bez písma se totiž nedá překročit od lokálních zvyků a představ k ideám a normám platným pro všechny. Obraz světa, jaký najdeme v neliterárních kulturách, je proto mnohem fluidnější a prochází většími či menšími proměnami z generace na generaci. Zároveň si však můžeme povšimnout,

176 Viz např. Z. M. Kostićová: Religion, Spirituality, Worldviews, and Discourses, s. 81–97. Studii konkrétního případu jsem pak nabídla v následujícím článku: Zuzana Marie Kostićová: Aztec Religion Between Christianity and New Age Spirituality. "Mana" and "Spiritual Energies" in James Maffie's Concept of Teotl, *Numen* 72, č. 2–3 (2025), s. 178 –206.

že se přesto nemění úplně. Napříč dějinami je dobře vidět, jak každé náboženství sice prochází zlomy, krizemi, turbulencemi a reformami, jeho klíčové rysy se však navzdory všem dílčím dynamickým změnám mění jen pomalu, pokud vůbec. Mexický antropolog Alfredo López Austin označuje takové motivy za „jádro" daného náboženství a ukazuje, jak hluboce jsou provázané s praktickými aspekty života dané kultury. Vážou se intimně na přírodní prostředí, způsob obživy, politický systém, dostupné technologie nebo převládající média. Pokud se některá z těchto rovin zničehonic nějak zásadně nepromění, zůstává i náboženství ve svém jádru stejné.[177]

Zní to velmi komplikovaně a teoreticky, ale v dějinách je spousta příkladů, jak to v praxi funguje. Asi nejznámějším je způsob, jakým náboženství zemědělských kultur odrážejí intimní zkušenost každého rolníka s cykly setí a sklizně. Zrno, které odpočívá v urně, musí být pohřbeno do země, kde vyklíčí a vzejde; dospělá rostlina později vydá plody, z nich povstanou další semena a vše se dále donekonečna opakuje. Vegetační cyklus smrt-vzkříšení-smrt-vzkříšení se přitom úzce váže na specifické cykly času (v mírném pásu na čtyři roční období, v tropickém na střídání období sucha a období dešťů), které se opět neustále opakují a které jdou často předpovědět v návaznosti na pohyb nebeských těles. Cyklus smrt-vzkříšení se ostatně týká i Slunce a zemědělské kultury, pro které je co nejpřesnější kalendář zásadní pomůckou, si toho jsou dobře vědomy. Z těchto zkušeností povstává typická zemědělská mytologie, jakýsi agrární „monomýtus", který kolem osudu zrna/Slunce vytváří složitý symbolický gobelín utkaný z mýtů, rituálů a mudrckých tradic. Z něj lze pak analyticky extrahovat základní představy o světě, ve které daná kultura věří.

Jsme-li ateisté nebo „apatheisté", máme sklony vnímat náboženské vize světa jako podivný, uměle vytvořený systém, který vyznávají naivní, zmanipulovaní lidé. Máloco je však dále od pravdy. Neuvěřitelná síla náboženství nespočívá v donucování nebo „oblbování": ve skutečnosti je daná právě intimní provázaností s každodenním životem. Náboženství má schopnost vytvarovat z nesnesitelného chaosu a nepředvídatelnosti

177 Alfredo López Austin: *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, I, México: Universidad autónoma de México 1980, s. 23; Alfredo López Austin: El núcleo duro, in: *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, ed. Johanna Broda – Félix Báez-Jorge, México: CONACULTA – FCE 2001, s. 47–66.

světa mocný symbolický systém,[178] který zodpovídá základní existenciální otázky člověka, sytí jeho potřebu smyslu a slouží jako hráz před hrůzou slepé, bezesmyslné náhody. Abychom byli ale spravedliví, donucování a manipulace k náboženství v nějakém smyslu taky patří. Systém, který dokáže dát smysl životu i smrti a poskytuje člověku účinný nástroj k práci s nepředvídatelnem, dokáže v šikovných rukou osmysluplnit i neustálé kruté války (toto dovedli do dokonalosti třeba Aztékové) nebo extrémní společenské nerovnosti (například kastovní systém v Indii stojí a padá s vírou v karmu a reinkarnaci). Člověk má samozřejmě hierarchie ve své instinktivní výbavě a prakticky cokoli, na co sáhne, dokáže využít k redefinici žebříčků sociálního postavení. Zároveň je však tvorem hluboce symbolickým. Podstatou náboženství je právě tato bytostná lidská potřeba stavět funkční symbolické systémy, které do sebe dokážou více či méně integrovat většinu toho, co se na světě děje. Jak už zaznělo v první kapitole: náboženství je *sociální konstrukce smyslu*.

Bylo by jistě fascinující pustit se do vyprávění, jak to náboženství dělají a jak nakládají s věcmi, která se do jejich pojetí světa nevejdou. Pro nás je ale v tuto chvíli daleko podstatnější, jakým způsobem se symbolické systémy udržují a jak si je lidé osvojují. Křesťanství v nás opět zanechalo mlhavou představu, že se to děje skrze institucionálně schválené kanonické texty, direktivní organizovanou výuku a závazné dokumenty typu katechismus. Ve skutečnosti však každý z nás nasává základy symbolického systému v průběhu dětství a dospívání. Děje se to spontánně, na bázi vztahů a interakcí s ostatními lidmi, skrze příběhy a rituály, poučky a rady, umění a hmotnou kulturu, prostě skrze kontakt se všemi aspekty společnosti, v níž vyrůstáme. Tomuto procesu se říká „socializace" a jeho nejdůležitější součástí je výchova v rodině. Ta může mít mnohem zásadnější vliv než to, co si člověk přečte ve svatých knihách a co následně poslouchá ve vzdělávacích institucích – v dobrém i ve zlém platí, že některé věci škola přeučí jen obtížně. To ale také znamená, že i povinné školní náboženské (nebo protináboženské) vzdělávání je mnohem slabší než to, co dítě nasálo během dosavadního života s rodiči. A zároveň z toho plyne, že i v takové kultuře, kde žádné organizované (proti)nábožensk vzdělávání neprobíhá, se stejně během socializace nějak dozvíme, jak funguje svět, co je dobře a co špatně, jak se chovat, co dělat a co naopak nikdy nedělat. Dělají to kultury bez školství, kultury

178 Slovo „systém" může na tomto místě sugerovat vědomý a explicitně sestavený intelektuální produkt racionálního myšlení. To může, ale také nemusí být pravda – některé systémy takové jsou, jiné nikoli. Tohoto tématu už jsme se ostatně dotkli v příslušných pasážích první kapitoly.

bez katechismů a svatých knih, dokonce i kultury bez písma. Dělají to všechny kultury na planetě.

Socializace přitom nekončí tím, že si vyzvedneme občanský průkaz. Ve skutečnosti probíhá po celý život – náš pohled na svět a naše zvyky se mohou měnit a uzpůsobovat podle toho, v jaké společnosti se pohybujeme a jaké máme zájmy. Prakticky každý z nás zažil, jak může člověka ovlivnit například změna zaměstnání nebo stěhování do jiného města. A jak ví zejména každý, kdo se odstěhoval do vzdálené ciziny a prošel kulturním šokem, socializace do nového prostředí může opravdu zásadně zahýbat naším vnitřním světem. Přizpůsobování pak málokdy probíhá tak, že si nastudujeme nějaké směrnice z příručky a pak se jimi pokoušíme vědomě řídit. Většinou si nové podmínky postupně sami objevujeme, snažíme se je pochopit a dlouze si na ně zvykáme. V něčem nám nevyhovují, tak jim vzdorujeme; v něčem nám sedí, tak je rádi převezmeme. Někdy to trvá dlouho, někdy krátce, časem se ale většina lidí tak či onak zařadí a najde si své místo. Někteří to samozřejmě nezvládnou (nebo to rovnou odmítnou udělat) a stáhnou se do soukromí nebo do diaspory. Už ale jejich děti nebo vnuci, kteří v nové společnosti vyrůstají odmalička, tento problém mít nebudou.

Někteří čtenáři během předchozího odstavce jistě mysleli na složitou problematiku migrace, která v dnešní turbulentní době vyvolává obrovské emoce. Na takto vyhrocených příkladech se proces socializace samozřejmě ilustruje nejlépe – stejně jako jeho mnohá úskalí a výzvy. My se ale budeme zabývat mnohem subtilnější věcí, totiž způsobem, jakým se člověk vpravuje do poměrně intuitivního a málo teoreticky reflektovaného světonázorového systému. Tedy do podobného prostředí, jakým je doktrína alternativní spirituality.

Teď už by mělo být pomalu jasné, k čemu jsme tento rozsáhlý teoretický úvod potřebovali: jde o to, jak různě může vypadat náboženská nauka a jak různě se může předávat. Ne, alternativní spiritualita opravdu nemá závazné katechismy a povinné nedělní školy, nevytváří seznamy článků víry a nemá dohlížitele, kteří by dbali na jejich dodržování. To všechno dokonce hlasitě odmítá a zůstává komplexní, svobodná a individualistická. Nic z toho však neznamená, že by neměla představy o tom, jak se to má se světem: samozřejmě že je má.[179] Má je stejně, jako je má každá lidská společnost všude na světě. Člověk jako jedinec snad dokáže existovat bez zastřešujícího symbolického systému – ale člověk

179 S. Aupers – D. Houtman: Beyond the Spiritual Supermarket, s. 201–222.

jako kultura, jako společenství, to neuměl a neumí. V tomto smyslu jsme naprosto fundamentálně bytostmi smyslu.

Nauka, jíž alternativní spiritualita disponuje, není nikde závazně sepsaná a neexistuje žádná skupina specializovaných „teologů", kteří by se dali označit za její privilegované nositele nebo interprety. Přesto však jasně vyvstává ze všech její textů, videí a podcastů, z jejího umění, hodnot a etických pravidel. Zračí se v tom, co říkají její příznivci, i v tom, co zdůrazňují její duchovní učitelé. Ponoříme-li se do jejího světa hlouběji, zjistíme, že přestože tu existuje obrovská variabilita témat a důrazů, některé základní věci se objevují stále dokola. Právě tyto jádrové představy jsou pak důležitým klíčem k porozumění nejen tomu, jaká alternativní spiritualita je a jaká jsou přesvědčení jejích příznivců, ale i tomu, proč je tak úspěšná nejen v západní kultuře, ale i na globální škále. V následujících pasážích se pokusím ukázat, které její myšlenky a představy považuji za nejdůležitější. Bude pro mě přitom podstatné, jakým způsobem se opírají o žitou zkušenost současného světa a jak umí zapojit do smyslotvorného universa ty nejsoučasnější fenomény. Od elektřiny přes nedostatek volného času až po koncept evoluce.

Výsledkem bude pochopitelně akademicky abstraktní pohled zvnějšku. Ti čtenáři, kteří patří mezi příznivce alternativní spirituality, mohou mít pocit, že sami kladou důraz na úplně jiná místa a jiné motivy, než na které se nyní zaměřím já. A na tom není nic špatného. Žité náboženství je vždycky individuální a duchovní svět jedince se nemusí krýt ani s oficiální teologií jeho vlastní víry, natož s takto obecnou akademickou analýzou. Antropologický kvalitativní výzkum samozřejmě dokáže podchytit i chaotickou a jedinečnou žitou realitu každého z nás: v současnosti se ostatně většina vědeckého zkoumání alternativní spirituality odehrává právě na této rovině. Potíž terénní antropologie ale samozřejmě je, že má sklony pro stromy nevidět les a někdy se nechá natolik zahltit individuálními detaily konkrétních výpovědí, že záměrně rezignuje na širší vzájemná propojení. Jsem přesvědčená, že mimo jiné i proto někteří odborníci neproblematicky přebírají tvrzení alternativní spirituality, že žádná společná „doktrína" neexistuje a vše je záležitostí individuální brikoláže a mixování dílčích „stavebních kamenů".[180] Z mého pohledu je to však politováníhodný omyl, který nám jen komplikuje porozumění tomuto fascinujícímu novému náboženství.

180 S. Sutcliffe: New Age, World Religions and Elementary Forms, s. 17–34.

Poslední věc, kterou ještě chci zdůraznit předtím, než se ponoříme do konkrétností, je otázka míry participace na jednotlivých jádrových idejích. Už víckrát jsem se odvolávala na dvojdílnou monografii *The Re-Enchantment of the West* britského badatele Christophera Partridge, který už před dvaceti lety dokázal velice trefně a výstižně vyhmátnout mnohá důležitá témata spojená s alternativní spiritualitou. Za obzvlášť zásadní považuji jeho rozlišení „tvrdé ortodoxie" a „měkké ortodoxie," na které v knize poukazuje.[181] Jedná se o užitečné termíny, které nám mohou výrazně pomoci pochopit, jak alternativní spiritualita funguje.

Jazykový kontext nás tu přitom může trochu mást. Českým uším totiž zní termín „tvrdá ortodoxie" mimořádně nepříjemně – rezonuje s fanatismem, fundamentalismem a div ne s inkvizicí. Ve skutečnosti ale nejde o to, jestli někdo víru tvrdě vymáhá, ale o to, jak hluboce je nějaká myšlenka ve společnosti zakořeněná a jak běžné je ji s ostatními nesdílet. „Měkká ortodoxie" je přesvědčení, které je sice poměrně rozšířené a v daném náboženství se typicky hojně vyskytuje, ale pokud ho někdo nesdílí, nic hrozného se neděje. „Tvrdá ortodoxie" je naopak taková představa, která je v rámci dané skupiny sdílená opravdu plošně a prakticky všemi jejími členy. Pokud ji někdo nesdílí, je v dané společnosti v podstatě automaticky outsiderem. Vůbec to přitom nemusí znamenat, že ho hned někdo půjde perzekuovat. Jen se svým přesvědčením natolik vyděluje, že všichni (včetně jeho samého) jasně vnímají, že je z názorového hlediska buď na okraji, nebo dokonce už za okrajem skupiny.

Pěknými příklady měkké ortodoxie v katolickém kontextu by bylo třeba odmítání svěcení žen nebo žehnání stejnopohlavním manželstvím. Názory na ně se liší, a přestože jejich odsouzení je podstatně běžnější, zvláště ve vysokých církevních kruzích, existuje velké množství katolíků, kteří hlasitě volají po zavedení obojího. Snad to z nich ve stávajícím církevním prostředí činí radikály a progresivisty, možná je to vystavuje ostré kritice konzervativních kruhů, ale nejsou proto o nic méně katolíky. Naproti tomu tvrdou ortodoxií je víra v Krista-spasitele a v jeho umučení a zmrtvýchvstání. Ta tvoří tak zásadní součást katolicismu (a nejen jeho, ale křesťanství obecně), že ten, kdo deklarovaně nevěří v Ježíše a jeho spásnou smrt, se stává automaticky outsiderem, pokud jej lze vůbec ještě považovat za křesťana. A to bez ohledu na to, jak často chodí do kostela.

Víme už, že alternativní spiritualita je velmi individuální, permisivní a svobodná. Proto se vyznačuje především velikou spoustou měkkých

181 Ch. Partridge: *The Re-Enchantment of the West*, II, s. 34.

ortodoxií, které jsou sice velmi rozšířené, ale netvoří opravdovou páteř celé věci. Už Partridge dával v roce 2004 jako příklad reinkarnaci.[182] Ta je sice velmi typickou a v alternativní spiritualitě široce sdílenou interpretací toho, co se s člověkem děje po smrti, ale nepředstavuje bod, se kterým věc stojí a padá. Co se naopak týče tvrdých ortodoxií, Partridge je velmi opatrný. Tvrdí, že jestliže se jim v alternativní spiritualitě něco vůbec blíží, je to koncept (spirituální) energie. Na jejím významu se ostatně shodne spousta odborníků, dokonce i těch, kteří vůbec religionisti nejsou – četla jsem například filmově-teoretický text, jehož autor Benjamin Crace tvrdil, že budoucnost americké společnosti patří „náboženství energie" (*energy faith*).[183] Nejenže měl nejspíš pravdu, ale ještě se mu podařilo to skutečně pěkně formulovat: obrat „náboženství energie" je pro alternativní spiritualitu skvělá přezdívka. A uvidíme to záhy.

Sama jsem ale přesvědčená, že tvrdé ortodoxie (nebo alespoň vážní kandidáti na ně) jsou tu ve skutečnosti tři. Za prvé je to energie, za druhé holismus a za třetí specifické pojetí individuálního, nesmrtelného lidského vědomí. Společně představují opravdovou naukovou páteř alternativní spirituality a jejich význam je natolik zásadní, že dokonce překračují její hranice (jejich ozvuky tak lze potkat například v novopohanství). Co víc, jsou masivně přítomné i v populární kultuře a svou metaforikou ovlivňují mainstreamovou společnost do té míry, že se propracovala i do běžného všednodenního jazyka. S naprostou samozřejmostí s ní tak pracují i lidi, jež za příznivce alternativní spirituality *sensu stricto* označit nelze.

Toto je mimochodem opravdu důležité. Jakmile nějaké náboženství ovlivňuje i svět za svými hranicemi a jakmile jeho ozvuky najdeme, obrazně řečeno, daleko mimo meditační místnosti jeho příznivců, má slušnou naději stát se v dané společnosti dominantním systémem. Narazili jsme na to ostatně už v první kapitole: to, že někdo při zakopnutí vykřikne „ježišikriste", pochopitelně nevypovídá nic o tom, jestli je sám křesťan nebo ne (správný křesťan by navíc takové věci pokřikovat neměl). Mnohé to ale vypovídá o obrovském vlivu křesťanství na kulturu, v níž daný člověk žije. Vzápětí uvidíme, že v dnešní společnosti je ekvivalentem „ježišikriste" třeba konstatování „z toho člověka jde úžasně pozitivní energie" nebo volání po „rovnováze člověka a přírody" (nebo „přírody a technologie"). Snad to na první pohled vůbec spirituálně

182 Ch. Partridge: *The Re-Enchantment of the West*, II, s. 34.
183 Benjamin Crace: *The American Blockbuster*, London: Bloomsbury 2022, s. 215–216.

nepůsobí a člověka vůbec nemusí napadnout, že by tyto výroky souvisely s nějakým náboženstvím. Zanedlouho si však ukážeme, jak hluboko králičí nora sahá a do jak fascinujícího světa vede.

S energií, holismem a spirituálně pojatým vědomím pak souvisí spousta dalších dílčích přesvědčení, která sice nejsou klíčová, ale zůstávají pro alternativní spiritualitu velmi charakteristická. Patří mezi ně mnoho věcí, které už jsme zmiňovali, například milenialismus nebo konspiracismus. Kráčí sice s alternativní spiritualitou ruku v ruce už dekády, přesto však existuje spousta příznivců alternativní spirituality, kteří ani neočekávají zlom věků, ani nevěří ve zlé spiknutí (někteří dokonce konspiracismus vehementně odmítají). V tomto smyslu se opět jedná o měkké ortodoxie. A kolem toho všeho kolotá gigantický vortex dalších motivů, idejí a představ, které neustále vznikají, mění se, sílí nebo slábnou a zase mizí, podle toho, jaké výzvy přináší daná historická situace. Některé mohou být dobově nebo společensky specifické, jiné může zastávat třeba jen jediný duchovní učitel a jeho následovníci. Tam už bychom o ortodoxiích (v plošném smyslu) nemluvili vůbec. Spíše o rojích a uzlech diskursů, které mají z historického hlediska omezenou dobu trvání.

Energie aneb příběh o zbožštění elektřiny

„Něco jako Bůh“

Po mnoho let jsem na Husitské teologické fakultě vedla filmový seminář. Spousta kateder religionistiky nějaký měla, vesměs se na nich promítaly umělecké filmy, které zajímavě a kreativně zobrazovaly nějaké náboženství. Náš koncept byl ale úplně jiný: sledovali jsme na něm úplně obyčejné, nejčastěji hollywoodské snímky, které jsme na konci semináře dlouze společně analyzovali. O kvalitu vůbec nešlo – filmy nám sloužily jako materiál pro analýzu náboženských a implicitně-náboženských představ Západu. A to zvláště těch, které vybočují z hájemství tradičních religiozit.

Každý semestr měl přitom své stanovené téma – a jeden byl věnován právě fenoménu energie. Zajímalo mě, co se stane, když se tohoto klíčového konceptu alternativní spirituality zmocní popkultura, zasadí ho do příběhu a vymaluje ho v živých barvách. Díla, která jsme tehdy viděli, zahrnovala mimo jiné *Epizodu IV* filmové série *Hvězdné války*, první díl *Avataru* nebo třeba některé díly dětského seriálu *My Little Pony*. Zkraje semestru chvíli chodila i inteligentní a talentovaná dívka z jiného oboru,

která by bývala určitě velkým obohacením týmu, kdyby nebyla ze semináře záhy po anglicku nezmizela. Brzy se ukázalo, že je dcerou poměrně významné, mediálně známé osobnosti úzce spojené s českou alternativní spiritualitou a sama je zjevně alternativně-spirituální insider. Od začátku se nám snažila svůj světonázor kreativně přiblížit a zjevně jí leželo na srdci, abychom ho pochopili správně. Nikdy nezapomenu, jak popisovala, co je energie. „Je to v podstatě něco jako Bůh," řekla tehdy doslova.

Opravdu těžko si představit přesnější a krystalicky čistší vystižení významu energie v alternativní spiritualitě. Ano, je to opravdu *něco jako Bůh*. Když se podíváme do dějin, ukáže se dokonce, že všemohoucí, vševědoucí a všudypřítomný křesťanský Bůh stál přímo při jejím zrodu. V raných fázích dějin alternativní spirituality, zvláště v době kontrakultury, se s ní mohlo teistické pojetí vesmíru natolik mísit, že se pro ni výraz „Bůh" skutečně aktivně používal. Vzápětí se ale typicky dodávalo, že tento „Bůh" je jiný, než si ho představují křesťané. Není to žádná bytost nebo osoba, spíše nehmotný a neosobní princip, který proniká vším a který všechno a všechny propojuje do jediného celku.[184]

Religionistika má pro tento typ systému dva pěkné termíny. Za prvé *pantheismus*, což můžeme stručně přeložit jako „bůh je vším a všechno je jeho součástí", a za druhé *panentheismus*, „bůh je ve všem a všechno je v bohu". Energie alternativní spirituality se dá popsat oběma z nich, ten druhý je však přece jen přesnější. Všichni jsme v ní a ona je ve všem – vznášíme se v ní jako v gigantickém oceánu, prosakuje námi, *je* námi a my *jsme* jí. Neexistuje nic, co by na ní takovým či onakým způsobem neparticipovalo.

Čtenáři znalí východních spiritualit teď přirozeně myslí na obdobné principy spojené s asijskými náboženstvími. A mají samozřejmě pravdu. Přestože se, historicky vzato, energie alternativní spirituality zrodila jako kreativní reinterpretace křesťanského Boha, úplně stejně platí, že je *de facto* pozápadněnou formou takových konceptů jako *čchi*, *prána* nebo *brahma*. Zvláště první z nich, čínský koncept *čchi* (který můžeme znát i v anglické transkripci *qi*), se do západního povědomí zapsal opravdu hluboce, a výraz *čchi* se dokonce někdy používá synonymně ke slovu „energie". Dějiny pronikání východních idejí na západ ukazují, jak se asijský koncept neosobního posvátna postupně mísil s neortodoxními protestantskými teologiemi v USA a samozřejmě i se západním

184 C. Albanese: The Subtle Energies of Spirit, s. 305–325.

esoterismem.[185] Významná je zejména theosofie, kde se potkáváme s obrovskou spoustou motivů později výsostně charakteristických pro alternativní spiritualitu (například idea energetického těla, přesněji vícero energetických těl, nebo systému čaker).[186]

V theosofii přesto stále nacházíme koncept osobního Boha, byť značně reinterpretovaný. Kompletní přechod k neosobní energii se podle všeho odehrál až ke konci 20. století, kdy alternativní spiritualita zároveň definitivně opustila termín „Bůh". Nebo snad přesněji „téměř definitivně": už přece jen víme, že v živých náboženstvích není nic doopravdy definitivní a výjimky se najdou naprosto ze všeho. Ve velké většině případů se však křesťanský koncept Boha chápe v alternativní spiritualitě spíše jako projev naivního nepochopení toho, jak vesmír skutečně funguje.[187]

Fyzika a filosofie

Kromě křesťanských předobrazů a východních vlivů však existuje další dvojice zásadních zdrojů, odkud se koncept energie do alternativní spirituality dostal. Je to pochopitelně současná věda, zvláště fyzika, a spolu s ní filosofie. Uvádím je takto společně, protože jsou hluboce vzájemně propojené a mají dlouhé společné dějiny. Termín „energie" odkazuje jak na fyzikální pojem, který se zcela běžně používá v současné vědě, tak například na starý řecký pojem „energeia". Ten pochází od Aristotela a tvoří jen jeden z mnoha konceptů, které se do ideje (spirituální) energie vlily.[188]

Je třeba říci, že fyzikální kontexty pojetí energie jsou kamenem úrazu vzájemného vztahu mezi vědou a alternativní spiritualitou. Vzhledem k tomu, že se jedná o totéž slovo, mohou se vědci hněvat, jak chybně s ním alternativní spiritualita zachází, a volat po nápravě. Je však potřeba chápat, že mluví-li o „energii" fyzik a entuziasta alternativní spirituality,

185 C. Albanese: *A Republic of Mind and Spirit*, např. s. 403, 459, 489.

186 Tamtéž, např. s. 337–338; Kurt Leland: *Rainbow Body. A History of the Western Chakra System from Blavatsky to Brennan*, Lake Worth: Ibis Press 2016, s. 91–140.

187 Explicitně to např. říká JZ Knightová – a když byla koncem osmdesátých let hostem televizního pořadu *The Merv Griffin Show*, označila to dokonce za jádro svého poselství. Záznam show lze stále najít na internetu, viz např. David McCarthy: JZ Knight Ramtha Merv Griffin Show, *YouTube* (online), [1987], 26. června 2012, 2:28nn, https://www.youtube.com/watch?v=R-HR2L5hVp0&t=195s.

188 Ke vztahu esoterního konceptu neosobní síly a fyzikální energie viz např. Egil Asprem: Pondering the Imponderables. Occultism in the Mirror of Late Classical Physic, *Aries* 11, č. 2 (2011), s. 129–165.

mluví každý z nich o něčem jiném. Na podobné překážky ostatně narazíme i v případě holismu a vědomí: alternativní spiritualita ty pojmy prostě používá po svém a nemá smysl ji za to kritizovat. Teoretik popkulturní archeologie Cornelius Holtorf kdysi pěkně napsal, že archeologie není majetkem archeologů a historie není majetkem historiků: nemá tak význam se zlobit, že si popkultura obojí mnohdy opravdu svérázně uzpůsobuje.[189] A pro energii to platí také. Věda nemá na tento pojem žádný patent – vznikl ostatně dávno před jejím rozmachem. Je pochopitelné, že plejáda jeho různorodých významů může někdy odborníky frustrovat, a to zvláště tam, kde jsou ve hře zjednodušené nebo vyloženě překroucené fyzikální teorie. Takovou situaci ale nelze vyřešit káráním nebo popularizací. Významový posun pojmu „energie" ve spiritualitě totiž není výrazem hlouposti nebo nevzdělanosti – za stejným slovem se tu prostě skrývá odlišný koncept. Ten je na vědu samozřejmě dále nějakým způsobem napojen – ale není na ní závislý a nepodléhá jejím normám a pravidlům.

Fyzika přitom pojímá energii v podstatě jako způsob, jak matematicky vyjádřit změnu. Všichni si ze základní školy pamatujeme různé druhy energie, například polohovou/potenciální, pohybovou, chemickou, elektromagnetickou atd. Jistě si vzpomínáme i na zákon jejího zachování, který konstatuje, že v izolované soustavě těles je celková energie konstantní: žádná energie tak nemůže nikdy nikam zmizet, jen se přetvořit v energii jiného typu. To pro nás bude záhy velmi důležité. Mnoho původně fyzikálních konceptů, včetně zákonu zachování energie, se totiž překlopilo do spirituální podoby; odkazy na vědu pak nadále slouží jako důležitá forma jejich legitimizace.

Obecně vzato se dá energie charakterizovat mimo jiné jako „schopnost konat práci" – laicky řečeno, nějak ovlivňovat sebe nebo své okolí. Živé organismy se přitom oproti těm neživým vyznačují tím, že pracují s energií velice specifickým způsobem (čemuž současná biologie věnuje mimořádnou pozornost, a má dokonce tendenci definovat živé bytosti právě skrze nakládání s energií). Energie je v tomto smyslu koncept, s jehož pomocí umíme přesně vypočítat měnící se stavy nějakého předmětu nebo fenoménu, včetně efektu, který to má na jeho okolí. Jinými slovy to není „věc", ale spíše vlastnost, kterou v určitém kontextu věcem

189 Cornelius Holtorf: *Search the Past – Find the Present. The Value of Archaeology for Present-day Society*, Amsterdam: Erfgoed Nederland 2010, s. 1–28; viz též Cornelius Holtorf: *Archaeology is a Brand!. The Meaning of Archaeology in Contemporary Popular Culture*, Oxford: Archaeopress 2007, s. 139–145.

připisujeme a která slouží vědcům jako sofistikovaná a vysoce funkční matematicky vyjádřitelná metafora změny (nebo potence ke změně).[190] V tomto smyslu neexistuje nic jako „čistá energie" (přestože se těmito slovy někdy mluví o světle). Takto chápanou energii totiž nelze odpojit od jejího nositele, stejně jako například krásu nebo červenou barvu. Ve světě nelze najít nic takového jako například „čistou červeň", která by existovala bez vztahu k nějakému červenému předmětu. To je velmi důležité jak pro porozumění vědeckému pojetí energie, tak pro jeho odlišení od toho spirituálního.

Diskuse o energii ve fyzice nás navádí na další problematiku energetických zdrojů. Je to jedna z klíčových otázek současnosti – příroda obecně a lidská civilizace specificky potřebuje k tomu, aby fungovala, nějakou formu paliva. Využití zdrojů energie je důležitou součástí dějin technologie – a nakonec i obecných dějin člověka. Není náhodou, že za jeden z důležitých počátků lidské kultury je považován objev ohně. Kromě něj spadá mezi význačné energetické zdroje především sluneční záření, vítr, energie tekoucí vody nebo mořských vln, geotermální energie, pára, jaderná energie, chemická energie a tak dále. Během „energetického semestru" našeho filmového semináře bylo pěkně vidět, jak se vizuální ztvárnění spirituální nebo magické energie v populární kultuře inspiruje právě těmito věcmi: sluncem, ohněm, blesky, jadernými výbuchy atd. Otázky energetiky jsou dnes úzce propojeny s problematikou ničení životního prostředí a drancování zdrojů, environmentálních dopadů včetně klimatických změn a dlouhodobou (ne)udržitelností takového fungování. V pasáži o holismu záhy uvidíme, jak se všechny tyto věci rozsáhle promítají i do alternativní spirituality a jejího obrazu světa.

Prominentní místo v současné kultuře však zaujímá elektřina – právě ona totiž patří k nejzákladnějším energetickým zdrojům, jež pohánějí kola naší civilizace. Jistě, mnoho z nás stále používá k vaření nebo topení plyn a někteří preferují kamna; většina z nás však žije v takové či onaké intimní symbióze s kabely a zásuvkami. Málokdy si přitom uvědomíme, jak tato zkušenost obrovsky proměnila naše vnímání světa. Elektřina je neviditelný „proud", na který se napojí předmět a ten následně začne něco dělat – elektřina jej v jistém smyslu „oživí". Váže se k ní i problém současných energií a jejich (ne)ekologičnosti (přestože svou úlohu tu

190 Čtenář, pro kterého se fyzika stala pouhou matnou vzpomínkou na léta strávená ve školní lavici, si může osvěžit paměť s pomocí populární fyzikální literatury. Viz zejména Václav Smil: *Energie. Průvodce pro začátečníky*, Zlín: Kniha Zlín 2006, zejména s. 15–30 a passim; Jim Al-Khalili: *Svět podle fyziky*, přel. Václav Pavlík, Praha: Slovart 2022, s. 64–79.

samozřejmě hraje i ropa): klíčová otázka zní, jakým způsobem vyrábět elektřinu tak, abychom ji mohli spotřebovávat co nejvíce a naše planeta tím trpěla co nejméně. Elektřina ovlivňuje náš způsob života do nejmenších detailů – jak vaříme, kdy chodíme spát a kdy vstáváme, jaká média konzumujeme, jakým způsobem komunikujeme s lidmi atd. Protože tato kniha není psychologickou příručkou, nechme stranou otázku, jestli je náš současný životní styl zdravý nebo ne: jde ryze o fundamentální odlišnost života před elektřinou a po ní. Není divu, že tato problematika daleko přesahuje hranice fyziky a techniky. Píší se texty o tom, jaký přelom znamenala elektronická kultura oproti kultuře mechanické,[191] o teologii elektřiny,[192] o způsobu, jakým se fenomén elektřiny promítl do západního esoterismu,[193] a o mnoha dalších tématech.

Už jsem několikrát zdůrazňovala, že doktrinální jádra náboženství jsou úzce navázána na všednodenní zkušenost a způsob života jejich příznivců. A proměna žité reality v západní společnosti byla v posledních sto letech opravdu zásadní. Jedním z důležitých faktorů tu byla právě elektřina – její plošné zavedení je jednou z podmínek, které umožňují existenci západní kultury tak, jak ji známe (včetně dalších budoucích změn, například rozvoje AI). Není proto nijak překvapivé, že pronikla velice hluboko i do náboženské imaginace. Koncept energie alternativní spirituality je tak do obrovské míry ovlivněn právě obrazem elektřiny. Jak uvidíme, zásadní jsou tu především zlidovělé verze teorie pole a konceptu elektromagnetické indukce, které, v proměněné podobě, popisují chování spirituální energie v prostoru. Je ale potřeba zároveň dodat, že z konceptů spojených s elektřinou vycházejí další metafory z docela jiných sfér fyziky, například z akustiky.

Dosud jsme se soustředili výhradně na fyziku, nicméně situace je mnohem složitější. Vstupuje do ní totiž například i pradávný filosofický koncept pralátky, o němž se dá bez přehánění říci, že se táhne až k nejranějším fázím filosofie. Dochované informace o předsokraticích ukazují, že se velká část z nich zabývala mimo jiné právě otázkou, z čeho se skládá svět a co stojí v jeho samotném základu – jinými slovy, hledali jakousi původní matérii, substanci, ze které je svět upředen.[194] Vzhledem

191 Např. Marshall McLuhan: *Understanding media. The Extensions of Man*, Cambridge – London: The MIT Press 1994, např. s. 3–6, 7–17 a passim.

192 Např. Ernst Benz: *The Theology of Electricity. On the Encounter and Explanation of Theology and Science in the 17th and 18th Centuries*, Eugene: Pickwick Publications 1989.

193 E. Asprem: Pondering the Imponderables, s. 129–165.

194 V češtině např. Edward Hussey: *Presokratici*, přel. Martin Pokorný, Praha: Rezek 1997, zejména s. 24–46.

k předchozí diskusi o tom, že fyzikální energie je vlastnost, kterou věcem připisujeme, je potřeba zdůraznit, že tady jde naopak opravdu o látku či „materiál". Jak uvidíme, pojetí energie v alternativní spiritualitě je takovému chápání velice blízké.

Otázka „pralátky" se ve filosofii v průběhu dějin opakovaně vracela, dokud snahu o odpověď na ni nepřevzala moderní věda a nezačala ji řešit experimentálně. Opět jde především o fyziku, ve 20. století pak specificky o kvantovou teorii a teorii relativity. Oba tyto směry zdůrazňují, že hmota je v nějakém smyslu matematicky převoditelná na energii. Alternativní spiritualita dostala (značně zlidovělý) odraz těchto teorií věnem do kolébky – jak jsme viděli ve druhé kapitole, zasloužily se o to osobnosti stojící na hraně vědy a spirituality. Padlo zvláště slavné jméno Fritjofa Capry, který zdůrazňoval, že obě revoluce ve fyzice smetly starší západní představy o nepřekonatelné propasti mezi hmotou a prázdnem a ukázaly, že ve skutečnosti je všechno propojené se vším. Je zásadní, že podle Capry odpovídá tento obrázek pohledu na svět, který můžeme najít u nejstarších řeckých filosofů (zejména Miléťanů). Co víc, překvapivě dobře rezonuje s východními náboženskými systémy. Fyzika se tu tak drží za ruku nejen s filosofií, ale právě i například s buddhismem, taoismem a náboženstvími Indie.[195]

Snad má smysl dodat, že pro naše potřeby není nijak zvlášť důležité, jestli má Capra pravdu, nebo ne. To je otázka pro fyziky a filosofy vědy. Pro religionistiku je podstatnější, jak se tu dávno zformovanému vztahu mezi západními a východními duchovními koncepty dostává nečekané legitimizace skrze moderní západní vědu.

Energie v praxi

Jak tedy energie alternativní spirituality v praxi vypadá a jak funguje? Viděli jsme, že je to „něco jako Bůh" – ale zároveň „něco jako pralátka" a „něco jako elektřina". Vše, co existuje, je podle alternativní spirituality vytvořené z energie, hmota jako taková je v podstatě beze zbytku na energii převoditelná. A to nejen matematicky, ale reálně, fyzicky, tělesně. Snad si to můžeme představit tak, že kdybychom se dívali na hmotu stále silnějším a silnějším mikroskopem, nakonec by se nám rozpadla před

195 Fritjof Capra: *Tao fyziky. Paralely mezi fyzikou a východní mystikou*, přel. Peter Zamarovský, Praha: Maťa – DharmaGaia 2003, např. s. 21–30.

očima a proměnila se v jakési spirituální vlnění nebo záření. Čte-li tuto knihu fyzik, jistě by nyní namítl, že tak jednoduché to není. Alternativní spiritualita však pojímá energii právě takto – jako univerzální tkanivo, z něhož je stvořen svět. Jak už jsem zmiňovala, spirituální energie, na rozdíl od té fyzikální, je v nějakém smyslu „látka" nebo „věc". Je to jakési zářivé fluidum nebo proud, který protéká celým světem a vše, co existuje, z něho fundamentálním způsobem povstává.

Podívejme se ale na věc znovu optikou elektromagnetismu. Elektrická energie je v praxi především otázkou interakce zdroje energie a jeho okolí (nejen vodičů, které ji přenášejí, ale i indukčního pole, které se kolem zdroje rozprostírá). I ti z nás, kteří jsou vzděláni humanitně, si možná ze školy pamatují experiment, při němž učitel nasype do blízkosti zdroje elektromagnetické energie kovové piliny: ty se ihned srovnají do vzorců, které vizualizují síly, jež polem procházejí. Je známo, že se těmto vizualizacím říká „siločáry" a že se indukční pole graficky znázorňuje jako předivo siločar. Všechny tyto informace jsou pro pochopení spirituální energie velmi důležité – pomáhají nám totiž lépe porozumět jejím dílčím aspektům.

V první řadě je totiž třeba se ptát, jestli existuje nějaký univerzální zdroj energie ve vesmíru. Na nejobecnější rovině zní odpověď na tuto otázku nejčastěji „ne" – energie je prostě tady, všude kolem nás a v nás, žádný konkrétní zářič, který by ji emitoval, neexistuje. V tom je spirituální energie opět podobnější filosofické pralátce než svému vědeckému protějšku. Při pohledu do detailu se však ukáže, že je to zase složitější. Za prvé, někteří duchovní učitelé alternativní spirituality nějaké zdroje přece jen rozpoznávají. V theosofii například najdeme pojetí Boha jako centra sluneční soustavy[196] a jisté dílčí jevy v alternativní spiritualitě na to navazují; Slunce je ostatně i fyzikálně zásadním zdrojem energie pro naši planetu. Jiná pojetí propojují energii se Zemí, potažmo s přírodou – právě ona je ne-li zdrojem, pak alespoň hlavním sídlem a tvůrcem energie. Jak uvidíme v pasáži o holismu, lidská společnost naopak energii spotřebovává a tím planetě ubližuje.

Existují však i takoví duchovní učitelé, v jejichž díle se dá najít i jasně definovaný zdroj energie celého vesmíru. Příkladem je třeba pozdní učení Carlose Castanedy o Orlu, respektive Temném moři vědomí. „Orel" je jakýsi nadpřirozený princip či „duch", ze kterého vyzařují do celého světa energetické „siločáry". Živí se lidskými vědomími, která pohlcuje

196 Např. Ch. W. Leadbeater: *Vnitřní život*, s. 65–68.

v okamžiku smrti jejich nositele, a jedním z hlavních úkolů castanedovského čaroděje je mu „uniknout“ a projít zkušeností smrti, aniž bychom o své vědomí přišli.[197] Bizarnost Castanedova systému samozřejmě vznáší otázku, jestli jej vůbec ještě můžeme zařadit do alternativní spirituality. Jeho rané dílo ji skutečně spíše ovlivnilo, než že by bylo samo její součástí, a někteří badatelé ho v souladu s tím označují za „kmotra new age“ (*godfather of the New Age*). V pozdních Castanedových textech už však jednoznačně najdeme všechny tři základní rysy alternativní spirituality, tedy energii, holismus i spirituálně pojaté vědomí (plus spoustu dalších rysů dílčích), fungování jeho kroužku příznivců pak dobře odpovídá dobové vlně „seminářů“. Z mého pohledu ho tedy lze nejpozději od poloviny osmdesátých let bez problémů chápat jako součást alternativní spirituality. Koncept „Orla“ a celý kontext, jímž je opředen (včetně praxe, která z něj vychází), ale zůstává v rámci alternativní spirituality dosti neobvyklý a v mnoha ohledech extrémní. Mnohem typičtější je, že energie je prostě tady a vždycky tady byla. Žádný její konkrétní centrální zdroj neexistuje.

Jiná otázka však je, jak se váže na konkrétní věci. Přestože energie prochází vším a vše je z ní stvořeno, některé věci obsahují mnohem větší množství energie, než je běžné, a některé jsou dokonce tak „nabité“, že v praxi fungují jako jakýsi spirituální akumulátor. V první řadě jsou to všechny živé bytosti, které mají kromě svých těl fyzických i těla energetická; kromě nich jde ale třeba o drahé kameny a krystaly, některé balvany, skály nebo stromy, popřípadě o význačné budovy nebo lidské artefakty. Tyto jevy se buď samy zformovaly, nebo byly záměrně vytvořeny tak, aby fungovaly jako rezervoáry, vodiče nebo zářiče spirituální energie (typickým příkladem jsou pyramidy). Takové „akumulátory“ pak kolem sebe vytvářejí jakýsi spirituální odraz indukčního pole – energie se šíří do prostoru kolem nich a ovlivňuje vše, co se v něm octne. Intenzita energie je u jednotlivých objektů nebo tvorů různá, může být relativně slabá nebo naopak extrémně silná. A jak plyne z předchozích řádků, není to nic fixního. Lidé nebo předměty se mohou „nabíjet“ nebo vyčerpávat, podle toho, jak se s nimi zachází a v jakých situacích se pohybují.

Ve fyzice indukčního pole platí, že čím jsme blíže ke zdroji, tím více na nás působí, a čím silnější zdroj je, tím dále jeho působení dosahuje. Stejně to pak funguje u spirituální energie. To znamená, že vše, co existuje,

197 Viz zejména „pravidlo“: Carlos Castaneda: *Dar Orla*, přel. Lily Sekytová-Císařovská, Praha: Volvox Globator 1997, s. 144–148.

se vzájemně energeticky ovlivňuje, a octneme-li se blízko člověka, tvora nebo předmětu s opravdu silnou energií, můžeme jím být opravdu silně ovlivněni. Tento mechanismus alternativní spiritualitě skvěle slouží jako vysvětlení pro jevy, které bychom mohli tradičním jazykem označit za „nadpřirozené" nebo „magické" (například mimosmyslové vnímání, energetické léčení, telepatie, telekineze a obecně jakékoli netělesné ovlivňování světa na dálku). Je to logické. Pro alternativní spiritualitu je vše, hmotné i nehmotné, ve své podstatě energií – neživá hmota, živé organismy, dokonce i naše myšlenky, nic z toho se na fundamentální úrovni od zbytku světa nijak neodlišuje. V této perspektivě je pak ovlivňování hmoty pouhou myšlenkou jen otázka vzájemného působení energie samu na sebe. Pro alternativní spiritualitu na tom není nic zázračného ani nadpřirozeného. Chápe to jako jednoduchý, bezmála fyzikální fakt jasně plynoucí z energetické povahy skutečnosti.

Energie jako kvalitativní škála

Na tomto místě je třeba zdůraznit, že i sama energie se může kvalitativně měnit podle toho, k čemu je vázaná. Energie je sice jen jedna a má charakter jakési univerzální pralátky, s ohledem na to, v čem a jak je akumulovaná, však může mít odlišné vlastnosti. Může být nejen silná nebo slabá, ale například také mužská nebo ženská, pozitivní nebo negativní, léčivá nebo škodlivá atd. Dá se říci, že na sebe nabaluje vlastnosti tvora nebo objektu, kolem něhož je soustředěná. Ten ji pak může i vědomě ovlivňovat a měnit – a změny kvality energie zároveň mění jej i jeho okolí.

Zásadní je v tomto smyslu myšlenka „vibrací". Vibrace jsou z fyzikálního hlediska pochopitelně spojeny daleko spíše se zvukem než s energií,[198] nicméně idea, že energie vibruje, je pro alternativní spiritualitu mimořádně typická. Dostala se do ní pak opět dílem z fyziky, dílem ze západního esoterismu. Všeobecně platí, že čím výše energie vibruje, tím lépe, a zvláště hodně nízké vibrace jsou charakteristické pro energii negativní, škodlivou. Dá se přitom s jistou rezervou zobecnit, že zatímco běžný stav energie je neutrální nebo pozitivní, negativní energie nejčastěji vzniká lidskou činností. Na rovině lidské bytosti je typicky tvořena

198 Děkuji Anně Kvíčalové, že mě upozornila na fakt, že se tu pojmy z termodynamiky mísí s pojmy z akustiky.

negativními myšlenkami, energie místa je ovlivněna tím, co se tu kdysi dělo. A tak dále.

Jako příklad nám může sloužit dílo Davida Hawkinse. Ten vypracoval celou tabulku se stupnicí různých úrovní energie, které korelují s lidskými prožitky a emocemi, a provázal je se zcela konkrétní intenzitou vibrací vyjádřenou v herzech i s mozkovými vlnami elektroencefalogramu. Na spodním okraji této stupnice tak najdeme třeba stud, vinu nebo apatii, které korelují s beta vlnami, o něco výše hrdost, odvahu nebo hněv korelující s alfa vlnami, ještě výše je radost nebo láska přiřazená theta vlnám a úplně nahoře mír a osvícení, které spadají do ranku delta vln. Máme-li obecný přehled o tom, kdy se jednotlivé vlny na EEG objevují, jasně vidíme, že se pohybujeme na rovině od běžného vědomí (beta) k hlubokému spánku (delta), s tím, že negativní jevy jsou propojení s beta vlnami. To může znít nelogicky, ale v pasáži o vědomí vzápětí uvidíme, jaké další kontexty to v alternativní spiritualitě má. Stručně řečeno, běžné vědomí má tendenci podléhat sobeckému egu, zatímco skutečná moudrost a spiritualita jsou spojeny s naším vyšším, často nevědomým já.[199]

Nakonec si znovu připomeňme, že vliv mysli a energie je vzájemný a existuje tu jasná zpětná vazba. Co to znamená? Člověk, který se oddává nízkovibračním myšlenkám, aktivně buduje svou vlastní negativní energii, a ta pak zpětně ovlivňuje jeho samého. A to nejen jeho myšlení, ale i jeho tělo, vztahy s ostatními, jeho okolí a náhody, které se mu stávají. Negativní energie je v alternativní spiritualitě často chápána jako příčina nemocí – extrémně toxické postoje, jako například nenávist, sebenenávist nebo odpor, mohou podle ní vyvolat i rakovinu.[200] Stejně tak ale negativní energie přitahuje problematické osoby, neblaze ovlivňuje vztahy, generuje smůlu a prostě všeobecně škodí. Takovou energii ale lze různými způsoby „vyčistit", například kontaktem s vysokovibračními zdroji pozitivní energie, které působí blahodárně a léčivě. Nebo změnou celkového uvažování a životního postoje. Jak uvidíme záhy, prací s energií podle alternativní spirituality lze dokonce dosáhnout i hloubkové transformace naší osobnosti. Dovedeno do důsledků to v podstatě znamená, že vše, co se nám děje, a veškerá realita, kterou prožíváme, je odpovědí na to, kým jsme, na co myslíme a jak žijeme. Alternativní

199 Shrnutí viz např. Kamu – Robi: *Jak si uvařit vlastní vesMÍR*, Praha: KORU Production 2021, s. 124–126.

200 Např. Louise L. Hay: *Miluj svůj život*, 3. vyd., Praha: Radost 1993, např. s. 187.

spiritualita to ráda shrnuje tak, že si každý z nás doslova a do písmene tvoří svou vlastní realitu.[201]

Čtenář, který poznává oblíbené principy tzv. pozitivního myšlení, má samozřejmě pravdu.[202] Opět se tu výmluvně ukazuje propojení alternativní spirituality se spiritualitou celkové pohody, moderní psychologií (od autosugesce a hypnózy až po některé moderní psychoterapeutické metody) i se staršími formami západního esoterismu (například Nové myšlení).[203] Mladší čtenáři si možná naopak vybavili kreativní vizualizaci, respektive schopnost „manifestovat" si události, které si přejeme, aby se nám staly. I to je pochopitelně správná asociace. Zvláště na velmi rozšířené ideji „manifestace" je přitom skvěle vidět, jak vliv alternativní spirituality dosahuje až do mainstreamu a proniká přitom daleko za hranice skupin, jež bychom na první pohled označili za „new age" nebo „ezo".

Energetické tělo člověka

Obraz energie v alternativní spiritualitě už by měl být v tuto chvíli jasný a srozumitelný, přinejmenším v obrysech. Zbývají tak dvě poslední poznámky, jež se specificky týkají člověka. Zvláštní pozornost si zaslouží především koncept lidského energetického těla, který je opět složitě propojen s křesťanskými, východními i esoterními koncepty. V základu věci stojí přesvědčení o nehmotné netělesné entitě, kterou je každý člověk vybaven a která v nějakém smyslu oživuje jeho fyzickou schránku: tato idea má pochopitelně v naší kultuře hluboce křesťanské kořeny. V alternativní spiritualitě je ale úzce spojena právě s energií, a to způsobem, který jasně evokuje východní, zejména indické a čínské předobrazy. Ty se pak opět dostaly do západního esoterismu přes theosofii, v jejímž rámci se asijské představy přetavily do současné podoby.[204]

Opět dodejme, že konkrétní interpretace energetického těla se u konkrétních autorů různí. Na tomto místě si tak představíme jakýsi univerzální obrázek, který ale může v praxi vypadat opravdu dost jinak.

201 Např. P. Heelas: *The New Age Movement*, s. 35–36.

202 K pozitivnímu myšlení viz např. Z. Vojtíšek: *Encyklopedie náboženských směrů a hnutí v České republice*, s. 255–257.

203 Blíže k Novému myšlení např. tamtéž, s. 251–253.

204 V češtině najdeme zhuštěnou verzi představy alternativní spirituality o čakrách např. v Shalila Sharamon – Bodo J. Baginski: *Základní kniha o čakrách*, přel. Jan Kozák, Praha: Pragma 1993, zejména s. 77–146 a passim. Vědecké pojednání o vzniku a vývoji západního systému čaker nabízí zejména K. Leland: *Rainbow Body*.

Klasické představy mluví o základních energetických centrech v těle, tzv. čakrách: tento koncept je původem z Indie, sanskrtské slovo „čakra" znamená „kruh" nebo „kolo". Současná západní podoba celé věci pak vznikla skrze esoterní, zejména theosofické reinterpretace, skrze něž se ustanovil nejběžnější systém čaker.[205] Alternativní spiritualita jich typicky rozpoznává sedm. První, červená Múládhára, se nachází v prostoru mezi nohama a představuje místo, skrz které se člověk propojuje se zemskou energií; řídí zejména vylučování. Druhou čakru, oranžovou Svádhišthánu, najdeme zhruba v místech, kde mají muži penis a ženy klitoris, a má souvislost především se sexualitou. V oblasti solar plexu leží zářící, žlutá čakra jménem Manipúra, hlavní energetické centrum, které je zároveň spojené se zažíváním, a kousek nad ní na hrudní kosti pak růžovo-zelená srdeční čakra s názvem Anáhata asociovaná nejen s kardiovaskulárním systémem, ale také s emocemi a city. Na krku v prostoru štítné žlázy se nachází světlemodrá Višuddhi, vládkyně komunikace a řečových schopností, a nad kořenem nosu v prostoru tzv. třetího oka pak Ádžňá, indigově modré sídlo racionality, intelektu a lidské osobnosti úzce spojené s lidským mozkem. Na temeni hlavy nakonec najdeme sedmou čakru s názvem Sahasrára, asociovanou typicky s fialovou barvou, která je spirituálním centrem člověka. Stejně jako Múládhára nás propojuje se zemí, Sahasrára představuje jakýsi kanál do vyšších sfér.[206]

Čakry se typicky popisují jako rotující disky, které se otáčejí různou rychlostí. Jsou v tomto smyslu podobné energetickým vibracím – čím nižší čakra, tím pomaleji se otáčí. Některé se přitom točí doprava, jiné doleva, a změny ve frekvenci otáček i ve směru, kterým rotují, mohou mít pozitivní i negativní důsledky na fenomény, jimž vládnou. „Harmonizaci" nebo obecně ovlivňování chování čaker je proto v alternativní spiritualitě věnována značná pozornost. A opět tu platí totéž, co jsme si říkali o pozitivní a negativní energii obecně. Alternativní spiritualita věří, že čakry lze příznivě ovlivnit jak tím, že je vystavujeme vlivu pozitivní energie, tak s pomocí specifické duchovní praxe, například meditace nebo vizualizace. A protože energie čaker je kvalitativně specifická, je třeba pracovat s takovými předměty nebo tvory, jejichž energie jim

205 Přehled vývoje západního pojetí čakrového systému od Blavatské k Brennanové viz K. Leland: *Rainbow Body*. V následujícím textu budu používat typické české transkripce ze sanskrtu, je ale důležité poznamenat, že někteří čeští autoři pracují s přepisy anglickými, případně s takovými, jež se od těch, které uvádím já, mírně liší. Opět je třeba zdůraznit, že ač lze z jazykovědného hlediska některé z těchto přepisů považovat za chybné, alternativní spiritualita není nijak povinně vázána vědeckými úzy a může si s terminologií, kterou používá, dělat, co libo.

206 Např. K. Leland: *Rainbow Body*, s. 402–403

odpovídá. Alternativní spiritualita v tom navazuje nejen na východní motivy, ale bohatě čerpá i ze západních esoterních tradic a jejich konceptu korespondencí. Velmi typické je tak například používání drahých kamenů – spirituální literatura často uvádí podrobný přehled toho, jaké kameny odpovídají které čakře. Základní je v tomto smyslu barva, někdy i symbolické asociace kamene. Růženín tak například odpovídá čtvrté čakře, světlemodrý chalcedon páté a krystal křišťálu, asi nejduchovnější kámen esoterismu i alternativní spirituality, čakře sedmé.[207]

Lidské energetické tělo alternativní spiritualita propojuje s ideou „aury", která představuje jakousi jeho vizualizaci. Tato představa je typická a velmi rozšířená; existuje nemalé množství duchovních učitelů a praktikujících, kteří věří, že dokážou auru vidět nebo cítit, popřípadě ji graficky zachytit s pomocí automatické kresby nebo například aurické fotografie. Aura se často vyznačuje množstvím různých přelévajících se barev a jejich podoba a poměr mohou vyjadřovat to, jaký daný člověk je a s jakými problémy se potýká.[208] Pojetí lidského energetického těla však může nabývat i mnohem komplexnějších podob, než je jen kombinace aury a čaker. Z Asie (opět zprostředkovaně přes theosofii) pochází například koncept energetických kanálů, které vedou energii tělem podobným způsobem, jako cévy vedou krev. Tři hlavní z nich jsou Ida, Pingala a Šušumna, přičemž Šušumna vede páteřním kanálem; protéká skrz ně „hadí" energie Kundalini, která propojuje všech sedm čaker. Zvláště právě koncept Kundalini v alternativní spiritualitě velmi zdomácněl a rozšířil se.[209] Nemusíme se však zastavit ani tady – existují ještě komplexnější pojetí, která kromě sedmi hlavních čaker rozeznávají desítky, ne-li stovky menších i úplně maličkých dílčích energetických center, navzájem propojených drobnými energetickými kanálky. Znalec východních spiritualit tu možná poznává čínské koncepty spojené s praktikami akupunktury a akupresury. Ano, i ony si do alternativní spirituality našly cestu.

Další věcí je otázka komplexity energetického těla. Jednodušší varianty alternativní spirituality postulují jen jedno, ty složitější ale mluví o více vrstvách nebo slupkách, které přináleží jednotlivým hlavním čakrám. Tato komplexnější pojetí přitom opět rozsáhle navazuje na theosofické učení, ve kterém se rozvinuly. Fyzické tělo je tak propojeno s Múládhárou, Svádhišthána navazuje na tělo astrální, Manipúra na tělo éterné a tak dále. Všechna kromě sedmého jsou přitom smrtelná. Jednodušší

207 Viz např. S. Sharamon – B. J. Baginski: *Základní kniha o čakrách*, s. 213 (tabulka).
208 Např. K. Leland: *Rainbow Body*, s. 386–401.
209 Např. S. Sharamon – B. J. Baginski: *Základní kniha o čakrách*, s. 9.

pojetí pak některé slupky nehmotných těl vynechávají,[210] nebo dokonce všechna spojují do jednoho jediného spirituálního obalu člověka.

K pojetí smrti se sice důkladně vrátíme ještě později, protože je ale v alternativní spiritualitě úzce spojeno s energií, povězme si pár slov už nyní. Opět vidíme, jak silně tu spiritualitu ovlivnila věda, zvláště fyzika – přetrvání člověka po smrti se totiž nezřídka vysvětluje zákonem zachování energie. Protože energie nikdy nikam nemizí a jen se přesouvá, nemůže se nikam vypařit ani lidské energetické tělo. V nějakém smyslu tak pokračuje v existenci i poté, co jeho nositel zahyne. První umírá tělo fyzické, později tělo astrální a tak dále. Teprve až poté, co od smrti uplynula dostatečně dlouhá doba, je dokončen rozpad poslední smrtelné slupky a nesmrtelná část člověka (spojená se Sahasrárou) se může vydat na cestu do další inkarnace.[211]

Je opět třeba poznamenat, že u různých duchovních učitelů alternativní spirituality se konkrétní podoba energetického těla může zásadně lišit. Znovu nám bude užitečný příklad Carlose Castanedy. Ten si jej představoval jako zářící energetické „vejce" obklopující fyzické tělo, na jehož povrchu se má nacházet „bod spojení", jehož manipulací může castanedovský čaroděj cestovat mezi světy. Tedy žádné čakry, žádné energetické kanály a žádné barvy, natož dílčí vrstvy nebo slupky.[212] Je to pro nás další příležitost poukázat na různorodost a variabilitu alternativní spirituality a připomenout si, že věci mohou v praxi vypadat opravdu velmi odlišně. Podstatné však je, že koncept energie zůstává, stejně jako idea energetického těla. Ve chvíli, kdy bychom jej u nějakého duchovního učitele nenašli, museli bychom učinit závěr, že už do alternativní spirituality nespadá – nebo se přinejmenším pohybuje na její samotné hranici.

Holismus aneb dva světy a (ne)rovnováha

Druhou ze tří jádrových doktrín alternativní spirituality je holismus. Energie, s níž jsme se před chvílí seznámili, je poměrně jednoduchá k pochopení a je u ní hlavně třeba vymezit vztah vůči fyzice. Holismus je naopak složitý a mnohovrstevný koncept, který má velkou spoustu

210 Např. tamtéž, s. 7–22.
211 Např. tamtéž, s. 22.
212 Např. Carlos Castaneda: *Vnitřní oheň*, přel. Lily Sekytová-Císařovská, Praha: Volvox Globator 1998, s. 46–54, 66–68.

dílčích rovin a nesamozřejmých aspektů. Abychom jej pochopili, budeme potřebovat trochu větší prostor a mnohem více ilustračních příkladů.

Faktu, že holismus je jedním z jádrových konceptů alternativní spirituality, si už povšimlo mnoho odborníků. Paul Heelas dokonce při hledání náhrady za „new age" na chvíli zakotvil u termínu „holistické milieu" (aby pak zformuloval své slavnější označení „spiritualita života").[213] Na tom je vidět, jak zásadní úhelný kámen pro alternativní spiritualitu holistické vidění světa představuje. Přesto si paradoxně holismus nevysloužil žádnou rozsáhlou badatelskou pozornost. Odborníci se většinou spokojili s odkazem na to, že jde o přesvědčení, v němž je celek více než suma jeho částí a že si alternativní spiritualita přeje dívat se na věci neselektivně a nedualisticky. V tom se pak má zásadně lišit od hluboce dualistického křesťanství, které příkře odlišuje Boha a člověka, případně dobro a zlo, a dělí svět po platónském způsobu na dvě části (svatou a zavrženíhodnou, věčnou a pomíjivou, správnou a špatnou, vznešenou a pokleslou apod.). Je třeba poznamenat, že přestože takovýto pohled skutečně v nějakém smyslu popisuje křesťanské pojetí světa, je zároveň opět ovlivněn diskursem alternativní spirituality samotné, která vnímá dualismus mimořádně negativně. Z toho důvodu někteří autoři, například opět Heelas, mluví specificky o „nedualistickém holismu". My si ale ukážeme, že aby jej alternativní spiritualita mohla hlásat, musí si ve skutečnosti nejprve sama dualismus zkonstruovat. Její holismus totiž s konstrukcí dualismu stojí a padá. Většina autorů pak již zcela pomíjí fenomén „rovnováhy", bez něhož se spirituální holismus pochopit nedá. A nejen on, ale ani další dílčí kontexty alternativní spirituality, jako milenialismus nebo konspiracismus.

Než se ponoříme do fascinujícího světa holistické spirituality, ještě malou terminologickou poznámku. Výraz „holismus" pochází z řeckého *to holon* (celek) nebo *holos* (celý), jeho význam se tedy *sensu stricto* točí kolem jakési celistvosti světa, popřípadě pohledu na svět. A stejně jako slovo „energie", i termín „holismus" se rozsáhle zabydlel v akademickém diskursu. V přírodních vědách stojí například „metodologický holismus" v protikladu k „metodologickému redukcionismu", což je technika, při které vysvětlujeme jevy jejich „redukcí" na vlastnosti jejich dílčích

213 Paul Heelas: Challenging Secularization Theory, *The Hedgehog Review. Critical Reflections on Contemporary Culture* 8, č. 1–2 (2006), s. 46–58.

součástí.[214] V metodologickém holismu naopak zdůrazňujeme, že komplexní systémy mají emergentní vlastnosti, které nejsou z nižších úrovní vysvětlitelné, protože vznikají až z interakcí jednotlivých částí, a existují tak jen na rovině systému jako celku. Tato pojetí jsou pro spirituální holismus důležitým kontextem.

Stejně jako u energie si musíme především vyjasnit, jak se liší vědecké použití slova „holismus" oproti způsobu, jakým s ním pracuje spiritualita. Z tohoto důvodu mám také tendenci raději používat termín „spirituální holismus", který lépe zdůrazní, že nejsme v hájemství filosofie vědy, ale v srdci velkého náboženství. Spirituální holismus je pochopitelně tomu filosoficko-metodologickému v některých věcech podobný: troufám si však tvrdit, že je složitější, obsahuje neuvěřitelně komplexní, barvitou symboliku a má také rozsáhlé etické důsledky. Nelze jej za žádných okolností zjednodušit na banální „celek je víc než suma jeho částí", jak se to někdy děje i v odborných kruzích. Ideou, že princip spirituálního holismu je vágní nedualistické pojetí světa, si zavíráme cestu k pochopení rozsáhlých, složitých a nesmírně zajímavých nábožensko-filosofických základů, na nichž alternativní spiritualita buduje mnoho dalších pilířů své nauky.

214 Protože je tento text určen také pro studenty religionistiky, je třeba přidat pár slov o „redukcionismu". V klasické religionistice jde totiž bezmála o sprosté slovo – „reduktivní" vysvětlení v ní znamená, že jsme zkoumané jevy nesmyslně zjednodušili, dezinterpretovali a rozsáhle zbavili kontextu. Redukcionismus je ale zcela legitimní vědecká metoda, která nese rozsáhlé, velice pozitivní výsledky. I tehdy, analyzujeme-li lidské chování, je naprosto v pořádku zaměřit pozornost např. na vliv genetiky nebo se soustředit na evoluční psychologii: typicky je např. u žen pozorovatelná podstatně větší vybíravost při hledání sexuálního partnera než u mužů, kteří jsou v průměru vybíraví mnohem méně. Evoluční psychologie dokáže tento jev krásně vysvětlit s ohledem na investici jednotlivých pohlaví do potomstva a provázat ho s chováním jiných živočišných druhů. Problém vzniká až tehdy, uzavřeme-li se pouze do jediného redukcionistického rámce a všechny ostatní kontexty odmítneme jako nepodstatné. Tím se nám totiž z obrovsky komplexního světa lidského myšlení a chování odhalí jen malá a většinou dekontextualizovaná část. Klasickou fenomenologii náboženství můžeme naopak chápat jako holistickou metodu, která zdůrazňuje, že celek je víc než suma jeho částí a že náboženství jakožto systém nelze převést na jeho dílčí prvky. Na tom je však dobře vidět, že ani metodologický holismus není samospásný. Přílišný důraz na celek může totiž vést k bagatelizaci nebo úplnému opomíjení dílčích detailů, které nakonec vytváří abstraktní, nadmíru uhlazený a o niterné paradoxy očištěný obraz náboženství. Jak tento problém řešit? V podstatě z něj plyne nutnost multimetodologického a mezioborového přístupu. Skutečným ideálem se stává spolupráce různých metod, holistických i redukcionistických, která neabsolutizuje žádný přístup na úkor jiného a která umí vzít ohled jak na specifické roviny dané věci, tak na celkový obrázek.

Jak rozumět spirituálnímu holismu: dva světy *The Longest Journey*

Spirituální holismus tedy není žádná racionální metoda. Je to v jistém smyslu spíše diagram nebo příběh – komplexní propletenec motivů, symbolů a významů spojených vzájemnými vztahy do specifické struktury. Ta je obzvlášť pěkně vidět v narativních rámcích populární kultury, která dokáže i poměrně složité koncepty skvěle vizualizovat. Už ve svých dřívějších textech jsem spirituální holismus ilustrovala s pomocí švédské počítačové hry *The Longest Journey* (2001),[215] point-and-click adventury, která podle mého názoru vyjadřuje jeho principy opravdu výstižně. Na ploše následujících několika odstavců si proto shrneme její děj a použijeme ho, abychom se od něj odrazili k dalšímu výkladu.

Protagonistkou hry je dívka jménem April Ryanová, která utekla z dysfunkční rodiny, aby v americkém Newportu studovala umění. Město je v podstatě zcela fikční. Existují sice dvě lokace téhož jména, jedna v Británii a jedna na americkém Rhode Islandu, ve hře se však jedná o přelidněné velkoměsto plné mrakodrapů, zahlcené hustou dopravou a stíhané nerovnostmi, kriminalitou a neomezenou vládou chamtivých korporací. April má umělecké ambice, ale malování se jí nedaří, trápí se nad nedokončenými obrazy a aby uplatila nájem na studentské ubytovně, po večerech obsluhuje v malém místním podniku. Příběh zní zatím poměrně realisticky, snad dokonce naturalisticky, už takto zkraje je ale hráči jasné, že se jedná o fantastiku. April sice žije v hezké a volnomyšlenkářské umělecké čtvrti, zbytek Newportu je však vyveden v kyberpunkových barvách, v nichž se střídají létající auta s pohyblivými holografickými sochami, policisté nosí futuristické exoskelety a kromě laserových zbraní mají k dispozici i genetické úpravy svých těl. Celkový dojem je převážně dystopický.

Příběh začíná v okamžiku, kdy je April svědkyní podivné nevysvětlitelné události. Co přesně se stane, závisí na hráčově rozhodnutí, jak April stráví den – pokud se například rozhodne jít do práce, objeví se v kavárně zničehonic podivné zvířátko, které vesele tančí a hraje na píšťalku, dokud si nevšimne svého okolí, nevyděsí se a zase nezmizí. April následně zjistí, že kromě světa, ve kterém žije, existuje ještě jeden paralelní svět, dejme tomu jiná dimenze. Obě jsou si zásadně protikladné, a přestože kdysi tvořily jeden celek, byly od sebe z různých důvodů

215 Ragnar Tornquist: *The Longest Journey*, Funcom 1999; Z. M. Kostićová: *2012*, s. 137–143.

odděleny. Přednedávnem se pak jejich hranice začala bortit. „Stark", tedy místo, kde žije April, je ovládán racionalitou, vědou a logikou; komplementární „Arcadia", již April záhy také navštíví, je naopak prosycená magií a kouzly. Jak už název napovídá, Arcadia je utopickou říší nádherné přírody, malebných měst, hlubokých lesů a nejrůznějších kouzelných tvorů. Je-li Stark zakotven ve sci-fi a kyberpunku, Arcadia představuje fantasy ve své nejčistší podobě.

Aprilin příběh je zajímavý a hra mimořádně dobře udělaná, ani k jednomu však nemá smysl odbíhat. Zásadní je pro nás především to, že vztah mezi oběma světy (potažmo mezi logikou a magií) řídí „strážce", jenž je odpovědný za udržování jejich vzájemné rovnováhy. K narušení hranic obou světů došlo v okamžiku, kdy vyčerpaný starý strážce musel opustit své místo, ale jeho nástupce Gordon se nedostavil. Ukáže se, že byl unesen zlou organizací, která ve hře představuje hlavního antagonistu a která rozdělila Gordonovu osobnost na dvě poloviny, jednu logickou a jednu chaotickou. Ve Starku se tak s ním potkáme jako se studeným a bezcitným protivníkem, zatímco Arcadií poletuje jako nadpřirozený vír bouřkových mračen, z nichž náhodně létají blesky. Když zápletku hry drasticky zjednodušíme, hráčovým cílem je spojit obě Gordonovy poloviny opět dohromady, čímž znovu vznikne harmonická, moudrá a laskavá lidská bytost. Ta se pak ujme svého úřadu, harmonizuje energie Starku a Arcadie a obnoví ztracenou rovnováhu. Hra končí náznakem, že v daleké budoucnosti dojde i k opětovnému splynutí světů.

V jakém smyslu *The Longest Journey* ilustruje spirituální holismus? Povšimněme si jeho zásadně dualistického rámce. Na jedné straně tu máme logiku, racionalitu, vědu, dystopický kyberpunkový kapitalismus, obří ohyzdná města a vyhrocené společenské hierarchie; na druhé straně chaos, fantazii, magii, nádhernou přírodu, utopický obraz historických evropských měst, kouzelná mluvící zvířata, mocné draky. Arcadia je všeobecně vykreslena mnohem sympatičtěji než chmurný Stark, přesto není ani jeden svět „dobrý" nebo „špatný". Každý je prostě jiný. Skutečným problémem je ve skutečnosti odchod strážce a zhroucení rovnováhy, což vede k chaotickému, nepředvídatelnému prolínání světů zrcadleném i v destruktivním chování obou polovin rozděleného Gordona. Antagonisté navozují nerovnováhu zcela záměrně, protože jim pomáhá získat kontrolu jak nad mladým strážcem, tak nad celým světem. Ideálem je naopak harmonie obou světů, již se hráči nakonec podaří úspěšně nastolit.

Fakt, že se vybalancování světů odehrává na makro- i mikroúrovni, je pro nás důležitý. Ano, jak je pro počítačové hry typické, hráč samozřejmě

zachraňuje svět. Titul *The Longest Journey*, „nejdelší cesta", však odkazuje především k cestě k sobě samému a k realizaci harmonie v nitru konkrétního jedince. Gordonův příběh ukazuje rozervané individuum, půlka jehož osobnosti byla vnějšími vlivy tragicky potlačena: jeho finální zcelení se v podstatě rovná spirituální transformaci, skrze niž dojde k realizaci jeho skutečného lidství. Podobným směrem se vine i příběh samotné April. I ona se musí vyrovnat s traumaty z dětství, objevit svou skrytou stránku, jejíž tajemství leží v Arcadii, a naučit se mezi oběma světy volně a svobodně cestovat. Tím, že zjistí, kým je a odkud pochází, se jí zároveň otevře cesta k svobodné tvorbě, která je umělecká i magická.

Duality a rovnováha

Celé to zní jako fantaskní a od reality odtržený koncept. Duality, které tvoří nábožensko-filosofický základ spirituálního holismu, jsou však ve skutečnosti vystavěny velmi prakticky a přízemně. Pro současnou západní kulturu existuje málo signifikantnějších určení, než je přísné oddělení práce a volného času,[216] které se koneckonců skvěle odráží v obou dimenzích *The Longest Journey*. Na jedné straně tu máme svět zaměstnání s jeho přísnou disciplínou, sebeovládáním, povinnostmi, řádem a převážně racionálním zaměřením – ten je vyportrétován v dimenzi Starku. Newport skvěle vystihuje obří postindustriální velkoměsto plné lidí, kteří otrocky plní roli, za niž dostávají zaplaceno, a v tomto procesu pomalu ztrácejí vlastní osobnost. Podobné motivy ostatně najdeme v nepřeberném množství dalších popkulturních děl. Uvědomme si, jak tento obrázek pěkně navazuje na základní témata, vůči nimž se vymezuje kontrakultura šedesátých let a jejichž některé rysy zpodobnil Roszak ve svém konceptu technokracie. Na druhé straně pak leží Arcadia, která je alegorií Apriliných snů a tvůrčích sklonů a která v sobě koncentruje rysy postmoderně pojatého volného času. Osudovost a svobodné individuální sebeurčení tu stojí jako protiklad bezvýznamnosti a vypjaté uniformity vyžadované v zaměstnání; ve hře to metaforicky vyjadřují magická zvířata a fikční bytosti, osudová proroctví a putování k sobě samému. Nevábný prostor dystopické megalopole střídají obrazy

216 Přinejmenším to alespoň platilo v době, kdy se jádrové myšlenky alternativní spirituality etablovaly. V době po pandemii naopak dochází k jistému hroucení této oddělenosti, a bude zajímavé sledovat, jaký vliv bude tento fakt na spirituální holismus mít.

nádherné krajiny a romantických městeček, ledová ubíjející racionalita ustupuje kreativitě, spiritualitě, svobodě. Ve Starku je April chudou studentkou-číšnicí na samém spodku potravního řetězce: v Arcadii se stává osudem vyvolenou hrdinkou, která zachrání strážce a skrz něj světu opět přinese rovnováhu. Schopnost pohybovat se v obou kontextech tu pak zastupuje nutnost, aby se April naučila cestovat magickými portály z jedné dimenze do druhé.

Jak vidno, dvojice práce–volný čas se v tomto schématu propojuje s mnoha dalšími dualitami. Patří mezi ně řád–chaos, racionalita–kreativita, věda–spiritualita, povinnost–svoboda, uniformita–individualita, systém–jedinec, moderní velkoměsto – historické městečko, civilizace–divočina, člověk–příroda, muž–žena, většina–menšiny atd. Tyto duality jsou, což je opravdu paradoxní, samotnou podstatou spirituálního holismu – jak už jsem zdůrazňovala, alternativní spiritualita si je nejdříve potřebuje zkonstruovat, aby je mohla zkritizovat.

Povšimněme si zároveň, že přestože alternativní spiritualita považuje za exemplární příklad dualismu křesťanství, binární opozice, které jsme si nyní vyjmenovali, s jádrem křesťanství příliš nesouvisejí. Ano, spiritualita je pochopitelně tak docela nevymyslela – mnohé z nich mají opět tisíciletou historii sahající například k antickému Středomoří nebo do staré Číny. Přesto nijak nenavazují na typicky křesťanské duality jako duše–tělo, Bůh–člověk, věčnost–pomíjivost, dobro–zlo. Dualismus, proti němuž se spirituální holismus staví, je jeho vlastní. Své protiklady si zkonstruovala alternativní spiritualita sama a i přes dlouhé dějiny, které nepochybně mají, jsou v tomto pojetí zcela současné.

Bylo snadné padnout do pasti představy, že se tu svět práce konstruuje negativně a kriticky. Na první pohled to tak skutečně vypadá a Stark i na vizuální rovině působí negativním, odrazujícím dojmem. Při bližším zkoumání se ale ukazuje, že problémy jsou na obou stranách, stejně jako jsou obě půlky rozděleného Gordona nebezpečné a nelidské. Analogicky, svět práce a povinnosti není sám o sobě špatný: problémem je, pokud se neúměrně roztahuje v lidském životě a vytlačuje svůj protějšek, čímž zároveň obludně narůstají potíže, které způsobuje. Cílem ale není jeden ze světů zničit – jde o to, znovu nastolit rovnováhu. A to jak na rovině celého světa, tak v individuálním lidském životě.

Příklad *The Longest Journey* zároveň ukazuje, jak se binární opozice spirituálního holismu s oblibou konstruují jako mnohost světů (chápaných jako fyzické, virtuální nebo metaforické prostory). Ještě ve své knize o roce 2012 jsem přitom mluvila o „dvou světech", což se ostatně zobrazilo v jejím podtitulu (*Mayský kalendář, transformace vědomí, dva světy*

a rovnováha).[217] Nyní po patnácti letech jsem ale přesvědčená, že spíše než jako „dva světy" se holismus konstruuje jako protiklad všedního světa na jedné straně a multiplicity „jiných světů" na straně druhé. Ano, svět práce a všedního dne, ona říše plahočení, racionality, povinností a poslušnosti, ta je skutečně jen jedna. V opozici k ní však neleží jedna jediná Arcadie, ale množství paralelních realit, které mohou, ale také nemusejí být propojené. V některých interpretacích samozřejmě tvoří jeden celek a zdaleka to není jen případ *The Longest Journey*: v angličtině dlouhodobě krystalizuje výraz *Otherworld* („jiný svět"), který se často objevuje právě v roli binárního protikladu naší běžné žité skutečnosti.[218] Postupně jsem však pochopila, že „jiný svět" ve skutečnosti představuje velké množství různorodých projekcí, které se od sebe mohou naprosto zásadně lišit.

Na některé z nich jsme narazili už během výčtu nejvýznamnějších dualit. Idylický venkov nebo panenská divočina tvoří protiklad hlučných, asfaltem a stroji zamořených měst; krásná historická architektura kontrastuje s odtažitými elitářskými mrakodrapy a odpudivými, kriminalitou zmítanými předměstími. Jiné jsme zahlédli alespoň v náznaku, zvláště svět snů a imaginace, který je pro alternativní spiritualitu stejně reálný jako hmatatelná skutečnost (v nějakém smyslu snad dokonce reálnější). Na další jsme už v této knize narazili – například na hluboký vesmír obývaný nadpřirozenými mimozemšťany, fascinující světy psychedelické zkušenosti nebo neviditelné hájemství netělesných bytostí kolem nás. Dalším z „jiných světů" je ale třeba i naše nevědomí či skryté oblasti naší duše: i zde žijí nepovědomé bytosti a odehrávají se tu osudová dramata. Opět si připomeňme, jak důležité je prolínání alternativní spirituality s psychologií a psychoterapií – *The Longest Journey* nám to ilustrovalo na příkladu April, rozuzlení jejíhož příběhu předpokládá dořešení traumat z dětství a smíření s otcem. Jiné světy se však mohou skrývat na nečekaných místech. Najdeme je v kvantové říši nesmírně malých částic, v mysticko-magicky pojatých dějinách dávných civilizací nebo v kultovních universech populární kultury. Ano, i literatura, film nebo 3D virtuální prostředí mohou plnit roli „jiného světa" – a vášnivý čtenář, hráč nebo divák, který se svému koníčku pravidelně věnuje, to dobře ví. Tlak a náročnost všednodenní reality neustále stoupají a naše potřeba volnočasových výprav do jiných světů roste spolu s nimi. Úměrně k tomu

217 Z. M. Kostićová: *2012*, např. s. 149–155.

218 Jim Kline: *Otherworld in Myth, Folklore, Cinema, and Brain Science*, Newcastle: Cambridge Scholars Publishing 2019, viz např. s. 1 a passim.

se pak tyto jiné světy množí. Není to žádný povrchní „eskapismus", jak někdy zní z úst kritiků: je to zásadní, život zachraňující nutnost. Problém mají naopak ti, kteří už svět práce a všedních starostí opustit nedokážou – jeho různým podobám se říká „přepracování", „neschopnost odpočívat", „workoholismus" nebo „vyhoření". Fenomén mnohosti světů je tak další ukázkou toho, jak náboženství živě reagují na praktické potřeby svých příznivců a dávají jim nástroje, jak si s nimi poradit.

Je samozřejmě třeba si říci, že holismus je ještě složitější a má i jiné podoby než ty založené na rovnováze binarit. Nejstarší a badateli nejzmiňovanější podoba je úzce spjatá s kontrakulturou a alternativní medicínou a vůbec binární není: namísto toho se tu potkáme s trojicí „duše-tělo-duch" (v angličtině *mind-body-spirit*).[219] Ten je pochopitelně reakcí nejen na křesťanský protiklad duševního/duchovního a tělesného, kde první je vyzdvihováno a druhé zatracováno, ale zvláště na moderní životní styl, jehož těžištěm je mysl (na úkor těla, které strádá skrčené za počítačem). Někteří autoři, například Heelas, tvrdí, že holismus postavený na překonávání binarit je pozdější jev; mluví dokonce o boomu „nedualistického holismu", který se měl odehrát na přelomu tisíciletí v souvislosti s rozmachem spirituality celkové pohody.[220] Přestože má v mnoha ohledech pravdu, je třeba zdůraznit, že „dva světy a rovnováha" se dají dostopovat až do kontrakultury, kde je typicky najdeme třeba v kontextu psychedelie.

Otázka binarit nebo trinit je samozřejmě významná a opět nám připomíná, jak diverzifikovaná umí alternativní spiritualita být. Jejich společnou vlastností ale přitom zůstává ideál vyváženého vztahu. Holismus – to je především rovnováha, harmonie, balanc. V perspektivě alternativní spirituality na nás „tento svět" klade nesmírné požadavky, jedná s námi bezohledně a majetnicky a má všepohlcující, tyranskou povahu. Jeho obraz tak umí nabývat ostře politických nebo aktivistických podob – rád se propojuje s konceptem „zlého systému" s mocenskými až totalitárními ambicemi. V této podobě se může vyhrotit až ke konspiritalitě. Ideálem však opět není úplně zničit vše, co reprezentuje, protože tím de facto zničíme sami sebe: cílem je oslabit jeho nároky a nastolit rovnováhu. Není asi překvapivé, že vizuálním ztělesněním holismu se stal čínský symbol jinu a jangu, a to jak v klasické podobě, tak v různých variantách

219 Např. J. Stolz – J. Sanchez: From New Age to Alternative Spirituality, s. 531.
220 P. Heelas: *Religion and Spirituality in the Modern World*, s. 54.

a iteracích. V materiální kultuře alternativní spirituality je zcela běžné se s nimi setkat.

Celé to možná zní příliš abstraktně, ilustrujme si tedy situaci na několika příkladech. Prvním z nich je román *Celestinské proroctví* Jamese Redfielda (1993).[221] Hrdina tohoto spirituálního bestselleru se dozví o starém peruánském rukopisu, který byl nedávno objeven, a vypraví se do Jižní Ameriky po jeho stopách. Ukáže se, že rukopis obsahuje deset „vhledů", které předpovídají velkou transformaci lidstva a ukazují, jak lépe porozumět sobě i světu. Kniha mimo jiné vypráví i o energii jakožto pralátce, z níž je utvořen svět, a poskytuje návody, jak ji spatřit a jak s ní pracovat. Co je ale podstatné, hledači moudrosti (včetně hlavního hrdiny samotného) se musí skrývat, protože nejrůznější organizace se snaží rukopis „potlačit" – román místy obsahuje i akční scény, ve kterých umírají lidé. Mezi hlavní protivníky rukopisu přitom patří církve, věda, a zvláště peruánská vláda, která posílá proti jeho příznivcům armádu.

Je přitom důležité, že antagonisté *Celestinského proroctví* vesměs jednají z ušlechtilých, byť pomýlených pohnutek. Vědci odmítají rukopis proto, že jeho přístup ke světu je ostudně nevědecký, a církve jsou zase přesvědčeny o škodlivosti rukopisu a správnosti vlastní duchovní cesty. Přesto však najdeme mezi kladnými hrdiny i vědce a kněze s otevřenou myslí – protagonista se například učí o energii na tajné výzkumné stanici, kde probíhají vědecko-spirituální experimenty. Obrázek, který *Celestinské proroctví* nabízí, tak v podstatě konstatuje, že ani věda a křesťanství nejsou samy o sobě špatné; problém vzniká pouze tehdy, pokud se cítí být vlastníky patentu na pravdu a potlačují pravou spiritualitu. Ta se v knize prezentuje jako nepopiratelná skutečnost, již si lze v praxi bez problémů ověřit. Hlavní hrdina se tak během románu nejen postupně seznamuje s jednotlivými vhledy, ale učí se různým mystickým technikám, které jsou zaměřeny zvláště na práci s energií. Poznává svět i sám sebe a podílí se na nadcházející transformaci lidstva.

Spirituální holismus a jeho varování před nerovnováhou mají v *Celestinském proroctví* relativně vlídný charakter. V jiných případech však mohou nabývat podstatně ostřejších podob, které se překlápí v ryzí konspiracismus. Roztahovačná tendence, jíž se dominantní strany jednotlivých binarit vyznačují, je u Redfielda výsledkem upřímného přesvědčení o blahodárnosti vlastního jednání – jiní ji ale chápou jako důsledek

221 Český překlad viz James Redfield: *Celestinské proroctví*, přel. Eva Hauserová, Praha: Pragma 1995.

sobecké touhy po moci nebo světovládě. Příkladem z tohoto ranku je *Cesta posílení* channelistky Barbary Marciniakové. Kniha se točí kolem očekávání velkého přerodu v prosinci 2012 a je psána v ich formě z perspektivy mimozemských Plejáďanů.[222] Podobně jako *Celestinské proroctví* tvrdí i *Cesta posílení*, že energie lidstva postupně procitá a lidé si začínají uvědomovat, že jsou sami tvůrci své vlastní reality. Všechno tak směřuje k velké transformaci. Politiky, vědce a obecně „světové elity" ale takový proces ohrožuje a dělají, co mohou, aby mu zabránili: autorka explicitně používá výraz „spiknutí".[223] Zatímco v Redfieldově románu autority prostě poselství rukopisu nevěří (a nerovnováha se tak rodí z nepochopení a nevědomosti), v *Cestě posílení* naopak velmi dobře vědí, jak se věci mají, a záměrně šíří lži a manipulace, aby udrželi lidstvo v područí. Konspiracismus alternativní spirituality se tak dá chápat jako dílčí specifická varianta odpovědi na otázku, kde se nerovnováha na světě vzala: v tomto provedení jde o produkt zlého spiknutí, které z nerovnováhy tyje a za každou cenu se ji snaží co nejvíce prohloubit. A protože se díváme na náboženství, za hlavního aktéra konspirace můžou být označeni nejen lidi, ale třeba i nadpřirozené bytosti. Například zlovolní mimozemšťané.[224]

Třetím příkladem holismu, který si stručně ukážeme, je *Tao přírody* Ruperta Sheldraka, o kterém jsme se už zmiňovali v druhé kapitole. Podle Sheldraka měla na úsvitu lidských dějin panovat rovnováha – prvotní kultury žily v rovnostářských společnostech, které zacházely s přírodou s respektem, uctívaly ji jako bohyni a staraly se o všeobecnou harmonii. Přestože se kniha soustředí především na duality člověk–příroda a civilizace–divočina, ukazuje i prvotní rovnováhu mezi materiálním a spirituálním pohledem na svět nebo mezi muži a ženami. To se však mělo změnit v momentě, kdy do Evropy vtrhly bojovné indoevropské kmeny, celé území dobyly a přinesly s sebou důraz na násilí a patriarchální hierarchické uspořádání společnosti. Kořeny nerovnováhy tak podle Sheldraka sahají tisíce let do minulosti a od té doby se situace progresivně zhoršovala. Na indoevropské válečnictví a mužovládu posléze navázalo křesťanství, které dualitu jen prohloubilo, a nakonec přišla věda, která démonizovanou přírodu připravila o poslední zbytky její svébytné existence. Tím se někdejší Bohyně Matka Země proměnila v jakési

222 Barbara Marciniak: *Cesta posílení. Plejádská moudrost pro svět v chaosu*, přel. Jan Kozák, Olomouc: Fontána 2009, viz např. s. 8.

223 Tamtéž, s. 47, viz též např. s. 23–28.

224 M. Barkun: *A Culture of Conspiracy*, např. s. 33–38, 98–109.

skladiště zdrojů, které lze bezohledně drancovat ve jménu nekonečného pokroku. Sheldrake však varuje, že příroda není seznam surovin, jak si to představuje „moderní technologická civilizace a ideologie, na níž je postavena“:[225] je to živá, tvořící a tvořivá bytost, která se skládá z energie a energetických polí. A tím, že jsme se od ní duchovně odpojili, škodíme nejen jí, ale především sami sobě. Podle Sheldraka musíme znovu pochopit vzájemný vztah mezi dualitami a nastolit mezi nimi opět rovnováhu – to znamená rehabilitovat Matku, aniž bychom potlačili Otce, a objevit znovu „magickou realitu“, aniž bychom se zbavili logiky.[226] Povšimněme si, jak blízce to připomíná zápletku *The Longest Journey*.

Holistickou optikou: věda

Spirituální holismus je velice komplexní fenomén a kdybychom jej chtěli prozkoumat opravdu podrobně, potřebovali bychom na to celou samostatnou knihu. Závěrem této pasáže bych tak ráda poukázala jen na tři body, které považuji v současném kontextu za opravdu zásadní. Za prvé je to pojetí vědy a zejména „descartovsko-newtonského paradigmatu“, za druhé specifické chápání indigenních kultur a „animismu“, a nakonec za třetí vztahy mezi muži a ženami. Tyto jevy jsme už prozkoumali v podstatně větším rozsahu s kolegy Janem Kapustou a Helenou Dyndovou ve společné publikaci *Alternativní spiritualita v době antropocénu*.[227] Jedná se však o velmi důležitá témata, která by v této přehledové knize neměla chybět, ve stručnosti je tedy pojednám i tady.

Napříč touto knihou nám výrazně vyvstává, jak komplexní a nejednoznačný je vztah alternativní spirituality k vědě. Obecně platí, že si jí váží, rozsáhle přejímá její reinterpretované koncepty a má velkou tendenci napodobovat její diskursy. Pro vnější pozorovatele, zvláště jsou-li skeptického ražení, to může dokonce působit až karikaturně – například když duchovní učitelé alternativní spirituality vytvářejí vlastní fyzikálně-spirituální pseudomatematické rovnice[228] nebo když kvantová tantra kombinuje částicovou fyziku se sexualitou.[229] Vědci tyto fenomény

225 Rupert Sheldrake: *Tao přírody*, přel. Augustin Hebelka, Bratislava: Publishing 1994, s. 197.
226 R. Sheldrake: *Tao přírody*, s. 179–180.
227 J. Kapusta – Z. M. Kostićová – H. Dyndová: *Alternativní spiritualita v době antropocénu* (v tisku).
228 José Argüelles: *The Call of Pacal Votan. Time is the Fourth Dimension*, Forres: Altea 1996, např. s. 8–9.
229 Kvantová tantra, *Mystika-info* (online), 10. srpna 2014, https://www.mystika.info/news/kvantova-tantra/.

často kritizují a odsuzují, skeptická hnutí je ráda ověnčují výsměšnými cenami. Z druhé strany ale tyto jevy svědčí o tom, že alternativní spiritualita stále chová k vědeckému poznání respekt – i o jejím přesvědčení, že věda a spiritualita jsou kompatibilní a nevylučují se. Lze si přitom živě představit úplně odlišný scénář, s nímž se v alternativní spiritualitě také někdy setkáváme (například tam, kde se prolíná s antivaxx hnutím): totiž úplné odmítnutí vědeckého pohledu na svět a jeho redukci na manipulace, boje o moc, nebo dokonce celosvětové spiknutí. Pěkným příkladem úcty spirituality k vědě je film *What the Bleep Do We Know!?* (2004, česky jako *Co my jen víme*),[230] jehož velká většina je složená z rozhovorů s vědci, které jsou o čemkoli jen ne o duchovnu. Ty jsou však doplněny promluvami channelistky JZ Knightové a provázány rámcovou novelou v podobě jednoduchého příběhu. To celé tvoří jednoznačně spirituální celek, ve kterém je vědecké poznání neoddělitelně vpletené do hledání smyslu života.

Na druhou stranu, respekt alternativní spirituality k vědě není rozhodně bezvýhradný a má svoje hranice. Mnoho vědců by si samozřejmě přálo, aby veřejnost přijímala vědecké poznání s nekritickým, pokorným obdivem a úctou, tak daleko však alternativní spiritualita zajít nehodlá. Často naopak obviňuje vědu z úzkoprsého, studeného racionalismu a kritizuje neschopnost některých vědců tolerovat jiná než racionálně-scientistní vidění světa. Situaci vyostřuje i tendence některých akademiků spiritualitu zesměšňovat, démonizovat a bagatelizovat, popřípadě ji v rámci možností dokonce umlčovat. Respekt, jejž alternativní spiritualita k vědě cítí, je tak podbarven napětím a kritickým ostnem, které se táhnou celými jejími dějinami až k jejím historickým předchůdcům v lůně západního esoterismu. V současné podobě jsou přitom zakořeněné právě ve spirituálním holismu a jeho požadavku rovnováhy. Jak už jsme viděli na příkladu *Celestinských proroctví*, věda není v alternativní spiritualitě automaticky dobrá ani špatná. Všechno záleží na tom, je-li v rovnováze s ostatními aspekty světa, nebo stává-li se naopak strůjcem a protagonistou nerovnováhy.

V tomto kontextu se alternativní spiritualita ráda trefuje do tzv. karteziánsko-newtonovského paradigmatu, které pro ni ztělesňuje vyhrocený příklad zaslepeného vědeckého dualismu. Jak název napovídá, terčem jsou tu René Descartes, čelní představitel raně novověkého racionalismu, a Isaac Newton, zakladatel klasické fyziky. První z nich je autorem

230 William Arntz – Betsy Chasse – Mark Vincente: *What the Bleep do We Know*, 2004.

odlišení *res cogitans*, věci myslící, a *res extensa*, věci rozlehlé: zatímco do druhé kategorie spadá v podstatě vše, co existuje (včetně lidského těla), jediným zástupcem první kategorie je lidská mysl. Výsledný tzv. karteziánský dualismus je sice filosofickým dědicem příkré křesťanské propasti mezi duší a tělem, pro Descarta z něj však mimo jiné plynulo, že zvíře je jen jakýmsi biologickým strojem, který nic necítí ani nevnímá a jen se mechanicky hýbe. Je dobré si říci, že tato myšlenka byla terčem výsměchu už v Descartově době a v novověké vědě i filosofii najdeme přehršel velmi vlivných názorů zcela opačného ranku. Alternativní spiritualita se však nemusí omezovat historickou přesností – a s oblibou tak karteziánské pojetí světa považuje za identické s novověkým myšlením vůbec.

Isaac Newton je pak vnímán jako ten, kdo v západní filosofii a vědě upevnil mechanistický pohled. V něm je svět interpretován jako jakýsi hodinový stroj běžící podle nezměnitelných zákonů, v němž není prostor ani pro autonomii a tvůrčí povahu živé přírody, natož pro spiritualitu. Nakolik tento zjednodušující pohled odpovídá historické realitě je jedna věc – málo se například ví, že Newton byl ve skutečnosti praktikující příznivce západního esoterismu, zejména spirituálně motivované alchymie.[231] Druhá věc ale je, že se odstrašující příklad „karteziánsko-newtonovského paradigmatu" zahnízdil v alternativní spiritualitě jako leitmotiv nerovnovážného působení vědy, v jehož jménu se dnes a denně páchají zločiny na přírodě. Znovu je ale třeba říci, že tento postoj je snad protimechanistický, ale nikoli protivědecký *sensu stricto*. Jak jsme viděli v předchozí pasáži, jako protiváha karteziánského dualismu i klasické newtonské mechaniky se objevuje mimo jiné kvantová fyzika a teorie relativity.

Holistickou optikou: idealizovaní, harmoničtí Indiáni

Ze zcela opačného ranku je přitom pojetí indigenních kultur, zvláště Indiánů. *The Longest Journey* nám pomohlo pěkně vizualizovat, jak se jednotlivé póly konkrétních binarit propojují mezi sebou. V dualitách člověk–příroda, civilizace–divočina a věda–spiritualita tak spolu úzce souvisí póly člověk–civilizace–věda na jedné straně a příroda–divočina–spiritualita na straně druhé; viděli jsme, jak se formují do zcela konkrétních světů. Snad jsme si ale málo zdůraznili, že projekce jiného světa

231 Např. N. Goodrick-Clarke: *Západní esoterické tradice*, s. 162.

nemusí být snová, virtuální nebo metaforická, ale také i velmi hmatatelně fyzická. Viděli jsme to už v případě pojetí vesmíru v UFO náboženstvích, kde se „jiný svět" promítá do neznámých hlubin za hranicemi sluneční soustavy: nyní to uvidíme znovu na příkladu konstrukce panenské, člověkem nezasažené divočiny. Výraz „konstrukce" je tu přitom na místě – na planetě už existuje jen velmi málo lokalit, kterých se lidská ruka skutečně nikdy nedotkla, a „člověkem nezasažená divočina" je tak opravdu spíše mýtem než realitou.[232] Západní kultura si ale po staletí udržuje zromantizovaný obrázek nedotčené, čisté přírody, která spíše než drsnou a nebezpečnou realitu skutečné divočiny (například tropické džungle) připomíná zahradu Edenu. Tu může samozřejmě projikovat na svůj vlastní venkov – v první kapitole jsme viděli, že kořeny tohoto pojetí sahají až k průmyslové revoluci a negativnímu chápání měst jako špinavých, bezbožných a kriminalitou prolezlých území. Zároveň ji ale ráda promítá i do toho, co vnímá jako divočinu *par excellence*. Například do severské tundry, nekonečných stepí, divokých skal, vzdálených ostrovů – a zejména do pralesů. Ti, kteří v takové krajině žijí, se pak stávají „jiným světem" spolu s ní.[233]

S tím úzce souvisí tzv. mýtus ušlechtilého divocha, který obývá panensky nádhernou divočinu a žije v ní dokonalým životem prodchnutým úctou k Matce Zemi. Taková idealizace indigenních kultur má staletou historii táhnoucí se svými kořeny přinejmenším do 17. století a intimně propojenou s dějinami evropského utopického myšlení.[234] Indiáni v ní hrají podobnou roli jako Blízký Východ ve fenoménu, který známe jako „orientalismus".[235] Jsou sice kulturně nepříliš pokročilí, ale právě proto se ještě neodpojili od původního ideálního způsobu života; nemají k ruce civilizační vymoženosti, ale právě proto ještě nepřišli o to, na co

232 Ještě v přísnějším slova smyslu se dá říci, že planeta je v současnosti natolik ovlivňována faktory způsobenými lidskou činností (od proměny atmosféry až po změny chemických cyklů některých látek), že už žádná skutečná člověkem nedotčená „divočina" neexistuje. K této problematice viz např. Petr Pokorný: Dlouhá cesta k antropocénu, in: *Antropocén*, ed. Petr Pokorný – David Storch, Praha: Academia 2020, s. 144–186, nebo Tomáš Daněk – Ľuboš Slovák: Antropocén jako globální změna pohledu, in: Michal V. Marek: *Klimatická změna. Příčiny, dopady, adaptace*, Praha: Academia 2022, s. 279–281.

233 Dějiny utopie se případy podobné idealizace jen hemží. Viz např. Claudio Cifuentes-Adunate: Los componentes ideológicos de un escenario ideal. El *topos* utópico, in: Juan Pro – Monika Brenišínová – Elena Ansóntegui: *Nuevos mundos. América y la utopía entre espacio y tiempo*, Madrid – Frankfurt am Main: Iberoamericana – Vervuert 2021, s. 71–84.

234 Elena Ansóntegui: De la utopía arcaica a la utopía ecológica. La identidad indígena en América Latina, in: J. Pro – M. Brenišínová – E. Ansóntegui: *Nuevos mundos*, s. 243–270.

235 Viz Edward Said: *Orientalismus. Západní koncepce Orientu*, přel. Petra Nagyová, Praha – Litomyšl: Paseka 2008.

už Západ dávno zapomněl. Co toto „to" znamená, závisí na době a kontextu: dříve to byla nezkaženost a čistota, později sociální spravedlnost, dnes nejčastěji harmonický vztah k přírodě a pravá spiritualita.[236]

V kontextu této pasáže není těžké zahlédnout, že takový obrázek nemá mnoho společného s realitou a že je ve skutečnosti starým utopickým mýtem v novém, holistickém převleku. „Indián" (už ne člen konkrétní kultury, ale všeobecný, symbolický „Indián") se v něm stává zahradníkem lesů, vzorem životního stylu, tváří environmentálních hnutí, reprezentantem genderově i hierarchicky rovnostářské společnosti, a především nositelem jakéhosi „původního náboženství" (nejtypičtěji animismu a šamanismu). Alternativní spiritualita se pak k tomuto „původnímu náboženství" aktivně hlásí a v podstatě se domnívá, že tvoří jeden celek s ní samotnou.[237] Tato myšlenka je dalším příkladem univerzalistického nároku, který alternativní spiritualita vznáší a kterého jsme se dotkli už v první kapitole.

Toto vše je poměrně známé, málokdo si však uvědomuje, že výsledný utopický obrázek není ani trochu politicky neutrální. Utopický Indián má totiž svůj démonický protějšek, kterým je sice někdy obecně „obyvatel Západu", častěji ale upadlý a zkažený Evropan. Do této binarity (ve své současné podobě opět silně zasažené spirituálním holismem) se promítá obraz zlého, chamtivého conquistadora, který indiánské kultury vyvrátil. Tato dualita je opět velmi stará a její kořeny se táhnou až do první poloviny 16. století, pro nás je však podstatná její poslední, současná verze. V kontextu alternativní spirituality totiž tento obrázek zahrnuje i křesťanskou evangelizaci, která je chápána jako nesmírně tragická.[238]

Idealizace indiánských náboženství tu jde dokonce i proti nade vši pochybnost doloženým historickým a archeologickým faktům a zahrnuje například popírání, že by Indiáni vůbec uctívali nějaká božstva nebo prováděli lidské oběti. Krvavé výjevy na reliéfech a v kodexech se v tomto rámci typicky reinterpretují jako psychedelické vize.[239] Indián se přece nemůže dopouštět rituálního násilí, nemůže být součástí hierarchických organizací a nemůže uctívat božstva! Vždyť Indián je přece ideální bytost žijící harmonicky v nádherných pralesích a uctívající Matku Zemi

236 E. Ansóntegui: De la utopía arcaica a la utopía ecológica, s. 243–270.

237 R. Sheldrake: *Tao přírody*, např. s. 87.

238 Z. M. Kostićová: *Kosmické stromy a magické portály*, s. 130–132.

239 Příklad takového přístupu v akademické literatuře viz např. Alessia Frassani: *Mesoamerican Codices. Calendrical Knowledge and Ceremonial Practice in Indigenous Religion and History*, Oxford: BAR Publishing 2022, s. 56.

a spirituální energii. Démonizovaný Evropan je pak ten, který do tohoto dokonalého světa vstupuje, ničí ho s nepochopitelně krvavou brutalitou a zejména nahrazuje původní a pravou spiritualitu pokleslým, hierarchizovaným a zkostnatělým náboženstvím, které se od skutečné pravdy dávno odpojilo. Do toho se promítá jak svrchovaně negativní obraz křesťanství v alternativní spiritualitě, kterého jsme se dotkli v první kapitole, tak fakt, že se alternativní spiritualita s Indiány silně identifikuje. Takto identifikace navíc zdaleka není jen teoretická. Jejím důsledkem je mimo jiné i známá „spirituální turistika", při níž obyvatelé Západu jezdí „k šamanům" hledat pravou spiritualitu i sama sebe.

Holistickou optikou: muži a ženy

Posledním tématem, které bych ráda krátce zmínila, jsou binarity muž–žena. V principu se od ostatních dualit samozřejmě nijak neliší, viděli jsme ostatně, jak Sheldrake ukazuje instalaci patriarchátu a mužské nadvlády jako důležitou součást kořenů nerovnováhy v západní kultuře. Mužství je tu chápáno jako roztahovačný a disharmonický element „tohoto světa", úzce propojený s racionalitou, logikou, vědou, civilizací atd.; ženství je naopak elementem protilehlým, napojeným na intuici, tvořivost, spiritualitu, přírodu, divočinu nebo umění. Opět ale nelze říci, že by jedno bylo „správně" a druhé „špatně". Obzvlášť dobře je to vidět s ohledem na koncept „mužské a ženské energie", přičemž cílem ženské energie v žádném případě není tu mužskou potlačit: obě se mají namísto toho vzájemně vyvažovat. Toto vyvažování se přitom typicky děje v páru, kde je jeden partner nositelem (spíše) ženské energie a druhý (spíše) mužské a neměli by si je vzájemně příliš narušovat. Snad má smysl explicitně dodat, že se to týká i jiných párů než heterosexuálních.[240]

Zní to na první pohled velmi konzervativně, a alternativní spiritualita proto bývá z levicových aktivistických pozic často obviňována ze šovinismu a antifeminismu. Je ale dobré říci, že věnovat podle alternativní spirituality pozornost své „ženské energii", vůbec neznamená vzdát pracovní ambice, podřídit se mužům a pokorně ustoupit do pozadí. Dokonce i přítomnost velkého množství mužské energie u ženy je zcela v pořádku, jde jen o to, jestli žena dokáže harmonicky interagovat s energiemi

240 Příkladem takového pojetí je třeba David Deida: *Intimní splynutí*, přel. Ivan Kmínek, Praha: Synergie 2014, např. s. 31–48 a passim.

svého romantického protějšku, neuzurpovat ho a dovolit oběma partnerům, aby se rozvíjeli jako dvě vzájemně propojené polarity. Výrazná porce mužské energie u ženy (nebo ženské energie u muže) je problém pouze tehdy, zabraňuje-li jí najít si partnera, nebo generuje-li partnerský nesoulad (tedy nerovnováhu). Je-li však v partnerském vztahu všechno v pořádku, tzn. je-li pár v rovnováze, netřeba nic řešit.[241]

Existuje mnoho příkladů, na nichž si to můžeme ilustrovat. Hemží se jimi zvláště ta část alternativní spirituality, jež se prolíná s pop-psychologií a zaměřuje se na seberozvoj: k dispozici je doslova gigantické množství svépomocné literatury, videí, blogů a YouTube kanálů, kurzů, seminářů, webinářů, retreatů a klubů. Pěkným příkladem je David Deida,[242] autor celé řady spirituálně laděných knih, nebo Teal Swanová,[243] která se proslavila zvláště svými internetovými videi. Dílo jich obou se točí převážně kolem mužské a ženské identity, sexuality a vztahů. Na obecnější rovině se tato témata typicky řeší v rámci jevu, kterému se říká „ženské kruhy" a „mužské kruhy", které mohou mít podobu jednorázové akce i pravidelného setkávání. Ženské kruhy jsou asi známější i častější – fungují jako jakýsi klub nebo sesterstvo, jehož hlavním cílem je vzájemná podpora mezi účastnicemi, sebepoznání, seberozvoj a obecná péče o vlastní ženství a práce s ženskou energií.[244] Praxe může nabývat různé podoby, od rozhovorů a diskusí přes tance a meditace až po komplexnější rituální aktivity. Základem však bývá práce s emocemi a intuicí, řešení osobních, partnerských i obecněji rodinných témat a symbolická tematizace ženství, někdy s ohledem na spojení se svou „vnitřní bohyní". Témata mužských kruhů a obecně mužské spirituality jsou v mnoha ohledech podobná – práce s mužskou energií a hledání jejího moderního vyjádření v sobě, v rodině i ve vztahu. Můžeme se v těchto kontextech setkat například i s inspirací indiánskými nebo jinými bojovnickými kulturami; v některých případech muži přímo absolvují osamělé rituály v přírodě,

241 Např. Helena Dyndová: Ženy a bohyně v alternativní spiritualitě, in: J. Kapusta – Z. M. Kostićová – H. Dyndová: *Alternativní spiritualita v době antropocénu*, Praha: Academia (v tisku).

242 Např. D. Deida: *Intimní splynutí*, zejména s. 31–48.

243 Viz např. influencerčiny webové stránky: About Teal Swan, *Téal Swan* (online), https://tealswan.com/about-teal/.

244 Danijela Jerotijević – Martina Hagovská: Making the Connections. Interpretation of Life Events among Women Practitioners of Alternative Spirituality in Slovakia, *Religion and Society in Central and Eastern Europe* 13, č. 1 (2021), s. 43–60; Danijela Jerotijević – Martina Hagovská: The Role of Group Experience in Alternative Spiritual Gatherings, *Human Affairs* 29, č. 1 (2019), s. 48–62; Danijela Jerotijević: Kruh ako útočisko. Spiritualita, bezpečie a ženská komunita v súčasnej spoločnosti, *Český lid* 112, č. 3 (2025), s. 323–350.

které připomínají *vision quest* Indiánů Velkých plání.[245] Mohou však probíhat i konvenčnější formou seminářů, kurzů, meditací, cvičení apod.

Společnou linií „kruhů" je představa, že se mužství i ženství nachází v nějakém smyslu v krizi. Alternativní spiritualita je pak z většiny přesvědčena, že cesta ven nevede skrz kompletní zrušení tradičních pohledů na gender, ale naopak spočívá v návratu ke své skutečné podstatě, kultivaci vlastní ženské/mužské energie a hledání nových způsobů, jak ji vyjádřit. Reflexe tohoto problému, ať už je najdeme v propagačních materiálech „kruhů" nebo v osobních výpovědích účastníků, mohou mluvit o ztrátě autenticity a potřebě návratu k sobě, o osamělosti a problematických vztazích, nedostatku podpory v rodině i komunitě apod. Rozvíjení vlastní ženské, respektive mužské energie je pak vnímáno jako úlevné, úzdravné a všeobecně blahodárné.

Takto pojaté genderové aspekty alternativní spirituality přitom mohou být vnímány jako trestuhodně esencialistické, konzervativní a zpátečnické.[246] Stojí zvláště v kontrastu s queer hnutím, které přísně binární pojetí genderu radikálně odmítá. Jako v celé této knize, ani zde ale není mým cílem hodnotit, co je „dobře" a co „špatně" a co by alternativní spiritualita měla nebo neměla dělat. Přijde mi ovšem užitečné v první řadě zdůraznit, že situace má výrazný generační podtext. Alternativní spiritualita je sice náboženství nové, přesto už ale zasahuje od lidí velmi mladých až po ty, kteří ji v šedesátých letech pomáhali formovat a dnes jsou v důchodovém věku. Větší část z nich nemá žádný problém s homosexualitou, o níž se diskutovalo už za jejich mládí (což samozřejmě neznamená, že i kolem ní nemohou vznikat tenze – lze ale říci, že jsou spíše individuální záležitostí, nikoli systémovou vlastností alternativní spirituality). Jiné jevy, například fenomén nonbinarity, však mohou představovat něco radikálně nového, co starším příznivcům alternativní spirituality nemusí vždy dávat na první pohled smysl. To ale neznamená, že by byla alternativní spiritualita jako taková těmto typům zkušenosti uzavřená. I ona má svá progresivní, mnohdy velmi radikální zákoutí, v nichž se s nonbinaritou pracuje s naprostou samozřejmostí. A stejně tak má svá zákoutí konzervativní, která ji odmítají. Podobné otázky pak

245 Z diskusí s antropology na 3. ročníku konference Alternativní spiritualita (HTF UK Praha 2005), zvláště pak s Danijelou Jerotijević, plyne, že mužské kruhy bohužel nejsou v československém kontextu vůbec studovány. Vycházím tak převážně z informací dostupných na webových stránkách. Viz např. Naše akce, *Mužský kruh* (online), https://www.muzskykruh.cz/nase-akce/.

246 Kyša a Klingenberg: Ezoterie ničí feminismus, kanál Info.cz, *YouTube* (online), 2. června 2024, https://www.youtube.com/watch?v=uhIFLH_s2sk.

mohou vyvstávat i v kontextu netradičních typů vztahů, například konsensuální nemonogamie a polyamorie. Rozmach všech těchto jevů je poměrně nedávného data a alternativní spiritualita se s nimi teprve začíná vyrovnávat. A to se děje jinak v radikálně progresivních kontextech (typicky například mezi avantgardními umělci) a jinak mezi konzervativnějšími příslušníky starších generací.

Druhou stránkou věci je však to, nakolik je alternativně-spirituální esencialistický pohled doopravdy krokem zpátky a nakolik naopak formou emancipace zdola, která se ale od převažujícího feministického pojetí osvobození ženy záměrně odklání. Tuto skutečně revoluční perspektivu vnesla do problematiky česká religionistka Helena Dyndová, která konstatuje, že potřebujeme nový a čerstvý pohled na pojetí genderu v alternativní spiritualitě.[247] Zvláště zdůrazňuje, že samy ženy, které své ženství chápou alternativně-spirituálně jako esenciální, energetické a napojené na „vnitřní bohyni", mluví o své zkušenosti jako nejen spirituálním, ale i praktickém osvobození. To s sebou ale rozhodně nenese ultrakonzervativní „návrat k plotně", dokonce naopak – generují se tu nové symbolické základy pro vyjednávání s partnerem o domácích pracích, osobním prostoru a času pro sebe. Přitom však přetrvává hluboký respekt k typicky ženským činnostem a zkušenostem, zvláště k mateřství nebo k péči o domov a o druhé. V tomto kontextu je třeba si položit otázku, zda feministické autorky, které kritizují alternativní spiritualitu pro její zdánlivý šovinismus, jen neodmítají brát vážně hlas tisíců žen, které opakovaně a s jistotou prohlašují, že je návrat k vlastnímu ženství osvobodil.[248]

Duše, vědomí a lidské já: evoluce, reinkarnace, transformace

Potíže s duší

Posledním ze tří fenoménů, které považuji za jádrové pilíře alternativní spirituality, je specifické pojetí vědomí. A stejně jako u energie i tady

247 H. Dyndová: Ženy a bohyně v alternativní spiritualitě (v tisku).

248 Sama jsem se o tom přesvědčila u Kamily „Kamu" Chadimové v autobiografických částech její knihy *Jak si uvařit vlastní vesMÍR*. Zuzana Marie Kostićová: Fenomén spirituální „energie" jako centrální motiv alternativní spirituality. Kamila „Kamu" Chadimová a její *Vesmír*, *Gender a výzkum* 24, č. 2 (2023), s. 119–145; Kamu – Robi: *Jak si uvařit vlastní vesMÍR*, s. 12–39.

je třeba začít u širšího historického kontextu. Ten ukazuje, jak se tento pojem postupně zformoval na základě původních křesťanských představ o duši i jejích esoterních variant, specifických asijských (zejména indických) konceptů a vlivů pocházejících z vědy, obzvlášť z psychologie a neurologie. Výsledkem je další mnohovrstevný koncept, který má opět nepřehlédnutelně náboženskou povahu a který se propojuje s takovými otázkami, jako je transformace vědomí nebo život po smrti.

Uveďme si ale tuto problematiku nejprve krátkým teoretickým zamyšlením, protože problémy, na něž v ní narážíme, se zdaleka netýkají jen alternativní spirituality. Před mnoha lety se na ústavu, kde jsem vystudovala, začaly organizovat srovnávací religionistické semináře na různá témata (například bůh, zlo apod.) Každý týden semestru na nich vystoupil odborník na nějaké konkrétní náboženství s přednáškou, jak vypadá pojetí daného fenoménu v kultuře, kterou studuje. Okamžitě se ale ukázalo, že dílčí pojetí jsou mnohdy zcela nesouměřitelná a že je velice obtížné, ne-li nemožné, dojít ke konkrétním komparativním závěrům (alespoň nad rámec konstatování, že náboženství jsou neuvěřitelně různorodá a co je zásadní pro jedno, může v druhém naprosto scházet). Potenciální společná témata se po několika letech vyčerpala a seminář byl ukončen.

Z některých semestrů ale stihly vyjít sborníky přednášek a jeden z nich byl právě věnován duši. Radek Chlup, který seminář organizoval, do něho napsal úvod s výmluvným názvem „Potíže s duší", kde vylíčil, jak se autoři potýkali s hledáním vhodných nástrojů pro komparaci a jak se mu v této souvislosti podařilo objevit „typologii duší" Ernsta Arbmana.[249] Když jsem jeho text četla, uvědomila jsem si, jak skvěle postihuje problémy, se kterými jsem se ve své odborné práci potýkala i já. Od té doby Chlupovu práci i Arbmanovu typologii s úspěchem používám. V knize o náboženství starých Mayů jsem s její pomocí vykládala „pojetí duše" v mezoamerických kulturách – a teď se ji pokusím aplikovat na alternativní spiritualitu. Následný výklad o vědomí nám to velmi usnadní.

Především potřebujeme vědět, že naše představy o „duši" jsou zásadně podbarvené křesťanským předporozuměním. To má pochopitelně množství nejrůznějších verzí a variant podle toho, v jaké církvi nebo hnutí se nacházíme, některé důležité věci jsou však více či méně společné.

249 Radek Chlup: Potíže s duší, in: *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*, ed. Radek Chlup, Praha: DharmaGaia, 2007, s. 9n.

V první řadě je křesťanská duše nehmotná, a přestože mezi ní a fyzickým tělem existuje důležitý vztah, ve své podstatě se jedná o dvě odlišné věci. Za druhé, duše a tělo si nejsou kvalitativně rovny – nesmrtelná duše je smrtelnému tělu jednoznačně nadřazena. Právě nesmrtelnost je pak třetí rozměr věci – umírá jen tělo, zatímco duše odchází kamsi do jiných světů. A za čtvrté, duše se v křesťanském kontextu automaticky chápe jako jedna jediná. To vypadá jako naprostá samozřejmost, stačí však letmý pohled do dějin světových náboženství, abychom pochopili, že to ve skutečnosti vůbec samozřejmé není. V mnoha symbolických systémech je totiž zcela běžné, že člověk má nebo může mít „duší" vícero, a zmínění Mayové (ale třeba i judaismus nebo starý Egypt) jsou toho skvělým příkladem. I v alternativní spiritualitě existuje více konceptů, které bychom mohli označit za „duši". Mimo jiné mezi ně patří energetické tělo člověka, o němž jsme se zmiňovali v předminulé pasáži.

Arbmanova typologie pracuje se dvěma základními typy, které nazývá tělesná duše (*body soul*) a „volná duše" (*free soul*). První z nich je v nějakém smyslu s tělem neoddělitelně spjata a dodává mu buď život jako takový, nebo vědomí či osobnost. První říká Arbman „životní duše" (*life soul*), té druhé „duše osobnostní" (*ego soul*). Opustí-li tělesná duše z nějakých důvodů svou fyzickou schránku, tělo umírá. Volná duše naproti tomu může odcházet a zase se vracet, aniž by to tělu ublížilo; typicky tak činí například ve snu, během změněných stavů vědomí apod. Snad má smysl zdůraznit, že se tu bavíme o ideálních typech, jinými slovy, v praxi může konkrétní pojetí duše v konkrétních náboženstvích spadat pod více kategorií najednou nebo se ocitat na hranici mezi nimi. Naším cílem proto není exaktně rozškatulkovat vše, co bychom mohli vzdáleně nazvat „duší", ale získat nástroje pro lepší rozlišování, které by zároveň reflektovaly naše zautomatizovaná křesťanská předporozumění.[250]

Energetické tělo a vědomí

Opakovaně jsme viděli, že se za formu „duše" dá rozhodně považovat i energetické tělo. Přestože je energie univerzální pralátkou celého kosmu, v kontextu individuálního člověka ji můžeme zároveň považovat za tělesnou, životní duši. Snadno nahlédneme, že zhroucení energetického systému a odtok energie jinam je roven smrti – a naopak že se smrt

250 R. Chlup: Potíže s duší, s. 1–38.

(zvláště v theosofii inspirovaných kontextech) vykládá jako postupný rozpad energetického těla. Idea „vědomí" je přitom k energii paralelní a jejich vzájemné vymezení se nejčastěji nijak detailně netematizuje. Dá se snad obecně říci, že alternativní spiritualita chápe toky, pohyby, procesy a změny v energetickém těle jako procesy, které probíhají většinou polovědomě nebo nevědomě. Člověk se spíše v praxi konfrontuje s jejich důsledky, například s nemocemi, depresí, nešťastnými náhodami nebo toxickými vztahy. Schopnost energii vědomě vnímat lze chápat buď jako zvláštní talent, nebo jako vypěstovanou dovednost duchovně pokročilých lidí.

Opět si ale připomeňme, že v alternativní spiritualitě neplatí nic absolutně a konkrétní lidé mohou mít na věc různé názory. Dejme si příklad. Duchovní učitelka a channelistka Eva Pierrakosová ve své slavné knize *The Pathwork of Self-Transformation* (Cesta k transformaci) pracuje jak s pojmem „energie", tak s pojmem „vědomí". Obojí přitom shrnuje pod jediný všeobecný princip, který nazývá „univerzální síla". V úvodu k patnácté kapitole doslova konstatuje, že „energie a vědomí se manifestují jako nerozdělená moc vesmíru" a že tato moc představuje „kreativní životní princip, který se nachází v nás všech".[251] Přestože je ale dává dohromady, v praxi o nich nakonec hovoří odděleně. Jsou tedy identické – a zároveň odlišné.

Lidské vědomí je tak pouhou nepatrnou součástí všeobjímajícího univerzálního principu, který v sobě sjednocuje vše, co existuje. Znalci východních spiritualit v tom jistě poznávají indické koncepty *brahma* a *átman*, kde *brahma* je pantheisticky pojaté všeobecné „božství" a *átman* nesmrtelná lidská „duše". Jejich oddělení je přitom jen zdánlivé. Zvláště některé směry (jako advaita védánta) chápou *brahma* jako monistický princip absolutního, transcendentního a všezahrnujícího univerzální vědomí, mimo něž není vůbec nic. Veškerá mnohost předmětů, bytostí a jevů je ve skutečnosti jen iluzí (včetně iluze našeho individuálního já) a svět, včetně člověka a všech živých tvorů, představuje jediné veliké Jedno.[252] Podobné ideje pak samozřejmě najdeme i v dalších asijských tradicích.

V theosofickém učení se přitom *brahma* propojilo s křesťanským Bohem. Zní to paradoxně, ale je to snazší, než se zdá – západní esoterismus v sobě nesl mnohé relikty zvláště starověkých filosofií

251 Eva Pierrakos: *The Pathwork of Self-Transformation*, New York – Toronto: Bantam Books 1990, s. 195.

252 Např. D. M. Knipe: *Hinduismus*, s. 64–68, 83–86.

a náboženských hnutí, jež toto propojení usnadnily. Mnoho z nich vyvěralo z Platónovy myšlenky „duše světa", z představy o tom, že vše, co existuje, je jednotného, monistického charakteru, a z novoplatónské myšlenky emanací, kde nižší světy ontologicky participují na světech vyšších.[253] Ze všech těchto vlivů nakonec postupně vznikl alternativně-spirituální amalgám. V jeho rámci Bůh zcela ztratil rysy individuální osoby, natož podobu „vousatého stařík a na obláčku", a stal se jakýmsi univerzálním kosmickým vědomím, na němž všichni participujeme a který je rovným dílem vně nás i uvnitř nás.[254]

Do alternativní spirituality se tento přístup propsal jak v myšlence identity osobní energie s energií světa, tak právě v konceptu vědomí. Zejména Catherine Albaneseová ukázala, jak ve starších vrstvách alternativní spirituality stále najdeme „Boha" chápaného jako světové vědomí či „duše světa".[255] Jak jsme ale viděli, pro současnost je však typičtější fenomén univerzální neosobní energie – to ale zároveň nevylučuje víru v existenci vědomí jiného řádu, například vědomí planety Země, sluneční soustavy, galaxie atd. Na otázku, jaký vztah alternativní spiritualita spatřuje mezi těmito velkými vědomími a individuálním vědomím člověka (potažmo jiných bytostí), však neexistuje univerzální odpověď. Někteří duchovní učitelé mohou vědomí pozemských bytostí vnímat jako přirozenou součást vědomí planety,[256] jiní je mohou chápat jako oddělená.[257]

Ego versus vyšší já

Předchozí pasáž nám dává pěkný základ k tomu, abychom si představili další koncepty „duše" v alternativní spiritualitě – a totiž „ego" a „vyšší já". „Ego" je v zásadě Arbmanova osobnostní duše, jež se v alternativní spiritualitě typicky chápe negativně jako princip sobectví, sebestřednosti a egoismu. Protože se na mých přednáškách pravidelně objevují i studenti psychologie, ráda v tomto kontextu dodávám, že mezi pojetím ega v psychologii a v alternativní spiritualitě je velký rozdíl. Ve spiritualitě

253 Obecně k těmto tématům v češtině např. Friedo Ricken: *Antická filosofie*, přel. David Mik, Olomouc: Nakladatelství Olomouc 1999, s. 22–23, 75–77, 158–170.

254 Např. E. Pierrakos: *The Pathwork of Self-Transformation*, s. 50–56.

255 C. Albanese: The Subtle Energies of Spirit, s. 305–325.

256 Např. James Lovelock: *Mizející tvář Gaii. Poslední varování*, přel. Petra Královcová, Praha: Academia 2012, s. 35.

257 Např. R. Sheldrake: *Tao přírody*, s. 148–151. V Sheldrakově pojetí je „duše" Gaii sjednoceným polem, u nějž není zcela jasné, zda je vědomé nebo ne, ale zcela jistě má např. paměť.

má totiž „ego“ daleko blíže k freudovskému *id*, představuje totiž jakýsi konglomerát sobeckých potřeb, nízkých pudů, negativních emocí a dalších nutkání, jež se projevují jako touha prosadit se a za každou cenu uspokojit své potřeby. Ego je chápané opravdu velmi negativně – má sklony k násilí, zneužívání, soutěživosti, ke šplhání po hierarchických žebříčcích, chamtivosti apod. Navíc je velmi hlasité a neodbytné. Nejsme-li zvyklí s ním vědomě pracovat, je schopné nás postupně zcela pohltit a zastínit všechny ostatní rozměry našeho života. Člověk ovládaný takto chápaným egem je pravý egoista. Sobec, který se bezohledně a přes mrtvoly hrne za svými pokleslými cíli.

„Vyšší já“ naopak představuje božský princip v nás, bránu k transcendenci, spiritualitě a skutečné realitě. Je to jakýsi moudrý a vznešený duchovní učitel v našem nitru, který tichým vlídným hlasem radí a ukazuje, kam potřebujeme jít. Oproti uřvanému egu je ztělesněním moudrosti a zralosti a jedním z důležitých cílů alternativní spirituality je navázat s ním vztah a nechat se jím vést. Čtenáři zběhlí v dějinách psychologie tu nepochybně poznávají Jungovo „bytostné já“ (*Selbst*), které při formování tohoto konceptu spolupůsobilo.[258] Přestože i tady jsou patrné vlivy východu a theosofie, je dobré poznamenat, že oproti velkému důrazu na vnější duchovní vedení (které je v Asii spojené s uctíváním guruů a v theosofii s konceptem mahátmů) se alternativní spiritualita orientuje spíše dovnitř. V příští kapitole sice podrobněji uvidíme, že i v jejím rámci existuje koncept gurua nebo duchovního učitele, v posledku ale musí být každý z nás svým duchovním průvodcem sám. Vyšší já zná naše skutečné potřeby, je si vědomo spirituálního cíle, ke kterému bychom měli směřovat, a ví, s jakými výzvami si musíme poradit, abychom ho dosáhli.[259]

Shrneme-li si to tedy, situace vypadá následovně. Pro alternativní spiritualitu je nejvlastnější „duší“ člověka jeho individuální vědomí, které je jakýmsi sídlem jeho vlastního já. Toto vědomí však neoperuje ve vzduchoprázdnu. Především je (jako ostatně všechno) energetické podstaty a jako takové je bytostně spjato nejen s fyzickým tělem, ale zvláště s tělem energetickým (a to až do té míry, že u mnoha autorů obojí v praxi zcela splývá). O energetickém těle pak můžeme mluvit

---

258 K problematice archetypu bytostného já (*Selbst*) v češtině viz např. Carl Gustav Jung: *Výbor z díla*, II. *Archetypy a nevědomí*, přel. Eva Bosáková a kol., Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka 1997, např. s. 84–85, 243–244; Carl Gustav Jung: *Výbor z díla*, III. *Osobnost a přenos*, přel. Alena Barnášková a kol., Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka 1998, s. 271–272; Carl Gustav Jung: *Dynamika nevědomí*, přel. Petr Babka, Praha: Malvern 2024, s. 245–248.

259 Např. E. Pierrakos: *The Pathwork of Self-Transformation*, s. 20–23, 66–70.

jako o další „duši", tentokrát duši životní. Vědomí je tak na jednu stranu napojeno na energetické toky v těle i v okolním světě, a zároveň je rozepjaté mezi další dvě „osobnostní duše", totiž ego a vyšší já. Obě mu něco našeptávají – nebo přesněji řečeno, šeptá pouze vyšší já, zatímco ego huláká, ječí, bouchá pěstí do stolu a vší silou se domáhá pozornosti. Svým povykováním dokáže vlídný hlas vnitřního průvodce snadno přehlušit, a je proto potřeba s ním pracovat, aby se zklidnilo. V alternativní spiritualitě se můžeme běžně setkat s názory, podle kterých je ego třeba umlčet, potlačit, nebo dokonce „zabít". Jistě se tu navazuje na křesťanské ideály, na asijské, zvláště buddhistické motivy a i na některé psychedelické zkušenosti, které jsou provázené pocitem „ztráty ega" (jež vyvolává zejména LSD). Jiné pozice se ale inspirují spíše západní psychoterapií a zdůrazňují, že silné, zdravé ego potřebujeme a neměli bychom jej rozhodně zabíjet, spíše o něj pečovat a s láskou ho utišit. Pak nám přestane přerůstat přes hlavu a všechno se srovná.[260]

Vyšší já k nám pak mluví nejrůznějšími způsoby – nejčastěji skrze naše instinkty a emoce, zjevuje se nám ve snech nebo v psychedelických tripech. Pokročilý adept alternativní spirituality si postupně vyvíjí schopnost s ním interagovat. Opět je tu patrný vliv Jungovy analytické psychologie a jejích myšlenek *Selbst*, individuace a transcendentní funkce. Z Jungova myšlení pochází i představa, že vyšší já je pro nás, alespoň v běžném stavu vědomí, vlastně rozsáhle nevědomé. Tím se vysvětluje i pozoruhodný fakt, na nějž jsme si poukázali v pasáži o energii – že totiž Hawkins spojuje vysokovibrační energie s těmi vlnami EEG, které leží spíše v oblasti relaxace a spánku (tzn. vlny delta a alfa).[261] Natvrdo řečeno, rozum nám ve vztahu k vyššímu já daleko spíš překáží, než pomáhá. A to zvlášť tehdy, je-li smýkán představou, že racionalita je to jediné důležité a na citech, emocích a prožitcích příliš nezáleží. Ale záleží, odpověděla by alternativní spiritualita. Například proto, že právě ony jsou kanálem k našemu vnitřnímu božství.

Obrat „vnitřní božství" používám záměrně. Idea vyššího já a obrovských lidských možností, které se nám v něm otvírají, vede totiž někdy k představě, že alternativní spiritualita vysadila člověka na piedestal a udělala z něho boha.[262] Zvláště ve starší odborné literatuře, které ještě nešlo o porozumění, ale spíše o odsouzení, se můžeme potkat i s velmi ostrou kritikou, jejímž cílem je dokázat, že alternativní spiritualita

260 K tomu např. P. Heelas: *The New Age Movement*, s. 36.
261 Kamu – Robi: *Jak si uvařit vlastní vesMÍR*, s. 124–126.
262 Např. P. Heelas: *The New Age Movement*, s. 2, 18–20.

je povrchní, sebestředný a narcistní systém ztělesňující pošetilou omnipotenci batolete. Příkladem takové kritiky je kniha *New Age Thinking. A Psychoanalytical Critique* M. D. Faberové z roku 1996, která tvrdí, že new age je regresivní a infantilní, protože se oddává velikášskému snění o všemocnosti, touze po splynutí se svým okolím a potvrzení vlastní jedinečnosti, mimořádnosti a magické moci.[263] To vše slouží jako hráz proti strachu být pouhou bezvýznamnou kapkou mezi miliardami ostatních. Psycholožka v ní píše, že „myšlení new age vyhlásilo válku realitě, pohrdá rozumem, odmítá a zkresluje to, co sama považuji za existenciální fakta naší lidské zkušenosti, a snaží se obnovit idealizovanou minulost, zvláště svět před separací [matky a dítěte], který ztělesňuje touhu po splnění všech přání".[264] Faberová vyčítá alternativní spiritualitě, že zneužívá a profanuje základní Jungovy koncepty a převádí je do jednoduchoučkých magických forem. Jejich hlavním cílem má však ve skutečnosti být prodej zboží (zejména svépomocné literatury) a vnucování náboženskopolitické agendy.

Někteří čtenáři možná M. D. Faberové právě zatleskali. Zvláště v prostředí tradičních náboženství totiž nalézá idea, že je alternativní spiritualita zpupným sebezbožštěním člověka, své nadšené zastánce. A je pravda, že představa o idealizovaném duchovním průvodci v našem nitru ostře kontrastuje s křesťanskou ideou fundamentálně narušené a hříšné lidské podstaty. V jejím rámci se spása nachází vně, jejím nositelem je Ježíš, který vykoupil lidstvo svou vlastní smrtí, a představa alternativní spirituality, že nejvnitřnější podstata člověka je veskrze pozitivní a harmonická, může v křesťanském kontextu působit jako směs hříšné pýchy a bezmezné naivity. Tento koncept lze navíc s trochou licence pochopit tak, že skutečným Bohem je člověk sám. A to už zní vůbec křesťanským uším neuvěřitelně.

Ano, v alternativní spiritualitě se opravdu někdy explicitně mluví o „božství v nás." Příkladem může být slavná channelistka JZ Knightová (o níž bude ještě rozsáhle řeč v poslední kapitole) a její vystoupení v *The Merv Griffin Show* na konci osmdesátých let. Moderátor ji tehdy požádal, aby stručně řekla, co považuje za své nejdůležitější poselství. Odpověděla, že pojem Boha byl po dlouhá staletí naprosto špatně pochopen. To, čemu říkáme Bůh nebo Kristus, je totiž ve skutečnosti v našem nitru, „královstvím božím" je celá zkušenost našeho života a božství není

263 M. D. Faber: *New Age Thinking. A Psychoanalytic Critique*, Ottawa: University of Ottawa Press 1996, např. s. 7–8.

264 M. D. Faber: *New Age Thinking*, s. 14.

vnější, ale emanuje zevnitř nás.[265] Jinými slovy, v tomto pojetí je každý z nás opravdu svým způsobem božský.

Z toho však neplyne nějaké přímočaré „zbožštění člověka". Jistě, v rámci alternativní spirituality se můžeme setkat i s představou, že je to vlastně docela snadná věc, že si stačí svou skutečnou podstatu prostě uvědomit a vše se začne samo měnit. Příkladem může být přístup Miguela Ruize, autora slavné knihy *Čtyři dohody*. Ruiz tvrdí, že žijeme v jakési mlze z mylných názorů o podstatě reality a nás samotných, které nám společnými silami vštípila celá civilizace. Dospělí, jež nás vychovávají, jimi lámou naši integritu, ochočují si nás a formují k obrazu svému – ne ze zlého úmyslu, ale proto, že sami nic jiného neznají. Malé dítě se přitom rodí svobodné, je samo sebou, dokáže svobodně rozvinout a uplatnit své schopnosti; výchova jej však postupně dotlačí do podoby utrápeného dospělce stíhaného výčitkami svědomí a pocitem nedostatečnosti. Můžeme se však osvobodit, a to skrze poznání pravdy, přijetí a realizaci pravidel správného chování („čtyř dohod"), odpuštění ostatním a osobní kázeň.[266] Na některých místech to Ruiz prezentuje v podstatě jako záležitost jediného rozhodnutí, které má moc proměnit lidský život od základů (takto „nízkoprahově" k věci přistupuje zejména v knize *Modlitby*). Zároveň však opakovaně konstatuje, že je to projekt na celý život, který má svá mnohá úskalí.[267]

Toto je důležité. „Božství" člověka chápe alternativní spiritualita spíše jako cestu než jako stav, navíc cestu, která vůbec nemusí být jednoduchá. Jistě, vše se samozřejmě může odehrát snadno a rychle, a v některých typech interpretací je to jen otázkou změny vnitřního postoje.[268] Proces budování vztahu ke svému vnitřnímu já ale taky může trvat roky nebo celý život – a může dokonce překračovat hranice jediné inkarnace a uskutečňovat se v mnoha po sobě jdoucích vtěleních. A to tak dlouho, kolik je potřeba. Ano, v alternativní spiritualitě se dá v jistém smyslu mluvit o „zbožštění člověka", to ale vůbec nemusí znamenat, že je vše hotovo a jdeme slavit. Poznáním vlastního „božství" to většinou naopak teprve začíná.

---

265 D. McCarthy: JZ Knight Ramtha Merv Griffin Show, 2:28nn.

266 Miguel Ruiz: *Čtyři dohody. Kniha moudrosti starých Toltéků. Praktický průvodce osobní svobodou*, přel. Viktor Faktor, Praha: Euromedia Group 2020, např. s. 15–34 a passim.

267 Miguel Ruiz: *Čtyři dohody. Modlitby*, přel. Zuzana Marie Kostićová, Praha: Grada 2011, např. s. 37–38, 49–51.

268 Např. L. L. Hay: *Miluj svůj život*, např. s. 19–26.

Reinkarnace

Předchozích pár řádků nás zároveň přivádí na otázku posmrtného života. Ta se v alternativní spiritualitě klade především jako otázka po osudu našeho vědomí – protože právě naše vědomí je pro ni naším nejvlastnějším já. Pěkně jsme to viděli na příkladu Carlose Castanedy, kdy hlavní starostí castanedovského čaroděje je uchovat si vědomou existenci i po smrti a nenechat se absorbovat „orlem".[269] Je třeba čistě pro pořádek zdůraznit, že z hlediska dějin náboženství není identifikace „duše" a „vědomí", dokonce ani „duše" a „individuality", vůbec nic samozřejmého. Nabízí se například srovnání s antickým Řeckem, kde duše mrtvých nejsou „duše" v našem smyslu, ale jsou to spíše jakési obrazy nebo otisky zemřelých lidí. V Mezoamerice se zase setkáme s případy duší (Arbmanových *free souls*), které žijí v podobě zvířat kdesi v pralese a člověk, jemuž taková duše náleží, nad ní nemá vůbec žádnou volní kontrolu. Dokonce i duše zemřelých v křesťanství sní jakýsi nevědomý sen, z něhož se probudí až během vzkříšení mrtvých. Přežití duše po smrti tak nutně nemusí mít s vědomím nic společného a důraz na něj je velmi typický pro aktuální současnost. Stejně typická je pak i jeho pseudo-fyzikální interpretace, o níž jsme již mluvili a která racionalizuje posmrtné přetrvání vědomí skrze zákon zachování energie. Tento fakt ostatně znovu zdůrazňuje, jak silný vztah panuje v alternativní spiritualitě mezi koncepty „energie" a „vědomí".

Když jsem na začátku této kapitoly nastiňovala Partridgeovo rozdělení „tvrdých" a „měkkých ortodoxií", konstatovala jsem, že britský badatel za příklad toho druhého v alternativní spiritualitě považuje reinkarnaci. Nyní je čas si o ní povědět podrobněji. Tento koncept je skutečně v alternativní spiritualitě poměrně populární a je provázán zejména s duchovně chápanou evolucí, která vnímá lidský postup jednotlivými vtěleními jako teleologický proces. Jeho součástí (nebo v jistém smyslu vyvrcholením) je pak i „transformace vědomí". Opět jsme u asijských inspirací alternativní spirituality – prakticky každý vzdělaný čtenář v tom okamžitě poznává indickou samsáru, cyklus přerozování, který je řízen individuální karmou každého tvora. Karma, to jsou činy – a zjednodušeně řečeno, cílem není konat dobré skutky, abychom si připravili pěknou inkarnaci, ale naopak úplně přestat konat. A tím se ze samsáry osvobodit.

269 C. Castaneda: *Dar Orla*, např. s. 148.

Pojem *karma* se používá i v alternativní spiritualitě, byť v podobě, která už se od původní indické verze částečně odklání. Dále sice stojí na představě, že to, jak se v daném vtělení chováme, vytváří „karmu", samsára však není sérií utrpení, ale jakousi formou školy, kde cílem je s úspěchem absolvovat všechny zkoušky a napravit chyby, kterých jsme se během své existence dopustili. Problémy, s nimiž se v tomto životě potýkáme (nemoci, potíže ve vztazích, zlé události), totiž sice mohou povstávat z nevhodného zacházení s energií, také ale mohou být dědictvím minulých inkarnací, z nichž jsme si odnesli těžká nevědomá traumata. A s těmi je třeba se vypořádat.

Opět tu přichází ke slovu obrovská pop-psychologická dimenze alternativní spirituality a její představa, že za problémy současnosti mohou potlačované vzpomínky na minulost.[270] Ta se ale nezastavuje u dětství, popřípadě předporodních prožitků, ale extrapoluje se až před narození. Proto je třeba zjistit, co se v minulých životech stalo. V různých zákoutích alternativní spirituality se mohou karmické zátěže odhalovat různě, například s pomocí tarotu, astrologie, meditace, regrese, mimosmyslového vnímání apod. Tyto techniky může provozovat specialista, který bývá někdy označován za „hlubinného regresního terapeuta" nebo prostě za „hlubinného terapeuta", což může vést k záměně s hlubinnou psychologií nebo psychoterapií. Praktikovat je ale může i sama osoba, která touží své minulé životy prozkoumat, a to pod něčím vedením, nebo sama.

Opět pomůže konkrétní příklad. Karmická astroložka Judy Hallová pracuje s představou, že v individuálním radixu[271] hrají pomalu se pohybující planety roli reprezentantů karmických vzorců. Jejich pozice v jednotlivých domech a znameních, stejně jako jejich vzájemné vztahy, jsou pak klíčem k tomu, jak tyto vzorce odhalit. Tím to však nekončí – radix totiž inspiruje i vizualizace, které nad nimi praktikuje buď klient, nebo Hallová sama, a v nichž to, co se jejím klientům stalo, dostává konkrétní podobu. Výsledkem je vize minulého života, jejímž cílem je pomoci klientovi, aby vyřešil své současné problémy.

V knize *Karma z minulosti* popisuje Hallová velké množství takových případů a jeden z nich si můžeme pro ilustraci uvést. Jedná se o ženu s Jupiterem v Blížencích v šestém domě, který stál v kvadratuře vůči Neptunu v Panně v devátém domě. Dáma trpěla dlouhodobými problémy s příjmem potravy, obrovskými váhovými výkyvy a zásadně porušeným

270 Viz např. S. M. Pike: *New Age and Neopagan Religions in America*, s. 101.

271 Radix je diagram postavení planet a jejich vzájemných vztahů, který slouží jako základ pro výklad horoskopu.

tělesným sebeobrazem, jejž přišla k astroložce konzultovat. Během sezení se vynořily obrysy minulého života, v němž klientka žila v klášteře charakteristickém nesmírně přísným režimem, setrvalým hladověním a odmítáním tělesnosti i nahoty. Navíc trpěla těžkou artritidou a měla nohy plné omrzlin. Surová představená, která stříhala v klášteře mniškám vlasy, se v tomto životě inkarnovala jako klientčina matka a jejich komplikovaný vzájemný vztah měl proto karmické příčiny. Aby se dosáhlo vyléčení, bylo třeba se zaměřit nejen na chování v současném životě, ale také vyřešit problém z života minulého. Klientka během vedené vizualizace spálila svůj starý klášterní hábit, prozkoumala tělo, které se nacházelo pod ním, a oblékla ho do luxusního hedvábného spodního prádla a krásných šatů. Následně dostala za úkol začít docházet na masáže, které by ji naučily užívat si vlastní tělesnost. Hallová tvrdí, že se poté klientčina váha stabilizovala a všechno dobře dopadlo.[272]

A nejde jen o řešení konkrétních problémů. Karma v alternativní spiritualitě totiž obecně formuje to, jak náš život v současné době vypadá, a to v dobrém i ve zlém. Jinými slovy, zkušenosti z minulých životů jsou předpokladem k obecnému pochopení života současného. To, jak vypadá momentální inkarnace, si totiž volíme sami, přesněji řečeno si ji volí naše vyšší já. Každé vtělení obsahuje nějakou formu úkolu, s nímž se potřebujeme nějak popasovat, ať už jde o odstranění karmických zátěží a traumat, prozkoumání stránek své osobnosti, s nimiž jsme v minulosti příliš nepracovali, nebo o duchovní výzvy a milníky, které jsme se rozhodli zdolat. Doba a podmínky, do kterých jsme se zrodili, rodina a prostředí, v němž jsme zahájili svou současnou existenci, naše pohlaví a etnicita, vrozené talenty, nemoci nebo handicapy, to vše je v alternativní spiritualitě typicky chápáno jako naše vlastní záměrné rozhodnutí. Jeho cílem je, abychom zaměřili pozornost na konkrétní aspekty našeho současného života, to se však samozřejmě často nedaří a věci, jež nás mají posunout, vnímáme jako prokletí nebo překážky. Dokážeme-li se však spojit s naším vnitřním já, jejich smysl se odhalí. Buď pak naše potíže úplně zmizí, nebo se alespoň odstraní karmická zátěž. Pokud se to však nepodaří, inkarnuje se člověk s týmž úkolem znovu – a v úplně nejhorším případě ještě mnohokrát. Alternativní spiritualita zdůrazňuje, že na téže výzvě lze opakovaně troskotat v dalších a dalších po sobě jdoucích životech.

272 Judy Hall: *Patterns of the Past. The Birthchart, Karma and Reincarnation*, Bournemouth: The Wessex Astrologer 2000, s. 277.

Vzhledem k diskusi o genderu, již máme čerstvě za sebou, je snad zajímavé podotknout, že Hallová ve své knize mluví i o problémech s genderovou nonkonformitou. Mimo jiné udává příklad ženy se silně maskulinními rysy a nesnesitelně dominantní autoritativní povahou, jež jí generovala pracovní i soukromé problémy a zásadně komplikovala vztahy. Podle Hallové klientka absolvovala velké množství předchozích životů jako muž a pro tuto inkarnaci dostala za úkol prozkoumat své dlouho zanedbávané ženství. Vědomí uvyklé na mužskou identitu se tomu však divoce vzpíralo. Přestože to v knize nezazní otevřeně, případ vyznívá v tom smyslu, že se její klientce asi v dané inkarnaci nepodaří se s příslušnou výzvou popasovat a ponese si ji tedy do následujících životů.

Hallová přitom předjímá i potenciální námitky z feministického prostředí, které by mohly směřovat k tomu, že nutit takovou ženu k femininitě je sexistické a stereotypní. „Tady nejde o společenské role," říká doslova, „ale o způsob, jakým funguje energie uvnitř osobnosti."[273] Na kosmické úrovni není naše já nijak genderově omezené a má k dispozici široký repertoár energií – mužských, ženských i jakýchkoli jiných. Naším úkolem je naučit se se všemi pracovat, abychom nejen v konkrétní inkarnaci, ale zejména na globální úrovni žádné z nich nepotlačovali. I duše, jíž velmi vyhovuje femininní poloha a opakovaně se inkarnuje jako žena, se tak musí naučit vyjádřit aktivní mužskou energii, a to tím spíš, pokud ji dlouho zanedbávala. A naopak duše zvyklá na mužskou polohu nesmí odmítat své pečující, jemnější ženské sklony, protože tím vytěsňuje důležitou část sama sebe. Kulturní normy a stereotypy nám sice pomáhají zaměřit se v konkrétní inkarnaci na specifická témata, zrovna tak se však mohou stát neblahou záminkou, proč vědomí znovu a znovu upadá do starých zvyků a odmítá se harmonicky rozvíjet. Pokud se dostává do takto jednostranné pozice opakovaně, může se celá věc přetvořit v neblahou karmickou zátěž. Ta pak bude překážet dalšímu vývoji tak dlouho, dokud se celý vzorec nepodaří zlomit.[274]

Evoluce a transformace

Z předchozí pasáže je zřejmé, že podle alternativní spirituality prochází naše já nějakou formou vývoje. Tento fakt je pro naše porozumění

273 Tamtéž, s. 289.
274 Tamtéž, s. 288–291.

spirituálního pojetí vědomí naprosto zásadní, a je proto třeba, abychom se na něj podívali důkladněji. Koncept „evoluce" není v tomto kontextu nepodobný konceptu „energie" – v obou případech jde o termíny pocházející z filosofie a z vědy, odkud ale přešly do alternativní spirituality a začaly v ní žít vlastním životem. Především je třeba zdůraznit, že se tu navazuje na starší pojetí evoluce, která je teleologická, jinými slovy, směřuje k nějakému specifickému cíli. To je typičtější spíše pro přelom 19. a 20. století – tehdy se chápala jako proces, který směřuje buď od jednodušších forem ke složitějším, nebo od jednodušších k sofistikovanějším, lepším a kvalitnějším (a to jak biologicky, tak společensko-kulturně). V současných evolučních teoriích, ať už se bavíme o přírodních, společenských nebo humanitních vědách, byla ale tato perspektiva dávno opuštěna; dnes se v nich evoluce chápe jako proces, během něhož se druhy (nebo lidské kultury) v průběhu po sobě jdoucích generací úspěšněji nebo méně úspěšně přizpůsobují svému prostředí. V přírodovědném kontextu se to váže primárně na vrozené vlastnosti a na problematiku mutací, které podle toho, jestli jsou prospěšné nebo omezující, vedou buď ke zvýhodnění a dalšímu rozmnožení jedince, nebo naopak k jeho reprodukčnímu znevýhodnění. Pozitivní mutace, které potomstvo dědí, mají přitom větší šanci přežít v genofondu druhu a postupně ho rozsáhle proměňovat. Tento proces, jak jej chápe dnešní evoluční biologie, nemá žádný specifický cíl – vzniká víceméně náhodně a klíčová je pro něj interakce s prostředím. Mutace, která je užitečná jednomu druhu v jedné situaci, může pro jiný druh v jiné situaci znamenat zásadní problém.

Pojetí spirituální evoluce se v tomto ohledu napájí z úplně jiných zdrojů. A nejsou zdaleka jen přírodovědné. Musíme si uvědomit, že s představou teleologické (tzn. k určitému cíli směřující) evoluce pracovali i autoři ze zcela odlišných sfér lidské kultury. Za zmínku tu stojí především Hegelova filosofie, jejíž vliv na alternativní spiritualitu je stále poměrně málo prozkoumán. Hegelova představa o světě stojí na ideji univerzálního Ducha, který působí v dějinách, vyvěrá z nevědomého počátku a skrze historický vývoj si postupně uvědomuje sám sebe. Vrcholem je jakýsi ideální bod, k němuž směřuje veškerá evoluce, totiž plné sebeuvědomění. Tento moment nazývá Hegel „absolutním duchem" a děje se specificky skrze člověka, který poznává svět i sám sebe skrze náboženství, filosofii a umění.[275]

275 K Hegelovi v češtině např. Walter Jaeschke – Andreas Arndt: *Německá klasická filosofie*, II. *Od Fichta po Hegela*, přel. Tereza Matějčková, Praha: OIKOYMENH 2016: problematika Ducha viz např. s. 272–279.

Hegelova filosofie je mimořádně obtížná, a navíc ji komplikuje filosofův náročný a hutný, těžko čitelný jazyk. Snad i proto je její vliv na alternativní spiritualitu poměrně málo reflektovaný. Jsem však přesvědčená, že právě Hegel možná zprostředkovaně inspiroval mnoho pozdějších významných spirituálních motivů, například i spirituální holismus, mezi jehož předobrazy podle mého názoru patří i hegelovský koncept teze-antiteze-synteze (kde „syntezi" můžeme do spirituálního jazyka vlastně docela pěkně přeložit jako „rovnováhu" mezi tezí a antitezí). I pojetí evoluce, jak se s ním setkáváme v alternativní spiritualitě, je daleko spíše hegelovské než darwinovské. Nejde v něm totiž o náhodné proměny, které pomáhají nebo škodí druhu, ale o dějinný proces s jasným cílem, jímž je dosažení plného sebeuvědomění. Rozdíl pak spočívá primárně v subjektu, jehož se tento proces týká. U Hegela je to v podstatě vše, co existuje – skrze člověka a jeho kulturu dochází celý svět k uvědomění sebe sama.[276] V alternativní spiritualitě je to naproti tomu především individuální vědomí. To musí ze sutin zapomenutých minulých životů, zaniklých dějů a vytěsněných schopností postupně odhalit sebe sama v celé komplexitě a v paletě všech svých možností. A skrze něj uskutečnit své individuální lidství na nejhlubší spirituální rovině.

V předchozích odstavcích jsme se opakovaně vraceli k fenoménu, který jsem popisovala jako „uskutečňování svého vlastního lidství". To představuje jakýsi úběžník, k němuž směřuje teleologicky pojatá duchovní evoluce a které se dá také chápat jako plná realizace „božství" uvnitř člověka. Jak si jej ale máme v praxi představit? Alternativní spiritualita pro něj nejčastěji používá výrazy jako „transformace", „transformace vědomí", „převibrování" apod. Spojuje s ním přitom různé představy – například přemožení ega, propojení s vyšším já, ovládnutí skrytých schopností, harmonizace energie a maximální zvýšení jejích vibrací, v případě některých autorů (například Evy Pierrakosové) třeba i napojení lidského vědomí na vědomí transcendentní, které je ale zároveň uvnitř nás.[277] Člověku, který transformaci prodělal, se otvírají obrovské možnosti, a to jak v tomto životě, tak případně v životech budoucích. Může v sobě dokonce odhalit i schopnosti, které bychom mohli označit za „nadpřirozené".

Prožití transformace pak za některých okolností dodává člověku pocit poslání a potřebu vyučovat a vést ostatní, aby tohoto stavu také

276 Ke konceptu absolutního ducha viz např. tamtéž, s. 276–277.
277 E. Pierrakos: *The Pathwork of Self-Transformation*, např. s. 209–224.

dosáhli. To se pak může opět odehrávat jak na rovině jednoho konkrétního života, tak na rovině karmické. Channelistka JZ Knightová, o které si budeme povídat v poslední kapitole, líčí v těchto intencích život svého duchovního učitele Ramthy. Jak uvidíme, ten měl prožít pouze jednu jedinou inkarnaci, během ní však dosáhl nejvyššího duchovního poznání a to mu umožnilo oprostit se od hmoty a stát se vysoce duchovně pokročilou netělesnou bytostí. Z toho důvodu vystoupil z koloběhu inkarnací a od té doby působí v této jemnohmotné podobě a vyučuje ostatní.[278] Obdobný příběh vyprávěla i channelistka Jane Robertsová zase o svém duchovním učiteli jménem Seth.[279]

Historické antecedenty „transformace" jsou samozřejmě nabíledni. V první řadě se nabízí srovnání s buddhistickým konceptem nirvány, zvláště s ohledem na karmické důsledky, které u obojího najdeme. Příběh Setha a Ramthy přitom připomíná související ideu bódhisattvy, který už sice nirvány dosáhl, ale dále setrvává na tomto světě, aby pomáhal ostatním. Paralelně tu můžeme rozpoznat křesťanský koncept „svatosti". Je ale zásadní, že se oba tyto koncepty otiskly do západních esoterních tradic, z nichž se alternativní spiritualita narodila, a vytvořily koncept magické proměny, jíž esoterik prochází. Antoine Faivre popisuje tento jev slovem „transmutace" a považuje ho za jeden z jádrových rysů západního esoterismu.[280] V něm se zračí idea, že stejně, jako se přeměňují látky v alchymistickém procesu, tak se může proměnit i člověk sám.

Takto chápaná „transmutace" je sice založena na získání nějakého typu tajného vědění, nicméně v jádru není intelektuální, nýbrž praktickou záležitostí. Okultní vědomosti totiž člověka proměňují, zprostředkovávají mu jistou formu znovuzrození a obdařují ho nejen novým porozuměním světu i sobě samému, ale především specifickými schopnostmi a dovednostmi. Je samozřejmé, že různé proudy esoterních tradic kladly důraz na různé aspekty transformace. Stejně tak se v průběhu staletí posouval důraz od spíše křesťansky chápané proměny směrem ke konceptu nirvány nebo probuzení, který s sebou přinesl influx východních spiritualit do západního esoterismu a který se projevil zvláště v theosofii. Alternativní spiritualita následně komplexní esoterní fenomén „transmutace" převzala, propojila ho s neurovědami inspirovanou ideou „vědomí" a doplnila o nové motivy.

278 D. E. Cowan – D. G. Bromley: *Sekty a nová náboženství*, s. 69–86.
279 Např. W. J. Hanegraaff: *New Age Religion and Western Culture*, s. 261–262.
280 N. Goodrick-Clarke: *Západní esoterické tradice*, s. 21–23.

Milenialismus jako kolektivní transformace vědomí

Už v minulé kapitole jsme se setkali s představou, že k transformaci vědomí může dojít nejen na individuální, ale také na kolektivní rovině. Ta samozřejmě propojuje koncept spirituálně chápaného vědomí s milenialismem, a to specificky s milenialismem progresivním, který očekává nadcházející zlom věků s nadějí v zářnou budoucnost. Pěkným příkladem je José Argüelles, významný představitel „fenoménu 2012". Ten přišel s ideou, že nejen lidstvo, ale i planeta Země, a dokonce celá sluneční soustava prochází specifickou formou evoluce, která směřuje ke svému vyvrcholení v podobě příchodu nového zlatého věku. V knize *The Mayan Factor* mu říká „věk Slunce" (*the solar age*; později začal spíše používat teilhardovský pojem „noosféra") a tvrdí, že během něj dojde k synchronizaci planetárních vibrací s vibracemi galaktického centra. Země se pak stane integrální součástí federace planet, které už na ni čekají s otevřenou náručí. Na jednu stranu věk Slunce přichází jaksi automaticky, v souladu s velkými evolučními vlnami času, které podle Argüellese předpověděli a zaznamenali kosmičtí inženýři Mayové na svých stélách. Na druhou stranu se však tato evoluce opírá o člověka a jeho schopnost porozumět, že jeho problémy pocházejí nikoli z materiálního světa, ale z jeho vlastního „světelného těla" (které Argüelles, zjednodušeně řečeno, chápe jako čtyřdimenzionální kombinaci energetických drah a lidské „duše"). Porozumění našemu světelnému tělu je leitmotivem věku Slunce a zároveň podmínkou jeho příchodu – nejde přitom o porozumění racionální, ale, jak Argüelles doslova říká, má „spirituální a kreativní základy". Rok 2012 podle něj v tomto smyslu představuje velkou šanci – evoluční cykly planety, které ovlivňují i vývoj lidského vědomí, nám poskytují příležitost vstoupit do nové, zářivé, nádherné a harmonické budoucnosti, která člověku mimo jiné přinese nadpřirozené schopnosti. Přestože Argüelles později na svém optimismu poněkud slevil, v polovině osmdesátých letech ještě nepochyboval, že k tomu skutečně dojde. Poslední kapitola knihy *The Mayan Factor* je proto formulována jako proroctví.[281]

Na tom je vidět, že alternativní spiritualita své představy o lidském vědomí ráda extrapoluje i na jiné tvory – a dokonce i na předměty. Příklad zvířat je v tomto smyslu asi nejintuitivnější, vzdělaný čtenář si je

281 José Argüelles: *The Mayan Factor. Path Beyond Technology*, Rochester: Bear & Company 1987, s. 175–196.

ostatně vědom, že zařazení mimolidských živých bytostí do koloběhu přerozování je význačným znakem idejí samsáry a karmy v asijských systémech. Ani představa vědomí nadpřirozených bytostí (například netělesných vysoce vyvinutých duší, mimozemšťanů, andělů apod.) není současnému čtenáři nijak nepochopitelná. Co ale vědomí stromů, kamenů a budov, vědomí planety, sluneční soustavy nebo galaxie? V tomto kontextu si musíme opět připomenout, nakolik je koncept vědomí intimně propojen s ideou spirituální energie. Vypomůžeme-li si fyzikálními metaforami, s nimiž jsme pracovali v pasáži o energii, pak se dá obecně říci, že bytostem a objektům, které alternativní spiritualita vnímá jako silné energetické akumulátory, může zároveň připisovat vlastnost vědomí. Příklad s aztéckou křišťálovou lebkou, který jsem zmiňovala výše, to pěkně ilustruje: člověk se zeptá, lebka aktivně „odpoví". Opět ale záleží na tom, jak celou věc individuálně vnímá daný praktik nebo duchovní učitel. V některých případech se tak může interpretace blížit spíše představě, že se napojíme na energii lebky a něco z ní vyčteme. V jiných se ale může jednat o skutečný aktivní rozhovor mezi dvěma vědomím obdařenými bytostmi.

Philosophia perennis, posvátná příroda a další rysy světonázoru alternativní spirituality

Máme za sebou výpravu do nitra hlavních rysů „učení" alternativní spirituality. V poslední pasáži této kapitoly si shrneme další dílčí rozměry, které můžeme v učení alternativní spirituality rozeznat, v podstatně stručnější podobě. Některé proto, že jsou snadno pochopitelné a není třeba se jimi zabývat do takové hloubky, a jiné proto, že jsme se jim věnovali už ve druhé kapitole.

V první řadě je třeba zmínit představu, že existuje pouze jedna jediná společná pravda pro celý svět. To je samozřejmě v mnoha ohledech banální konstatování – podobný typ jistoty se skrývá v jádru velké části světových náboženství (ne-li dokonce všech). Každé z nich je přesvědčené, že právě ono odhalilo skutečnou univerzální pravdu o tom, jak se to má se všehomírem. Přesto je ale potřeba tento aspekt zvláště zdůraznit. Jak jsme totiž viděli, alternativní spiritualita bývá chápána jako zásadní součást, snad dokonce ztělesnění postmoderního pohledu na svět, a postmoderna je s ohledem na univerzální pravdy velmi skeptická. Mnohem spíše má tendenci směřovat k pluralitě ekvivalentních a relativních

interpretací nebo konstrukcí světa, u nichž nelze rozhodnout, které jsou „pravdivější" a které „méně pravdivé". Zejména pak odmítá představu Pravdy s velkým P, které se lze nějakým způsobem dobrat.

Přestože odborníci rádi zdůrazňují postmoderní charakter alternativní spirituality, je třeba zdůraznit, že v tomto smyslu to rozhodně neplatí. Ano, opakovaně jsme si ukazovali, že je velmi eklektická a mimořádně si váží individuálního přístupu k duchovnu. Ano, různé pohledy na svět chápe i jako důsledek různých úrovní vývoje vědomí (či různé úrovně energetických vibrací) u konkrétních lidí. Důraz na osobní cestu a respekt k odlišným duchovním potřebám a vývojovým stupním si však v žádném případě nesmíme plést s představou, že Pravda s velkým P neexistuje. Ovšemže existuje – a její povaha „spirituálního supermarketu" je spíše svědectvím o tom, že se k této pravdě dá dostat různými způsoby a po různých cestách.

Alternativní spiritualita je v tomto smyslu věrnou dědičkou západního esoterismu a jeho ideje jediné, univerzální skutečnosti platné pro celý svět. Té se v odborné hantýrce říká latinským termínem *philosophia perennis*, „věčná filosofie" – z něho ostatně vzniklo i označení „perenismus" či „perenialismus", jímž se alternativní spiritualita taky někdy označuje (například v díle Adama Possamaie).[282] V kostce jde o jádrové přesvědčení západního esoterismu, že se všechny jeho dílčí proudy ve skutečnosti snaží dobrat k téže jediné pravdě a téže jediné transcendentní skutečnosti, i když to dělají mnoha různými způsoby. Tato jediná Pravda s velkým P se pak podle esoterismu odráží i v různých náboženstvích, což je pro starý esoterismus nejen křesťanství, ale například také judaismus (židovská kabala ostatně tvořila důležitou součást západních esoterních nauk).

Už jsme opakovaně viděli, že alternativní spiritualita tuto představu poněkud posunula. Bezesporu z ní zůstal základ, totiž idea jediné univerzální pravdy i představa, že různé esoterní proudy, myšlenkové směry a náboženství jsou jen různými cestami k ní. Setkáváme se tu ale i s myšlenkou negativně pojaté dějinné evoluce, která představuje prohlubující se úpadek z původně rajského, idealizovaného stavu. Už jsme se tohoto tématu dotkli jak v první kapitole, tak v předešlé pasáži o holismu, takže na tomto místě jen stručně shrnu, co už bylo řečeno. Alternativní spiritualita je přesvědčená, že na úsvitu věků žilo lidstvo

282 Adam Possamai: *Religion and Popular Culture. A Hyper-Real Testament*, Brüssel: P. I. E. Peter Lang 2012, např. s. 51–56. Pro srovnání, Paul Heelas používá pro představu jedné univerzální pravdy pro všechny termín perennialismus. P. Heelas: *The New Age Movement*, s. 27.

harmonickým, správným způsobem života, znalo energetickou podstatu reality a mělo přístup k pravé spiritualitě Matky Země. Postupně se ale situace začala kazit, zvláště v Evropě, kam vtrhly indoevropské válečnické, patriarchální kultury a původní spiritualitu vykořenily. Z toho časem povstalo nejprve křesťanství s jeho dualismem a dogmatičností a nakonec i novověká, racionalistická věda. V obou těchto směrech se kontakt s věčnou pravdou rozsáhle narušil, ne-li v některých případech úplně vymizel. Sebe samu pak alternativní spiritualita chápe jako návrat k ní.[283]

Další jev, kterého jsme se už dotkli, je myšlenka posvátné přírody. V pasáži o UFO náboženstvích jsme si rozsáhle ukázali fenomén sakralizované technologie, zdůraznili jsme si však, že alternativní spiritualita je příliš vitalisticky založená na to, aby přijala podobné techno-utopické postoje, jakými se vyznačuje zvláště transhumanismus. Protne-li se pak s environmentalismem, je schopná se doslova proměnit v náboženství Matky Země – příroda, respektive planeta, v ní místy nabývá natolik personifikované podoby, že už jde v podstatě o božstvo. Není v tom ostatně nepodobná novopohanství a jeho konceptu Bohyně – tento fakt ostatně svědčí o tom, jak je spojení environmentalismu a nových spiritualit obrovsky vlivné a nesmírně rozšířené. V pasáži o holismu jsme viděli nábožensko-filosofický kontext těchto představ, i efekty, jaké to má například na pojetí spirituálně-ekologického Indiána.[284]

Téma Matky Přírody odkazuje k otázce „nadpřirozených bytostí". Ta je pro obyvatele západní společnosti nezřídka naprosto zásadní – naše zkušenost s křesťanstvím nás totiž vychovala k představě, že jádrovou vlastností „náboženství" je právě „víra" v „bohy" a jejich „uctívání". Jistě, ta začala v posledních dekádách ustupovat ideji, že „náboženství" je charakteristické především specifickými institucemi. Přesto se lze dál setkat s implicitní představou, že náboženství rovná se božstva. Téma nadpřirozených bytostí se tak objevovalo zvláště v raných fázích výzkumu, například v Hanegraaffově průkopnické monografii *New Age Religion and Western Culture*, kde je „bytostem" věnována celá kapitola.

Po rozsáhlém výkladu o energii a neosobním posvátnu už asi nemá smysl zdůrazňovat, že alternativní spiritualita je založena úplně jinak než theistická náboženství. Vzdor tomu se v ní ale objevují různé entity,

283 Např. Kamu – Robi: *Jak si uvařit vlastní vesMÍR*, s. 210. V tomto smyslu sdílí společné rysy např. s některými formami tradicionalismu.

284 K Indiánům v alternativní spiritualitě viz též Jan Kapusta: Příroda, indiáni a my. Indiánské návštěvy v srdci Evropy, in: J. Kapusta – Z. M. Kostićová – H. Dyndová: *Alternativní spiritualita v době antropocénu* (v tisku).

jež můžeme s jistou rezervou označit za „nadpřirozené bytosti"; s mnoha z nich už jsme se na stránkách této knihy potkali. Patří mezi ně třeba Matka Země nebo mimozemšťani, elementálové, popřípadě netělesné, vysoce pokročilé a původně lidské duše, jejichž konkrétní příklady uvidíme v poslední kapitole. Velmi rozšířená je ale i víra v anděly, která samozřejmě pochází z křesťansko-židovského prostředí a již alternativní spiritualita čile adoptovala. Někdejší služebníci jediného Boha se tak proměnili v moudré duchovní průvodce ne nepodobné specifické variantě osvícených Mistrů.[285] Patří sem ale i různé přejímky z indigenních náboženství, které se s oblibou uplatňují u šamanismu, například silová zvířata, nadpřirození průvodci apod. A samozřejmě se můžeme setkat i s bytostmi problematickými nebo vyloženě zlými, které člověku aktivně škodí. I zde jsme už některé příklady viděli, zejména zlovolné konspirující mimozemšťany zneužívající lidstvo.[286] Časté je ale třeba i přesvědčení o existenci různých forem nadpřirozených parazitů, kteří se na člověka přisají a čerpají z něj energii.[287]

Posledními dvěma tématy, která chci alespoň heslovitě zmínit, je milenialismus a konspiracismus. Obojím jsme se už rozsáhle zabývali v druhé kapitole, kde také najdeme stručný přehled jejich forem v průběhu dějin alternativní spirituality. Na tomto místě se k nim vracím hlavně proto, aby v rámci výčtu světonázorových rysů nezapadly. Viděli jsme přitom, že ani očekávání konce světa, ani přesvědčení o existenci temného spiknutí není pro alternativní spiritualitu nijak klíčové. Přestože s ní oba fenomény dlouhodobě koexistují, na rozdíl například od konceptu energie nebo od holismu netvoří její nedílnou součást. Jako u každého jiného náboženství je tak třeba chápat velké vlny milenialismu i konspiracismu především jako reakci na dobové poměry a výzvy, se kterými se příznivci alternativní spirituality potýkali. Viděli jsme také, že během devadesátých a většiny nultých let jak mileniální, tak konspirační diskurs v alternativní spiritualitě na dlouhou dobu téměř utichl. Na tom je vidět, že se bez nich alternativní spiritualita docela dobře obejde. Přestože jsou pro ni typické, ke své existenci je nutně nepotřebuje.

285 W. J. Hanegraaff: *New Age Religion and Western Culture*, s. 182, 197–198; viz též Zdeněk Vojtíšek: Andělé postmoderního nebe. Andělské bytosti se do postmoderní spirituality hodí; dokazuje to i úspěch Lorny Byrneové, *Dingir* 16, č. 3 (2013), s. 96.

286 M. Barkun: *A Culture of Conspiracy*, např. s. 79–97.

287 Krátce před smrtí se k této myšlence přiklonil např. i Castaneda: např. Carlos Castaneda: *Aktivní tvář nekonečna*, přel. Miroslav Krůta, Praha: Volvox Globator 2000, s. 14–16, 138, 165, 177–180. V českém kontextu se lze např. setkat s konceptem „přisedlíka": Miroslav Zelenka: Přisedlíkologie, *Internetové stránky Miroslava Zelenky* (online), 3. dubna 2017, https://www.miroslav-zelenka.cz/prisedlikologie/clanky/.

Kapitola 4: Moc, autorita, instituce a ekonomika

Nejprve obecně: instituce, organizace, hierarchie, autorita

Máme za sebou rozsáhlou třetí kapitolu, která tvoří hlavní jádro této knihy. V ní jsme si ukázali, že zdánlivě eklektická a individualistická alternativní spiritualita má naprosto nepřehlédnutelná doktrinální jádra. Mýtus o absenci společné nauky tedy můžeme považovat za vyvrácený. A protože si na následujících stránkách budeme povídat o sociálních formách, kterých spiritualita nabývá, a o způsobu, jakým se v ní realizuje moc, hned si v ní vyvrátíme další mýtus. Totiž ten o „neinstitucionalizovanosti". Jak jsme viděli v první kapitole, institucionální stránka bývá jedním z nejtypičtějších argumentů, kterými se hájí „nenáboženskost" alternativní spirituality: ta má být naprosto svobodná, individuální a spontánní. Je to ale skutečně tak?

V první řadě si musíme vyjasnit, co přesně jsou „instituce". Typicky si pod tímto slovem představíme velké a vlivné organizace, ale ve skutečnosti jde o mnohem širší pojem. Zjednodušeně řečeno, instituce jsou sociálně ustálený způsob, jak se strukturují vztahy mezi lidmi a jejich vzájemné interakce. Jak pěkně říká český sociolog Jan Keller, představují „kulturní náhražku pudů":[288] charakterizuje je jako „ustavené, stereotypizované, rutinní způsoby jednání běžné v určité skupině nebo kultuře".[289] Mohou být jak velmi formalizované (ministerstva, kor-

288 Jan Keller: *Úvod do sociologie*, Praha: SLON 1999, s. 76.
289 Tamtéž, s. 69.

porace, církve apod.), tak neformální (například fenomén „nejlepších kamarádek"), prastaré (rodina) i nové (například polykula). Jsou v podstatě tvořeny soustavou zvyků, které bývají vědomé a rozsáhle racionalizované, přičemž se chápou jako zásadní, smysluplné a závazné.[290] Poskytují pravidla chování, která nám výrazně usnadňují fungování ve společnosti. Dávají strukturu našim očekáváním, jasně vyjadřují, co se očekává od nás, distribuují autoritu a na jejím základě generují společenské hierarchie. Na jejich bázi pak vznikají organizace, které jsou jakousi konkrétní formou, jíž instituce nabývají. „Rodiče, vysoké školství, bankovnictví jsou instituce," konstatuje Keller. „Konkrétní rodina, univerzita, banka jsou organizace."[291]

Představa „neinstitucionalizované spirituality" tak naráží na problém, že instituce jsou pro společnost stejně nezbytné, jako orgánové soustavy pro člověka. Jedná se o všelidskou záležitost, odborně bychom řekli „antropologickou konstantu" – lidská společnost bez institucí prostě fungovat neumí. Přinejmenším ne dlouhodobě. Neexistuje žádná lidská kultura, která se bez nich obejde, a důkazy o existenci ustáleného sociálního jednání, včetně související sociální stratifikace, najdeme i v těch nejstarších archeologických vrstvách. Potřeba jejich vytváření je pevně zakořeněna v samotné lidské podstatě. I tam, kde se podnikají pokusy o egalitářské zřízení, dříve nebo později vznikají instituce a přiznané nebo nepřiznané hierarchie.[292]

Tvrzení alternativní spirituality o vlastní „nenáboženskosti" nebo „neinstitucionalizovanosti" je tak třeba chápat na třech rovinách. Za prvé je formou kritiky institucí stávajících, a to především křesťanských církví, od nichž se rázně distancuje. Za druhé se jím vyzdvihuje spontánnost, individualismus a svoboda, která vzdoruje rigidním škatulkám diktovaným společností a odmítá se přizpůsobovat náboženské autoritě, již si sama nezvolila. A za třetí, jak už jsme viděli, se tím pasuje na univerzální a pereniální pravdu, která leží za všemi arbitrárními, historicky a kulturně omezenými „náboženstvími".

V tomto kontextu je tedy třeba otázku „neinstitucionalizovanosti" přeformulovat následujícím způsobem. Ano, alternativní spiritualita rozhodně odmítá tradiční náboženské instituce. Je to však vyváženo

290 Tamtéž, s. 68.

291 Tamtéž.

292 K „antistruktuře" ve společnosti viz např. R. Chlup: Struktura a antistruktura, I, s. 3–28; Radek Chlup: Struktura a antistruktura. Rituál v pojetí Victora Turnera, II, *Religio* 13, č. 2 (2005), s. 179–197.

tvorbou institucí nových? Obsahuje nějaké formy autority a lze v ní nalézt příklady konkrétních organizací?

Než si začneme na tyto otázky odpovídat, snad má smysl ještě podniknout krátký náboženstvo-historický exkurz. Idea „neinstitucionalizované" spirituality, která nemá žádnou formalizovanou podobu a kterou někteří sociologové chápou jako vágní fenomén kolektivního chování, totiž naráží i na problém nepřiznaných předpokladů o tom, co to je „náboženská organizace" a jak ji poznat. V principu se to týká klasického sociologického rozlišení náboženských organizací typu církev, typu denominace, typu sekta a typu kult. To je ale intimně provázané se západní kulturou, vzniklo na bázi organizačních forem (a reforem) křesťanství a jeho aplikace mimo toto prostředí je v mnoha ohledech zásadně problematická.[293] Zvláště idea „církve" jako univerzálního vzoru náboženské organizace mnohdy zásadně překáží skutečnému porozumění fenoménu náboženství. Dokonce i pro potřeby analýzy současné kultury je přinejmenším potřeba pracovat s konceptem, který se v angličtině označuje jako *networked religion* („síťové náboženství" či „náboženské sítě") a který představuje žitou realitu náboženství propojeného s digitálním prostředím. Pohled do dějin náboženství pak ukazuje, že náboženské instituce, náboženská autorita, náboženské hierarchie a náboženské organizace mohou nabývat nejrůznějších podob, které ty křesťanské ani trochu nepřipomínají.

Jistě, i mimo křesťanství najdeme množství systémů, kde existovaly organizace intimně podobné církvím. Příkladem může být komplexní kněžská organizace Římské říše, kněžstvo starého Egypta nebo komplexní a centralizovaná struktura aztéckých rituálních specialistů. Náboženství však vůbec nemusejí být takto složitě organizovaná a mohou fungovat na jiných institucionálních principech. Pěkný příklad je starogermánské náboženství – tam je opravdu těžké nějaké komplexnější formy vůbec najít. To, čemu post-křesťanský Západ říká „kněz" a co religionistika může opatrněji popsat spojením „náboženský" nebo „rituální specialista", tam v podstatě neexistovalo, či snad přesněji, neexistovalo to odděleně od sekulárního statusu místního vůdce. Když bylo třeba vykonat rituál, ujala se toho místně významná osobnost, například otec rodiny. Protože pak neexistoval žádný specificky „kněžský" úřad, neexistovala ani žádná „církev" (ani nic, co by se jí podobalo). To, co dnes

293 Ann Taves – Michael Kinsella: Hiding in Plain Sight. The Organizational Forms of "Unorganized Religion", in: *New Age Spirituality*, s. 84–98; J. Kapusta – Z. Kostićová: From the Trees to the Wood, s. 195–196.

chápeme jako „náboženské“ role, se organicky vplétalo do jiných institucí, organizací a hierarchií dané společnosti.[294]

O něco komplexnější situaci najdeme v takových kulturách, kde již sice existuje rozpoznatelná funkce náboženských specialistů, ti mají ale pouze lokální význam a nevytvářejí mezi sebou žádné trvale organizované vztahy. Mnoho čtenářů si jistě ihned představilo místního „šamana“. Ten v sobě kombinuje funkce rituálního specialisty, věštce, léčitele apod., a může sice mít učedníka nebo pomocníky, ale ani on, ani jeho suita netvoří součást nějaké permanentní organizace. Jistě, může mít osobní vztahy s podobnými specialisty v okolních vesnicích – a ty mohou být i hierarchicky strukturované. Vycházejí však spíše z individuálních než institucionálních rozdílů, například z věku, schopností nebo zkušeností zúčastněných. Jednoduše řečeno, starý zkušený šaman bude mít logicky větší vliv než nezkušený elév, jemuž ještě teče mléko po bradě. Snadno přitom nahlédneme, že v komplexních organizacích taková věc vůbec platit nemusí – třicetiletý manažer má z titulu své pozice mnohem více moci než pětapadesátiletý obchodní referent, a to i kdyby první neuměl vůbec nic a druhý věděl o firmě všechno. Na této rovině společenské komplexity však neexistuje žádná „firma“, která by udílela hodnosti a z titulu své moci definovala vztahy mezi svými představiteli.

Situace se typicky mění ve chvíli, kdy vznikne nějaká centrální státní organizace (například městský stát). Místní náboženští specialisté se v jejím rámci mohou postupně stávat něčím na způsob státních úředníků, jejich role a vzájemné vztahy může začít redefinovat místní zákoník a tak dále a tak dále. A překročí-li komplexita státu úroveň města a začne nabývat podoby říše, jsme ještě o krůček dál. Pak se může začít debatovat o nadřazenosti velekněží jedněch měst nad jinými, nebo dokonce o úřadu nejvyššího velekněze, typicky vázaného na hlavní město a vládnoucí dynastii. Mnoho čtenářů teď jistě myslí na vznik papežství, ale úplně stejně se začala restrukturovat moc třeba i v aztéckém státě.[295] Někde pak tyto hierarchie implicitně nebo explicitně zahrnují i panovníka (viz otázka božství egyptského faraona nebo římský *sol invictus*). Jinde se ale může náboženská moc vůči moci světské naopak vymezovat a stavět se mimo ni, nebo dokonce proti ní. Dobře je to opět vidět na křesťanském příkladu.

294 Ke skandinávskému rituálnímu specialistovi viz např. Olof Sundqvist: The Problem of Religious Specialists and Cult Performers in Early Scandinavia, *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 11, č. 1 (2003), s. 11–25.

295 Např. Alfonso Caso: *El pueblo del sol*, México: Fondo de cultura económica 1995, s. 106–116.

Plejáda toho, jak mohou věci vypadat, je pochopitelně mnohem složitější. Cílem předchozích odstavců není vyčerpávající popis, ale základní porozumění, že „institucionalizovanost" a „organizovanost" není binární černobílý svět buď/anebo. Ve skutečnosti jde daleko spíše o škálu nejrůznějších forem, od jednoduchých a nepříliš strukturovaných až po komplikované jevy se složitými vnitřními hierarchiemi. A nejenže v různých společnostech v lidských dějinách vidíme různé úrovně jejich komplexity, ale i v jedné a té samé kultuře (i v jednom a tom samém náboženství) najdeme mnoho různých forem zároveň, od nejjednodušších až po ty nejsložitější. Religionista Zdeněk Vojtíšek pro to používá krásnou metaforu vývaru s játrovými knedlíčky. Knedlíček – to je instituce, jasně zformovaná, dobře viditelná, lépě či hůře držící pohromadě. Může jich být v talíři jen pár, nebo jimi může být naopak přeplněný, mohou být malé, velké i obrovské. Kromě nich tu však najdeme spoustu dalších, mnohem vágnějších a méně kompaktních věcí, například kousky více či méně rozvařené zeleniny, masová vlákna, nudle a nudličky. A hlavně se to všechno vznáší ve všeobjímající nestrukturované kapalině polévky, která tvoří neoddělitelný základ.[296] Představa, že náboženství stojí a padá s církvemi nebo jinými velkými institucemi, je zásadní nepochopení situace.

S tím pak souvisí další důležitá věc. Jak záhy uvidíme během diskuse o charismatické autoritě, náboženské organizace mohou vznikat i rychle a spontánně: než ale doopravdy zakořenit a rozkošatit se, trvá to dlouho. A stejně dlouho pak může trvat i jejich demontáž. Všechny velké hierarchizované náboženské organizace, které jsme si uváděli jako příklad, vznikly z jednoduchých forem a než se proměnily v obrovské kolosy, trvalo to dlouhá staletí. Nemáme například žádné doklady komplexního centralizovaného kněžstva ani ze Staré říše starověkého Egypta, ani z nejstarších dob dějin Aztéků. Co se pak týče současného celosvětového gigantu katolické církve, ani ona se v žádném případě zázračně nezrodila v hotové podobě ve chvíli Ježíšova ukřižování. Ve skutečnosti jsou její počátky velmi chaotické a místní, spojené s lokálními komunitami a respektovanými osobnostmi v nich. Až nejdříve na konci 2. století se začíná formovat jasnější kněžská hierarchie, která se postupně provazuje s hierarchií uvnitř měst a posléze uvnitř státu. Úplně nakonec pak přichází idea centralizace moci v rukou římského biskupa.

296 Metaforu tu používám se svolením Zdeňka Vojtíška, které mi udělil nad rukopisem mé knihy v lednu 2026.

Celý tento zjednodušený obecný exkurz má následující smysl: pomáhá nám pochopit, že náboženské instituce, organizace, které se z nich rodí, a hierachie, které generují, nejsou nějak univerzální a transkulturní. Namísto toho vznikají v konkrétní kultuře, v konkrétní době a v konkrétních podmínkách – a než se rozrostou do veliké, centralizované nebo přímo globální podoby, může to trvat stovky let. Co víc, vážou se na sociální realitu své doby, interagují se stávajícím politickým systémem a reagují na dobovou ekonomiku. Obojí přitom mohou jak napodobovat, tak se od toho v detailech nebo i v jádru záměrně odklánět.

To je opět dobře vidět na katolicismu. Po podstatnou část svých dějin koexistovala katolická církev ruku v ruce s feudálním režimem: i její instituce, například role církevních hierarchů, tak nabíraly feudální podoby a připodobňovaly se rolím králů či císařů (v případě papeže) a jejich lenních pánů (u arcibiskupů, biskupů a představených klášterů). Opakované vlny proměn, jimiž křesťanství procházelo, ukazuje postupnou adaptaci starších forem na novější podmínky. Paralelní přetrvávání pradávných organizačních forem je ale zároveň důkazem toho, že instituce sice vznikají pomalu, ale pokud se opravdu rozbují, získávají mimořádnou setrvačnost. Jak ukazuje například současný zápas katolicismu s klerikalismem, gigantické etablované organizace s velkým politickým vlivem bývá velice těžké alespoň trochu reformovat. Pokud se nakonec stanou vůči změně zcela rezistentními a rozsáhle se odpojí od aktuálních potřeb společnosti, riskují, že jim za zády vyroste mladší a dynamičtější konkurent. Ten na sebe následně strhne pozornost většiny. Taková situace pak může dospět až k velké náboženské změně, při níž někdejší dominantní systém skončí na okraji společnosti a z jeho někdejší slávy zůstane jen vzpomínka. Je-li pak jeho konkurent obzvláště nelítostný a vzájemné vztahy hodně vyhrocené, může nakonec dojít i na potírání, vytlačování a pronásledování. I takových příkladů jsou dějiny náboženství plné.

Problém autority

Čtenáři z odborných kruhů jsou jistě poněkud frustrováni z generalizujícího nádechu předchozí pasáže. A mají pravdu. Lidské dějiny jsou nesmírně komplexní a zabředneme-li do konkrétních příkladů, ukáže se jejich opravdu neuvěřitelná rozmanitost. Naším cílem tu ovšem není vynášet absolutně platné, zobecňující, ahistorické soudy o tom, jaká lidská kultura „je“: naším cílem je porozumět alternativní spiritualitě. A v tomto specifickém kontextu se brzy ukáže, k čemu jsme

úvodní odstavce potřebovali. Zvláště čtenářům, kteří nemají humanitní vzdělání, totiž mohou pomoci, aby se oprostili od automatických předporozumění generovaných západní (post)křesťanskou kulturou – zvláště od přesvědčení, že institucionalizované náboženství rovná se církev (popřípadě církev/denominace/sekta/kult). Věc je podstatně složitější.

V této pasáži už začneme vstupovat do odbornějších vod. Abychom totiž opravdu porozuměli způsobu, jakým institucionální rovina v alternativní spiritualitě funguje, potřebujeme se detailněji podívat na to, z jakých základů se v ní generuje autorita a jakých podob nabývá. Jinými slovy, nakoukneme na chvilku do dílny sociologie náboženství, zvláště té její podoby, která se zajímá o nové náboženské formy. Stále přitom zůstaneme na poměrně obecné rovině, přesto už začnou padat konkrétní příklady. A ty nám nakonec otevřou cestu k porozumění alternativní spiritualitě jako institucionalizovanému náboženství.

Typy autority a konstrukce charismatu

První věc, o níž si povíme, jsou formy autority. Budu přitom vycházet ze slavného sociologa Maxe Webera, který se těmito otázkami rozsáhle zabýval a v principu rozlišoval tři základní podoby autority podle toho, z jakých zdrojů vyvěrá. Jsou to autorita tradiční, racionální/legální a charismatická.[297] Jak už název napovídá, první z nich je v principu založena na tradici: mezi instituce, které jsou postaveny na autoritě tradičního typu, můžeme samozřejmě počítat především rodinu a další podobné skupiny, jako kmeny nebo klany. Patří sem ale třeba i dědičná monarchie založená na přesvědčení o vládcově pověření Bohem, s ohledem na náboženství pak třeba katolická apoštolská posloupnost, místní šamani a podobné jevy. Všeobecně se tento typ autority opírá o místní zvyklosti a argumentuje tím, že „se to tak vždycky dělalo".

Jevy, které se naopak často opírají o legislativu, už spadají do druhého typu, tedy do ranku autority racionální či legální. Na této rovině jsou základem existující zákony a předpisy, které propůjčují konkrétním lidem nějakou formu moci; zodpovědná místa tu obsazují ti, kteří na to mají schopnosti nebo příslušné vzdělání. Typickým příkladem jsou

297 Max Weber: *Autorita, etika a společnost. Pohled sociologa do dějin*, přel. Jan Škoda, Praha: Mladá Fronta 1997, s. 47–55; viz též Pauline Hope Cheong: Authority, in: *Digital Religion. Understanding Religious Practice in New Media Worlds*, ed. Heidi A. Campbell, London – New York: Routledge 2013, s. 72–87.

volení státní představitelé nebo státní úředníci, soudci nebo policisté, ale také například pozice v rámci docela bežných firem, jež obsazují uchazeči s vhodným vzděláním, schopnostmi a zkušenostmi. Může se zdát, že i v současné době spadají náboženské instituce výhradně do ranku autority tradiční. Musíme si však uvědomit, že v rámci církví nebo podobných organizací existuje spousta pracovních míst, která jsou obsazována především s ohledem na schopnosti a dovednosti daných osob. V tomto směru se tedy tradiční autorita dotýká autority racionální a spojuje se s ní. Jak ostatně uvidíme později, prolínání všech tří forem autority je naprosto běžná věc – jedná se spíše o ideální typy než o hermeticky uzavřené, neprostupné kategorie.

Třetí typ, tedy autorita charismatická, pro nás bude v této kapitole nejdůležitější. Nevzniká ani jako produkt zavedených zvyklostí, ani na bázi zákonů, předpisů nebo racionálních požadavků na něčí dovednosti; formuje se spontánně a *ad hoc* v rámci individuálního vztahu mezi osobou a jejím okolím. Je s ní spojena představa „charismatu", tedy aury mimořádnosti, jedinečnosti a skvělosti (v náboženském kontextu také například svatosti, nadpřirozené či magické moci, nebo dokonce božství).

Staré, zvláště psychologické výzkumy se zaměřovaly na to, jaké vlastnosti jsou pro takové osobnosti typické, a hledaly jejich charakteristické profily a rysy. A to od těch pozitivních, jako mimořádný talent, empatie a inteligence, až po ty negativní, například narcismus a sklony k velikášství. Pozdější výzkumy však ukázaly, že charisma je ve skutečnosti sociální jev a že se generuje během „procesu charismatizace". Zní to složitě, ale ve skutečnosti je to jednoduché: na jedné straně musí být obdivovatelé („charismatizující"), na druhé straně někdo, kdo se obdivovat nechá („charismatizovaný"). Některé typy osobností se nechávají charismatizovat snadno, pro jiné je to náročnější; některým je to příjemné, jiné cítí k takovému procesu spíše odpor. Praxe však ukazuje, že se charisma lze opravdu naučit, a je-li tomu situace příhodná, může přijmout charismatickou pozici i velice skromná, pokorná a sebekritická bytost. Stačí k tomu jen to, aby jí její okolí opravdu důsledně a dlouhodobě opakovalo, jak je mimořádná, jak úžasné má schopnosti a o kolik je lepší než oni.[298]

298 K charismatu viz např. Roy Wallis: The Social Construction of Charisma, *Social Compass* 29, č. 1 (1982), s. 25–39; nebo Lorne L. Dawson: Psychopatologies and the Attribution of Charisma, *Nova Religio* 10, č. 2 (2006), s. 3–28; v češtině přehledně zejména Zdeněk Vojtíšek: *Nová náboženská hnutí a kolektivní násilí*, Brno: L. Marek 2009, s. 260–269.

V kontextu této knihy se samozřejmě automaticky vynořuje idea zbožštělého náboženského vůdce. Taková asociace je samozřejmě v pořádku. Než se však definitivně ponoříme do světa světců, guruů a osvícených mistrů, musíme si říci, že se charismatická autorita objevuje v kterékoli sféře společnosti. Je doma třeba v politice, kde v dobrém i ve zlém generuje kulty osobnosti a oddané následování. Slavné příklady tu sahají od Tomáše Garrigua Masaryka, Václava Havla a papeže Františka až po Adolfa Hitlera a Josifa Stalina. Současným příkladem charismatizovaného politika je zejména Donald Trump v USA, jehož někteří příznivci ho povýšili až na spasitele; v Česku se nabízí osobnost Andreje Babiše. Fenomén charismatu ale najdeme třeba i na univerzitách, kde se mohou oblíbení pedagogové halit do aury moudrosti a nedostižnosti a nechat se nekriticky obdivovat svými studenty. Jak je přitom vidět na politickém příkladu, k tomu, abychom někoho charismatizovali, ho vůbec nemusíme osobně znát. Charismatizace může totiž probíhat i přes média – v takovém případě bývá základem toho, co se charakteristicky nazývá „kult celebrit". Například současný fenomén influencingu může být založený mimo jiné i na fenoménu charismatu.

Status mimořádné osobnosti propůjčuje člověku také velikou moc nad charismatizujícím okolím. Dějiny ukazují, že si lidé mnohdy nechají od takových osobností líbit věci, které by si k nim běžný člověk dovolit nemohl – nebo například věří každému jejich slovu, i kdyby mu činy v zásadě spíše odporovaly. To vypadá jako výlučně negativní jev.[299] Výše uvedené příklady však ukazují, že to, jakým způsobem daná osobnost se svým charismatem zachází, je primárně individuální záležitostí. Jeden typ charismatického vůdce se může upřímně snažit nikomu neublížit a využít svých schopností, vlivu a moci k dobru ostatních. Takové osobnosti mohou svému okolí hodně prospět, a působí-li na celospolečenské úrovni, mohou příznivě ovlivnit životy statisíců (nabízejí se příklady jako Nelson Mandela nebo matka Tereza). Méně ušlechtilé typy si však začnou naopak užívat, že se jim otevřela cesta k službám, peněženkám nebo tělům oddaných následovníků. Slavné případy sériového sexuálního zneužívání, a dokonce i jedné nábožensky motivované vraždy, které v posledních letech proběhly českými médii, jsou výmluvnou ilustrací toho, co všechno jsme ochotni od charismatizovaných osobností snášet

299 Vztahu charismatu k nestabilitě, popř. přímo násilí v nových náboženských hnutích se věnuje např. John Walliss: Charisma, Volatility and Violence. Assessing the Role of Crises of Charismatic Authority in Precipitating Incidents of Millenarian Violence, in: Zdeněk Vojtíšek et al.: *Millenialism. Expecting the end of the World in the Past and the Present*, Praha: Dingir 2013, s. 9–26.

a do jaké krajnosti se necháme zahnat. Nebezpeční politici, kteří se vzdor svému extremismu těší rozsáhlé podpoře mnoha slušných a umírněných lidí, zase ilustrují, nakolik jsme ochotni u svých oblíbenců zavřít oči před kontroverzními nebo vyloženě alarmujícími výroky a chováním. Vystřízlivění může být velice bolestivé – jak na individuální, tak na kolektivní rovině.

Navenek to působí dojmem, že se fenomén charismatizace tvoří pouze v nerovném mocenském vztahu vůdce–následovník a že je výhodný pouze pro charismatizovanou stranu. Ve skutečnosti jsou ale klíčovou součástí věci vzájemné vztahy charismatizujících mezi sebou, v jejichž rámci se charisma obdivované osobnosti dotváří a posiluje (a někdy dokonce přímo generuje). Následovníci jsou také typicky aktivní při dalším šíření slávy svého idolu, čímž dochází i k získávání nových příznivců.[300] Co víc, charismatizující z celé věci mnohé získávají. Blízkost k zářivé osobnosti, kterou tolik lidí bezmála uctívá, jim může přinášet pocit povznesení a osobní důležitosti, smyslu života, někdy dokonce poslání. A to zvláště tehdy, mají-li k ní opravdu blízký osobní vztah.

Nejbližšímu okolí charismatizovaného říkal Weber „charismatická aristokracie" a sociologické výzkumy ukazují, že právě oni mohou mít z celé situace vůbec největší prospěch.[301] Ano, vůdce je v glorifikované mocenské pozici. Ta ale s sebou nese mnohé výzvy – neustále se o své charisma obávat a dokola jej potvrzovat, jednat v souladu s ním a plnit představy a očekávání následovníků. Jinými slovy, nikdy nevypadnout z role a hájit své postavení před potenciální konkurencí. Naroste-li vůdcův význam opravdu masivně, je vystaven ustavičnému tlaku cizích lidí, který charakteristicky vede k tomu, že se postupně stahuje do soukromí. Pak už k němu mají přístup jen vyvolení. Ti tak získávají stále výraznější pozici a jako prostředníci mezi vůdcem a světem mohou například ovlivňovat, jaké informace charismatická osobnost dostane a kdo k ní bude mít přístup. Obrat „charismatická aristokracie" přirovnává tento vztah k poměru krále a nejvyšší šlechty v klasické monarchii. Jednoduše řečeno, „šlechta" se v dané skupině těší mimořádným privilegiím, aniž však nese rizika spojená s vlastní charismatizovanou pozicí.[302]

A dokonce i pro řadové následovníky má přimknutí se k charismatizovanému nepopiratelné výhody. Ne každý je asertivní dominantní

300 Ke vztahu charismatizovaného a charismatizujících v češtině viz zejména Zdeněk Vojtíšek: *Nová náboženství a násilí*, Praha: Karolinum 2017, s. 148–153.

301 Pojetí charismatu u Webera viz např. M. Weber: *Autorita, etika a společnost*, s. 132–162.

302 Viz např. Z. Vojtíšek: *Nová náboženství a násilí*, s. 148–149.

„alfa“: mnoho lidí se raději nechává vést a vlastní moc a nezávislost projikuje na obdivované vůdce. Mimořádná osobnost se jim stává útočištěm, majákem a symbolem, zdrojem síly, inspirace a někdy i smyslu života. Jsou-li navíc součástí sociální skupiny, jež se kolem charismatické autority utvořila, je ve hře i skupinová identita. Ta jim dodává pocit, že někam patří a že jsou součástí pevné sítě vztahů se spřízněnými dušemi, s nimiž sdílí společné hodnoty. Kolem charismatizovaných osobností se tak typicky tvoří více či méně uzavřené skupiny a skupinky s poměrně vypracovanými vnitřními hierarchiemi. A zase, není to jen záležitost politiky, náboženství nebo kultu celebrit. Podobné skupiny mohou vznikat napříč prakticky celou společností bez ohledu na věk, gender, vzdělání, inteligenci – prostě bez ohledu na cokoli. Podmínkou je jen ochota charismatizovat na jedné straně a ochota nechat se charismatizovat na straně druhé.

Poměr charismatické autority k autoritě tradiční a racionální/legální je, řekněme, porézní. Mezi příklady charismatických osobností se nacházejí jak ty, které byly alespoň po část svého života zároveň autoritou racionální/legální (Havel, Masaryk a Stalin jakožto hlavy států, Hitler jako říšský kancléř), tak ty, které můžeme zároveň počítat do ranku autority tradiční (matka Tereza, papež František). Weberovu typologii tedy opět nelze brát jako nějaké buď/anebo, ale spíše jako ideální typy, které se v praxi mohou u konkrétních lidí mísit a doplňovat. Co víc, mohou se generovat navzájem. Fakt, že je někdo zvolen papežem, může odstartovat jeho charismatizaci, a naopak charisma slavné veřejné osobnosti může vést k tomu, že je zvolena do parlamentu a nastoupí na pozici, která spadá do ranku autority racionální/legální.

Charisma a nová náboženská hnutí

Jsme-li znalci sociologie náboženství, tušíme už dávno, že výklad o charismatické autoritě směřuje k problematice nových náboženských hnutí (NNH), které s ní stojí a padají. A je to přesně tak. Zatímco tradiční i racionální/legální autorita se pohybují v nějakých typických rámcích a mantinelech, které jsou dány zvyklostmi nebo právními normami, charismatická autorita na sebe ráda bere podobu vzpurného rebela, který chce s dosavadními pořádky skoncovat.[303] Ano, i ona umí být samozřej-

303 Viz např. Z. Vojtíšek: *Nová náboženská hnutí a kolektivní násilí*, s. 37–38.

mě konzervativní – existují příklady charismatizace ultrakonzervativních politiků nebo tradicionalistických kněží a rabínů. Zároveň však má jedinečný potenciál k revoluci.

To s sebou však nese riziko konfliktu s většinovou společností, která vůdcovu charismatu nepodléhá. Čím ostřejší je rétorika hnutí a čím drsnějším protitlakem společnost reaguje, tím výbušnější je výsledná situace a tím větší riziko představuje. V extrému může vést až k opravdovým tragédiím – vraždám, sebevraždám, teroristickým útokům, brutálním armádním nebo policejním raziím. Existuje mnoho mediálně slavných příkladů, které si jistě každý hned vybaví, zejména Óm šinrikjó nebo Davidiáni.[304] Byla by ale chyba svádět to výhradně na „náboženský fanatismus" a vinit z toho „náboženství" – s obdobnými jevy se totiž běžně setkáme třeba i v politickém extremismu. Naposledy tím chci připomenout, že charisma není nic specificky religiózního a může se projevit kdekoli. To, jak daleko nějaký vůdce své následovníky zažene, závisí především na tom, co je to za člověka a jak silný na ně má vliv.[305]

Sociologie nových náboženských hnutí je velice propracovaná subdisciplína. Podobně jako po pandemii zažilo velký rozmach studium konspiracismu, sociologie NNH začala rozkvétat na konci 20. století. V druhé kapitole jsme viděli, že poválečné období bylo dobou velkých náboženských experimentů, ze kterých nás (kromě vzniku alternativní spirituality) zatím zajímala především UFO náboženství. Ta jsou pochopitelně pěkným příkladem charismatické autority – typicky vznikala kolem jedné nebo více konkrétních osobností, které tvrdily, že jsou schopny komunikovat s mimozemšťany, a utvářela se v podobě větších nebo menších skupin soustředěných kolem konkrétních vůdců. Příklady, které už padly v druhé kapitole, zahrnují například Společnost Aetherius George Kinga či Akademii věd Unarius založenou manžely Normanovými. O něco pozdější byla i Nebeská brána Marshalla Applewhitea a Bonnie Nettlesové nebo Raëliáni Clauda Vorilhona.[306]

Věc se ale zdaleka neomezovala jen na příznivce spasitelů z vesmíru. Šedesátá a sedmdesátá léta byla dobou velkého boomu nových náboženských hnutí, mezi něž patří i tak slavné skupiny, jako ISKCON /

304 Viz např. tamtéž, s. 91–108 (Davidiáni) a 124–152 (Óm šinrikjó).

305 Z. Vojtíšek: *Nová náboženství a násilí*, s. 149–153.

306 K UFO náboženstvím viz např. R. P. Flaherty: UFOs, ETs, and the Millennial Imagination, s. 587–610; česky ve stručnosti např. A. Grünschloss: Ufologie a ufologická hnutí, s. 372–376, nebo D. Lužný: *Nová náboženská hnutí*, s. 82–84.

Haré Krišna nebo Scientologie Rona L. Hubbarda.[307] „Náboženští inovátoři," jak NNH pěkně popisuje religionista Zdeněk Vojtíšek,[308] se objevovali napříč společností, a to v prostředí křesťanském i mimo ně. Vlivem školské primární prevence a senzacechtivých mediálních obsahů máme podobná hnutí striktně zaškatulkovaná jako rizikové nebo přímo zlé „sekty". A je skutečně pravda, že některá z nich byla extrémní nebo silně problematická. Obecný portrét „sekty" jako nebezpečné organizace, která lidem „vymývá mozky", je však jednostranný a absurdně vyhrocený. Velká část NNH je ve skutečnosti v podstatě neškodná a jen provokuje většinovou společnost svou odlišností (a často i odmítavou uzavřeností).[309] NNH jsou v tomto ohledu podobně ambivalentní, jako charismatická autorita, na níž jsou založená: velmi záleží, jestli nějaké hnutí vede slušný, zodpovědný člověk, nebo naopak narcistní, bezohledný sobec. Když dva dělají totéž, není to nikdy totéž.

Poslední věcí, kterou si na tomto místě musíme o nových náboženských hnutích říci, je to, jak vypadá jejich dlouhodobá trvanlivost. Nejsou v principu příliš stabilní a v mnoha případech platí, že stejně, jako rychle vznikala, tak i rychle zanikají, často ani nepřežijí déle než jednu generaci.[310] To přitom úzce souvisí mimo jiné i s povahou charismatické autority, na níž jsou založená. Protože jádrem existence konkrétního NNH je jedna nebo více osobností, kolem nichž se všechno točí, je jedním ze základních předpokladů jeho přetrvání do budoucna to, aby daná osobnost v pravou chvíli dokázala předat žezlo někomu jinému. Vůdci NNH to ale někdy udělat nechtějí a žárlivě si střeží centrální postavení proti potenciálním konkurentům. Stává se tak, že nedojde k včasnému předání moci, starý vůdce zemře nebo jej okolnosti vyřadí z provozu a hnutí se náhle octne v komplikované situaci, s níž si nedokáže poradit. Nečekaná smrt vůdce nebo faktory, které narušují jeho charisma (například věk nebo vážná nemoc), mohou působit na členy hnutí traumaticky, vůdce totiž tvoří skutečný úhelný kámen jejich světa. To představuje pro nová náboženská hnutí kritickou zkoušku – a velká spousta z nich v ní neobstojí a rozpadne se.[311]

307 D. Lužný: *Nová náboženská hnutí*, s. 29–40.

308 Ústní informace; ve stručnosti (a v méně úderné formulaci) viz též Z. Vojtíšek: *Nová náboženská hnutí a kolektivní násilí*, s. 37–38; Z. Vojtíšek: *Nová náboženství a násilí*, s. 14–15.

309 Z. Vojtíšek: *Nová náboženství a násilí*, s. 13–14.

310 Rodney Stark: Why Religious Movements Succeed or Fail, *Journal of Contemporary Religion* 11, č. 2 (1996), s. 133–146.

311 Z. Vojtíšek: *Nová náboženská hnutí a kolektivní násilí*, s. 346–352.

Je důležité si uvědomit, že proces předávání moci v NNH zároveň znamená, že se v hnutí, jež bylo dosud založeno na autoritě charismatické, začne postupně vyvíjet autorita jiného typu. Je velmi pravděpodobné, že nový vůdce nemá charisma ani zdaleka srovnatelné se svým předchůdcem; v ještě vyšší míře to pak platí pro následující generace jeho nástupců. Tomuto procesu, kdy se z někdejšího novátorského charismatického NNH postupně stává etablované (a často mnohem méně rebelské) hnutí se říká „denominalizace" a jde o multifaktoriální záležitost, která kromě nutnosti institucionalizovat charisma obsahuje mnoho dalších podobných výzev.[312] Skupiny, které si v něm povedou dobře, mají velkou šanci rozkvést do podoby velkých a rozvětvených organizací, které přetrvají staletí a jež společnost více či méně akceptuje (například svědkové Jehovovi, mormoni nebo adventisté sedmého dne). Co víc, nejúspěšnější z nich mohou narůst tak, že se z nich stanou samostatná velká náboženství. Stalo se to třeba křesťanství a islámu, které začínaly jako nová náboženská hnutí kolem charismatických vůdců Ježíše a Muhammada.

Je alternativní spiritualita nové náboženské hnutí?

Tím se dostáváme ke klíčovému momentu našeho výkladu. Téma new age se velmi často zařazuje pod nová náboženská hnutí, nebo alespoň do jejich kontextu: lze se s tím setkat v úvodních vysokoškolských kurzech, ve starší nebo popularizační literatuře a na mnoha dalších místech.[313] „Nové náboženské hnutí" je však, jak jsme viděli, specifická sociologická forma, která má své důležité charakteristické rysy. A už staré new age, natož současná alternativní spiritualita, je zásadním způsobem postrádají. Ano, hnutí nového věku samozřejmě můžeme charakterizovat jako „náboženského inovátora" a poukázat na napjatý vztah mezi kontrakulturou a většinovou společností; můžeme vyzdvihnout i motiv milenialismu, který je charakteristický jak pro něj, tak pro velkou část NNH. Zároveň tu však jiné jevy chybí. Nemáme tu žádného centrálního charismatického vůdce, který by celou věc spustil, ani žádnou jasně vymezenou skupinku následovníků s vnitřní hierarchickou strukturou a relativně jasnými vnějšími hranicemi. Jinými slovy je to jakási bílá vrána, které není vůbec snadné porozumět.

312 Podrobně o procesu denominalizace zejména tamtéž, s. 326–362.

313 Např. Dušan Lužný ve své knize *Nová náboženská hnutí* z roku 1997 zařadil mezi NNH i new age. D. Lužný: *Nová náboženská hnutí*, s. 89–100.

Sociologové náboženství využívali nejrůznější nástroje, jak si s tímto problémem poradit. Oblíbený byl například výraz „milieu“, což v podstatě znamená „společenské prostředí“; kreativně bychom to snad mohli přeložit i jako „dobový trend“. Připadá-li to některým čtenářům jako nesmírně vágní označení, které o new age mnoho neříká, mají samozřejmě pravdu. Přesto mělo „milieu“ v jisté době velký úspěch. Už v sedmdesátých letech přišel Colin Campbell s termínem „kultické milieu“, o němž jsme se krátce zmínili už ve druhé kapitole: nazýval tak prostředí mimo oficiální církve a vědu, v němž kolotají neortodoxní, někdy marginalizované motivy (například esoterní nebo paravědecké) a z něhož se rodí nová náboženská hnutí (v angličtině *cults*, odtud „kultické milieu“).[314] Vzhledem k dalšímu vývoji alternativní spirituality je třeba tento termín považovat za zastaralý. Jinou variantou bylo „holistické milieu“ Paula Heelase, které však jejich autor postupně nahradil novým výrazem „spiritualita života“ (*Spiritualities of Life*).[315]

Termín milieu, ač vágní, jistě dobře popisoval, jak rané new age fungovalo. Za ještě zajímavější však považuji úvahy sociologa náboženství Williama Sims Bainbridge, který jej v devadesátých letech označil za fenomén tzv. kolektivního chování.[316] To je v podstatě stadiem na škále vývoje sociální organizovanosti, a to nikoli z kontextu charismatické autority, ale z kontextu sdílených problémů a životních výzev. Bainbridgeův přístup je pro nás velmi podnětný, má tedy smysl si ho krátce shrnout, abychom se od něho mohli následně odrazit.

Na počátečním konci škály se nachází *paralelní chování*. Společnost je zničehonic konfrontována s nějakým velkým novým faktorem, jenž masivně ovlivňuje velkou část lidí, kteří v ní žijí. Může se jednat například o nedostatek jídla, nárůst existenciální tísně, nebezpečí, dramatické změny v politickém řádu, války, epidemie či pandemie atd. Taková věc pochopitelně představuje velkou výzvu. V této fázi se s ní však lidé vyrovnávají každý zvlášť a po svém, a přestože mnohdy používají podobné nebo dokonce stejné strategie, vzájemně se mezi sebou neznají a neprobírají je. Pokud se ale situace nezmění, začne se komunikace o problému otvírat jako důležité společenské téma, lidé o něm diskutují, seznamují se skrze ně, vyměňují si rady, návody a tipy. Původní paralelní chování tím přeroste v *chování kolektivní*. Pokud problém i dále

314 C. Campbell: The Cult, the Cultic Milieu, and Secularization, s. 58–75.

315 Viz např. P. Heelas: Challenging Secularization Theory, s. 49; ale např. třeba i W. J. Hanegraaff: *New Age Religion in Western Culture*, s. 100.

316 W. S. Bainbridge: The New Age, s. 364–369.

přetrvává a vzájemná spolupráce mezi těmi, kdo jím jsou zasaženi, se prohlubuje, může se z kolektivního chování postupně vyvinout *hnutí*. Tam už dochází i ke komunikaci navenek, zasažení občané začnou vystupovat jako celistvý celek, mohou například pořádat demonstrace, protestovat, artikulovat požadavky. Proces je nakonec završen vznikem *instituce*, kdy se buď spontánně, nebo organizovanou volbou ustanoví vůdci hnutí, začnou vznikat vnitřní hierarchie, objevuje se byrokracie nebo se začnou zakládat úřady (například výbory s předsednictvem). To pak může dospět i k momentu, kdy se hnutí nechá oficiálně uznat státem. Může například založit spolek, sdružení, neziskovku nebo obchodní firmu, nechat se registrovat jako církev atd.[317]

Bainbridge zdůrazňuje, že se jedná o škálu, nikoli o čtyři jasně odlišitelné kategorie. Chvíle, kdy nějaký společenský jev přechází z jedné fáze do druhé, tak nemusí být jasně patrná. Završení v podobě plné institucionalizace je však zásadní, protože dává hnutí významné prostředky pro komunikaci s jinými institucemi. To však neznamená, že se momentem institucionálního zakotvení hnutí proměňuje v něco zcela jiného – Bainbridge pěkně konstatuje, že „instituce jsou pouze zpomalená hnutí".[318] Elegantně tím vystihuje to, jak institucionalizace mírní dynamičnost hnutí a dodává mu větší setrvačnost tím, že zakotvuje jeho přesvědčení a praxi do formalizovaných předpisů, regulí nebo stanov.

Shrnu-li, díváme se tak z jiné strany na téma, které jsme si nadnesli v úvodní pasáži k této kapitole. Budování institucí je složité, mnoha hnutím se vůbec nemusí podařit a zahrnuje spoustu nástrah a výzev, s nimiž je třeba si poradit. S jejich vznikem je však spojeno mnoho výhod. Patří mezi ně větší stabilita, zvýšení šance na přetrvání do budoucnosti a snazší čitelnost hnutí navenek (včetně snazší čitelnosti identity jeho členů). V předchozí pasáži jsme pak viděli i to, že pokud hnutí přežije a zvláště daří-li se mu dobře, vývoj jeho institucí může dále pokračovat, dokud nevzniknou třeba i celoplanetární, nadnárodní nebo globální celky.

Kde se v tomto procesu nachází alternativní spiritualita? Především rozhodně neplatí Bainbridgeovo přesvědčení, že jde o pouhý fenomén kolektivního chování. I kdyby bývalo platilo v devadesátých letech, kdy Bainbridge svůj text psal, dnes se zcela jistě jedná o výrazné a silné hnutí celoplanetárních rozměrů. Zbývá tedy otázka, jestli dospělo do poslední fáze.

317 Tamtéž, s. 365–369.
318 Tamtéž, s. 369.

Jak jsme opakovaně konstatovali, neexistuje žádná centrální organizace (ani nic, co by se jí blížilo), žádný ústřední vůdce (ani kandidáti na něj) a žádné univerzální společné struktury vybavené univerzální autoritou. To je pochopitelně dáno i explicitním odporem k církvím, který alternativní spiritualita hrdě nese ve svém štítu. Teď už je ale snad lépe pochopitelné, proč jsem přesvědčená, že si nejspíš nakonec velké centrální instituce vytvoří. Ať se totiž zaklíná sebevíc, že je takto spokojená, cesta kupředu zůstává dále otevřená. Budoucí generace mohou na věc snadno změnit názor.

Problém institucí se však ukáže v úplně jiném světle, přestaneme-li se soustředit na otázku všeobjímající organizace a centrální autority společné všem. V tu chvíli se v gigantické krajině alternativní spirituality náhle odhalí obrovské množství institucí a z nich se formujících organizací, které vznikají a zase zanikají. Nejvýznamnější z nich přitom existují už po dlouhé desítky let, jejich počátky se mohou táhnout až do období kontrakultury a jejich mimořádný vliv zasahuje i velmi vzdálená místa. V tomto smyslu nás tvrdošíjné hledání centrální autority v podstatě zaslepuje – a Michael Kinsella s Ann Tavesová to krásně vyjádřili, když konstatovali, že jsou instituce alternativní spirituality „schované všem na očích" (*hiding in a plain sight*).[319] Proč je tedy tak špatně vidíme? Inu, odpověď na to jsme v této knize už slyšeli mockrát: protože hledáme „církev", v lepším případě „církve". A ty tam samozřejmě nejsou. Přímo před našimi zraky se však schovává veliké množství jiných, zrovna tak zajímavých jevů. V následujících pasážích si představíme ty nejdůležitější z nich.

Od hledače k novému náboženskému hnutí

Hledači a guruové

Počátkem 20. století přišel skotský antropolog Steven Sutcliffe s důležitou myšlenkou. Alternativní spiritualita se podle něj vyznačuje specifickou podobou chování svých přívrženců, kterou můžeme označit za „hledání", a jeho protagonisty tudíž za „hledače" (v angličtině *seeking* a *seekers*).[320] Jak již název napovídá, jádrem tohoto jevu je proces

319 A. Taves – M. Kinsella: Hiding in Plain Sight, s. 84–98.

320 Steven J. Sutcliffe: "Wandering Stars". Seekers and Gurus in the Modern World, in: *Beyond New Age*, s. 17–36.

duchovního hledání, který je v alternativní spiritualitě chápán jako dlouhodobý, ne-li celoživotní: hledač je v jistém smyslu trvale „na cestě". Už ve třetí kapitole jsme diskutovali některé jevy, které z alternativní spirituality prosákly do mainstreamové společnosti, a nyní bychom k nim mohli přiřadit i duchovní hledačství: s ideou osobní cesty nebo příběhu (v angličtině nejčastěji *journey*) se lze naprosto běžně setkat například u motivačních profilů na sociálních sítích. A nejde jen o retrospektivu toho, jak jsme došli tam, kde se zrovna nacházíme. Součástí věci je i perspektiva dalšího rozvoje, tedy představa, že cesta nekončí a vede v ideálním případě stále vpřed. Pěkně to ilustruje důležitý fakt, že přestože hledač jistě touží něco důležitého najít, hlavním cílem je především cesta sama.

Sutcliffe tu navazuje na starší sociologické teorie Roberta Wuthnowa a Wadea Clarka Roofa. Ty stojí na myšlence, že existují dva typy náboženství – jedno upřednostňuje pobývání (*dwelling*), druhé hledání (*seeking*).[321] Od příznivců systémů prvního typu se očekává, že akceptují doktrínu svého náboženství jako celek a nebudou s ní nic dalšího vymýšlet; členství tu znamená přijetí kompletního balíčku včetně věcí, které se dané osobě třeba moc nelíbí. Křesťanství, zvláště katolicismus, je dobrým příkladem takového náboženství. Katechismus nelze chápat jako švédský stůl, ze kterého si vybereme, co je nám vlastní – jde o jasný seznam toho, čemu má člověk věřit a co má dělat, chce-li se označovat za katolíka.

Čtenáři-katolíci si v tuto chvíli jistě pomysleli, že teorie je jedna věc, ale praxe druhá. A to je pravda. Antropolog Leonard Primiano v tomto smyslu etabloval užitečné rozdělení na náboženství „oficiální" a „vernakulární" (v jiných kontextech též například „normativní" a „žité"). „Oficiální náboženství" představuje ideální, nárokovou podobu toho, jak to „má být", a „vernakulární náboženství" pak to, jakým způsobem lidé své náboženství skutečně prožívají a praktikují.[322] Primianova perspektiva je zvláště cenná proto, že se zabýval právě katolickým křesťanstvím

321 Viz např. Wade Clark Roof: *A Generation of Seekers. The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*, San Francisco: Harper 1993; Wade Clark Roof: Religion and Spirituality. Toward an Integrated Analysis, in: *Handbook of the Sociology of Religion*, ed. Michele Dillon, Cambridge: Cambridge University Press 2003, s. 137–148.

322 Leonard Norman Primiano: Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife, *Western Folklore* 54, č. 1 (1995), s. 37–56; Leonard Norman Primiano: Afterword. Manifestations of the Religious Vernacular. Ambiguity, Power, and Creativity, in: *Vernacular Religion in Everyday Life. Expressions of Belief*, 2. vyd., ed. Marion Bowman – Ülo Valk, London – New York: Routledge 2014, s. 382–394.

s jeho nesmírně rozvinutou oficiální stránkou. Zdůrazňuje, že „oficiální" varianta je papírový ideál, který ve skutečnosti v praxi nikdy neexistuje – každý z nás totiž přistupujeme ke svému náboženství jinak a individuálně. V tomto smyslu, zdůrazňuje, je vernakulární dokonce i způsob, jakým svou víru prožívá a praktikuje papež.[323]

Rozdíl mezi *dwellers* a *seekers* proto nelze chápat tak, že jedni bezmyšlenkovitě přijímají a druzí ne. Bezmyšlenkovitě totiž nepřijímá nikdo – i ti nejvýraznější *dwellers* si oficiální doktrínu nějak „překládají" do svého myšlenkového světa. Celou věc musíme spíše chápat jako otázku, jaké nároky dané náboženství na své následovníky vznáší a co považuje za ideální podobu následování. Pro křesťanství je to jistě přijetí. V alternativní spiritualitě však dominuje druhý přístup, který se naopak od ideálu pokorné akceptace rázně distancuje a upřednostňuje aktivní duchovní hledání. Jak jsme viděli, hledač (*seeker*) je v jeho rámci v podstatě stále na cestě: praktiky, ideje, hodnoty či příběhy mu vstupují do cesty a on si k nim hledá vlastní vztah. Některé přijímá, jiné míjí, některé jsou pro něj zásadní, jiné okrajové. Co víc, i věci, se kterými se kdysi silně ztotožnil, mohou v pozdějších fázích jeho života ztratit původní přitažlivost, a dokonce je může začít chápat jako omezující nebo neblahé. Prostředí alternativní spirituality ho přitom vybízí, ať ve své duchovní cestě pokračuje a nezůstává na místě; zastavení může být chápáno i jako ustrnutí či zkostnatění, tedy neschopnost se dál posouvat a vyvíjet. Je patrné, jak dobře tyto vlastnosti alternativní spirituality rezonují se současnou kulturou, která vnímá nekonečný seberozvoj jako velkou hodnotu.

V druhé kapitole jsme naráželi na ideu „spirituálního supermarketu", typickou kritiku, jíž zvláště druhá polovina 20. století alternativní spiritualitu častovala.[324] Povšimněme si nyní, jak nádherně zrcadlí tenzi mezi náboženstvími upřednostňujícími *dwelling* a *seeking*. Náboženství, které klade důraz na pobývání, může duchovní hledačství snadno vnímat jako spirituální povrchnost, nezodpovědnost a konzumerismus. Hledači však zároveň své protějšky rádi popisují jako tupé ovce, které nemají vlastní rozum a slepě se řídí poučkami, které jim někdo vnutil. V alternativní spiritualitě se lze skutečně často setkat s takto postavenou kritikou křesťanství.

323 L. N. Primiano: Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife, s. 44.

324 Mnoho let bezvýsledně pátrám, kde se tento výraz vzal a s kým je spojen počátek jeho užívání. Tradičně se jeho zformulování připisuje Peteru Bergerovi, Colinu Campbellovi nebo Davidu Lyonovi, nicméně dokonce ani umělá inteligence mi nebyla schopna dohledat, kde a u koho se vyskytuje poprvé.

Vzdor tomu, že osobní duchovní cesta každého hledače je v ideálním případě nekonečná, mohou v ní přijít významné milníky. Jinými slovy, i „hledač" občas „najde". Takové „něco" pak může vypadat různě – od velmi osobních praktických věcí, jako efektivní meditační technika nebo komunita, v níž se cítí dobře, až po objevení idejí, schopností a praktik, které mohou mít smysl i pro ostatní. „Nalezení" může mít třeba i podobu objevu smyslu života, duchovního poslání, nebo dokonce nabytí nadpřirozené schopnosti – a v extrémním případě může být natolik zásadní, že jej hledač může prohlásit za „transformaci".

V tomto kontextu může daná osoba získat pocit, že ji její zkušenosti nebo osobní proměna povolávají k tomu, aby učila druhé nebo využila nově nabyté schopnosti k jejich prospěchu. V takovém případě se může zrodit veřejná alternativně-spirituální osobnost, kterou lze odborně popsat termínem „náboženský specialista" a kterou v této knize typicky nazývám „duchovní učitel" nebo „guru". Zní to velkolepě, ale nesmíme se nechat zmást. Ano, proměna v „duchovního učitele" může zahrnovat velké plány, profily na sociálních sítích, podnikatelské projekty a vysoké ambice. Může jít ale i o velmi skromná, lokální a (polo)soukromá působení založená například na výkladu horoskopu nebo tarotových karet. Velmi záleží na daném člověku, na výchozí situaci, na reakci okolí i na tom, kam se jeho působení následně rozvine.

I od gurua se ale přitom očekává, že více či méně zůstane hledačem. Pozice „teď už vím" je samozřejmě něčím, s čím se lze v alternativní spiritualitě poměrně běžně setkat (a dokonce i s pozicí „teď už vím všechno"). I pro duchovní učitele však nadále platí maxima nezkostnatět a nezamrznout na místě – fakt, že i oni se dál rozvíjejí, posouvají a objevují další významné věci, je na obecné rovině vnímán pozitivně. Jiná věc však samozřejmě je, nakolik je jejich další vývoj kompatibilní s osobním vývojem jejich případných následovníků. Může se stát, že se kvůli tomu jejich cesty rozejdou.

Formování hnutí v alternativní spiritualitě

Rozhodnutím o zahájení veřejného působení, byť třeba relativně skromného, opouští individuální hledač hájemství privátní spirituality a vydává se na cestu, která může potenciálně vést až k charismatizaci. V té může samozřejmě totálně pohořet – jeho poselství nezaujme, získá si řadově jednotky posluchačů a jeho hvězda zapadne dřív, než skutečně vzplála. V jiných případech třeba i nějaký úspěch má, ale charisma si nevybuduje:

jeho působení tak zůstane omezené, ať už s ohledem na malý počet zájemců, nebo relativně vlažný zájem. Může se ale stát opak – daná osobnost postupně získá ve své komunitě nebo na sociálních sítích lokální význam. V extrémních případech se pak může proměnit v celostátní, nebo dokonce mezinárodní celebritu.

Je velmi důležité přitom rozlišovat podoby, kterých takové působení může nabývat. Použijeme-li tu opět nástroje sociologie náboženství,[325] jde například o formu *audienční*. Ta je v dnešní době velice obvyklá – náš hledač si založí například YouTube kanál nebo profil na Instagramu a začne své publikum oslovovat skrze něj, může se také věnovat psaní duchovní literatury nebo pořádat přednášky. Audienční fenomény jsou charakteristické tím, že mezi osobností a jejími následovníky není žádný nebo téměř žádný osobní kontakt: na jeho jedné straně je tvůrce obsahu a na druhé publikum. Vzájemně se téměř neprotínají (nepočítáme-li například dotazy po živé přednášce nebo okomentování či sdílení digitálního obsahu) a od publika se nad rámec konzumace neočekává žádná zvláštní aktivita.

Snad je třeba zdůraznit, že audienční fenomény nejsou nic druhořadého. Některé významné duchovní osobnosti alternativní spirituality (ostatně i jiných náboženství) založily své veřejné působení právě na tomto typu přístupu a přineslo jim to obrovskou slávu. Mezi příklady můžeme jmenovat Carlose Castanedu, inspirátora „toltécké spirituality", jehož působení v drtivé většině stálo a padalo s knihami, které napsal. Ze stejného ranku si můžeme uvést i výrazný český příklad – je jím herec Jaroslav Dušek, významná postava české toltécké spirituality. I zde je jádro jeho působení audienční, vzhledem k tomu, že jej coby duchovního učitele proslavilo hlavně představení *Čtyři dohody* a jeho vystupování v médiích.[326]

Trochu jiný obrázek nabízejí fenomény *klientské*. Jak název napovídá, jsou založeny na individuálním vztahu mezi duchovní osobností, která poskytuje nějakou službu, a jejím zákazníkem neboli klientem. Krásným příkladem mohou být služby spojené se seberozvojem, popřípadě věštecké techniky (například vykládání tarotu). Ve třetí kapitole jsme viděli příklad takové formy působení v osobě karmické astroložky Judy Hallové. Předáte podrobnosti o datu narození, specialistka zpracuje radix, prostuduje ho a promedituje, pak dorazíte osobně a dostane se

325 Např. W. S. Bainbridge: The New Age, s. 370.

326 Konkrétní příklady viz např. William Sims Bainbridge – Rodney Stark: Client and Audience Cults in America, *Sociological Analysis* 41, č. 3 (1980), s. 199–214.

vám výkladu o důležitých tématech z minulých životů. V jeho rámci se přitom můžete terapeutky ptát, diskutovat s ní, odporovat jí, doplňovat ji. Přestože se klientské jevy typicky odehrávají ve formě jeden na jednoho, v některých případech se může klientský vztah uskutečňovat i mezi poskytovatelem služby a dvěma lidmi, výjimečně i malou skupinkou. Je to třeba případ duchovních specialistů, kteří se zaměřují na problémy v partnerských vztazích. V každém případě se tu na rozdíl od audienčních fenoménů ocitáme v situaci, kdy už klient nejen pasivně přijímá, ale aktivně s poskytovatelem služby interaguje.[327]

Mezi oběma jevy není ostrá, jasně čitelná hranice. Představme si například lektorku spirituálně motivovaného cvičení nebo tance. Ta může fungovat audienčně – lidé se zapíšou na kurz, přijdou, odcvičí si nebo odtančí, na závěr pomeditují. Domů odchází, aniž by s lektorkou prohodili jediné slovo. Představme si ale tutéž lektorku a stejné cvičení, ale uzavřenou hodinu („individuálku") pro tři čtyři přítelkyně nebo letní retreat pro skalní nadšenkyně: tady už může vzniknout úplně jiná situace. Kurzistky mohou dostat plně individuální přístup, možnost konzultovat technické provedení nebo duchovní účinky, rady ohledně další životosprávy, doporučení na byliny nebo jiné produkty. Ocitáme se tím na hranici mezi audienční a klientskou formou. Čím více se lektorka cvičenkám věnuje, tím dále jsme od audienčního konce škály a tím blíže tomu klientskému.

Jakmile je už ve hře větší skupina lidí a na pravidelných setkáních probíhá interakce nejen mezi lektorem a klientem, ale i mezi klienty navzájem, a zvlášť pokud už byl zahájen proces charismatizace, posouváme se ještě dál. Stark a Bainbridge zdůrazňují, že právě z klientských fenoménů mohou snadno vznikat skutečná *hnutí*.[328] Zůstaneme-li například u pravidelných lekcí meditace jednou týdně, je to jedna věc: lektor vede hodinu, udílí rady, které se týkají jejího obsahu, diskutuje o ní s účastníky kurzu a stále se pohybuje více či méně na rozhraní audienčního a klientského rámce. Vše, co se na hodině děje, se vztahuje ke konkrétní praktice, tedy k meditaci; po jejím skončení se všichni rozejdou a znovu se setkají až zase za týden. Může se ale stát, že vztah mezi účastníky a lektorem přeroste v něco většího. Náhle už si nepovídají jen o službě, kterou lektor poskytuje, ale řeší s ním třeba osobní problémy, ambice nebo sny; náhle už se účastníci nepotkávají jednou týdně na lekci, ale

327 Tamtéž.
328 Tamtéž, s. 200.

chodí spolu ve volném čase na kávu a intenzivně si píší přes sociální média. Osobnost, která původně poskytovala jednu specifickou službu, se tím postupně mění v charismatickou autoritu a nespojitá skrumáž jejích klientů se stává více či méně ohraničenou sociální skupinou. Proces vzniku nového náboženského hnutí je dovršen.

V minulé pasáži jsme si zdůrazňovali, že alternativní spiritualita jako taková v žádném případě není nové náboženské hnutí; na to je příliš gigantická, komplexní, vnitřně různorodá a decentralizovaná. To však neznamená, že NNH nemohou vznikat uvnitř ní. Ve skutečnosti, jak výše uvedený případ pěkně ukazuje, je to poměrně obvyklé. Rozdíl oproti předchozím formám je jasný: hnutí už neposkytuje jen jednu konkrétní službu nebo služby, ale plošně zasahuje do celého duchovního života jeho členů (alespoň v principu). Zároveň se tu poprvé objevuje skupinová identita, nově vzniklé „my", které v předchozích variantách absentuje.

Protože si většina čtenářů představuje NNH jako „sekty", může začít hned přemýšlet o výrazných vnějších hranicích, nepřátelském vztahu ke světu, zneužívání moci a extrémních tvrzeních. V praxi to však může vypadat úplně jinak, a řekněme si otevřeně, i podstatně méně bombasticky. Představme si například dámu, která si na malém městě otevře maličké spirituální centrum: vpředu je prodejna, kde lze sehnat specializované zboží (svíčky, kameny, bylinky, knížky), vzadu malá místnost, kde paní dvakrát týdně pořádá vedené meditace nebo vykládá karty. Je šikovná, v podnikání se jí daří a služby, které poskytuje, si lidé postupně oblíbí. Začnou chodit častěji, a protože jsme na malém městě, většina z nich se alespoň od vidění zná jak s majitelkou, tak mezi sebou. Postupně se začnou tvořit hlubší osobní vazby. Výsledkem je skupinka přátel se společnými duchovními zájmy a silným pocitem sounáležitosti, v níž zmíněná žena hraje roli duchovní autority. Nikam dál to zajít nemusí – žádné násilí, donucování, horování, vraždy ani sebevraždy. Prostě malé a neškodné místní hnutí.

Obrysy takových skupinek můžeme zcela běžně vidět třeba na velkých spirituálních festivalech. Duchovní osobnost z předchozího příkladu se může například rozhodnout, že přijede vyprávět o tom, v co věří a čím se zabývá, na spirituální veletrh do metropole. V programu se octne její přednáška nebo seminář, a protože má doma v městečku řadu nadšených příznivců, sbalí se její nejvěrnější, že pojedou s ní. Návštěvník festivalu je snadno pozná – přicházejí do místnosti spolu s přednášející, je na nich jasně patrné, že se navzájem znají, často si zaberou místa v první řadě. I tehdy, pokud se jedná o frontální přednášku, při níž se od publika očekává pasivita, do ní mohou vstupovat a komentovat ji nebo

doplňovat, čímž dávají najevo privilegované postavení a osobní vztah k přednášející.

To, jak s nimi jedná ona a jakou image si buduje, pak mnoho vypovídá o tom, jaké typy vztahů se pokouší nastolit. Pamatuji si v tomto směru dva výrazné příklady malých lokálních duchovních vůdkyň, s nimiž (a s jejichž příznivci) jsem se setkala na některém z pražských spirituálních festivalů. V obou případech šlo o ženy staršího středního věku (odhadem mezi padesáti a šedesáti lety) působící mimo Prahu, jejichž jména znám, ale ponechám je z etických důvodů v anonymitě. První z nich působila na první pohled nepřehlédnutelně mateřsky a svou přednášku pojala jako vyprávění o tom, jak se její představa o daném tématu postupně formovala, jaké chyby během let dělala a jak se z nich poučila. Interakce mezi ní a jejími následovníky připomínala vlídný, shovívavý a podporující vztah rodiče nebo učitele k dítěti. Na komentáře a dotazy pak reagovala hlubokým zamyšlením a postupnou formulací odpovědí, jejichž dikce měla zjevně evokovat letitou zkušenost a hlubokou moudrost.

Druhá žena byla naprosto odlišný typ – výrazně dominantní, vyzařující neotřesitelnou sebejistotu a nadřazenost. Zřetelně se těšila značnému obdivu svých následovníků, viditelně si jej užívala a během přednášky je pověřovala nejrůznějšími pomocnými úkony. Své téma předkládala autoritativním způsobem, jako by se jednalo o odvěké nezpochybnitelné pravdy, a stejným stylem reagovala i na dotazy.

Představa, jakou má širší společnost o vůdcích nových náboženských hnutí, se pochopitelně blíží spíše druhému příkladu „panovačné královny". Kontrastní „mateřská vědma" však hezky ukazuje, jak různě může charisma vypadat a jak je každý pojímá podle svého v závislosti na svých osobnostních rysech. To, jací následovníci se k dané vůdkyni přimkli, analogicky vypovídá o potřebách, které jim ta která žena dokáže naplnit: někdo se chce schovat pod křídla moudré matky, jinému imponují mocné velekněžky a rád se jim bude klanět. A jen pro pořádek, tím se plejáda konkrétních pojetí charismatické autority ani zdaleka nevyčerpává. Jak praví oblíbené přísloví, tisíc lidí, tisíc chutí.

Další instituce alternativní spirituality

V tuto chvíli máme již dobrou představu, jakým způsobem se v alternativní spiritualitě formuje autorita, jak se z hledače může stát duchovní osobnost a z duchovní osobnosti osobnost charismatická. Tím se

zároveň odhalily hierarchické vztahy, které v jejím nitru můžeme najít: ne, opravdu není tak rovnostářská, jak si myslí. Na tom ale není v principu nic špatného. Říkali jsme si, že tendence tvořit hierarchie je absolutně všelidská: problém nastává až tehdy, pokud je nerovnost zneužita nebo pokud přeroste únosnou mez.

Existuje ale další rozměr věci, a to moment, kdy se z podstaty nestabilní a individualizovaná charismatická autorita začne přebudovávat v něco trvalejšího a pevnějšího. Jinými slovy, kdy začnou vznikat jiné typy autority a kdy se mocenská pozice přestane generovat na individuální *ad hoc* bázi a začne být záležitostí konvenčně uznávaných pozic. Způsobem, jakým se to děje v alternativní spiritualitě, se budeme zabývat v této pasáži.

Tento proces se může jistě odehrávat v rámci konkrétních nových náboženských hnutí a zmíněného procesu denominalizace. Kdybychom využili příkladu z minulé pasáže, jde o situaci, kdy je už vůdkyně malé lokální skupiny příliš stará nebo nemocná, na dlouhou dobu odjíždí či z jakýchkoli jiných důvodů ve své činnosti nemůže nebo nechce pokračovat. Její místo pak může zaujmout někdo další, kdo se už charismatické autoritě těšit nemusí, ale udrží hnutí v chodu.[329] Nás však budou zajímat odlišné jevy, které mají někdy i právní formu a v jejichž rámci už autorita úplně přestává být závislá na charismatu. V alternativní spiritualitě existuje určité množství takových jevů a za nejdůležitější z nich osobně považuji dva typy. První z nich je spojen s firmami, těžiště jejichž činnosti tvoří výuka a veřejné působení; spadají sem především organizace, kterým budu v tomto textu říkat zejména „školy" a „domy osobního rozvoje". Druhým z nich jsou komunity. Jak uvidíme, nejde o buď/anebo. Oba typy se mezi sebou prolínají a vzájemně kombinují, stejně jako se paralelně volně prolínají s novými náboženskými hnutími a charismatickou autoritou.

Domy osobního rozvoje, školy a retreatová centra

Nejprve k „domům osobního rozvoje". Pražští čtenáři, kteří dobře znají místní alternativně-spirituální prostředí, pravděpodobně ihned poznali, odkud jsem si tento název vypůjčila: pochází od organizace jménem Maitrea, která dlouhodobě působí na pražském Starém městě a která

329 K denominalizaci zejména Z. Vojtíšek: *Nová náboženská hnutí a kolektivní násilí*, s. 326–362.

představuje pěkný příklad tématu, o němž budeme nyní mluvit. „Domem osobního rozvoje“ označuje svůj několikapatrový objekt, kde se nachází několik sálů (využitelných jak pro přednášky a semináře, tak pro cvičení, tanec a podobné aktivity), prostory pro terapie a masáže i recepce s obchodem; v těsné blízkosti má firma i vegetariánskou restauraci. Aktivity společnosti, která dům provozuje, však dalece přesahují ty, které se dějí v rámci daného prostoru. Má například i vlastní nakladatelství a v budoucnu se chystá vybudovat v Praze jak buddhistickou stúpu, tak „sluneční chrám“, „láskyplný prostor“ zaměřený především na energetické léčení.[330]

Maitrea, která patří mezi největší a nejvýznamnější dlouhodobě působící alternativně-spirituální centra v Praze, představuje krásnou ukázku specifického typu instituce, jemuž budu souhrnně říkat právě „dům osobního rozvoje“. Používám přitom tento termín v širším smyslu, než jen jako označení nemovitosti – myslím totiž, že perfektně vystihuje povahu tohoto typu institucí. Čím se vyznačují? Jejich těžištěm jsou především výukové a seminářové aktivity nejrůznějšího druhu zaměřené na širokou paletu lektorů, někdy včetně hostujících zahraničních návštěv. Rozdíl oproti příkladu, který jsme si udávali v předchozí pasáži, je nasnadě: imaginární podnikatelka v něm využívá své malé prostory jen k vlastnímu působení, výjimečně je občas někomu půjčí. Ano, v jistém smyslu se dá mluvit o potenciální nebo zárodečné formě „domu osobního rozvoje“. K tomu, aby opravdu vznikl, by ale daná paní musela začít nabízet plejádu akcí mnoha duchovních učitelů, kteří by proto do jejího města záměrně jezdili.

V první řadě je třeba říci, že „dům osobního rozvoje“ už má ve většině případů plně institucionalizovanou podobu. Ano, majitelé malých center se mohou pohybovat částečně nebo zcela ve sféře šedé ekonomiky, čím větší však centrum je, tím je to rizikovější a méně výhodné. Z toho důvodu mají domy osobního rozvoje typicky podobu živnosti nebo firmy, podle toho, čím se zabývají a kolik mají jakých aktivit. Konkrétní provedení může vypadat různě a je do velké míry závislé na tom, odkud kam se daná organizace vyvinula. Příklad, který tvoří k Maitreji hezký kontrast, je další známé pražské centrum alternativní spirituality, totiž čajovna U Džoudyho na Novém městě.[331] Stejně jako Maitrea, i Džoudy se v průběhu své dlouholeté existence proměňoval: jak název

330 Vycházím z informací na internetových stránkách https://www.maitrea.cz/.
331 Webové stránky viz https://www.udzoudyho.cz/.

napovídá, jeho jádrem je však v tomto případě čajovna, k níž postupně přibývaly další prostory a sféry činnosti, zvláště obchod a knihkupectví. Po poměrně dlouhou dobu se v domě nad čajovnou nacházely dva malé přednáškové sály a na internetu byl k dispozici program akcí, které se v nich odehrávaly s frekvencí cca 10 za měsíc. Během desátých let však postupně tento typ aktivit slábl, aby se v průběhu pandemie zhroutil úplně. O Džoudym lze tedy jako o „domě osobního rozvoje" mluvit jen v omezeném časovém rozmezí. V současné chvíli jde již jen o čajovnu s přilehlým obchodem, v němž se prodávají spirituálně laděné knihy a předměty.

Někteří čtenáři možná nyní pochybují, že v případě seminářového centra nebo čajovny s obchodem, kde se občas odehrávají tematické akce, lze opravdu mluvit o náboženské instituci. Na překážku tu může být zvlášť jejich komerční charakter, který nám nezapadá do předem vytvořených představ o tom, co je „náboženské" a co „sekulární". O problematice ekonomických aspektů alternativní spirituality si ale povíme až v příští pasáži. Na tomto místě si jen znovu připomeňme, jak situaci pěkně vystihli Michael Kinsella s Ann Tavesová: instituce alternativní spirituality se „skrývají všem na očích".[332] V tomto případě například maskované za malou živnost nebo firmu zapsanou v obchodním rejstříku. Zas a znovu nám tu překáží obraz „církve", který v alternativní spiritualitě intuitivně hledáme. A naše očekávání a předporozumění ovlivňují schopnost porozumět tomu, na co se díváme.[333]

Na jevy, které domy osobního rozvoje připomínají, jsme přitom už v této knize narazili. A to v druhé kapitole v kontextu výkladu o „spiritualitě seminářů". Připomeňme si, že firmy zaměřené na pořádání spirituálních přednášek, seminářů, kurzů a workshopů se začaly nejpozději v osmdesátých letech divoce množit. Víme už i to, že se to dělo v souvislosti s rozmachem tzv. hnutí lidského potenciálu a souvisejícím procesem, při němž začala alternativní spiritualita opouštět své původní kontrakulturní kořeny. Je ale třeba zdůraznit, že historie těchto jevů se táhne mnohem dále do minulosti. Někteří odborníci totiž srovnávají současnou podobu domů osobního rozvoje s fenoménem esoterních lóží, a tvrdí, že jsou s nimi příbuzné.[334] Jistě, lóže v dějinách západního esoterismu fungovaly jako převážně uzavřená prostředí, kam měli povětšinou přístup

332 A. Taves – M. Kinsella: Hiding in Plain Sight, s. 84–98.

333 J. Kapusta – Z. Kostićová: From the Trees to the Wood, s. 196–198.

334 A. Taves – M. Kinsella: Hiding in a Plain Sight, s. 87; J. Kapusta – Z. Kostićová: From the Trees to the Wood, s. 196–197.

jenom členové. Tím dostávaly podstatně jasnější sociologické obrysy, než mají domy osobního rozvoje, kolem nichž sice existují více či méně ohraničené komunity, ale zároveň jsou otevřené pro kohokoli (jak pěkně říká religionista David Václavík, vyznačují se „fluidním členstvím"). Přesto je tato paralela k zamyšlení. Ukazuje nám, že se alternativní spiritualita sice z velké části vymyká klasické typologii církev/denominace/sekta/kult, to ale neznamená, že nemá v moři západních náboženských institucí vůbec žádný předobraz.

Ať už je návaznost domů osobního rozvoje na lóže jakákoli, existuje množství mnohem současnějších fenoménů, které v alternativní spiritualitě tento typ instituce etablovaly. V druhé kapitole jsme se například zmiňovali o Erhard Seminars Training (EST), která nabízela seberozvojové kurzy a která patřila mezi důležité protagonisty spirituality seminářů a hnutí lidského potenciálu. Snad ještě zásadnější je však Esalenský institut v Kalifornii. Těžiště tohoto slavného centra leží na průsečíku alternativní spirituality s psychologií a psychoterapií, včetně spirituality celkové pohody, kterou v rámci institutu zastupují lázně. Působily tu však i význačné osobnosti ze světa umění, filmu, literatury nebo médií. Institut funguje dodnes a jedná se nejspíš o nejslavnější světové centrum tohoto typu.[335]

Příbuznou institucionální formou, která kombinuje jevy spojené s charismatickou autoritou s prostředím seminářů, jsou „školy". Typicky vznikají tak, že duchovní osobnost objeví nějakou praktickou spirituální metodu a začne ji učit ostatní: postupem času se pak z původně skromných kurzů vyvine školicí středisko, které začne vydávat certifikáty a případně i zakládat pobočky a dceřinné společnosti. Rozdíl oproti domu osobního rozvoje spočívá ve specializovanosti daného centra a v míře jeho propojenosti s naukou a praxí konkrétního směru nebo duchovního učitele. Není neobvyklé, že webové stránky takové organizace nabízejí i kontakty na absolventy jejich kurzů nebo detašovaná centra. A to v některých případech i po celém světě.

Příkladů škol existuje velké množství. Mezi ty velmi známé se řadí například centra *reiki*, metody energetické léčby přikládáním rukou, kterou založil Japonec Mikao Usui a která se následně hladce integrovala do rámce alternativní spirituality. Školy *reiki* nabízejí více stupňů zasvěcení, jimiž adept postupně prochází a která mu dávají oprávnění

335 P. Heelas: *The New Age Movement*, s. 51. Viz též https://www.esalen.org/.

praktikovat tuto metodu na různých úrovních.[336] Jiný příklad je *Foundation for Shamanistic Studies* (FSS) Michaela Harnera, která vyučuje metody současného šamanismu,[337] nebo *Ramtha's School of Enlightenment* (RSE), kterou založila a provozuje už zmíněná JZ Knightová, channelistka Ramthy Osvíceného.[338] Mezi méně známé příklady patří *Cleargreen*, společnost vybudovaná v devadesátých letech Carlosem Castanedou, která pořádá kurzy, školí facilitátory tensegrity (energetického cvičení, které Castaneda navrhl) a snaží se udržet při životě odkaz svého zakladatele.[339] Praktický význam absolvování kurzů se organizace od organizace liší a je samozřejmě velmi kontextuální. Daný certifikát může být prestižní i bezvýznamný, v některých kruzích může mít opravdu velkou váhu, zatímco v jiných představuje jen směšný cár papíru. Vždycky záleží, v jakých sférách alternativní spirituality se pohybujeme.

Specifický příklad pak představují výuková centra, která jsou zaměřená obecněji a pořádají kratičké online kurzy v řádu hodin (nebo desítek minut).[340] Zájemce zaplatí drobnou částku, dostane mailem balíček studijních materiálů, shlédne videopřednášky a víceméně bez dalšího dostane potvrzení o tom, že je od této chvíle specialistou na nějaký typ metody nebo spirituální filosofie. Někteří zájemci o alternativní spiritualitu se mohou věnovat náruživému sbírání takových minikurzů a hrdě si je psát na webové stránky. Jiní mají k této věci podstatně rezervovanější vztah.

Na tom je pěkně vidět věc, jíž se budeme podrobněji zabývat v poslední pasáži této kapitoly – totiž úzké propojení alternativní spirituality s ekonomickým systémem. Zmíněné formy dobře ilustrují proměnu vztahu ke vzdělání a jeho komodifikaci, kterou zračí mimo jiné například i probíhající neoliberalizace univerzit. Zjednodušeně řečeno, v některých případech jde o to šířit poznání (ať už spirituální, nebo jakékoli jiné) s úctou k poznání samotnému a s nějakou hlubší vizí. V jiných je cíl podstatně přízemnější – totiž vygenerovat co nejpřitažlivější produkty a prodat je co nejvíce lidem za co největší peníze.

336 Viz např. Walter Lübeck: *Základní kniha o reiki. Od prvotního seznámení po běžné užívání. Úplný úvod do praxe reiki*, přel. Helena Stejskalová, Praha: Pragma 1990, např. s. 13–29 a passim.

337 Viz např. Helena [Dyndová] Exnerová: *Český šamanismus v rozhovorech*, Praha: Dingir 2018, s. 40–41; viz též https://www.shamanism.org/.

338 Viz např. D. E. Cowan – D. G. Bromley: *Sekty a nová náboženství*, s. 76–80.

339 Původní webové stránky Cleargreenu se před několika lety přesunuly na adresu https://www.castaneda.com/, zmínku o jméně společnosti ale najdeme v záložce About Us. Carlos Castaneda: An American Author and Shaman with a Ph.D. in Anthropology, *Carlos Castaneda* (online), https://www.castaneda.com/meet-carlos-castaneda.

340 Viz např. Esoteric Practice Courses, *Udemy* (online), https://www.udemy.com/courses/lifestyle/esoteric-practices/.

Další formou instituce jsou centra, která se specializují na spirituální pobyty: těm se typicky říká anglickým slovem *retreat*. Nejde o nic nového – podobné služby nabízejí nejrůznější typy duchovních komunit po celém světě, například křesťanské kláštery nebo buddhistické meditační ášramy. Pobyty mohou trvat od několika dní (například víkendů) až po mnoho týdnů a mohou být zaměřeny na nejrůznější témata – jógu, meditaci, léčení nebo detox, psychedelii, kreativitu, ženská nebo mužská témata, spirituálně-psychologický seberozvoj, místní etnickou spiritualitu a tak podobně. V některých případech navazují i na spiritualitu celkové pohody a zahrnují nejrůznější typy lázeňských i kosmetických procedur. Bývají obvykle nákladnější, cílí na movitější klientelu a některé z nich se nacházejí v exotických, atraktivních lokacích.[341] Čtenáře jistě napadá zejména Indie (která je častým cílem západního spirituálního turismu), oblíbenou destinací je ale i Latinská Amerika, kde retreaty rády využívají motivů indiánské spirituality a někdy se odehrávají přímo v indiánských komunitách. Velmi populární jsou i retreaty na Bali, za jejichž boomem stojí spirituální román Elizabeth Gilbertové *Jíst, meditovat, milovat*, stejně jako hollywoodský film, který podle něho vznikl.[342]

Všechny tyto instituce jsou si vzájemně podobné a neexistuje mezi nimi ostrá hranice; i formálně mohou být firmami, živnostmi, ale i neziskovými organizacemi (například zapsanými spolky nebo nadacemi). Některá velká centra v sobě mohou spojovat všechny tři funkce najednou – certifikovat praktikující nějaké specifické metody, organizovat přednášky různých lektorů na vzájemně odlehlá témata i zajišťovat delší pobyty. Porovnáme-li je však s novými náboženskými hnutími, o nichž jsme se zmiňovali v minulé pasáži, vidíme tu zásadní rozdíl. Ano, domy osobního rozvoje, školy i retreatová centra mohou také vznikat z podhoubí charismatické autority významné osobnosti a proplétat se s vnitřní strukturou nějakého hnutí. Zároveň však generují statusy, které na charismatu závislé nejsou a které už spadají do ranku autority racionální. Řečeno moderním ekonomickým jazykem, skládají se z docela běžných

341 Zadáme-li do vyhledavače „spiritual retreat", vypadne nám doslova nepřeberné množství nabídek. Namátkou jsem jako ukázku vybrala např. guatemalské holistické centrum Kawoq Forest nabízející v rámci ubytování i duchovní služby, od kurzů jógy až po mayské ceremonie. The Story of Kawoq Forest, *Kawoq Forest* (online), https://www.kawoqforest.com/our-story-kawoq-forest.

342 Elisabeth Gilbertová: *Jíst, meditovat, milovat*, přel. Zdík Dušek, Praha: Metafora 2007.

pracovních pozic, které jsou většinou, úplně stejně jako v kterékoli jiné firmě, uspořádány do hierarchického žebříčku. Z povahy tohoto faktu se jich proto nemusí týkat problém institucionalizace charismatu a mohou velice snadno přetrvat i po smrti svého zakladatele. Dokazuje to třeba *Cleargreen*, který v tuto chvíli přežívá Carlose Castanedu už téměř o třicet let, a přestože už by ho zakladatel asi nepoznal, nadále houževnatě funguje.

Co víc, je plně představitelná i situace, kdy charisma ani struktura nějakého hnutí vůbec do hry nevstupuje. To se týká zvláště lektorů, kteří hostují v domech osobního rozvoje nebo vystupují na spirituálních festivalech. Jistě, někdy si organizátor vybere hostující osobnost právě proto, že se jedná o celebritu – úplně stejně však může pozvat někoho relativně neznámého. Je přitom zásadní, že autorita daného lektora je tu v podstatě zaštítěna institucí v podobném smyslu, jako například autorita středoškolského učitele. Jinými slovy, vychází z jeho (byť dočasné) pracovní pozice. Ano, do hry samozřejmě vstupují individuální faktory, ale ty do ní vstupují vždycky – nový kněz v katolické farnosti si může získat oblibu, nebo se mu kostel začne naopak vůčihledně vyprazdňovat. To ale nemění nic na jeho formální autoritě, která je v tomto případě daná svěcením a pozicí v katolické církvi. V našem případě je to stejné. Klienti třeba o daném lektorovi nikdy neslyšeli, ale svou autoritativní pozici má přesto předem danou – zaštiťuje ji totiž instituce (například dům osobního rozvoje nebo festival). Fakt, že jeho přednášku zařadili do nabídky, tu funguje jako záruka.

Komunity, sítě, poutní místa a online komunity

Posledním specifickým případem alternativně-spirituálních institucí jsou komunity a sítě. Těch existuje nepřeberné množství a v mnohém se od sebe odlišují, můžeme si však pro ilustraci popsat tři konkrétní formy, kterých mohou nabývat. První z nich je charakteristicky vázaná na ústřední osobnost nebo osobnosti, často (ale ne vždycky) charismatickou. Stručně řečeno, skupina (většinou v čele s nějakým vůdcem) se rozhodne, že si přeje začít žít společně alternativním způsobem života, sežene budovu nebo pozemek a odstěhuje se tam. Motivace k takovému kroku mohou být různé – touha opustit stresující svět města a zaměstnání, návrat k tradičnějšímu způsobu života (zejména zemědělství) nebo přání žít v alternativním společenství. Velmi často tu hraje roli i potřeba

žít odpovědněji a být šetrnější k přírodě. Důvodů ale může být mnohem více a mohou se u jedinců i u celé skupiny překrývat.[343]

Dá se říci, že s touhou po alternativním, komunitním a duchovním způsobu života se můžeme setkat napříč společností bez ohledu na náboženskou příslušnost. Mnoho takových příkladů známe i z historie, zejména řeholní komunity a kláštery. V našem kontextu ale považuji za podstatně významnější, že se s obdobnými jevy můžeme potkat například v nových náboženských hnutích, u novopohanů i v alternativní spiritualitě (mezi pěkné příklady z prostředí NNH patří například komunity Dvanácti kmenů nebo Hare Krišna). Přestože se jejich spiritualita může třeba i velmi odlišovat, v mnoha ohledech jsou si napříč denominacemi zároveň překvapivě podobné. Není divu – jedná se o poměrně generalizovanou reakci na výzvy současného světa, od stresu a tlaku přes vyčerpávající práci až po individualismus nebo osamění. Rysy současnosti, které mohou být pro jednoho člověka osvobozující (například právě individualismus), nemusí jinak založenému člověku vůbec vyhovovat: stejně jako se určití lidé rádi uchylují pod křídla charismatických vůdců, jiní vítají možnost žít v těsných, od zbytku společnosti odstřižených kolektivech založených na sdílení a reciprocitě. I tehdy, je-li pro nás takový krok nepochopitelný, je dobré chápat, že dokonce ani velmi izolované a světu nepřátelské komunity nejsou ze své podstaty „dobré" ani „špatné". Mohou být pro své členy nesmírně blahodárné a osvobozující – a mohou se naopak stát peklem na zemi. I tady záleží na konkrétních lidech, konkrétním provedení a konkrétní situaci.

Slavným příkladem alternativně-spirituální komunity je Findhorn, který se nachází v blízkosti stejnojmenné skotské vesnice. Založili jej v šedesátých letech manželé Peter a Eileen Caddyovi spolu s Dorothy Macleanovou, kteří se sem zprvu přistěhovali sami v touze po alternativním způsobu života. Z původního jednoho karavanu, ve kterém žili, postupně vznikla ekovesnička, v níž dnes žije kolem čtyř set lidí a která kombinuje výrazné environmentální důrazy s alternativní spiritualitou. Po mnoho let zde navíc existovalo spirituální centrum organizující

343 Některé studie se zabývali i komunitami v Česku: viz např. Marta Kolářová: Permaculture and Back-to-the-Land Migration. Pursuing Self-Sufficiency in Czech Rural Areas, *Sociologia ruralis* 63, č. 4 (2023), s. 865–885; Marta Kolářová: Eko-spiritualita. Prolínání enviromentalismu a alternativní spirituality, *Dingir* 26, č. 2 (2023), s. 66–68; Patrik Chmel: In the Rhythm of Lorien. Czech Community in the Context of Alternative Spirituality, *Central European Journal for Contemporary Religion* 6, č. 1 (2022), s. 27–42.

semináře a retreaty, kam se sjížděli návštěvníci v podstatě z celého světa.[344] To však vzalo bohužel za své vlivem série nešťastných okolností, jež vyvrcholily pandemií.[345] Vedení Findhornu sestává z rady starších, zkušených osob, které tvoří dlouhodobou součást komunity a které si v jejím rámci vydobyly významné postavení.[346]

Druhým příkladem, který si zmíníme, jsou takové skupiny, sítě, subkultury či hnutí, které nestojí na permanentním soužití ani na charismatické autoritě nějakého vůdce, ale na společné filosofii a pravidelných setkáváních příznivců. Přestože se *sensu stricto* nejedná o komunity v tradičním slova smyslu, mohou tvořit (a často tvoří) komunity digitální, v jejichž rámci se mohou sympatizanti dále propojovat i mimo oficiální příležitosti. Takové skupiny přitom mohou a nemusejí být otevřené i osobám zvenčí. V mezinárodním kontextu je pěkným příkladem hnutí Rainbow. To se samo chápe jako pozůstatek staré hippie kontrakultury a pořádá pravidelná setkání, to jak velká mezinárodní, tak malá lokální (tzv. *Raibow Gatherings*). Je výrazně rovnostářsky založeno, odmítá vnitřní hierarchie a společná rozhodnutí jsou založena na konsensu v diskusích, kde má každý rovnocenný hlas.[347] Jiným příkladem jsou skupiny či sítě, které vznikají kolem festivalů – od slavné americké akce Burning Man, která v sobě spojuje alternativní spiritualitu, hudbu a umění,[348] až například po akce specificky zaměřené na psytrance nebo podobné hudební styly, úzce spojené s psychedelickou spiritualitou.[349]

S ohledem na autoritu je třeba říci, že organizace setkání nebo festivalů může vyžadovat designaci osoby nebo osob, které jsou za věci zodpovědné – například podepíší pronájem nebo zapůjčení pozemku, jednají s místní radnicí, celou akci koordinují, ručí za její bezpečnost atd. V případě slavných festivalů, jako například Burning Man, na ni můžou dokonce vlastnit copyright. I tehdy, pokud je daná skupina založena na výrazném ideálu rovnostářství, může nezbytnost ustanovení formálních představitelů ovlivňovat reálné hierarchické vztahy uvnitř ní. A to tím

344 O Findhornu blíže zejména S. Sutcliffe: *Children of the New Age*. Viz též Our history, *Findhorn Foundation* (online), https://www.findhorn.org/history.

345 Steven Sutcliffe, ústní informace, 2024.

346 S. Sutcliffe: *Children of the New Age*, např. s. 221.

347 Katri Ratia: *Alternative Spirituality, Counterculture, and European Rainbow Gatherings. Pachamama, I'm Coming Home*, Abingdon – New York: Routledge 2023.

348 Botond Vitos – Graham St. John – François Gauthier: Burning Man in Europe. Burns, Culture and Transformation, in: *Festival Cultures. Mapping New Field in the Arts and Social Sciences*, ed. Maria Nita – Jeremy H. Kidwell, Cham: Palgrave Macmillan 2021, s. 87–89.

349 Ch. Partridge: *The Re-Enchantment of the West*, I, s. 156–182.

spíš, pokud z jakýchkoli důvodů vznikne potřeba založit právně rozpoznatelnou formu (opět typicky neziskovou organizaci).

Nakonec třetím typem komunit jsou ty, které nevznikají ani kolem konkrétních osob nebo organizací, ani kolem pravidelných akcí, ale v návaznosti na specifické místo. Stejně jako druhý typ leží na rozhraní problematiky institucí a náboženské praxe, v tomto případě se vydáváme přes hranice institucí směrem k otázce posvátného prostoru. V prvním a druhém typu komunit většinou na konkrétní lokalitě tak moc nezáleží – jde spíše o to, jestli je zvolený pozemek finančně dostupný a jestli splňuje bazální požadavky (například dostatečnou velikost, odlehlost, přítomnost zemědělské půdy apod.). Ve třetím případě je však místo alfou a omegou. Třetí typ komunit vzniká v lokacích, které bychom mohli zcela bez nadsázky označit za „poutní místa" – nachází se tu významný důvod, proč se sem sjíždí spirituální turisté, respektive poutníci. V místě se vytvoří infrastruktura, která se stará o jejich potřeby, od ryze praktických věcí, jako jsou hotely, ubytovny nebo dopravní linky, až po firmy nabízející specifické spirituální zboží a služby (obchody, čajovny, vegetariánské restaurace, domy osobního rozvoje, retreatová centra atd.). Z těch, kteří se na nich podílejí, se může zformovat komunita. Co víc, nezřídka dochází k tomu, že jsou někteří návštěvníci místem opravdu okouzleni a zatouží tu dlouhodobě nebo trvale zůstat. Tím komunita roste a v jejím rámci se generují propletené vztahy, včetně vzniku hnutí nebo zakládání dalších firem a organizací.

Existuje množství slavných příkladů tohoto typu, například britské Glastonbury, francouzský Carnac nebo Sedona v americké Arizoně. Poutními místy se staly jak vlivem objektů a lokalit, které se v nich nebo v jejich blízkosti nacházejí, tak skrze mýty, jimiž jsou opředené. Glastonbury je například úzce spojeno s legendami o králi Artušovi a krom toho koluje množství legend o jeho konkrétních stavbách nebo lokacích.[350] Carnac je samozřejmě jedno z nejvýznamnějších nalezišť bretonské megalitické architektury a příznivci alternativní spirituality věří, že obrovské kameny mají zvláštní energetické vlastnosti, které dokáží lidi příznivě ovlivňovat.[351] Nedaleko Sedony se pak nacházejí zvláštní geologické útvary, které jsou někdy (zřejmě mylně) považovány za prastaré indiánské stavby. V každém případě jsou opět chápány jako silné zdroje

350 Např. W. S. Bainbridge: The New Age, s. 363–364.

351 Viz např. Yael Dansac: Embodied Engagements with the Megaliths of Carnac. Somatic Experience, Somatic Imagery, and Bodily Techniques in Contemporary Spiritual Practices, *Journal of Religion in Europe* 13, č. 3–4 (2021), s. 300–324.

různých druhů energie. Popularita těchto lokalit zapříčinila výraznou přítomnost alternativní spirituality v jejich blízkosti podobným způsobem, jakým například hrob sv. Jakuba Staršího podnítil rozvoj křesťanství a poutní infrastruktury v Santiagu de Compostela.

Přestože všechny zmíněné typy institucí jsou pro alternativní spiritualitu bezpochyby zásadní, už jsme narazili na fakt, že mnohé z toho, co se v rámci jejích sociálních forem děje, se nachází online. A význam digitálních médií je tu skutečně naprosto klíčový. Počátek mainstreamizace alternativní spirituality těsně předchází rozmachu internetu a zvláště sociální sítě, jejichž masový nástup zásadně ovlivnil náboženskou krajinu celé západní civilizace (a nejen jí), na ní zanechaly nesmazatelné stopy. Platí tu totéž, co pro všechna ostatní náboženství: nová média na jednu stranu podrývají a zpochybňují dosavadní autority, ale zároveň poskytují prostor a prostředky ambiciózním lidem, aby se na nich v pozitivním i negativním slova smyslu zviditelnili. Starší tradiční náboženství se přitom typicky dostávají do složitého napětí mezi tím, co jim kyberprostor přináší a v čem jim naopak škodí. Nová náboženství ale tento problém nemají – stejně jako se formují v symbióze s kapitalistickou tržní ekonomikou, tak snadno prorůstají i internetem a obratně se adaptují na jeho možnosti. Kromě popkultury je tak vznik kyberprostoru další důležitou příčinou masového šíření motivů alternativní spirituality a její masivní mainstreamizace.[352]

V kontextu sociálních forem proto nelze opominout různé formy digitálních prostředí, kde se setkávají její příznivci a kde působí některé její výrazné osobnosti. A nejde jen o audienční fenomény, například spirituální influencery, ale o formaci skutečných digitálních komunit, které mohou a nemusejí být propojené s offline prostředím. Otázky moci a autority jsou tu samozřejmě, stejně jako u offline světa, vázány na charisma; ve hře je ale například i funkce administrátorů nebo moderátorů příslušných diskusních fór a jiných prostředí, jejichž autorita je ve skutečnosti racionální/legální. Obrázek sociálních jevů, které v rámci alternativní spirituality nacházíme, by byl bez nich zkreslený a pokřivený.

352 Tradičněji orientovaná religionistika má někdy tendenci si existence kyberprostoru nevšímat. Uvnitř oboru ale roste rozsáhlý zájem o online náboženské formy, který se mimo jiné soustředí i na online komunity a na to, jakým způsobem digitální prostředí ovlivňuje náboženskou autoritu. Zájemcům o toto téma doporučuji zvláště první část kolektivní monografie *Digital Religion* (2013), především pak následující dva články: Heidi A. Campbell: Community, in: *Digital Religion*, s. 57–71 a P. H. Cheong: Authority, s. 72–87.

Závěrem této části chci zdůraznit, že jsem se tu nepokoušela o exaktní typologii institucí, se kterými se v rámci alternativní spirituality můžeme setkat. Takový projekt by vyžadoval tým složený z antropologů a sociologů náboženství, nikoli jednu religionistku-textovou analytičku. Mým cílem bylo zvláště vyvrátit mýtus „neinstitucionalizované spirituality" a poskytnout čtenáři bazální orientaci v krajině sociálních jevů, se kterými se lze v alternativní spiritualitě typicky setkat. Od NNH založených na charismatické autoritě přes komunity vznikající kolem společného soužití, digitálních fór, pravidelných akcí nebo posvátných míst až po firmy a školicí střediska. Právě tyto posledně jmenované představují možná nejrozšířenější alternativně-spirituální instituce, které ale kvůli jejich komerčnímu, výdělečnému charakteru často vůbec nechápeme jako instituce „náboženské". Naposledy si tedy připomeňme, že mýtus „neinstitucionalizovanosti" a „nehierarchičnosti" je založen na srovnání s křesťanskými církvemi. A to nás činí slepými vůči věcem, které nám leží přímo před očima.

Alternativní spiritualita, ekonomika a politika

Poslední věcí, o které si v této kapitole povíme, je to, jaký má alternativní spiritualita vztah k ekonomice a politice. Jinými slovy, podíváme se na její možná vůbec nejkontroverznější aspekty, které jsou typicky terčem ostré kritiky mainstreamové společnosti. A někdy dokonce i kritiky zevnitř alternativní spirituality samé.

Spiritualita v lůně tržní ekonomiky

Viděli jsme, že instituce alternativní spirituality mají typicky vyvinutou ekonomicko-tržní stránku. Ano, existují i výjimky, například hnutí Rainbow, které se ostře staví proti komerční, konzumní společnosti. Na příkladu Findhornu jsme ale viděli, že v některých případech mohou i komunity, jež si přejí žít mimo svět běžných ekonomických vztahů, koexistovat s domem osobního rozvoje nebo s retreatovým centrem, které si za své služby účtuje peníze. Ještě ve výraznější podobě to platí pro alternativně-spirituální poutní místa. Někteří čtenáři byli možná překvapeni, nebo dokonce znechuceni, že jde z ekonomického hlediska o běžné firmy zaměřené na zisk – a v mnoha případech dokonce o firmy ekonomicky velmi úspěšné. To může být kamenem úrazu. Představa, že někdo

vydělává na spiritualitě, se setkává s mnohdy velmi ostrou kritikou. A to tím ostřejší, pokud vydělává opravdu hodně.

Spojení náboženství a peněz bývá zvláště v evropském kontextu vnímáno jako pobuřující a provokativní (nebo přinejmenším degradující). Náboženství je totiž mnohými automaticky chápáno jako něco, co má být zadarmo a za co si nikdo nemá co účtovat peníze. To je založeno na mnoha křesťanských a post-křesťanských předporozuměních: přestože i v křesťanství nalezneme nepřeberné množství ekonomických aktivit, je tu zároveň přítomna dlouhá tradice odmítání představy „kupčení" s vírou. V Česku je to přitom obzvlášť relevantní vzhledem k pozornosti, která se ve školství dodnes popřává Janu Husovi a jeho boji proti „svatokupectví". Církevní chamtivost je i v optice sekulární společnosti dodnes interpretována jako pokleslá a degenerovaná.[353]

Teď musí být každému čtenáři konečně jasné, proč jsem v úvodu k této kapitole tolik zdůrazňovala, že náboženské instituce se budují v intimním vztahu k aktuálnímu politicko-ekonomickému systému. Konstatovala jsem i to, že například katolicismus dodnes zrcadlí feudální řád, během něhož se katolická církev zformovala do dnešní podoby: její nevolené vnitřní struktury a podoby financování se proto velice těžce přizpůsobují demokracii a tržní ekonomice. Odsud také pochází požadavek, aby církevní úkony nebyly poskytovány v tržní podobě služby, kterou si platí konkrétní klient: církev má být v tomto smyslu financovaná jinak, například z daní, z výnosů z majetku, který jí patří, nebo z mecenášských darů. Současná postkřesťanská západní společnost z ideálu „náboženství zadarmo" dále vychází. Přitom si však neuvědomuje, že se situace rozsáhle změnila a že v neoliberálním kapitalismu takto náboženství, především tedy náboženství nová, postupovat nemohou.

Jistě, může se tak chovat například individuální pokročilý hledač. Dejme tomu, že se naučil nějakou dovednost a nyní ji poskytuje rodině a kamarádům zdarma. Jakmile se však rozkřikne, že je schopný a lidé jsou s jeho službami spokojení, může se mu klientela prudce rozšířit. A rázem jsme v úplně jiné situaci. Ve svých vzpomínkách popisuje přesně tento moment channelistka JZ Knightová. Původně byla ušlechtile rozhodnutá poskytovat zájemcům konzultace s Ramthou zadarmo, jenže klientela

353 K problematice ekonomiky a alternativní spirituality už bylo publikováno množství prací. V angličtině např. Lisbeth Mikaelsson: New Age and the Spirit of Capitalism. Energy as Cognitive Currency, in: *New Age Spirituality*, s. 160–173; v češtině zejména Jan Kapusta: Peníze jsou jen forma energie. Ekonomický rozměr alternativní spirituality, *Dingir* 28, č. 1 (2025), s. 21–23.

se valila, postupně začala channelistce zabírat velkou část volného času a Knightová byla stále vyčerpanější. Přitom však musela chodit do práce, protože nájem a životní náklady se v současném ekonomickém systému bohužel samy nezaplatí. Nakonec ji Ramtha sám přiměl, aby si za své služby začala účtovat peníze. Bylo by to výhodné pro obě strany, argumentoval – Knightová by tak získala mnohem více času pro channeling i sama pro sebe a i její příjmy by znatelně stouply. Navíc by se jí náhle do rozvrhu vešlo mnohem více konzultací, což by ocenili i klienti, kteří už si začínali stěžovat na příliš dlouhé pořadníky. Knightová poslechla, začala si za channeling nechat platit a spirituálně-podnikatelské aktivity z ní nakonec udělaly nesmírně movitou ženu. Její finanční poměry byly pak opakovaně vystaveny ostré kritice.[354]

Výše uvedený příklad výmluvně ukazuje Skyllu a Charybdu, mezi nimiž se musí poskytovatelé spirituálních služeb neustále pohybovat. Skyllou je tu nutnost skloubit občanské zaměstnání s někdy velmi intenzivními duchovními aktivitami: z ní vede cesta skrze stanovení ceníku služeb. Všichni se přece musíme nějak živit. Úspěšné spirituální působení proto může být lepší cestou k příjmu než špatně zaplacená kancelářská rutina, po níž následuje volný čas zavalený duchovním působením *pro bono*. Charybdou je však rozšířená představa, že účtovat si peníze za duchovní služby je nemravné. Ta pak může mít v horším případě podobu přesvědčení, že spirituální služby (a některé typy spirituálního zboží) žádnou skutečnou hodnotu nemají. A že ceny, které si náboženští specialisté účtují, jsou rovny podvodu a okrádání důvěřivých lidí.

Ve slabší formě této představy jsou obětí pověr a naivity obě strany. Je to v podstatě obrázek pověrčivých hlupáků prodávajících nepotřebný nebo nefunkční krám, který si koupí jiní pověrčiví hlupáci. Existuje však také extrémní pojetí, podle něhož jsou si prodejci duchovních produktů plně vědomi, že kšeftují s něčím zcela bezcenným, a „odírání lidu" se děje zcela cynicky a záměrně. Není těžké v této představě rozpoznat agresivně protináboženské rysy, jimiž se vyznačovala komunistická ateistická ideologie. Navazuje se tu na starou marxistickou ideu, že náboženství není nic jiného než další prostředek ovládání proletariátu, „falešné vědomí", které se snaží vytlačit vědomí třídní a legitimizuje nespravedlivý *status quo*. Tam, kde se ve veřejném diskursu aplikuje na alternativní spiritualitu, pak nabývá distinktivní formy kritiky kapitalismu: alternativní spiritualita se tu stává jen další formou vykořisťování, jejímž záměrným cílem

354 D. E. Cowan – D. G. Bromley: *Sekty a nová náboženství*, s. 77.

je ošálit lidi, vnutit jim navoněné, velkými řečmi vychválené nesmysly a připravit je o peníze. V této perspektivě jsou tak všichni duchovní učitelé alternativní spirituality *a priori* považováni za cynické podvodníky a jejich zákazníci buď za ubohé oběti, nebo za hlupáky, kteří naletěli. Tu a tam vznikají dokonce aktivistické skupiny, jejichž cílem je odhalit „klam" a otevřít lidem oči.[355] Míra, do jaké jejich sympatizanti věří v univerzální podvodný charakter alternativní spirituality, někdy nabývá téměř konspiračních rysů.

Fakt, že se takové ideje v Česku běžně vyskytují, je přitom svým způsobem logický a pochopitelný. A nejen kvůli všeobecnému českému nepřátelství k náboženství, na němž se právě komunismus silně podepsal. Zvláště v první kapitole jsme totiž viděli, že vzdor tomu, že alternativní spiritualita tvoří součást naší společnosti po desítky let, se jí český veřejný diskurs donedávna tvrdošíjně odmítal vážně zabývat. Idea, že jde jen o nějakou okrajovou bizarnost, je u nás mimořádně rozšířená, a těch několik málo vědců a novinářů, kteří se snaží nabídnout komplexnější obrázek, s ní bojují nerovný boj. Co hůř, s neinformovanými agresivními předsudky se lze běžně setkat dokonce i v akademické sféře (abychom byli spravedliví, zdaleka nejen české) – mám s tím bohaté osobní zkušenosti, které sahají od kuloárních rozhovorů na konferencích až po recenzní řízení v odborných časopisech. Shrnu-li, v mnoha koutech české společnosti je v podstatě nepředstavitelné, že by bylo o alternativní spiritualitě přípustné mluvit na veřejnosti jinak než ostře kriticky. Religionistické pokusy nestranně ji uchopit a porozumět jí jsou mnohdy automaticky interpretovány jako „součást ezo diskursu".

Jen pro pořádek, tím se v žádném případě nesnažím tvrdit, že se v alternativní spiritualitě nevyskytují i podvodníci. Je ale potřeba se zamyslet nad tím, co v takovém kontextu znamená slovo „podvod". Sama ho chápu jako situaci, kdy někdo vědomě lže o charakteru služby, kterou poskytuje, nebo zboží, které prodává. Poměrně známou věcí je například prodej falešných umělohmotných nápodob polodrahokamů, kdy je zákazník podveden, protože nedostává, co si objednal. Dalšími typickými příklady mohou být nefunkční přístroje, přípravky, které neobsahují, co podle prodejce obsahovat mají, a podobné věci. Kritické zkoumání takových věcí je pochopitelně žádoucí a je třeba je chápat jako ochranu spotřebitele – tedy podobně jako například kontrolu kvality

355 Podrobněji o nich např. Helena Dyndová: Kolik může stát duchovno?. Zaslouží si alternativní spiritualita odsouzení jako pouhý byznys?, *Dingir* 25, č. 4 (2022), s. 119–122.

potravin nebo souladu mezi tím, co je napsáno na obalu a co zákazník doopravdy dostane. Ani příznivce alternativní spirituality totiž nechce být klamán a například místo inzerovaného bio macerátu ze vzácných bylin dostat obarvenou a umělými chemikáliemi promořenou vodu. Odhalování podvodníků je i v jeho zájmu. Podobným příkladem je kritické zkoumání nebezpečných metod alternativní medicíny, stíhání těch, kteří pod rouškou léčení aktivně ubližují lidem, a maximální informování potenciálních zákazníků o tom, co taková procedura může způsobit. V Česku se v těchto věcech angažuje zejména skeptické hnutí a ty jeho aktivity, které pomáhají předcházet oklamání nebo poškození klienta, je třeba vnímat jako nesmírně pozitivní a záslužné.

Jinou situací je však pohoršení nad tím, že si někdo účtuje velké peníze za věc, kterou mainstream považuje za bezcennou. Typickým příkladem je drahý spirituální „merch" nabízený slavnými influencery a celebritami – kritika se v tomto kontextu snesla například na americkou herečku Gwyneth Paltrowovou, známou příznivkyni alternativní spirituality.[356] Je ale potřeba si uvědomit, že v tržní ekonomice neexistuje žádná „objektivní cena" nějakého předmětu a že věci mají jen takovou hodnotu, jakou jsme za ně ochotni zaplatit. Fakt, že se v podstatě tytéž produkty prodávají za diametrálně odlišné ceny, je naprosto běžnou součástí kultury, a kdo tomu nevěří, porovná si cenu kabátu z vietnamské tržnice s cenou luxusního kabátu od slavného módního domu. Když se nad tím zamyslíme, v obou případech jde prostě o kabát – a rozdíl v ceně, který může dělat i víc než tisícinásobek, vlastně nedává vůbec smysl. Zákazníkovi, který si koupí designový kousek, to však stojí za to, protože si nekupuje jen věc samotnou, ale i množství symbolických obsahů, které jsou s ní spojené. Dokud budou existovat lidé, kteří jsou za ně ochotni zaplatit požadovanou částku, budou mít designové kabáty hodnotu, kterou mají. A to je třeba respektovat.

Tento kontext je pro alternativní spiritualitu důležitý. Špičkového návrháře také nebudeme obviňovat z podvodu jen proto, že jeho zboží stojí víc než oděvy v běžném supermarketu. Podvodníkem by byl jen tehdy, pokud by například tvrdil, že jsou jeho výrobky šité v etických

356 Příkladem takové kritiky v mainstreamových médiích je např. následující článek: Hannah Evens: The "Goop Effect". The Women Who Spend Hundreds Seeking Spirituality, *Vice* (online), 18. února 2020, https://www.vice.com/en/article/spirituality-luxury-upper-class-goop-lab-healing-treatmentss/. Příklad kritiky ekonomické stránky alternativní spirituality v češtině např. Šárka Kabátová: Ezoterika v praxi. „Utratíte i stovky tisíc korun za radu hodné paní" (rozhovor s Ludmilou Hamplovou), *Seznam Zprávy* (online), 9. února 2020, https://www.seznamzpravy.cz/clanek/ezoterika-v-praxi-utratite-i-stovky-tisic-korun-za-radu-hodne-pani-88492.

podmínkách, a přitom by je patnáct hodin denně vyráběly nezletilé východoasijské dělnice. Nebo tehdy, pokud by se holedbal, že nějaké šaty jsou z luxusního bio hedvábí, a přitom by šlo o akrylové vlákno. Celá věc se tak v podstatě láme jen na úžasu, že za věc, kterou sami považujeme za nefunkční a nepotřebnou (například křišťálovou kouli nebo balíček věšteckých karet), je někdo ochoten platit horentní sumy. Tak ale současná ekonomika funguje – a náboženství, zvláště ta nová, tvoří její nedílnou součást. Jak ideál „náboženství zadarmo", tak ideologická představa, že všechny ekonomické interakce v rámci spirituality jsou cynický podvod, představují fundamentální nepochopení situace.

Politické tváře alternativní spirituality

Poslední věcí, které se v této kapitole krátce dotkneme, je politika. I ona představuje velmi kontroverzní téma – stejně jako bývá alternativní spiritualita obviňována z toho, že cynicky tahá lidem peníze z kapes, je také často chápána jako líheň pravicového extremismu a konspiracismu. Je pravda, že tyto obsahy výrazně nabraly na síle během pandemie a v té době si jich také začala pořádně všímat média. A není to problém jen v Česku, dokonce ani jen v Evropě – někteří špičkoví odborníci tvrdí, že v USA je to paradoxně ještě daleko horší. Je ale třeba chápat, že to zdaleka není jen problém alternativní spirituality. Americká společnost se jednoduše nachází v situaci opravdu vyhrocené politické polarizace, která občas téměř hrozí občanskou válkou. A ač bychom mohli čekat, že alternativní spiritualita půjde většinově směrem doleva, ve skutečnosti je podle všeho sama stejně vnitřně rozdělená, jako zbytek země.

Výše řečené pak platí nejen pro USA, ale obecně. Alternativní spiritualita není v žádném případě politicky jednotná a představuje komplexní a mnohobarevnou krajinu. Lze se v ní setkat s jevy umírněnými i extrémními, pravicovými, středovými i levicovými, se zájmem i nezájmem o věci veřejné – a samozřejmě i s odmítáním politiky jako takové a voláním po stažení se ze světa. V tomto smyslu je užitečné k ní přistupovat jako k jakémukoli jinému náboženství. Opět se může hodit srovnání s křesťanstvím. I v něm najdeme vše od silně levicových komunit až po ostře pravicový klerofašismus, politickou umírněnost i politický fanatismus – a konečně i přístup „co je císařovo, císaři, co je božího, Bohu", který se rázně distancuje od hašteření světa vezdejšího. Současná tendence převádět všechno na politiku tak může být porozumění alternativní spiritualitě na překážku: některé věci totiž na politiku tak snadno převést

nejdou. A už vůbec ne typickým zjednodušujícím způsobem, který interpretuje alternativní spiritualitu jako směs rýžování zlata se zaslepeným pravicovým extremismem.

Předně je totiž potřeba vědět, že ve svých původních kontrakulturních podobách je alternativní spiritualita naopak spojena s levicí. Napříč touto knihou už jsme toho byli svědky mnohokrát – viz vztah hippies a levicového aktivismu, zejména protiválečného, které z hnutí udělal viditelného odpůrce zejména války ve Vietnamu. Ze stejného ranku pochází pokusy o uskutečnění nehierarchických komunit, dobrovolné skromnosti a sdílení, jaké vidíme například v hnutí Rainbow nebo částečně v rámci festivalu Burning Man. V tomtéž smyslu je alternativní spiritualita hluboce vrostlá do feminismu – pasáž o holismu v třetí kapitole dobře ukazuje, jak se pojetí „druhého světa" intimně propojuje s ideou egalitářského nesobeckého ženství, která stojí v opozici proti kořistnickému a hierarchickému patriarchátu. Má ale úzký vztah i k environmentálnímu hnutí, jehož vliv se na ní mohutně podepsal a pomohl zformovat ideu posvátné přírody / Matky Země.[357] Na obecné rovině pak zvláště ve své rané podobě kritizovala neoliberální kapitalismus s jeho obřími korporacemi, technokratickým způsobem vládnutí a naprostou necitlivostí vůči všemu, co se netočí kolem zisku.[358] Ve světě i u nás existuje mnoho příkladů alternativně-spirituálních osobností, které se zcela explicitně identifikují s levou polovinou spektra. Mým oblíbeným českým příkladem je básník Adam Borzič, který je zároveň výrazným zástupcem české alternativně-spirituální literatury.[359] Kroužek přátel, ve kterém se pohybuje, se však vyznačuje množstvím dalších výrazných levicových osobností, které stojí na hranici alternativní spirituality a umění. V jednom ze svých textů jsem se v těchto intencích zabývala projektem „nebinární madona" umělkyně Dariny Alster, která podle mého názoru představuje krásný příklad současné české alternativně-spirituální výtvarnice.[360]

Z docela jiného ranku jsou pravicové aspekty alternativní spirituality. Je často spojována nejen s konspiracismem, o němž už jsme se zmiňovali, ale také například s antivaxx hnutím, slovanským nacionalismem nebo

357 H. Dyndová: Ženy a bohyně v alternativní spiritualitě (v tisku); Z. M. Kostićová: Posvátná příroda a eko-apokalypsa (v tisku).

358 Např. J. Argüelles: *The Call of Pacal Votan*, s. 41.

359 Ukázky z básní Adama Borziče, které zdůrazňují spirituální témata, vyšly např. v *Dingiru* 26, č. 2 (2023) na třetí straně obálky.

360 Zuzana Marie Kostićová: Nebinární madona, in: Eliška Fulínová – Anna Kvíčalová: *Antropocennosti. Průvodce světem antropocénu*, Praha: Academia 2024, s. 233–246.

patriarchálním šovinismem. S ohledem na předchozí odstavec to zní paradoxně, musíme si ale znovu uvědomit, že se nedíváme na nějaké okrajové minihnutí, ale na gigantické světové náboženství, které zasahuje celou šíři západní společnosti. Zdaleka se tady neomezuje jen na umělce/intelektuály a městskou liberální elitu. Její pravicová stránka v Evropě velmi často navazuje na napětí mezi globalizací a národními identitami, které je pro současnou společnost charakteristické a které je snad ještě lépe vidět v některých extrémních, nacizujících nebo proruských odnožích současného pohanství. Česko je v tomto smyslu v porovnání s okolními postkomunistickými zeměmi (zejména Maďarskem, ale třeba i Slovenskem) stále poměrně velmi umírněné. To ale neznamená, že se tyto jevy nevyskytují i u nás.

Národnostní nádech mohou mít například tendence některých příznivců současného šamanismu, kteří původně hledali duchovní inspiraci u Indiánů, ale postupně ji nahradili zájmem o „původní slovanský šamanismus".[361] Takové směřování ale vůbec nemusí mít praktickou politickou podobu – může jít čistě jen o romantickou re/konstrukci alternativně-spirituální slovanské identity, znovuobjevování rituálů a uctívání předkřesťanských božstev. Z pochopitelných důvodů stojí takové jevy na hranici alternativní spirituality a novopohanství a to, kam je zařadíme, záleží například na jejich pojetí božství. Jiné podobné případy, se kterými jsem se setkala, zahrnují například přesvědčení, že Česko vůbec není bezvýznamná zemička uprostřed Evropy, která musí donekonečna zoufale dohánět pokročilejší sousedy, ale že je význačným energetickým centrem Evropy a jako takové má ve spirituálním kontextu mimořádné postavení. Na tom je dobře vidět napětí mezi mezinárodní a lokální identitou, o kterém jsem mluvila – unifikující vliv globalizace může v mnoha případech zasahovat až za hranice toho, co je konkrétním skupinám milé, a ty se pak uchylují k hledání a re/konstruování toho, kým jsou a co je pro ně specifické v kontrastu s ostatními. V některých případech to s sebou nese zárodky etnocentrismu, nebo dokonce nacionalismu, které vedou dané skupiny k přesvědčení, že jsou ve skutečnosti lepší než ostatní. Z těchto zárodků se následně může vyvinout ultrapravicová (kon)spiritualita. V mnoha jiných případech to tak ale být nemusí.

361 H. [Dyndová] Exnerová: *Český šamanismus v rozhovorech*, s. 189–204.

Situace se pochopitelně komplikuje, když do těchto vcelku pochopitelných proudů narůstající kritiky globalizace a ztráty lokální identity vstoupí už zmíněné zahraniční politické vlivy. Pro ty to může být výhodné pole působnosti, protože pod pojmem „globalizace" se velmi často skrývá ta její specifická rovina, která je spojená s mezinárodním politicko-kulturním vlivem USA. Apelem na národní identity, navíc například v kontextu oprašování panslovanství nebo inspirace východními náboženstvími, se takový diskurs může postupně ohnout právě k orientaci jiným geopolitickým směrem.

V takové chvíli, jak už jsme viděli, se výzkum dostává do těsného kontextu politologie a bezpečnostních studií. Je to na jednu stranu logické. Na druhou stranu nás však příliš černobílé čtení situace může znecitlivět vůči skutečným negativním dopadům globalizace na konkrétní lidské skupiny: pak se může stát, že oprávněné projevy nespokojenosti a hledání alternativ až příliš rychle shrábneme do škatulky „pravicový extremismus". V takové situaci můžeme snadno spustit zpětnou reakci, ve které tím, že hlasitě uvrhneme některé typy nemainstreamových názorů do klatby a budeme se jim dílem veřejně vysmívat a dílem před nimi varovat, je nakonec doopravdy radikalizujeme a zaženeme do skutečného extrému. Tlak v tomto smyslu plodí protitlak. Opakovaně se to ukazovalo například během pandemie.

Kromě napětí lokální–globální se pak do pravicových podob alternativní spirituality paradoxně promítá i tatáž nedůvěra k systému, která vytváří její levicově orientované aspekty. Mezi příklady patří třeba její průniky s antivaxx hnutím, směry, které odmítají západní medicínu (protože ji považují za pouhý cynický, bezohledný byznys), nebo konspiracismus, který zvláště během pandemie odmítl věřit v čisté úmysly států, korporací a obecně světových elit. Taková hnutí na sebe mohou vzít i velmi extrémní, pro mainstream absolutně nepochopitelnou podobu: v mnoha případech se za nimi však skrývá poměrně pochopitelná skepse vůči systému, ovšem dovedená do extrému. Když se nad tím zamyslíme, jsme sami přesvědčeni o tom, že světové vlády mají na srdci jen blaho svých občanů a že se v zákulisí neodehrává často velmi špinavá hra? Že si politici nejdou navzájem na ruku a neexistuje mezi nimi korupce a pochybné tajné dohody? Jsme si jisti, že by se globální korporace nikdy vědomě nedopustily něčeho špatného? Jsem přesvědčená, že na všechny tři otázky odpoví většina příčetných lidí „ne" nebo „spíše ne". Konspiracismus je v mnoha případech jen vyhrocená verze tohoto přesvědčení, která se prolíná se silně černobílým scénářem nějakého osudového příběhu o univerzálním zlu. Je logické, že globální neštěstí, jako byla zvlášť

pandemie SARS-CoV19, ale také třeba posilování působení algoritmů na internetu, generují globální nárůst podobných vln nedůvěry v systém. A jako takovým má smysl jim rozumět.[362]

Závěrem chci zdůraznit, že výše uvedené odstavce nemají v žádném případě sloužit jako obhajoba rizikových nebo vyloženě nebezpečných odnoží alternativní spirituality. Tato kniha však není příručkou pro policejní akademie ani skripty pro studenty bezpečnostních studií, ale religionistickým textem, jehož primárním cílem je porozumět. Porozumět přitom můžeme i věci, s níž zároveň zásadně nesouhlasíme. Pochopení důvodů, proč se některé skupiny chovají podivně nebo rizikově, se totiž vůbec nevylučuje s pevným anti-extremistickým postojem. A nejen to, ale snad jej dokonce velice dobře doplňuje.

Jak jsem totiž mnohokrát zdůrazňovala, náboženství nevisí ve vzduchoprázdnu, ale jsou intimně propojena s žitou realitou své společnosti: lidé se musí ve svém každodenním životě vypořádávat s velkým množstvím výzev a náboženství na ně mohou nabídnout účinné symbolické odpovědi. Jsou-li pak okolnosti extrémní, mohou být extrémní i tyto symbolické odpovědi. Religionistika je tu od toho, aby podobným mechanismům porozuměla – a policisté a justice zase od toho, aby zasáhli, pokud situace překročí hranice únosnosti. Jedno v žádném případě nevylučuje druhé.

362 Výstižně o tom psal např. Radek Chlup: Konspiracismus jako kritika v obrazech, *Dingir* 26, č. 1 (2023), s. 12–14; též např. Radek Chlup: Conspiracism and the Shadows of Transparency, *Central European Journal for Contemporary Religion* 5, č. 1–2 (2021), s. 1–23.

Kapitola 5: Vybraná témata alternativně-spirituální praxe

V poslední kapitole se společně podíváme na některé příklady praxe, která je pro alternativní spiritualitu typická. Specificky se v ní chci věnovat psychedelii, šamanismu, channelingu, meditacím a vizualizacím, fyzickému prožívání a některým tématům souvisejícím s alternativní medicínou.[363]

Chci ještě jednou zdůraznit, co jsem říkala už v úvodu: způsob, jakým je tato kniha psaná, a témata, na která se zaměřuje, jsou z pochopitelných důvodů silně ovlivněny mým vlastním badatelským zaměřením. Stejně jako instituce alternativní spirituality jsou téma spíše pro sociologa než pro analytika textu, spadá i problematika praxe daleko spíše do hájemství antropologie náboženství. Mým cílem však není podat absolutně vyčerpávající přehled všeho, co se v alternativní spiritualitě děje: sepsat něco takového ani není reálně možné. Rozhodla jsem se tedy v této kapitole stručně probrat nejdůležitější typy praxe, s nimiž se v alternativní spiritualitě typicky setkáváme. A protože jde opravdu o velké množství různých, často poměrně nesourodých věcí, seskupila jsem je do dvou velkých témat.

První se věnuje technikám mentálním, což ve větší části případů znamená takovou či onakou práci s vědomím, a zvláště s jeho změněnými stavy. Právě ty jsou pro alternativní spiritualitu opravdu zásadní – a to zdaleka nejen s ohledem na psychedelii, která nás pravděpodobně

363 Pokusů vytyčit typologii praxe alternativní spirituality je opravdu pomálu – a není divu, je to totiž sisyfovský úkol, který se pokouší o nemožné. Autoři se tak častěji omezují na obecné charakteristiky nejdůležitějších jevů. V češtině viz např. Helena Dyndová: Praxe alternativní spirituality, *Dingir* 26, č. 2 (2023), s. 54–56.

v tomto kontextu napadne hned jako první. Spadá sem totiž nepřeberné množství meditací a vizualizací, lucidní snění, holotropní dýchání, šamanské vize, vizualizace a aktivní imaginace, různé druhy channelingu nebo čtení minulých životů. Kromě toho sem pak nepochybně patří i různé techniky věštění a samozřejmě pak i problematika (tajného nebo vyššího) vědění a způsobů, jak ho dosáhnout.

Druhá část kapitoly se pak zaměřuje na praxi fyzickou nebo s tělem bezprostředně spojenou. Sem jsem zařadila nejrůznější témata – od bezprostředního vnímání svého těla a fyzického prožívání reality (například skrze doteky nebo dýchání) přes tanec, sexualitu, stravování a léčení až třeba po cestování nebo ochranu přírody. Asi má smysl zdůraznit, že hranici mezi „mentálním" a „fyzickým" nelze narýsovat v podobě jasné, ostré přímky, protože v mnoha případech obě části ve skutečnosti organicky splývají a prolínají se. Odlišení obou variant tu tedy používám spíše jako pomůcku. Ta nám pomůže chaotický svět alternativně-spirituální praxe alespoň trochu utřídit a zpřehlednit.

„Čisté, abstraktní, sama sebe si uvědomující vědomí": mentální a na mysl zaměřená praxe

Meditace, vizualizace a manifestace

V druhé kapitole jsme se rozsáhle věnovali problematice vědomí jakožto jedné z bází alternativně-spirituální doktríny. V tuto chvíli by tedy pro nás už nemělo být překvapivé, že práce s vědomím patří i mezi nejvýznamnější pilíře alternativně spirituální praxe. Myšlenka, která se za ní typicky skrývá, je úzce spojená jak s hnutím lidského potenciálu, tak s motivy pocházejícími z esoterismu i některých mimoevropských (zejména asijských) spiritualit. V jádru jde o přesvědčení, že lidské vědomí má gigantické, v mnoha ohledech dosud neobjevené možnosti. A že k tomu, abychom si k nim otevřeli cestu, potřebujeme vykonávat specifické typy praktik.

V první řadě se tu do alternativní spirituality vlila široká řeka praxe pocházející z východních náboženských systémů. Mám tu primárně na mysli různé druhy meditací, které alternativní spiritualita nadšeně přebírá, praktikuje – a v mnoha případech si je i upravuje k obrazu svému. Je důležité konstatovat, že se u těchto témat nacházíme v komplikovaném a rozmlženém teritoriu, kde není zcela jasné, kde alternativní spiritualita začíná a kde končí. Není neobvyklé, když se hledači, jejichž světonázor

je zakotven v alternativní spiritualitě, vypravují na meditační retreaty věnované nějaké tradici s opravdu dávnými kořeny, například buddhistické vipassaně, zenové meditaci zazen nebo opakování manter. Dokonce i centrum nebo ášram, kde se taková akce koná, může spadat do ryzího hájemství některého z tradičních východních náboženství a být západní alternativní spiritualitě na hony vzdáleno. Je však důležité chápat, že tyto typy praxe, ač z alternativní spirituality nepocházejí, tvoří zcela bez diskuse její důležitou součást.

Uveďme si ostatně konkrétní příklad. Už jsem zmiňovala americkou spisovatelku Elizabeth Gilbertovou a její slavný román *Jíst, meditovat, milovat*,[364] který patří mezi výrazné příklady new age literatury a který mimo jiné učinil z indonéského ostrova Bali terč globálního spirituálního turismu. Jedná se o autobiografický text, v němž Gilbertová vypráví, jak se po náročném a bolestném rozvodu vypravila na velkou cestu do Itálie, Indie a Indonésie, aby našla sama sebe. Kniha je hezkým příkladem netypické polohy spirituálního holismu – Itálie v ní ztělesňuje ryzí hédonismus a potěšení, Indie spiritualitu a askezi a Indonésie nakonec spojení obojího, skrze nějž se rodí autorčino porozumění sobě samé, potěšení ze života, a nakonec i nová láska. Nás však více než romantický závěr knihy zajímá právě asketická Indie, kam Gilbertová odjela, aby se v jistém ášramu intenzivně věnovala promeditovávání manter. Kdo si alternativní spiritualitu vzdor předchozím čtyřem kapitolám stále ještě představuje výhradně jako nenáročnou, povrchní a konzumeristickou, měl by si tento román přečíst: Gilbertová výmluvně popisuje dlouhé týdny strávené bez pohnutí v lotosové pozici, během nichž složitě a místy bolestivě zápasila s vlastní nesoustředěnou myslí neschopnou udržet koncentraci. Její snaha však byla nakonec odměněna silným spirituálním zážitkem, který v její meditační praxi i obecně v její duchovní cestě znamenal velký průlom. Jiným příkladem může být známá česká spirituální eko-influencerka Dewii, která se opakovaně účastnila meditačního retreatu zaměřeného na vipassanu. Stejně jako Gilbertová, i ona popisuje, jak meditovala mnoho hodin denně; i ona pak zdůrazňuje, jak blahodárný efekt na ni meditace měla.[365]

Rozmlžené teritorium mezi alternativní spiritualitou a východními tradicemi samozřejmě obsahuje i novější formy meditací. Ty pocházejí ze současnějších forem asijských náboženství, popřípadě z nových

364 E. Gilbertová: *Jíst, meditovat, milovat*.

365 Dewii, občanským jménem Karolínu Rathousovou, lze nalézt na Instagramu pod profilem @dewii.veg.

náboženských hnutí, které vznikají buď z nich, nebo z jejich pozápadnělých variant. Jako takové mohou samozřejmě stát mimo alternativní spiritualitu, ale zároveň se v ní mohou s větším či menším úspěchem ujmout. Citát o „čistém, abstraktním, sama sebe si uvědomujícím vědomí" (*pure, abstract, self-aware consciousness*), který slouží jako motto pro tuto pasáž, pochází od Johna Hagelina, významného fyzika, který je ale zároveň jedním z předních amerických stoupenců transcendentální meditace Mahárišiho Mahéš jogiho.[366] Přestože jde v zásadě opět o meditaci formou koncentrace na mantru, tedy o techniku, která má hluboké kořeny v tisícileté indické náboženské tradici, specifika provedení i cíle meditace ji již přibližují alternativní spiritualitě. Co víc, dochází tu k osobitému propojování východních motivů s koncepty pocházejícími ze západní fyziky, jako energie, kvantová teorie, koncept pole nebo teorie superstrun. Ty zračí nám již známý motiv brahma a átmanu aplikovaného na teorii pole i na západní koncept vědomí. Východní tradice tu tak srůstají s alternativní spiritualitou nejen na rovině praxe, ale i světonázorově.

Dalším rozměrem věci jsou pak již v zásadě ryze západní meditační formy, které již zcela opustily hájemství své původní tradice i přísné nároky, které jsou s nimi spojeny. Jedná se často o poměrně jednoduchá mentální cvičení, která zaberou několik málo minut a která není nijak zvlášť těžké vykonávat (například soustředění na vlastní dech). Nejslavnější (byť jistě ne jedinou) z nich je nepochybně mindfullness neboli „meditace všímavosti", jejíž podstatou je v zásadě nerušené soustředění na přítomný moment. Člověk při něm cíleně propouští chaotické myšlenky a starosti, které za běžných okolností víří hlavou přepracovaným obyvatelům Západu. Přestože tato meditace opět vychází z prastarých východních (například tibetských) předobrazů, její provedení je už skutečně velmi zjednodušené a nenáročné. Mimo jiné právě proto si však získala obrovskou popularitu, která dalece přesahuje hranice svých původních i pozdějších náboženských kontextů,[367] pro blahodárné relaxační účinky ji totiž doporučují i lékaři, psychologové nebo kouči. Jestliže jsme mluvili zvláště ve druhé kapitole o influxu alternativní spirituality do prostředí velkých korporací a jejích vzájemných průnicích se seberozvojem a terapeutickou kulturou, meditace všímavosti představuje pěkný a výmluvný příklad. V prostředí chronického stresu a extrémního pracovního vypětí je například velebena za to, jak dokáže zlepšit

366 V češtině viz např. D. E. Cowan – D. G. Bromley: *Sekty a nová náboženství*, s. 49–68, viz též C. Albanese: *A Republic of Mind and Spirit*, s. 371.

367 Š. Grimmich: Mezi americkým zenem a McMindfullness, s. 92–95.

soustředění a osvěžit mysl, zlepšit spánek a obecně ulevit přetíženému nervovému systému.[368]

S meditacemi a mantrami těsně souvisí vizualizace. Na té nejjednodušší rovině se samozřejmě příliš neliší od některých klasických meditačních technik – například jde-li o pouhé zaměření mysli na statický vizuální obraz. Mezi význačné zdroje vizualizační praxe v alternativní spiritualitě ale bezpochyby patří aktivní imaginace Carla Gustava Junga, tedy v podstatě technika cíleně navozeného denního snění, na němž snící aktivně participuje (nenechá fantazii jen spontánně proudit, ale zkoumá ji, zasahuje do ní a spolu s terapeutem ji analyzuje).[369] Zde může být už praxe podstatně složitější. Jak uvidíme později, aktivní imaginace může být základem některých potenciálně mnohem komplexnějších fenoménů, například channelingu nebo spirituálního cestování. Časté je však i využití této techniky při rozhovoru s dílčími součástmi naší bytosti, typicky například s „vnitřním dítětem." V tomto konkrétním případě se aktivní imaginace využívá v praktikách na hranici alternativní spirituality a populární psychologie, v nichž se obracíme ke svému zraněnému vnitřnímu dítěti. Během vizualizačního sezení například vyslechneme jeho trápení a bolesti, utěšíme ho a sytíme tak své potřeby, které v dětství nasyceny nebyly. Cílem této praktiky je zbavit se dávných traumat a odlehčit svému současnému dospělému já od dávné zátěže.[370]

Jiná varianta vizualizací je praxe, které se někdy říká „manifestace". Jedná se v podstatě o techniku pocházející z hájemství pozitivního myšlení, při níž vizualizujeme to, čeho bychom chtěli dosáhnout nebo co bychom chtěli získat (v tomto směru jsou blízké populárním afirmacím, které jsou v alternativní spiritualitě také oblíbené, nebo *visual boards*, „nástěnkám vizí"). Jako příklad si můžeme uvést třeba ženu, která touží

368 Výzkumy antistresového a obecně psychologicky blahodárného vlivu mindfullness na člověka zahájil na přelomu sedmdesátých a osmdesátých let Jon Kabat-Zinn; po něm se technika začala s úspěchem využívat v kognitivně-behaviorální terapii. Pro stručný náhled do lékařského a psychologického pojetí mindfullness lze nahlédnout např. na webové stránky Ústavu psychologie a psychosomatiky Lékařské fakulty Masarykovy univerzity v Brně, která má projekt věnovaný přímo výzkumu mindfullness. Viz např. Michal Dvořák – Alena Lašková – Rastislav Šumec: Mindfulness. Co je mindfullness a jak začít?, *Mindfulness Research and Practice Network of Masaryk University* (online), https://mindfulness.med.muni.cz/mindfulness/co-je-to-mindfulness-a-jak-zacit.

369 Místo aktivní imaginace v Jungově myšlení a v jungiánské psychologii viz např. C. G. Jung: *Dynamika nevědomí*, s. 77–104 a 226–227.

370 Vedených vizualizací s cílem léčit vnitřní dítě lze absolvovat veliké množství, a to jak na různých akcích, tak na internetu. Online ukázka např. zde: Heal Your Inner Child (Guided Meditation), kanál Wake me Up, *YouTube* (online), 16. června 2025, https://www.youtube.com/watch?v=jRcE7A7MR9s.

zhubnout – ta si může vizualizovat sama sebe v „novém těle“ a obecně se snažit naladit se na své „nové já“. Někdo jiný si může s pomocí této techniky volat do života nového partnera nebo partnerku. Manifestace mohou ale být velmi přízemní a praktické – člověk si s jejich pomocí může například snažit „přivolat“ volné parkovací místo nebo místo k sezení v autobuse. Opět záleží na individuálním pojetí konkrétního příznivce alternativní spirituality – někdo tyto techniky využívá i pro ty nejvšednější drobné účely, jiný naopak zdůrazňuje, že takové využití je omyl a chyba.[371]

Ať už je konkrétní pojetí vizualizací, manifestací, afirmací a dalších příbuzných jevů jakékoli, připomeňme si znovu, na čem jsou založeny: na myšlence, že to, co se nám děje, vytváříme my sami. Už Hanegraaff je proto výstižně nazýval „techniky změny reality“.[372] Z hlediska praktického provedení pak mohou být jak samostatné, tak vedené, a to v různé míře a různým způsobem. Sama jsem se zúčastnila různých forem vedených meditací a vizualizací, které popřávaly člověku různou úroveň samostatnosti, od relativně malé až po poměrně velkou. V některých případech to bylo závislé i na charakteru akce – jedna věc jsou například hromadné vizualizace audienčního charakteru, kde má jeden lektor na starosti třicet účastníků kurzu, úplně jiná věc však klientský kontext, kde se nacházíme v situaci jeden na jednoho a kde komunikace probíhá obousměrně. I v rámci větších kolektivů se ale lektor může rozhodnout dát účastníkům prostor k tomu, aby v tichu nerušeně prožili, co prožít potřebují, a na závěr poskytnout prostor ke skupinovému sdílení individuálních zážitků.

Je přitom třeba zdůraznit, že do věci vstupuje i moderní technika. Počítače, a zvláště pak smartphony, zrodily nové varianty vedených meditací, v jejichž rámci již klienta nevede živý lektor, ale například video nebo mobilní aplikace. Vznikají tak formy religiozity, pro které se vžil obecný výraz „digitální náboženství“ a které by bez moderních technologií nebyly vůbec (nebo téměř) možné. Snad je dobré poznamenat, že přestože se o nich zmiňujeme v kontextu alternativní spirituality, jedná se o jevy, které se ve skutečnosti týkají prakticky všech živých náboženství – existují například aplikace křesťanské, islámské nebo buddhistické, které kromě vedení meditací či vizualizací mohou mimo

371 Konkrétní příklady pojetí manifestací, afirmací a vizualizací, včetně jejich implicitního praktického odlišení viz např. Kamu – Robi: *Jak si uvařit vlastní vesMÍR*, s. 130–149, 188–197.

372 Obecně k manifestacím, vizualizacím, afirmacím apod. viz např. W. J. Hanegraaff: *New Age Religion and Western Culture*, s. 237–242.

jiné připomínat čas k modlitbě, zasílat citáty z Bible nebo verše z Koránu a tak podobně. I bez mobilního telefonu pak může zájemce hledat inspiraci a vedení na sociálních sítích a sledovat videa či podcasty svých oblíbených tvůrců a řídit se jejich radami a pokyny. Možnosti digitální spirituální praxe jsou v 21. století skutečně nepřeberné a při snaze porozumět alternativní spiritualitě je třeba s nimi počítat.[373]

Změněné stavy vědomí a spirituální cestování: psychedelie, šamanismus a další

Další nesmírně populární formou je navozování změněných stavů vědomí. V tomto kontextu se samozřejmě dá namítnout, že by sem měly patřit i meditace a vizualizace: to je jistě pravda. V této pasáži se však chci věnovat podstatně dramatičtějším fenoménům, mezi něž spadá především psychedelická spiritualita a jí příbuzné jevy, například holotropní dýchání nebo lucidní snění. Jejich společným jmenovatelem je práce s nějakou formou silných vizí nebo halucinací. Rozdíl tvoří v podstatě jen forma, jakou si je daný člověk přivodí.

V rámci psychedelické spirituality je samozřejmě základem konzumace specifických chemických látek. Těch existuje celá řada – meskalin, psilocybin, LSD, ketamin, DMT, salvinorin atd. Všechny navozují různé druhy a různou intenzitu halucinací, od vizuálních a sluchových až například po transpersonální nebo kognitivní halucinace, popřípadě „smrt ega". Nejde tak zdaleka jen o to, co konzument na „tripu" vidí a slyší – v rámci svého zážitku může prožít třeba i pocit, že odhaluje skryté pravdy, že se mu vyjevuje nejzazší realita nebo že mizí jeho lidské já a on splývá s vesmírem. Psychedelická spiritualita je postavená na premise, že tyto typy jevů představují zcela plnohodnotný spirituální zážitek, který je plně roven mystickým zkušenostem popisovaným příznivci tradičních náboženství. V jistém smyslu jsou tak psychedelika chápána

373 U problematiky religiozity počítačového věku se dostáváme na hranici dalšího nového, dynamicky se rozvíjejícího a ambiciózního oboru, totiž religionistiky digitálních médií. Zájem vědců o náboženství na internetu vykrystalizoval kolem přelomu tisíciletí a dnes už v něm existuje několik zásadních publikací. Mezi ně patří především už zmiňovaná kolektivní monografie *Digital Religion* (2013), z níž v kontextu alternativně-spirituální praxe doporučuji především Hellandův článek o rituálech. Christopher Helland: Ritual, in: *Digital Religion*, s. 25–40.

jako forma demokratizace mystiky, s jejíž pomocí má přímý přístup k transcendenci prakticky každý.[374]

Přestože bodem zrození psychedelické spirituality byla šedesátá léta, kořeny zvýšeného zájmu o psychedelika v západní společnosti se táhnou až k počátkům 20. století. Jeho kolébkou byla především antropologie, etnobotanika a další disciplíny – badatelé jako Weston La Barre nebo Richard Evans Schultes se počátkem 20. století začali zajímat o způsob, jakým se halucinogenní látky konzumují v rámci etnických skupin zvláště v USA. Jejich texty si postupně získaly značnou pozornost jak ve vědě, tak mimo ni. Zájem o psychedelika se brzy uhnízdil i v elitní kultuře Západu a mezi významné osobnosti, které otázky změněných stavů vědomí dále popularizovaly, patřil například spisovatel Aldous Huxley.[375] V této rané době byl středem pozornosti zvláště peyotl, plod kaktusu *lopophora williamsii* obsahující halucinogenní meskalin. V obdobné době (tedy koncem třicátých let) ale syntetizoval chemik Albert Hoffman diethylamid kyseliny lysegrové známější pod zkratkou LSD a o několik let později jej náhodně požil. Během cesty domů se pak na vlastní kůži nečekaně přesvědčil o jeho silných halucinogenních účincích.[376]

Skutečným přelomem však byla práce Timothy Learyho a Richarda Alperta (který později začal působit pod jménem Ram Dass). Oba muži zahájili svou kariéru jako psychologové a akademici, kteří se věnovali vědeckému výzkumu na americké Harvardově univerzitě. Začali se zajímat právě o psychedelika, zejména o LSD, a spustili několik slavných výzkumných projektů, které k sobě přitáhly velikou pozornost nejprve akademické obce a později i hnutí hippies. Zvláště Leary, o jehož významu pro alternativní spiritualitu jsme už mluvili v druhé kapitole, se výrazně podepsal jak na obrovské popularitě LSD v kontrakultuře, tak ale i na rostoucím podezření většinové společnosti vůči psychedelikům. To vyvrcholilo jejich zanesením na americký seznam zakázaných látek. Oba muži nakonec museli Harvard opustit a zvláště Leary měl pak celoživotní problémy se zákonem, protože se odmítal vzdát snu o univerzálně dostupné mystické zkušenosti. Za tím účelem se například pokoušel o registraci náboženské společnosti založené na konzumaci psychedelik

374 Viz např. Timothy Leary: Sedm jazyků Boha, in: Timothy Leary: *Politika extáze*, přel. Martina Sweenyová, Olomouc: Votobia 1997, s. 21–72.

375 Zejména ve svém slavném eseji *Gates of Perception*, kde líčí své zážitky po požití meskalinu. Český překlad např. Aldous Huxley: *Brány vnímání*, přel. Milan Procházka, Praha: Dharma-Gaia – Maťa 1996, s. 9–90.

376 Vojtěch Cink: Albert Hoffmann, in: *Psychedelika a psychonautika*, I, s. 226–229.

nebo přesunul některé své aktivity do Mexika (tam však byly tyto látky brzo zakázány také).[377] Represe však už nedokázala probíhající psychedelickou revoluci zastavit. Ve Spojených státech se začaly prudce množit tajné ilegální laboratoře, ve kterých se LSD syntetizovalo a jejichž majitelé žili v konstantním strachu z policie.

Velká vlna psychedelické revoluce spojená s hippie kontrakulturou posléze trochu opadla. Přesto však nezanikla. I po období největšího boomu psychedelické spirituality se dále objevovaly další velké osobnosti jejích apologetů, například Terence McKenna, které rozdmýchávaly její popularitu i dávno poté, co se kontrakultura rozlila do mainstreamu. Ještě dodnes se objevují nové módní vlny zaměřené na různé látky – v posledních dvou dekádách si získal velkou popularitu například mimořádně účinný sekret ropuchy *bufo alvarius*; zájem přilákalo mimo jiné i brazilské *kambo*.[378] V českém kontextu je pak důležité zdůraznit, že se opět začal rozvíjet vědecký výzkum psychedelik a jejich využití v klinické praxi (zvláště s ohledem na léčbu depresí nebo závislostí). S tím souvisí agenda na uvolnění jejich zákazu a alespoň částečnou legalizaci, přinejmenším pro lékařské účely (která je méně kontroverzní, než se může zdát, protože psychedelika nevyvolávají fyzickou závislost). Tyto jevy sice s alternativní spiritualitou souvisí jen nepřímo, je však důležité je zmínit, protože případná legalizace by měla na psychedelickou spirituální praxi nepochybně zásadní dopad.

Další věcí, která přežila do současnosti, je i praxe jezdit za psychedelickými zážitky k Indiánům. Zvláště zpočátku přitom mohla mít i velmi neblahý vliv na některé indigenní komunity, jak ukazuje zejména případ oaxackých Mazatéků;[379] zároveň však postupně umožnila jiným

377 Leary shrnul vzpomínky na svůj život do autobiografie, která vyšla i v češtině. T. Leary: *Záblesky paměti* (vzpomínky na akademická léta na Harvardu např. s. 22–26).

378 Viz např. Dagmar Civišová: Spiritual and Social Strategies of the Matsés Ethnic Group. Application of the Poisonous Secretion Kambo (Acaté), Diet, the Snuff Mixture Në-në, and Gender Flexibility as Natural Adaptations, *Religio* 33, č. 1 (2025), s. 43–53.

379 V padesátých letech 20. století zkoumal americký etnomykolog Robert Gordon Wasson rituální užití halucinogenních hub v mexické Oaxace u etnika Mazatéků. Jeho práce si získala obrovskou pozornost nejen akademiků a vzdělané veřejnosti, ale také fanoušků psychedelické spirituality. Wasson zprvu své zdroje náležitě anonymizoval, v pozdějších textech však bohužel prozradil jak lokaci svého výzkumu (vesnici Huautla de Jiménez), tak jméno své hlavní informátorky, mazatécké léčitelky Maríe Sabiny. Počátkem šedesátých let se tak oblast stala vyhledávaným cílem psychedelické turistiky, což natolik narušovalo život Mazatéků, že musela zasáhnout mexická armáda. Skutečně drastický účinek to však mělo především na osobní život samotné Maríe Sabiny. A to od problémů s policií, jež ji považovala za dealerku drog (léčitelka dokonce strávila jistý čas ve vězení), až po ztrátu reputace v komunitě, která jí celou situaci kladla za vinu, a nakonec ji z vesnice vyhnala.

vesnicím nebo jedincům získat nový způsob obživy. Mnoho akademiků přitom hněvivě poukazuje na negativní aspekty spirituální (a specificky psychedelické) turistiky – zvláště na stereotypizaci, exotizaci a kulturní apropriaci.[380] Jiní autoři (u nás zejména Jan Kapusta) však naopak zdůrazňují, že se jedná o komplikovaný jev, který by neměl být takto šmahem zjednodušován na binární černobílé schéma.[381]

Z podstaty věci (zejména kvůli přetrvávající ilegalitě příslušných látek) zůstala psychedelická spiritualita v rámci širší alternativní spirituality spíše menšinovou záležitostí. V současné době je úzce provázána především s některými hudebními subkulturami, například s psytrance, a je doma na festivalech příslušných stylů. Může se proto zvenčí jevit, že se jedná o fenomén *sui generis* stojící mimo alternativní spiritualitu. To ještě může podpořit obecná mlhavá představa, často sdílená psychedeliky samotnými, že psychedelie je něco diametrálně jiného než „ezo". Jsem však přesvědčená, že jde jen o optický klam. Už od svých počátků byla totiž psychedelie s „new age" úzce spojena (viděli jsme ostatně, jak silně ovlivnila například ideu „smrti ega") a dnes stojí na stejných doktrinálních základech, jejichž pilíře tvoří energie, holismus, a především spirituálně chápané vědomí. Jsem proto toho názoru, že jde v praxi spíše o specifický proud uvnitř alternativní spirituality.

Je však zároveň významné, že se psychedelická spiritualita po dlouhá desetiletí potýkala s problémem ilegality látek, na kterých stála. Některé její význačné osobnosti to vedlo k hledání nových cest, skrze něž lze dosáhnout změněných stavů vědomí. V druhé kapitole jsme se zmiňovali o Stanislavu Grofovi, významné osobnosti psychologie a psychiatrie a zakladateli transpersonální psychologie, který stojí jednou nohou v alternativní spiritualitě a druhou ve vědě (nebo z ní přinejmenším vyšel). Grof si vysoce cenil hodnoty „transpersonálních zážitků" a změněných stavů vědomí a právě s ohledem na zákonný zákaz halucinogenů vytvořil techniku holotropního dýchání, která je měla nahradit.

380 Např. Alice B. Kehoe: Primal Gaia. Primitivists and Plastic Medicine Men, in: *The Invented Indian. Cultural Fictions and Government Policies*, ed. James A. Clifton, New Brunswick: Transaction Publishers 1990, s. 193–209

381 K těmto tématům viz např. Jan Kapusta: Religious Appropriation, Idealization, and Equivocation. Dynamics of Spiritual Learning from Latin American Indigenous Visitors in the Contemporary Czech Republic, *Nova Religio* 29, č. 2 (2025), s. 26–47; Jan Kapusta: Indigenizace globálního spirituálního diskursu. O jednom setkání západní a mayské spirituality, *Český lid* 110, č. 3 (2023), s. 303–321.

V principu je holotropní dýchání postavené na hyperventilaci, která v kombinaci s dalšími faktory (například s poslechem hudby) dokáže vyvolat silné vize.[382]

Jinou technikou je lucidní snění. Jedná se v podstatě o schopnost uvědomit si během snu, že spíme a že to, co prožíváme, se nám jenom zdá. Tato situace nám pak dává příležitost pracovat se snem podstatně aktivněji, zasahovat do něj a vypravovat se v jeho rámci na různá místa. Výrazným proponentem lucidního snění byl například Carlos Castaneda. Zatímco jádrem jeho raného díla byla konzumace psychedelik, později začal zastávat názor, že „rostliny síly" jsou jen pro začátečníky, kterým mají pomoci rozbít zaběhlou představu o realitě, a že skutečný čaroděj je nepotřebuje. V návaznosti na to začal vyvíjet jiné techniky, mezi něž patřilo právě i lucidní snění.[383] „Nízkoprahovější" variantou lucidního snění je pak aktivní imaginace. I ona může být chápána jako forma změněného stavu vědomí, při kterém se vyjevují dosud neviditelné světy.

Hledání jiných než chemických forem navození změněných stavů vědomí opět směřuje k fenoménu současného šamanismu. Už jsme ostatně viděli, že se (neo)šamanismus dá v mnoha ohledech považovat za sourozence psychedelické spirituality, a to samozřejmě sourozence podstatně staršího. Zájem o mimoevropská etnická náboženství a jejich zvláštní stavy „extáze" se totiž táhne až do raného novověku. Na rozdíl od psychedelie, která se zrodila především z kultury Spojených států amerických, má současný šamanismus kořeny i v zájmu o Sibiř – samo slovo „šaman" ostatně pochází z jazyka sibiřských Evenků.[384] V závislosti na historickém období se přitom ve vztahu k sibiřským etnikům střídalo opovržení a romantizace. Šaman tak mohl být na jednu stranu směšným primitivem, psychicky nemocným člověkem nebo vyhladovělým chudákem, který trpí důsledky tmy, zimy a podvýživy. Na druhou stranu se však zvláště v evropském romantismu začaly rodit představy o původní spiritualitě přírody a o staré, Evropou dávno zapomenuté moudrosti. Ty se pak naplno rozezněly v druhé polovině 20. století a našly si vděčnou posluchačku právě v alternativní spiritualitě. V té době už ale ohnisko

382 Stručný úvod viz např. Z. Vojtíšek: *Encyklopedie náboženských směrů a hnutí v České republice*, s. 293–296. Podrobněji např. S. Grof: *Dobrodružství sebeobjevování*, s. 165–211.

383 Carlos Castaneda: *Umění snít*, přel. Lily Sekytová-Císařovská, Praha: Volvox Globator 1998, např. s. 27–43 a passim.

384 V angličtině např. A. Znamenski: *The Beauty of the Primitive*, s. 3–38; v češtině též stručně H. [Dyndová] Exnerová: *Český šamanismus v rozhovorech*, s. 20–21.

zájmu o šamanismus leželo v USA a místo k daleké Sibiři se obrátilo k původním kulturám amerického kontinentu.[385]

Už jsme si naznačili, jak obrovskou roli hrála při formování současného šamanismu akademická sféra. I zde je klíčové především spojení s humanitními vědami, zvláště antropologií, ale i s dalšími obory, religionistiku nevyjímaje. Už Franz Boas, přezdívaný „otec americké antropologie", tvrdil, že indiánská náboženství jsou blízce příbuzná těm sibiřským a že spolu s lidmi přišla při přechodu Beringova mostu do Nového světa i jejich religiozita.[386] Religionista Mircea Eliade později přišel s myšlenkou, že šamanismus je jedna z nejarchaičtějších náboženských forem, a přestože v čisté formě již dnes neexistuje, jeho pozůstatky můžeme najít v mnoha současných náboženstvích. Pro nás je přitom zásadní, že Eliade šamanismus definoval jako techniku navozování a kontroly „extáze", tzn. změněných stavů vědomí. Jistě, šamanismus podle něj zahrnoval i mnoho dalších věcí (šaman mohl být umělec, léčitel, mudrc atd.), včetně specifického světonázoru (zahrnující například vícevrstevný svět, schopnost cestovat napříč jeho úrovněmi atd.). Skutečnou podstatou věci, s níž tento fenomén stojí a padá, byla ale podle Eliada právě „technika extáze".[387]

Tato myšlenka měla obrovský vliv nejen na humanitní vědy, ale i právě na alternativní spiritualitu. Anglický překlad klíčové, původně francouzsky psané knihy *Šamanismus a archaické techniky extáze* vyšel totiž v USA shodou okolností v šedesátých letech a vzdělanější segmenty kontrakultury, včetně nadšenců psychedelické revoluce, se jej nadšeně chopily. Ujala se mimo jiné i Eliadova myšlenka, že šamanismus sice může využívat chemické cesty navození změněných stavů vědomí (nejen s pomocí psychedelik, ale například i skrze alkohol nebo tabák), ale skutečný virtuos nic takového nepotřebuje a umí „extáze" dosáhnout i sám.[388] Řady nových nadšenců z akademické sféry i mimo ni začaly vzápětí objevovat indiánská náboženství, jezdit „k šamanům" a učit se od

385 A. Znamenski: *The Beauty of the Primitive*, s. 39–78.

386 Tamtéž, s. 58–63; stručně v češtině též H. [Dyndová] Exnerová: *Český šamanismus v rozhovorech*, s. 26–27.

387 Český překlad Eliadova díla o šamanismu viz např. Mircea Eliade: *Šamanismus a archaické techniky extáze*, přel. Jindřich Vacek, Praha: Argo 2017, např. s. 23–47 a passim; v angličtině A. Znamenski: *The Beauty of the Primitive*, s. 170–189, a stručně v češtině i H. [Dyndová] Exnerová: *Český šamanismus v rozhovorech*, s. 31–36.

388 Příkladem je tu zejména pozdní dílo Carlose Castanedy, např. C. Castaneda: *Vnitřní oheň*, s. 14–15. Viz též Z. M. Kostićová: From Academic Anthropology to Esoteric Religion, s. 206–232.

nich věcem, které považovaly za skutečnou původní spiritualitu člověka jako takového.

Vznikla tím pádem paradoxní situace. Pod rouškou hledání „nejstarší spirituality světa" došlo ve skutečnosti k její konstrukci jakožto nového abstraktního konceptu. Abychom to skutečně docenili, musíme si uvědomit, že Eliade nebyl antropolog, nýbrž kabinetní badatel, který se s „šamany", o kterých psal, nikdy nepotkal a svou teorii vytvořil na základě textů etnografů, antropologů, cestovatelů apod.[389] Jeho obraz „techniky extáze" ale důvěřivě přejali západní hledači a ti již odjížděli „k šamanům" s poměrně jasnou, předem utvořenou představou o šamanismu. Neznamená to samozřejmě, že se kompletně míjeli s realitou: změněné stavy vědomí do repertoáru světových náboženství pochopitelně patří a jejich stopy můžeme dohledat napříč světem, od Indiánů přes Indii až po islámskou a křesťanskou mystiku. Je ale zásadní, že tu rodící se nové globální náboženství od počátku legitimizovalo své vlastní praktiky odkazem na to, že nejde o nic nového a že se naopak vrací k „původní" spiritualitě, která byla novějšími náboženstvími převrstvena. Konceptuální (re)konstrukcí tu proto prochází nejen alternativní spiritualita, ale i sama indiánská náboženství.[390]

Musíme si navíc zdůraznit fakt, že konstrukce univerzálního šamanismu[391] probíhala ruku v ruce s psychedelickou revolucí. V některých případech je proto opravdu těžké říci, jestli je nějaký fenomén prekurzorem či reprezentantem současného šamanismu, nebo psychedelické spirituality. Konstrukce „indiánského náboženství" (chápaná transkulturně a celokontinentálně bez ohledu na reálné individuální rozdíly) prostě stála na „technikách extáze" *včetně* psychedelik – a šaman v sobě ztělesňoval obojí. Zároveň to ale neznamená, že nenajdeme jevy, u kterých to odlišit lze. Například Leary a popularita LSD stojí poměrně jasně mimo sféru šamanismu – a osobnosti, které se z mnoha důvodů od užívání halucinogenů odkláněly, naopak leží mimo sféru psychedelie. Nejvýznamnějším příkladem je Michael Harner, jehož jméno už v této knize několikrát padlo (a to zvláště ve čtvrté kapitole, kde jsme si představili jeho školu FSS). Patří přitom do barvité skupiny, které se v současných

389 A. Znamenski: *The Beauty of the Primitive*, s. 170–189.

390 Tohoto tématu jsem se dotkla např. s ohledem na průsečíky environmentálního aktivismu a alternativní Z. M. Kostićová: Posvátná příroda a eko-apokalypsa (v tisku).

391 Šamanismus jako konstrukt viz např. Tatiana Bužeková: The Shaman's Journeys between Emic and Etic. Representations of the Shaman in Neo-Shamanism, *Anthropological Journal of European Cultures* 19, č. 1 (2010), s. 116–130.

humanitních vědách někdy přezdívá „šamantropologové" – tedy antropologové, kteří tak dlouho šamanismus studovali, až se sami nakonec šamany stali.[392]

Harner se zasloužil především o popularizaci ayahuasky, silně halucinogenního nápoje, který vzniká smícháním dvou druhů tropických rostlin. Užívali jej například právě Indiáni Šuárové (dříve též Jívarové nebo Jíbarové), u nichž Harner prováděl svůj výzkum a o kterých psal akademické texty. Už tehdy se měl údajně od místního rituálního specialisty dozvědět, že je velký spirituální talent: přesto se po následující dekády dále věnoval vědecké práci. Nakonec ji však přece jen opustil a stal se duchovním učitelem na plný úvazek, přičemž současní antropologové náboženství jej považují za zakladatele „neošamanismu" ve vlastním smyslu. Co je zásadní, Harner patřil mezi osobnosti, které hledaly jinou než chemickou cestu k změněným stavům vědomí. Jeho „jádrový šamanismus" představuje pokus vydestilovat z různých „šamanských" systémů společnou tresť a učit nikoli o ní, ale přímo vyučovat ji samotnou. V tomto směru se zvláště zdůrazňuje cestování mezi světy, vize a navozování změněných stavů vědomí například s pomocí bubnování a podobných technik. Za účelem šíření svého učení pak Harner založil i zmíněnou FSS, která i po jeho smrti nadále pokračuje v jeho odkazu.[393]

Podobně jako u psychedelie platí, že se příznivci současného šamanismu většinou nepovažují za součást „new age". FSS má toto tvrzení dokonce explicitně uvedené na svých webových stránkách. Znovu je ale potřeba odkázat na první kapitolu a problém toho, jak používání nevhodných termínů zkresluje jak vzájemné porozumění mezi jednotlivými lidskými skupinami, tak akademikovu schopnost je opravdu porovnat. Český šaman se může odmítnout označit za „ezo", protože termín „ezo" je pejorativní a potenciálně spojený s jevy, které pro danou osobu nejsou důležité nebo je přímo odmítá (například kvůli asociaci „eza" s komercí nebo konspiracismem). Analogicky jsme viděli, že v anglicky mluvícím prostředí je „new age" chápáno jako naivní a přihlouplá „sluníčková" spiritualita, s níž se identifikují jen nemnozí. Chápeme-li však „new age", respektive alternativní spiritualitu, jako obrovský proud založený na podobných typech učení, institucí a praxe, lze do ní šamanismus i psychedelickou spiritualitu bez problémů zařadit jako její specifické odnože. Na rozdíl například od novopohanství, které je sice alternativní

392 H. [Dyndová] Exnerová: *Český šamanismus v rozhovorech*, s. 30–44.

393 A. Znamenski: *The Beauty of the Primitive*, např. s. 145–150, 233–247; ve stručnosti v češtině pak např. H. [Dyndová] Exnerová: *Český šamanismus v rozhovorech*, s. 39–41.

spiritualitě v některých ohledech podobné a má s ní velký společný průnik, rozdíly ve světonázoru (zejména víra v božstva), sociálních formách (coveny) i praxi (specifické rituály) jsou však natolik zásadní, že je rozumnější považovat ho za svébytný, samostatný proud.

Na závěr této pasáže bych ráda zdůraznila, že psychedelie, šamanismus, lucidní snění, holotropní dýchání a další techniky se od sebe sice liší, mají však zároveň výrazné společné rysy. Jejich základem je totiž záměrná práce se změněnými stavy vědomí, skrze něž se člověk vypravuje do nepovědomých světů nebo vidí jiné reality. Ráda pro ně proto používám shrnující pracovní označení „spirituální cestování". V tomto kontextu je velmi důležité, že přestože jsou některé techniky spirituálního cestování na Západě relativně nové, existuje tu zároveň rozsáhlá kontinuita se staršími evropskými praktikami podobného typu (křesťanská vidění pekel nebo ráje či starší esoterní praktiky jako například astrální cestování). Pro příznivce těchto technik se mohou v různých kontextech používat různé výrazy – „psychedelik", „psychonaut", „šaman" apod. Osobně považuji zvláště výrazy „psychonautika" a „psychonaut" za stručné, krásné a přesné vystižení toho, o čem techniky spirituálního cestování jsou. Přestože tak pocházejí ze specifického kontextu psychedelické spirituality, mám někdy tendenci používat je obecněji, totiž opět jako označení určitého typu praxe, který zahrnuje výlety lidského vědomí do nepovědomých, skrytých světů. A to jak světů vnějších, které Terence McKenna poeticky nazval „neviditelnou krajinou za branami našich smyslů", tak světa psychonautovy vlastní duše a jejích tajemných zákoutí.

Channeling

Další veliká skupina typických praktik alternativní spirituality se někdy zahrnuje pod společný zastřešující výraz „channeling". Opět se tu pohybujeme na neostrém, špatně definovatelném poli, které má rozmlžené hranice jak s meditačními a vizualizačními technikami, tak se spirituálním cestováním. U některých fenoménů je proto těžké rozhodnout, jestli jde o psychonautiku, nebo o channeling (anebo dokonce o obojí zároveň). V principu je však rozdíl následující. Jestliže se vědomí vypravuje někam na výlet, ať už vně nebo dovnitř sama sebe, jde o spirituální cestování; pokud ale naopak do vědomí vstupuje něco vnějšího, jedná se o channeling. Výraz sám pochází z anglického *channel*, tedy „kanál" – ne však ve smyslu koryta řeky nebo kanalizace, nýbrž ve smyslu vysílání na

specifickém kanálu, na němž probíhá komunikace mezi vysílačem a přijímačem. Do češtiny se „channeling" někdy překládá jako „kontaktování" a „channelista", tedy ten, kdo channeling provozuje, bývá označován jako „kontaktér". Sama to ale považuji za velice nešťastný překlad – sugeruje totiž aktivní roli channelisty a vyvolává představu, že člověk kontakt sám aktivně vytváří. To ale vůbec nemusí odpovídat realitě – přestože totiž channelista může skutečně být „kontaktérem", v jiných případech je v tomto procesu zcela pasivní a vhodnější by proto byl překlad „kontaktovaný". Co víc, i sama česká alternativní spiritualita tyto klopotné překlady spíše nepoužívá a raději pracuje s anglicismem „channeling". Ze všech výše uvedených důvodů budu v této knize přejatá slova používat i já.

Jak tedy channeling funguje? Už první opravdu kvalitní vědecká kniha o alternativní spiritualitě, tedy *New Age Religion and Western Culture* Woutera Hanegraaffa, obsahuje pěknou a užitečnou orientační typologii channelingu. V této knize se jí budeme pro orientaci přidržovat i my. Hanegraaff rozlišuje čtyři základní varianty – „otevřený channeling", automatické psaní (popřípadě jiné úkony, například kreslení), jasnozřivé techniky (jasnozření, jasnoslyšení apod.) a nakonec channeling ve vlastním smyslu. Ve všech případech jde o formy mimosmyslového vnímání, kdy se člověk napojuje na nějaké obsahy pocházející zvenčí. Čtvrtý typ, tedy channeling ve vlastním smyslu, přitom představuje specifickou situaci, kdy vědomí channelisty ustupuje zcela do pozadí a jeho tělo ovládne cizí entita. Ta skrze něj pak může nějak jednat, nejčastěji promlouvat a učit.[394]

„Otevřený channeling" je opět v podstatě varianta intuice, náhlého vhledu, inspirace, spontánního denního snění a zejména aktivní imaginace. Tuto posledně jmenovanou techniku zmiňuji v této kapitole už potřetí, což svědčí o její flexibilitě – a záleží v podstatě na situaci a na kontextu, jak ji budeme v konkrétním případě chápat. Jestliže se na ni díváme jako na způsob, jak zaměřit svou pozornost na specifické jevy nebo témata (například dlouhodobé soustředění na statický vizuální obraz nebo vizualizace vnitřního dítěte), jedná se o techniku blízkou meditaci nebo manifestaci. Pokud ji chápeme jako formu změněného stavu vědomí a způsob, jakým se člověk může vypravovat do nepovědomých světů, bude tvořit součást světa spirituálního cestování a lze ji chápat jako součást širšího fenoménu psychonautiky. Jestliže se však

394 W. J. Hanegraaff: *New Age Religion and Western Culture*, s. 23–41, zejména s. 27–28.

využívá jako komunikační nástroj s bytostmi, které jsou chápány jako vnější (a tedy nikoli jako naše vlastní psychické obsahy), pak se jedná o techniku otevřeného channelingu.

Na tomto místě už poněkolikáté narážíme na problém rozmlžených hranic – není zcela jasné, kde jeden typ aktivní imaginace začíná a kde končí, a v některých případech může dokonce přesahovat do více typů najednou. Na tom ale není nic špatného. Opět si připomeňme, že podobné typologie jsou badatelskou abstrakcí, jejímž hlavním cílem je oslovit vnějšího přihlížejícího a zprostředkovat mu porozumění nějakému symbolickému systému. Lidská kultura je ale komplikovaná, chaotická, živelná a vernakulární, navíc se neustále mění a vyvíjí. Jakákoli badatelská abstrakce ji tedy dokáže popsat jen do určité míry a vždycky bude existovat prostor pro výjimky a novoty.

Pěknou ilustrací Hanegraaffova „otevřeného channelingu" je kniha *Valkýry* brazilského spisovatele Paula Coelha. Coelho, zvláště s ohledem na ranou tvorbu (jíž zastupují knihy jako *Poutník aneb Mágův deník*, *Valkýry*, *Brida* nebo slavný román *Alchymista*) představuje třeba spolu s Danem Brownem výrazný příklad současné alternativně-spirituální literatury, v níž můžeme najít rozsáhlou sbírku motivů z různých koutů alternativní spirituality i mimo ni (*Brida* je například inspirována Wiccou a novopohanstvím obecně). *Valkýry* jsou autofikce, jejímž námětem je cesta na poušť a hledání anděla strážného, s nímž si chce hlavní hrdina nejen promluvit, ale zejména jej spatřit na vlastní oči. Čtenář přitom od počátku ví, že technika, jakou se kontakt odehraje, je „channeling". Verbální komunikace je možná už dříve, a to tak, že hlavní hrdina zahájí samomluvu, do níž se pomalu začnou vplétat andělova slova, až bytost nakonec promluví channelistovými ústy. V závěru knihy se anděl doopravdy zjeví, vyděšený protagonista se na něj však neodváží podívat a zahlédne tak jen zářící paži, která do písku píše verše z knihy Izajáš.[395] Popisy jak rozhovoru s andělem, tak závěrečného vidění přitom naznačují, že se tu nejspíš díváme na obraz otevřeného channelingu, respektive aktivní imaginace.

Druhý typ channelingu představuje situaci, kdy pod vnějším vlivem člověk například píše nebo kreslí obsahy, které nepocházejí z jeho vlastní mysli, ale odněkud zvnějšku. Velice typickým a v alternativní spiritualitě hojně využívaným příkladem je automatické písmo. Je přitom dobré

395 Paulo Coelho: *Valkýry*, přel. Pavla Lidmilová, Praha: Argo 2010, s. 173–174; Zuzana Marie Kostićová: Cesty za duchovními průvodci. Démoni a andělé v díle Paula Coelha, *Dingir* 3, č. 2 (2013), s. 97–99.

chápat, že se tu opět pohybujeme v nějakém rozmlženém kontinuu mezi psychologií a spiritualitou, a to, kde nějaký jev leží, je velice individuální záležitostí. U jednoho duchovního učitele bude automatické písmo způsobem, jak se zkontaktovat sami se sebou, respektive s nějakými našimi dílčími složkami: druhý však bude situaci vnímat tak, že ruku píšícího vede nějaká jiná bytost a takto sepsaný text je vzkazem zvnějšku. Dalším příkladem této katgorie je automatická kresba, se kterou se často setkáme v kontextu snahy vymalovat něčí auru (tedy projevy energetického těla člověka, o kterých jsme se rozsáhle zmiňovali ve třetí kapitole).[396]

Třetím typem channelingu jsou pak formy mimosmyslového vnímání, při kterých člověk vidí, slyší nebo jinak pociťuje bytosti a jevy, které nám za běžných okolností zůstávají skryté. I zde se nacházíme na rozmlžené hranici s aktivní imaginací a v konkrétních případech může být nejasné, zda člověk bytost „viděl" svým vnitřním zrakem (pak by šlo o otevřený channeling), nebo zda ji viděl skutečně a fyzicky (pak by šlo o jasnozření). Naštěstí v praxi takové odlišení nemusí být podstatné. Otevřený channeling není „horší" ani „lepší" než jasnozření, jde prostě o jinou techniku.[397]

Posledním typem je channeling ve vlastním smyslu.[398] Jak už jsem zmiňovala, jde o situaci, ve které se vědomí channelisty dostává do transu a stahuje se do ústraní (například mimo tělo). Jeho místo následně zaujímá vědomí jiné bytosti, která tím získává možnost plně ovládat channelistovu fyzickou schránku. Způsob, jakým ji při této příležitosti používá, se může různit: typicky ale vystupuje v roli moudrého učitele, který přednáší, radí, léčí apod.

---

396 W. J. Hanegraaff: *New Age Religion and Western Culture*, s. 23–41, 486.

397 Tamtéž, s. 23–41.

398 Protože se jasnozřením a jasnoslyšením dostáváme do oblastí, které mohou skeptičtěji naladěným čtenářům zavánět podvody nebo psychopatologií, chci opět zdůraznit pozici badatelské neutrality, na níž tato kniha stojí. Ne že by nebylo možné podnikat výzkumy na téma, odkud se berou nadpřirozené zážitky či mimosmyslové vjemy a jaké děje se přitom např. odehrávají v lidském mozku: to samozřejmě možné je a výsledky takových výzkumů jsou nepochybně zajímavé. Co víc, ukazuje se, že prožitky konvenčně chápané jako „nadpřirozené" skutečně korelují s velice zajímavými fyziologickými ději a v některých případech tak badatelé docházejí k pro ně samotné překvapivému názoru, že ať se už v těchto situacích odehrává cokoli a ať už je budeme interpretovat jakkoli („přirozeně" nebo „nadpřirozeně"), rozhodně nelze plošně tvrdit, že jde o podvod (viz např. D. E. Cowan – D. G. Bromley: *Sekty a nová náboženství*, s. 69). Takové pokusy však v každém případě leží mimo hájemství religionistiky, která si klade jiné otázky a k jejich zodpovězení používá jiné badatelské nástroje. Na tomto místě proto otázku „pravosti" ponecháme v závorce a nebudeme ji řešit, stejně jako jsme např. neřešili, jestli existuje spirituální energie. Namísto toho se budeme soustředit na způsob, jak tyto prožitky zapadají do duchovního světa alternativní spirituality.

Channeling se někdy považuje za jev typický pro moderní formy esoterismu, a zvláště pro alternativní spiritualitu.[399] Za první channelistku v současném slova smyslu je někdy považována Alice Baileyová, zakladatelka Arkánské školy, jedné z organizací, které se odštěpily od Theosofické společnosti. Je ale dobré poznamenat, že podobné fenomény lze nalézt i v jiných náboženských tradicích. V křesťanství například existuje fenomén „posedlosti", který se z technického hlediska od channelingu nijak zvlášť neliší – opět jsme v situaci, kdy se jedna bytost ujímá těla druhé bytosti a přebírá nad ním plnou kontrolu. „Posedlost" má však v křesťanství ryze negativní konotace a zachází se s ní jako s nežádoucím jevem, jehož je třeba se zbavit (k čemuž má například dopomoci exorcismus). Alternativní spiritualita však chápe channeling vesměs pozitivně. Bytost, která s jeho pomocí dostává příležitost k veřejnému působení, není démonická stvůra připravená škodit (jako v případě posedlosti v křesťanství). Je naopak nejčastěji laskavá, vlídná a duchovně vyspělá a channeling je pro ni příležitost, jak lidem prospět, pomoci a poradit.

Ani v západních esoterních tradicích není channeling ve vlastním smyslu novou záležitostí. Přestože jeho současná podoba vznikla někdy na přelomu 19. a 20. století, navazuje na mnoho různých předchůdců, mezi něž patří především spiritismus. Schopnost spiritistických médií nejen s duchy komunikovat, ale nechat je promlouvat svými vlastními ústy, lze chápat jako zásadní vliv, který channeling pomohl zformovat.[400] Fenomén změněného stavu vědomí, do kterého se channelistická špička během praxe dostává, pak navazuje na různé formy vidění a jasnozření, které opět rozhodně nevznikly s alternativní spiritualitou. Za významného předchůdce současné formy channelingu se například považuje „spící prorok" Edgar Cayce, muž, který si dokázal navodit stav hlubokého transu a s jeho pomocí léčit. Jeho „diagnózy" se přitom těšily značné proslulosti. Pro zajímavost, často je zakládal na „čtení" minulých životů svých klientů, mezi něž patřily mimo jiné i zážitky z Atlantidy.

V této knize jsme se už setkali s fenomény, které leží na různých místech škály mezi jasnozřením/jasnoslyšením a vlastním channelingem: jedná se samozřejmě o vůdce UFO náboženství, kteří se stali „kanálem" pro duchovně motivované vzkazy ušlechtilých mimozemšťanů. Opakovaně ale padala i jména některých význačných channelistek alternativní

399 Viz např. Hanegraaffova diskuse o obecném či specifickém charakteru channelingu. W. J. Hanegraaff: *New Age Religion and Western Culture*, s. 26–27.

400 N. Goodrick-Clarke: *Západní esoterické tradice*, s. 169–171.

spirituality, konkrétně Jane Robertsové, Evy Pierrakosové a JZ Knightové. Pojďme se tedy podívat na některé z nich podrobněji.

Američanka Jane Robertsová zahájila svou kariéru jako spisovatelka sci-fi literatury a vůbec netušila, že se stane jednou z nejvýraznějších mystických postav alternativní spirituality šedesátých až osmdesátých let. V roce 1963 u ní došlo k spontánnímu zahájení její channelistické dráhy, a to zprvu formou automatického psaní: záhy si však vytvořila schopnost channelingu v hlubokém transu. Jejími ústy přitom měla promlouvat vysoce duchovně pokročilá netělesná duše jménem Seth, která tvrdila, že byla během jedné z předchozích inkarnací blízkým přítelem jak channelistky, tak jejího manžela. Robertsová byla zpočátku svými zkušenostmi vyděšená, obávala se, že u ní propukla psychická choroba, a docházela k odborníkovi. Postupně si však uvědomila, že nejenže jí channeling nijak neubližuje, ale že se naopak cítí lépe a zvládá mnohem více práce. Nakonec dokonce získala dojem, že Seth je vyrovnanější a zralejší osobnost než sám její terapeut. Smířila se tak se stavem věcí a terapii ukončila.

Od té doby se channeling stal její hlavní činností: vykonávala ji *pro bono* a žila z peněz za své literární texty. Její manžel Robert Butts velice pečlivě zaznamenával, co se během transu dělo, díky čemuž vznikl obsáhlý „Sethův materiál" – kromě jiného do něj spadají i knihy, které Seth Buttsovi přímo nadiktoval a na něž si Jane Robertsová nenárokovala žádné autorství.[401] Vedle textů pak existují i nahrávky. Na těch je pěkně vidět, jak se hlas i dikce channelistky v transu výrazně měnily a jak trhanou formou se komunikace odehrávala.

Dalším velice slavným příkladem je již mnohokrát zmiňovaná JZ Knightová, snad nejslavnější channelistka vůbec. Tato entuziastka alternativní spirituality zahájila svou hvězdnou kariéru jasnozřivým zážitkem, při němž spatřila uprostřed světla stát velkého, překrásného muže, který měl po několik následujících dekád promlouvat během channelingu jejími ústy. Knightová tvrdí, že se jmenuje Ramtha Osvícený a měl žít za dávných časů v době války Atlantidy a Lemurie/Mu. Původně byl sveřepým a obávaným lemurijským válečníkem, který se mstil Atlanťanům za drancování jeho rodné země, po zranění, které mu načas znemožnilo bojovat, se však obrátil ke spiritualitě. Následně zmoudřel, dosáhl osvícení a postupně se stal netělesnou, vysoce pokročilou duší. Podobně jako Seth, i Ramtha se sice již dále neinkarnoval, ale zůstal na světě, aby

401 Jane Roberts: *Sethovy promluvy*, přel. Hana Nováková, Praha: Pragma 2002, s. 10–21; W. J. Hanegraaff: *New Age Religion and Western Culture*, s. 28–29.

učil ostatní a pomáhal jim. O JZ Knightové již víme, že si na rozdíl od Robertsové začala za své služby účtovat peníze: díky nim mohla koupit farmu s rozsáhlými pozemky a v roce 1977 tu založila centrum s názvem *Ramtha's School of Enligntenment* (Ramthova škola osvícení). Organizace, která šíří Ramthovo učení a organizuje workshopy, retreaty, online kurzy a další akce, funguje dodnes.[402]

Tyto dva slavné příklady samozřejmě nevyčerpávají seznam význačných channelistů a channelistek alternativní spirituality. Její prostředí se hemží nejrůznějšími dokumenty, které vznikly s pomocí automatického psaní, jasnoslyšení nebo byly vyloženě napsány v transu během vlastního channelingu; na různých spirituálních festivalech se lze občas s channelisty setkat a promluvit si s bytostmi, které hovoří jejich ústy. I duchovní osobnosti, které navenek jako channelisté nevystupují, mohou v soukromí praktikovat takovou nebo onakou formu kontaktu s různými entitami – od andělů a mimozemšťanů až po nejrůznější druhy tělesných i netělesných osvícených mistrů.

Už jsem zdůrazňovala, že hranice mezi spirituálním cestováním a channelingem jsou neostré a v některých případech jde daleko spíše o navazování kontaktu s nějakou formou bytosti, například moudrým mimozemšťanem, než *sensu stricto* o výpravu do jiného světa. Z podobného ranku je potom způsob, jakým někteří psychedelici mohou danou psychedelickou substanci považovat za specifickou bytost nadanou specifickými vlastnostmi a osobností. Jejich prožitek po požití psychedelik se tak stává nejen „tripem" (tedy spirituálním „výletem"), ale také jakousi formou channelingu té které látky. Typický příklad lze nalézt v Castanedově *Učení dona Juana*, kde yaquijský šaman Juan Matus popisuje svému učni to, jak daná látka funguje, jaká je a co ho s ní čeká. V některých případech, zejména u peyotlu (nazývaném v knize familiárně *Mescalito* a popisovaném jako rádce a učitel), je dokonce antropomorfizace látky tak výrazná, že dostává i specifickou vizuální podobu částečně založenou na učedníkových vizích. Durman a houby *psilocybe* mají pak u Castanedy svůj vlastní gender. Durman je hašteřivá žena toužící po moci, která miluje násilí a silné muže; naopak houby jsou ztělesněním klidného a moudrého starce, jemuž je syrová brutalita durmanu hluboce cizí.[403]

402 D. E. Cowan – D. G. Bromley: *Sekty a nová náboženství*, s. 69–86.

403 Carlos Castaneda: *Učení dona Juana*, přel. Viktor Faktor, Praha: Reflex 1992, např. s. 37, 44–45, 47, 54, 58, 70, 102.

S podobným přístupem jsem se setkala i u konkrétních psychedeliků, kteří například popisovali hluboký spirituální zážitek na lysohlávkách tak, že jim „houby" něco sdělily nebo vyjevily, případně je naopak někam „nepustily". Analogicky se pak může přistupovat nejen k látkám samotným, ale také k bytostem, které psychonaut během svého tripu vidí: i ty mohou být chápány jako reálné, vnější entity (typicky například Matka Země). Psychedelika jsou v této perspektivě pouhý facilitátor, který rozrazí dveře našich smyslů dokořán a umožní nám přístup k věcem, které za běžných okolností nevidíme.

Paralely mezi spirituálním cestováním a channelingem se ukážou ještě výrazněji, podíváme-li se na roli, kterou při nich hrají změněné stavy vědomí. V obou případech se pohybujeme od relativně jemných fenoménů založených na denním snění nebo intuici přes specifické stavy, jejichž extrémem je barevná vize způsobená psychedelickou látkou, až po hluboký trans při channelingu. Znovu tak chci zdůraznit, že se nedíváme na jasné, přesně ohraničené kategorie, ale spíše na škálu. Ta navíc neslouží exaktní klasifikaci všech možných popsatelných fenoménů, ale spíše je tu proto, aby usnadnila orientaci někomu, kdo se s alternativní spiritualitou setkává poprvé a vůbec se v ní nevyzná.

Do Hanegraaffovy typologie channelingu se vejde i mnoho dalších věcí. Mnohokrát jsme už například narazili na fenomén „čtení" minulých životů, respektive hlubinné (regresní) terapie – sem patří i ty typy regrese, jež jsou založeny na tom, že si člověk na své předchozí inkarnace rozpomene sám. Je to hezká ukázka toho, že channelingu se nemusí věnovat jen duchovní učitel a že se tato praktika může podobat spíše vedené meditaci nebo vizualizaci, kde hraje klient mnohem aktivnější, případně vyloženě aktivní úlohu.

Obdobným případem by byly ty typy rodinných konstelací, které výrazně překračují již tak dost neostré hranice mezi psychoterapií a spiritualitou směrem k duchovní a mystické interpretaci. Rodinné konstelace jsou jevem na hranici psychoterapie a seberozvoje, během nichž se rodinná dynamika klienta reflektuje scénickým způsobem: skupina účastníků hraje role členů rodiny jednoho z nich (někdo ztvárňuje i jeho samého) a v jejich spontánních emočních interakcích se mají zračit problémy a výzvy, s nimiž se rodinný systém potýká. Technika může výrazněji přecházet do spirituality například tam, kde se v ní pracuje s idejí energie, nebo kde se postuluje mimosmyslové propojení se ztvárňovanými osobami. Zvláště například těmi, jež jsou dávno mrtvé.

Pěkný obraz takto chápaných konstelací se objevil v tureckém alternativně-spirituálním seriálu *Zeytin Agaci* (česky jako *Já jinak*) dostupném

na Netflixu.[404] V příběhu se osoby účinkující v konstelacích doslova napojují na zemřelé členy rodiny toho, kdo konstelaci staví, a to způsobem, který lze bez sebemenších pochybností interpretovat jako channeling. V některých případech se navíc ukáže, že zesnulý nemá z nějakých důvodů dodnes klid, a vyřešení problému klienta přepokládá usmíření trpící duše jeho mrtvého předka. To vše se přitom odehrává pod taktovkou laskavého a moudrého místního gurua. Co víc, i silně racionální účastníci bez zájmu o duchovno (což je v tomto případě zvláště postava lékařky Ady) se pod vlivem nových zkušeností odvrátí od zaslepeného skepticismu směrem ke spiritualitě. Příbuznost takto pojaté rodinné konstelace se západním esoterismem, v tomto případě zvláště se spiritismem, je nasnadě. Zároveň jde pak o další krásnou ukázkou fenoménu, jemuž Hanegraaff říká „psychologizace sakrálna a sakralizace psychologie".

Pár slov o některých dalších formách

Tím se ovšem formy praxe alternativní spirituality, které lze označit za „mentální", zdaleka nevyčerpávají. Je především třeba zmínit věštění, které může nabývat nejrůznějších podob: od technik založených na praktických pomůckách (například astrologie, tarot nebo *I-ťing*) až po techniky založené ryze na nějaké formě spirituálního cestování nebo channelingu. Opět je přitom dobré si uvědomit, že se nacházíme na půdorysu náboženství, které nemá žádnou závaznou kodifikovanou liturgii a které si se svou praxí může dělat, co libo. Kritériem je tu pouze hledačova osobní spokojenost. Není proto nijak neobvyklé, pokud například věštkyně nepoužívá tarot v souladu s dlouhou tradicí výkladu přesného významu té které karty, ale spíše jí slouží jako odrazový můstek k nějakému typu channelingu. Viděli jsme už, že podobným způsobem používala Judy Hallová astrologický radix. Byl pro ni pouze základem, od něhož se odrazila k nějaké formě změněného stavu vědomí, v jehož rámci četla minulé inkarnace svých klientů.[405]

V kontextu věštění je zároveň důležité chápat, že se vůbec nemusí jednat o předpovídání budoucnosti. K silné psychologizaci totiž došlo i v této oblasti, jak hezky ukazuje například výzkum některých podob

404 Burcu Alptekin – Erdem Tepegöz: *Zeytin Agaci*, 16. epizod, 2022. Viz též Matěj Čihák: Já jinak. Léčení rodových linií jako duchovní cesta, *Náboženský infoservis* (online), 5. září 2022, https://info.dingir.cz/2022/09/ja-jinak-leceni-rodovych-linii-jako-duchovni-cesta/.

405 J. Hall: *Patterns of the Past*, s. xii.

současné astrologie.[406] Klient, který si nechá zpracovat horoskop, se v mnoha případech vůbec nedozví, co ho čeká a nemine. Namísto toho dostane komplexní popis svých silných a slabých stránek, svých sklonů, potenciálních rizik, které se v radixu objevují, a možných cest, jak si se svými problémy poradit. Takto pojatá astrologie nechává klientovi prostor, aby svou budoucnost utvářel sám, a tvoří tak v podstatě jakousi formu spirituálně-psychologické terapie.

Z pochopitelných důvodů takto funguje i čínská *Kniha proměn* čili *I-ťing*: až na výjimky neinformuje tazatele, co přesně se stane, ale pomáhá mu najít správný přístup k situaci i její nejvhodnější a nejdůstojnější řešení. Pěknou ilustraci alternativně-spirituálního pojetí této prastaré konfuciánské věštecké příručky je zejména anglickojazyčný portál Kari Hohneové *Café au soul*[407] (a protože je možné si na těchto stránkách hexagram „naklikat", tvoří *Café au soul* pěknou ukázku digitálního náboženství, o němž jsme se zmiňovali už u tématu digitálně vedených meditací a vizualizací). Výklad výroků hexagramů i čar tu přitom svým charakterem odpovídá potřebám a zájmům současného obyvatele Západu. Ty stránky knihy, které by dnes působily rušivě, jsou zároveň taktně potlačeny nebo kreativně reinterpretovány – týká se to zejména ozvuků nadřazeného postavení mužů.

Psychologizace spirituality způsobuje, že se v rámci alternativní spirituality (a zdaleka nejen jí) objevuje veliké množství služeb, které v sobě spojují duchovní a terapeutické rozměry. Nemluvím přitom o psychoterapeutických metodách, jejichž praktikující musejí absolvovat výcvik a ve kterých je spiritualita vítaným nebo nevítaným hostem v závislosti na osobnosti terapeuta i konkrétního klienta. I to je samozřejmě také velké téma a hranice, kam až psycholog může nebo nemůže zajít, se hledá velice těžko. V tuto chvíli mi však jde daleko spíše o individuální nebo skupinový spirituální koučing mimo hájemství běžných psychoterapií, který už oficiální potvrzení nevyžaduje a který se může pojit s nějakou další duchovní metodou nebo specifickým směrem alternativní medicíny.[408] A samozřejmě i s tělesnou či na tělo zaměřenou praxí, která bude námětem příští pasáže.

---

406 V Česku se těmto tématům začala nedávno věnovat Zora Hrabáková. Viz např. Zora Hrabáková: Duše pod nánosem hvězdného prachu. Směry terapeutické astrologie, *Dingir* 26, č. 4 (2023), s. 134–135; viz též Zora Hrabáková: Kosmické vibrace. Koncepce energie z pohledu astrologie, *Dingir* 28, č. 1 (2005), s. 30–31.

407 https://www.cafeausoul.com/.

408 Obecně k nim viz např. W. J. Hanegraaff: *New Age Religion and Western Culture*, s. 48–55.

Patří sem například mužské nebo ženské kruhy, o kterých už jsme se zmiňovali v předchozích kapitolách. Příkladů je ale ve skutečnosti nepřeberné množství. Sama jsem se mimo jiné účastnila setkání skupiny zaměřené na výklad snů, která měla nejen silný skupinový terapeutický rozměr, ale byla na ní patrná i výrazná charismatizace člověka, který tuto skupinu vedl. Jiným případem bylo sezení, jež lektorka označovala za „hypnoterapii" a která kombinovala hloubkový terapeutický rozhovor s vedenou vizualizací a aktivní imaginací. V některých případech mohou být takové typy koučingu zaměřené na řešení osobních problémů klientů a „odléčení" starých traumat z tohoto i minulého života, jinde je cílem spíše seberozvoj, ať už osobní nebo pracovní. V každém případě se jedná o natolik komplexní proud velmi diverzifikované praxe, že je mimořádně těžké o něm hovořit takto stručně a obecně. Znovu tu tak narážíme na hranice toho, kam až tato kniha může zajít. Protože však v Česku a na Slovensku existuje několik výrazných badatelských postav zaměřených právě na terénní antropologii alternativní spirituality (mezi jinými především Marta Kolářová, Helena Dyndová, Danijela Jerotijević nebo Tatiana Bužeková), nelze než doufat, že na toto téma časem vznikne samostatná, specificky zaměřená publikace.

V kontextu „mentální praxe" bychom pak měli alespoň stručně zmínit i fenomén hledání tajného vědění. V alternativní spiritualitě se vyskytuje zvláště v konspiračních kontextech, pro něž je velmi typický: jeho podstatou je idea, že se světem se to má ve skutečnosti úplně jinak, než nám tvrdí elity (politici, vědci, oligarchové, ale například i učitelé ve školách). Lež, ve které žijeme, přitom mohla vzniknout různě. Jak jsme viděli v druhé kapitole zvláště na příkladu *Celestinských proroctví*, v „měkčích" variantách je konspirace čistě výsledkem vědeckého omylu, úzkoprsosti nebo konzervativismu. „Tvrdou" variantou je naopak idea, že nám elity lžou záměrně, aby nás udržely ve svém područí.

V této chvíli je pro nás podstatné, že se alternativní čtení reality a hledání „skutečné pravdy" stává v jistém smyslu formou spirituální praktiky. V jejím rámci se příznivci dané konspiracistické perspektivy učí dívat na svět jinak, přehodnocovat, co si myslí, že vědí, a třídit informační zdroje podle nových kritérií. Pěkně to vystihuje heslo „udělej si svůj vlastní výzkum" (*do your own research*), které rezonuje v některých typech konspiracismu.[409] Vnější pozorovatelé si to přitom typicky představují obrá-

409 Klasickým příkladem je v tomto kontextu hnutí QAnon, byť je třeba zdůraznit, že nespadá do ranku alternativní spirituality, ale křesťanského protestantismu.

ceně: mainstreamové diskursy často chápou příznivce konspiracismu jako přihlouplé naivy zmatené složitostí světa, kterým se nechce přemýšlet, a proto hledají útěchu v nekritickém přijetí extrémního, autoritativního světonázoru. Realita je však přesně opačná. Konspiracismus je totiž charakteristický extrémní skepsí – představuje doslova monumentální explozi vyhroceného kritického myšlení. Cesta k pravdě rozhodně nepředpokládá slepé přijetí něčího názoru, ale naopak aktivní hledání, pátrání, opakované tázání, interpretace a reinterpretace toho, co se člověk domnívá, že už ví. Tím se postupně buduje nový náhled na svět, jež se sytí z osobních přesvědčení daného člověka i z interakcí v rámci skupiny podobně smýšlejících. Jistě, v některých případech se indicie k odhalení skutečné pravdy skrývají v poselstvích konkrétního duchovního učitele. Jindy se ale mají nacházet všem na očích – například ve filmech, knihách, článcích v bulvárních časopisech a v popkultuře obecně. Její zdánlivě fikční charakter se přitom chápe jako pouhý zastírací manévr, s jehož pomocí mohou autoři a scénáristé prozradit zakázanou pravdu o světě.[410]

Luštění náznaků a skrytých souvislostí a obecně hledání tajného vědění je tak podle mého názoru potřeba připočítat mezi praktiky, které lze v alternativní spiritualitě pozorovat. Ve své slabší a ne-konspirační podobě přitom navazuje na „záhadologii" a odhalování tajných dějin světa. Viděli jsme to například v kontextu mýtu o starověkých astronautech nebo opakovaných snahách rekonstruovat místo Atlantindy a jiných zaniklých kontinentů v historii lidstva. Konspiracismus je ale pravděpodobně příkladem nejvýznamnějším a nejvýraznějším. Nejde v něm totiž jen o alternativní výklad historie. Odhalování pravdy a pátrání po skrytých indiciích se tu naopak mění v *bona fide* náboženskou nebo politicko-náboženskou praxi.

„Nesmíme být pořád jenom v hlavě": tělesná a na tělo zaměřená praxe

V průběhu této knihy jsme si opakovaně zdůrazňovali, jak je alternativní spiritualita nesmírně prožitková a jak rezervovaný má vztah k chladné racionalitě. Na rovině „mentální" je to vidět primárně v důrazu na intuici, fantazie a změněné stavy vědomí: to, co se během nich odehrává, je

410 Např. M. Barkun: *A Culture of Conspiracy*, s. 22–24, 27–38.

chápáno jako stejně skutečné a validní, jako to, co se děje ve fyzické realitě. Racionalita v tom může hrát nějakou roli (jak ukazuje praktika „hledání pravdy"), ale v zásadě se v mnoha případech chápe spíše jako překážka, která brání porozumění opravdové povaze skutečnosti. Ne proto, že by na racionálním myšlení bylo v principu něco špatného – viděli jsme ostatně, že mezi významné osobnosti alternativní spirituality patří také intelektuálové a vědci. Jde spíše o to, co alternativní spiritualita (a zdaleka nejen ona) chápe jako domýšlivost a sebestřednost kultury rozumu. Jejím základem je přitom idea, že jiné přístupy k poznávání světa, a zvláště ty náboženské a spirituální, mají v porovnání s racionalitou výrazně nižší hodnotu. Takový pohled na svět alternativní spiritualita ostře odmítá.

Krystalicky čistý příklad představují už mnohokrát zmiňovaná Castanedova díla. Jeden z důvodů jejich obrovské popularity byl právě propastný kontrast mezi indiánským šamanem donem Juanem a jeho americkým učedníkem Carlosem. Děsivé zážitky, které mladý muž absolvuje na psychedelicích i mimo ně, volají po racionálním vysvětlení a Carlos, který si v průběhu pozorování pečlivě píše terénní záznamy a víc než na „čarodějství" se soustředí na svůj zápisník, se ho opakovaně domáhá. Nikdy ho však nedostane. Don Juan místo toho trpělivě opakuje, že takové otázky nedávají žádný smysl, a od druhé knihy dál se kvůli tomu začne svému zabedněnému učedníkovi dokonce posmívat. Mladému antropologovi například vrtá hlavou, co se doopravdy stalo během psychedelické vize, během níž se proměnil v havrana. Byl skutečně ptákem? Jestlipak doopravdy letěl, ptá se starého šamana. Ten ale vrtí hlavou. Copak si to mládenec nepamatuje? Ale ano, odpovídá Carlos, jak to ale vypadalo zvenčí? Byl opravdu havranem, doopravdy, skutečně havranem? Co je to za absurdní otázku, obrací don Juan oči v sloup. Ano, byl havranem. Byl havranem jako člověk, který se v něj proměnil pod vlivem psychedelických hub.[411]

Znalci tuší, že příběhy Carlose a dona Juana se nejspíš nikdy doopravdy nestaly a že existuje velká pravděpodobnost, že je Castaneda částečně nebo kompletně vymyslel v přítmí univerzitní knihovny.[412] Tím je ale pro nás příběh o ponížení západního racionalisty významnější a tím lépe je vidět, že nevypráví indiánský příběh, ale náš vlastní. Mladý student je hrdý na své vzdělání a protřelost a především na systematické,

411 C. Castaneda: *Učení dona Juana*, s. 105–110.

412 Z. M. Kostićová: From Academic Anthropology to Esoteric Religion, s. 206–232.

vědecké myšlení, které v *Učení dona Juana* reprezentuje závěrečná strukturální analýza. Moudrý indiánský stařec však považuje takový způsob uvažování za pouhou pošetilost, která se míjí se skutečnou realitou. Skutečnost je totiž podivná a složitá a rozum jí dokáže uchopit jen za cenu toho, že ji zjednoduší a oseká o její čarovné, děsivé a „silou" prostoupené součásti.[413] Čarodějský přístup je naopak založen na tom, že přestaneme svět kolem sebe racionálně analyzovat a spolehneme se na to, co nám říkají smysly, pudy, emoce a intuice. A ty se samozřejmě dějí převážně v těle a přes tělo.

Důraz na tělo vyvstává z Castanedových textů s mimořádnou jasností. Skutečný čaroděj svou fyzickou schránku dokonale ovládá a způsob, jakým s ní pracuje, je dokonce zdrojem jeho neobvyklého zdraví, kondice a mladistvého vzhledu. Opakovaně se dozvídáme, jak byl don Juan i ve svém pokročilém věku schopen silových nebo vytrvalostních výkonů, které studenta stály mimořádné úsilí a při nichž si proti o mnoho staršímu yaquijskému šamanovi připadal jako rozměklý břídil. Když se však začal sám čarodějství věnovat, zesílil také.[414] Povšimněme si, jak se nám tu pěkně strukturují binární opozice charakteristické pro spirituální holismus: myšlení versus intuice, mysl versus tělo, rozum versus pudy, chladná racionalita versus emoce. A jak už tušíme, ani jedna z polarit tu není sama o sobě špatná. Jen se jedna strana opět nepatřičně roztahuje na úkor druhé.

Alternativní spiritualita tu samozřejmě opět navazuje na problémy spjaté s životním stylem západní společnosti. Náboženství v nejobecnějším smyslu umí symbolicky kompenzovat nebo vyvažovat extrémy, s nimiž se ta která kultura potýká, a alternativní spiritualita není žádná výjimka. *Modus vivendi*, který se v současné době týká většiny z nás, zahrnuje sezení, obsluhu strojů (nejčastěji počítače), myšlenkovou koncentraci a racionální přístup očištěný od autentických emocí.[415] Od pokladních v supermarketech přes obchodníky a fakturanty až po vědce, většina z nás tráví dny vsedě a „v hlavě". Jsem přesvědčená, že pokles návštěvnosti kostelů jde na vrub nejen sekularizačnímu trendu, ale také

413 Takové pojetí reality bylo velmi módní ve vlně zvláště francouzské poststrukturální filosofie, kterou Castaneda během svého studia na UCLA velice dobře poznal. Pro zajímavost, tento typ pohledu v Česku dobře postihují romány a povídky filosofa Michala Ajvaze, které vznikaly v podobné době, jako Castanedovy knihy.

414 Např. C. Castaneda: *Dar Orla*, s. 46–47.

415 Ve službách se samozřejmě potkáme i s na odiv stavěnou, typicky americkou formální pozitivitou, v jejímž rámci se performuje nadšení a entuziasmus. Ta ale nemá žádný vztah k tomu, jak se člověk v danou chvíli doopravdy cítí.

formě rituálu, který vznikl ve zcela jiné době pro zcela jiné podmínky. Jestliže celý den dřeme špinaví na poli, je klidná a vznosná nedělní bohoslužba, kde sedíme vymydlení a ve svátečním oblečení, krásnou formou kompenzační introspekce a ztišení. Co když se ale obracíme dovnitř celý týden, co když je tělo po drtivou většinu času natolik upozaděné, že už sotva vnímáme jeho hlas a jeho potřeby? Nestává se pak nedělní mše vlastně formou pokračování náročného pracovního týdne, která se od všedního dne nijak výrazně neliší? A je pak skutečně tak překvapivé, že se rituály nových náboženství formují kolem úplně jiných věcí?

V této perspektivě je snad opět o něco pochopitelnější, proč se alternativní spiritualita vyjadřuje k racionalitě rezervovaně a klade důraz na úplně jiné věci. Mimo jiné právě na obnovu vztahu k tělu. Na rozdíl od praxe „umrtvování" typické pro tradiční náboženství (jehož vyhrocený příklad představují různé formy askeze známé nejen z křesťanství, ale například i z indických náboženství), má alternativní spiritualita k tělu velice pozitivní vztah. Nejenže ho proto ráda zapojuje do nejrůznějších rituálů, ale také se mu pečlivě věnuje po stránce prožitkové i zdravotní. Opakovaně jsme se s tím setkali v kontextu „spirituality celkové pohody". Připomeňme si, že zahrnuje i takové zdánlivě zcela nenáboženské praktiky jako slunění, koupele, aromaterapii, masáže a další lázeňské procedury.

Objetí, masáže a další formy práce s dotekem

Zajímavý je například způsob, jakým se v alternativní spiritualitě (někdy) pracuje s doteky. V některých směrech alternativní spirituality (a nejen jí, ale třeba i současného pohanství) existuje mimo jiné praxe vzájemného objetí mezi lidmi, kteří se sotva znají. Jeho uplatňováním je známá třeba komunita ve Findhornu, tvoří ale i součást dalších typů praxe, například některých tanců (jako biodanza nebo tanec pěti rytmů, o němž bude záhy řeč). Na toto téma existují dokonce i antropologické studie, které pracují s termíny jako „ceremoniální objímání" či vyloženě „imerzivní objímání". V některých případech jde o běžnou několikasekundovou záležitost, v případě „imerzivního objetí" se ale lidé vzájemně drží v náručí po dobu třeba i dvaceti nebo více sekund. Českým uším to zní velmi intimně až sexualizovaně, ale je dobré chápat, že takovýto typ objímání není typicky ani výsledkem, ale ani počátkem hlubšího vztahu mezi jeho účastníky. Antropolog Michael Houseman, který se těmto tématům věnuje, zdůrazňuje, že jde do velké míry o performanci určenou nejen

pro oba aktéry, ale především pro jejich okolí. Tento fakt mu slouží jako jeden z argumentů, proč považovat tuto praktiku za rituální akt.[416]

Houseman tvrdí, že do objetí většinou nikdo nikoho nenutí. Je ale na diskusi, co to znamená „nenutí". Na některých seminářích alternativní spirituality jsem zažila dlouhá, desítky sekund nebo minuty trvající vzájemná objetí mezi cizími lidmi (jež může zahrnovat například vzájemné energetické „naciťování"), která fungovala v podstatě jako lektorem vedená párová meditace. Jinými slovy, dlouhé objímání tu tvořilo rozsáhlou a nedílnou součást kolektivního programu. Jistě, ani to neznamená, že se mu nedalo vyhnout – je to ale ekvivalent situace, kdy při kurzu tance spustí polka a jedna tanečnice odejde z parketu s tím, že polku zásadně netančí. Takové srovnání je přiléhavé i s ohledem na to, že stejně jako na tanec, i na objímání jsou potřeba dva. Účastník semináře, který nikoho objímat nehodlá, proto vylučuje z účasti na následujícím programu nejen sebe, ale i toho, s kým je ve dvojici. V některých případech (zejména právě ve Findhornu) je tak imerzivní objetí v zásadě dobrovolnou věcí a ti, kteří se mu chtějí vyhnout, ho mají možnost odmítnout. V jiných případech se ale zjevně rozumí samo sebou, že se jedná o pozitivní a blahodárnou praktiku, a kurz nepočítá s možností, že si někteří účastníci fyzický kontakt nepřejí.

Taková věc může v dnešní době znít až děsivě. Současný způsob života je rozsáhle založen na existenci ve velkých anonymních davech a v tomto kontextu se dotek cizího člověka stává extrémně nevítaným a obtěžujícím, popřípadě přímo nebezpečným. V západní společnosti se tak postupně utvrzuje pravidlo, že bez dovolení se na lidi nesahá, a to nejen na cizí, ale i na naše blízké. Situaci navíc komplikuje sílící asociace doteku s erotikou, která, když se nad ní zamyslíme, není vůbec samozřejmá. Kultura konsentu, která vznikla v kontextu sexuality, se tak začíná aplikovat i na jiné než sexuální vztahy (včetně například rodičovství, a to i u velmi malých dětí). Je ale dobré chápat, že doteky hrají v duševní pohodě člověka významnou roli a dlouhodobá dotyková frustrace s sebou nese potenciální psychologická rizika. Jistě existují jedinci, kteří se bez dotyku rádi obejdou, ale celospolečensky je haptická izolace dvojsečná věc. Není proto divu, že existuje množství kompenzačních mechanismů, které ji pomáhají zvládat – od chlupatých domácích mazlíčků přes lázeňské procedury až právě po některé typy spirituálních

416 Viz např. Michael Houseman: Immersive Hugging as a Ritual Act, in: Christina Welch – Amy Whitehead: *Religion and Touch*, Sheffield – Bristol: Equinox 2021, s. 236–252.

aktů. Je ostatně poměrně typické, že věci, které jsou ve společnosti tabu, je možné za jistých specifických okolností vykonávat právě v rituálním kontextu. Dějiny náboženství se takovými příklady jen hemží.

Fenomén doteku se přitom v alternativní spiritualitě zdaleka neomezuje jen na ritualizovaná objetí. Existují i komplexnější praktiky, které jsou příbuzné na tělo zaměřeným psychologickým směrům[417] a které pracují s ideou, že se lidské prožívání děje primárně v těle a až poté se sekundárně projikuje do vědomí. Nejen vědomí, ale především naše tělo si tak své prožitky „pamatuje" a „ukládá si je" na specifických místech, kde je může zkušený praktik odhalit a odstranit.

Asi nejznámější alternativně-spirituální technikou tohoto typu je vaginální mapování, jakási spirituální masáž ženských genitálií, která stojí na myšlence, že zde „zamrzají" pocity a prožitky z minulosti. Ty nám mají následně bránit uvolnit se a otevřít, a to zvláště (ale nejen) s ohledem na sexualitu a intimitu v partnerském vztahu.[418] Cílem vaginálního mapování je tyto bloky objevit a odstranit, aby mohla být žena znovu plně sama sebou v celé své potenciální svobodě. Tato praktika byla v Česku svého času oblíbeným terčem posměchu na sociálních sítích, je však třeba chápat, že představuje jen špičku ledovce nesčetných praxí, které v sobě v různé míře kombinují prvky alternativní spirituality, psychoterapie, fyzioterapie, alternativní medicíny a wellness kultury. Mnoho z nich, zejména nejrůznější druhy masáží, tvoří součást universa, které v této knize označujeme jako „spiritualita celkové pohody": patří sem ale například i rolfing nebo kineziologie.[419] Míra, do jaké spadají do alternativní spirituality a do jaké mimo ni, se přitom může lišit, a to nejen mezi jednotlivými metodami, ale i s ohledem na individuální rysy toho, kdo je praktikuje. Podobnou situaci ostatně záhy uvidíme u alternativní medicíny.

S ohledem na otázku fyzického doteku je pak závěrem třeba zmínit takové praktiky, které tak nebo onak pracují se sexualitou. Čtenáři tu jistě automaticky asociují zvláště tantru, která je svým propojováním sexuality a spirituality obzvláště pověstná: v původním kontextu se samozřejmě jedná o jev úzce spojený s indickými náboženství a s buddhismem. Stejně

417 Mezi takové psychoterapeutické směry patří zejména biosyntéza nebo Pesso Boyden.

418 Viz např. Denisa Palečková: Vaginal mapping. Znovuzrození vaší intimity, *Denisa Říha Palečková* (online), 23. února 2015, https://www.denisapaleckova.cz/vaginal-mapping-znovuzrozeni-vasi-intimity/.

419 Kineziologii jako praktiku alternativní spirituality je třeba odlišovat od kineziologie jako vědy o pohybu, která samozřejmě patří do hájemství západní medicíny a fyzioterapie. Viz též W. J. Hanegraaff: *New Age Religion and Western Culture*, s. 42–44, 54–55.

jako jiné asijské náboženské fenomény i se však tantra uhnízdila v západní kultuře a nabrala tu mnohých forem, které už s její původní podobou souvisí jen volně. Mimo jiné tak silně ovlivnila nebo přímo vytvořila některé proudy alternativní spirituality, jež se jí různou měrou inspirují. Příkladem tu může být „kvantová tantra" nebo „kvantra", kde jsou dobře viditelné některé základní rysy alternativní spirituality, zejména energie a vědomí; se sexualitou se tu ale pracuje většinou spíše symbolicky.[420]

V jiných případech ale tvoří sex důležitou součást duchovní praxe i mimo spektrum jevů tantrou ovlivněných, a to včetně minoritních a pro Západ silně kontroverzních praktik jako rituální milování s guruem. Představu, že taková praktika ženu spirituálně osvobozuje, razil v rámci alternativní spirituality například Carlos Castaneda, který na sklonku života přišel s konceptem energetických parazitů ve vagíně, které tu zanechávají předchozí milenci a jichž se lze zbavit jen skrze sex s *nagualem*. Přestože sám s touto myšlenkou ve svém psaném díle nepracoval, rituální sex s guruem byl zřejmě součástí praxe v novém náboženském hnutí, které se kolem něho zformovalo. Svědčí o tom nejen paměti Amy Wallacové, ale také některé pasáže knihy *Přechod čarodějů*, jíž sepsala Taisha Abelarová, Castanedova učednice a členka jeho „charismatické aristokracie".[421]

Pohyb a dech

Důležitou součástí tělesné a na tělo zaměřené praxe v alternativní spiritualitě jsou i nejrůznější typy rituálního pohybu. Podobně jako u meditací, i tady je dobré chápat, že tu do alternativní spirituality přitéká obrovské množství vlivů odjinud, které ve svých původních podobách přináleží často do úplně jiných tradic. Západ je pak až sekundárně přizpůsobuje obrazu svému. Výsledkem je komplexní krajina nepřeberného množství jevů, které do alternativní spirituality konvergují, zahnízďují se v ní a generují nové formy. Podobně jako například u wellness metod (a jak uvidíme, i u alternativní medicíny) tak opět stojíme před otázkou, jestli a nakolik je do ní můžeme řadit. A znovu neexistuje žádná

420 Např. Kvantová tantra, *Mystika-info* (online), 10. srpna 2014, https://www.mystika.info/news/kvantova-tantra/.

421 Taisha Abelarová: *Přechod čarodějů. Zasvěcení ženy*, přel. Zuzana Hulvová, Praha: Rybka Publishers 1999, s. 65–67.

univerzální odpověď – některé ano a zcela, jiné částečně, jiné jen ve specifických kontextech.

Snadno se s alternativní spiritualitou kombinují (typicky východní) duchovně zaměřená cvičení jako tchaj-ťi čchüan (známější také jako tai-chi nebo taiči), čchi-kung nebo jóga, jejichž povaha v některých případech inspirovala vznik nezávislých západních systémů (například tensegrita).[422] Práce s energií, která je součástí mnoha z těchto systémů, jde velice dobře dohromady s jádrovými koncepty alternativní spirituality. Protože se však na Západě staly součástí nejširšího mainstreamu a zařadily se do běžných fitcenter, nemusí být vždycky na první pohled jasné, že mají i své spirituální rozměry. Pěkně to ilustruje zvláště příklad jógy, která je z nich na Západě asi nejrozšířenější. V původní podobě se samozřejmě jedná o komplex nábožensko-filosofických směrů a praktik, ve zjednodušené podobě se však pojmem „jóga" označuje původní hathajóga, tedy typické tělesné polohy (ásany) sloužící mimo jiné jako meditační pozice. V západním kontextu se jóga smrskla na fyzické cvičení, často dosti dynamické, jež v mnoha případech klade důraz více na posilování a protahování svalstva než na duchovní pokrok cvičence. Přesto se i v běžném fitcentru můžeme setkat s tím, že se například na konci hodiny powerjógy krátce medituje. Má-li to charakter pouhé relaxace po cvičení, je to samozřejmě pádný důvod chápat tuto praktiku už jako ryze sekularizovanou. Opět ale záleží na individuální situaci – i tak mohou někteří lektoři pojmout závěr hodiny rozmáchleji a nabídnout svým svěřencům krátkou vedenou meditaci nebo vizualizaci. To, jaký má charakter, pak určuje, zda se díváme na čistě sekulární jev, na zjednodušenou verzi východní jógy, nebo už na jógu západní propojenou s alternativní spiritualitou. Nápovědou nám v tom samozřejmě může být význam a míra přítomnosti takových pojmů jako „energie", „rovnováha" nebo třeba „transformace".

V pasáži věnované meditacím jsme krátce narazili i na fenomén dýchání. Ten může být jen prostředkem k nějakému mentálnímu cíli, odlišným od dechu samotného, typicky například holotropní dýchání. Také však může být cílem sám o sobě. Práce s dechem pak mimo jiné ovlivňuje lidské energetické tělo a pomáhá dýchajícímu s ním nějak pracovat; může se dokonce stát branou k transformaci.[423] Opět se tu dotýkáme východních

422 Viz např. Ch. Partridge: *The Re-Enchantment of the West*, I, s. 52–53.

423 Konkrétní příklad můžeme nalézt např. na webu https://lonerwolf.com/breathwork/.

spiritualit, například techniky *pránajáma* pocházející z tradice indické jógy, která se při své integraci do západní kultury značně proměnila.

Podobně se v alternativní spiritualitě pracuje i s tancem. I tady jsme svědky toho, jak se do ní integrují systémy už existující a adaptují se na její potřeby, a zároveň tu vznikají nové, které už specificky povstaly z interakce s jejími jádrovými koncepty. Příkladem prvního typu může být třeba súfijský tanec. Ten je ve svém původním kontextu samozřejmě praktikou muslimskou, která směřuje k uctívání Boha a ke spojení s ním. V kontextu alternativní spirituality může však nabývat nových charakteristik, jako je například seberozvoj, práce s energií nebo navozování změněných stavů vědomí. Účastníci kurzů pak vůbec nemusejí být muslimové, a dokonce nemusí ani věřit v (monoteisticky pojatého) Boha.[424] Také například indiánské tance se mohou propojovat s novými spiritualitami (tedy nejen s alternativní spiritualitou, ale především s novopohanstvím, respektive s „neoindianismem"). Na příkladu mexických hnutí *concheros* a *mexicanidad* je patrné, jak se požadavek návratu k tradicím předků překládá do náboženského jazyka, a to jak křesťanského (jako u *concheros*), tak ale i post-křesťanského (*mexicanidad*), ve kterém už hrají důležitou roli energie.[425]

Rodí se však i tance zcela nové, které přímo vyrostly z živné půdy alternativní spirituality. Patří mezi ně například známý tanec pěti rytmů, který se poměrně běžně vyučuje v rámci workshopů nejrůznějších domů osobního rozvoje. Jedná se o spontánní tanec bez choreografie, během něhož tanečnice postupně projde pěti různými druhy rytmu, které vyjadřují pět různých druhů emocí nebo stavů mysli. Absence choreografie a specifických kroků směřuje k tomu, abychom nechali tělo vyjádřit samo sebe způsobem, jaký je mu nejbližší a nejpřirozenější – tělo se tu tak opět stává hlavním aktérem. Gabrielle Rothová, která tanec

---

424 Na příklad takovéto intepretace súfijského tance jsem narazila před deseti lety během psaní knihy *Kosmické stromy a magické portály*. A to v pasáži, která se věnuje kritice knihy *Maya Cosmos*. V kapitole o mayském rituálním tanci tu jedna z autorek knihy popisuje svůj spirituální zážitek z workshopu s newyorským mistrem Adnanem Sarhanem a snaží se extrapolovat tuto zkušenost na tanec obecně, včetně předkolumbovské Mezoameriky. V kombinaci s důrazem na změněné stavy vědomí a náboženskou zkušenost v nejširším smyslu jsem získala podezření, že tu dervišská praktika v nějaké míře zfúzovala s alternativní spiritualitou, a webové stránky mistra, které jsem dohledala, mi to potvrdily. Ty však doznaly v mezičase změny, jelikož Adnan Sarhan krátce nato zemřel: odkazuji proto na jejich dnes už nedostupnou verzi z roku 2015. Summer camp, *Adnan Sarhan Sufi Foundation of America* (online), prosinec 2015, http://sufifoundation.org/summer-camp; Z. M. Kostićová: *Kosmické stromy a magické portály*, s. 157.

425 Michelle Leisky: *Hnutí Mexicanidad ve středním Mexiku*, disertační práce, SIAS FF UK, Praha 2022, např. s. 33, 72, 84–86, 90, 97, 99, 129, 142.

vytvořila, byla ovlivněna milieu kolem Esalenského institutu, kde dokonce nějakou dobu pracovala ve wellness centru. V tomto kontextu pro nás jistě nebude překvapivé, že považovala spontánní tanec *de facto* za formu šamanismu, která směřuje k propojení s naším vyšším já.[426]

Další fenomény

Další rozsáhlou skupinou na tělo zaměřené praxe jsou očistné terapie a techniky, které se už ocitají na hraně alternativní medicíny. Mají tak potenciálně jak rozměr spirituální, tak léčebný, v závislosti na tom, kdo a jak s nimi pracuje. Mezi výrazné příklady patří indiánská sauna, která v domorodém kontextu plní mimo jiné úlohu náboženského rituálu a která se napojila na alternativní spiritualitu v těch jejích dimenzích, které oslavují indiánskou spiritualitu a inspirují se jí.[427] Jiným slavným příkladem je otužování a ledové koupele, například metoda Wima Hofa.[428] Existuje však opravdu nepřeberné množství různých harmonizací, očist, purifikací nebo detoxikací, které mají (i) spirituální rozměr a jejichž cílem není (jen) zbavit tělo materiální zátěže (třeba z nevhodných potravin, tzv. detox), ale také jej mimo jiné očistit od negativní energie. Patří sem samozřejmě mnohé techniky, které už zazněly v kontextu tématu doteku, ale také mnoho dalších – koupele, aromaterapie, vykuřování, přikládání polodrahokamů na tělo atd. Nesmíme zapomenout ani na užívání specifických léčiv a jiných substancí, od bylin přes spirituálně pojaté doplňky stravy (často pocházející z lidového léčitelství nebo z mimoevropských tradic, například z ajurvédy nebo čínské medicíny) až třeba po pití energeticky nabité vody (která byla vystavena působení měsíčního světla nebo se v ní louhovaly polodrahokamy).

426 U tance pěti rytmů jsme svědky klasické situace pro alternativní spiritualitu typické, že vzdor jeho rozšířenosti neexistuje mnoho vědeckých zdrojů, které by se mu věnovaly. V Česku naštěstí na toto téma nedávno vznikla kvalitní bakalářská práce, která se tanci rozsáhle věnuje a kterou vřele doporučuji jako zdroj základních informací o něm. Barbora Svěráková: *Tanec pěti rytmů*, bakalářská práce, FF UK, Praha 2024. V angličtině viz např. Doerte Weig: Rhythms as Cohesive Force. Ritual, Body, and Senses in the 5Rhythms Movement Practice, *Journal of Ritual Studies* 32, č. 1 (2018), s. 11–23.

427 Jan Kapusta: Návrat k domorodým kulturám. Potní chýše v indiánsky orientované alternativní spiritualitě, in: J. Kapusta – Z. M. Kostićová – H. Dyndová: *Alternativní spiritualita v době antropocénu* (v tisku).

428 Velkou fanynkou Hofovy metody je např. Kamila „Kamu" Chadimová, o které jsem se tu opakovaně zmiňovala. Kamu – Robi: *Jak si uvařit vlastní vesMÍR*, s. 362–371.

Pití bylinných čajů a konzumace doplňků nás navádí na další výrazný rozměr tělesných praktik, a to na stravování. Alternativní spiritualita je tu rozsáhle propojena jak s etickými normami pocházejícími z východní Asie, tak s environmentálním hnutím a jeho požadavkem ochrany přírody a snížení uhlíkové stopy. Není proto neobvyklé setkat se v jejím rámci s vegetariánstvím a veganstvím a obecně s preferencí alternativních, často Asií inspirovaných stylů stravování. Včetně třeba půstů. Viděli jsme, že některé domy osobního rozvoje, jako zmíněné pražské centrum Maitrea, provozují vlastní vegetariánské restaurace. S vegetariánským, veganským, nebo dokonce raw-veganským občerstvením se ale člověk naprosto běžně setká i na alternativně-spirituálních festivalech, a to bez ohledu na to, na jakou klientelu (movitější i méně movitou) jsou zaměřeny. Asijský vliv se promítá i do obliby čaje a jiných alternativních nápojů (chai, sah salep), případně do kouření vodní dýmky: opět není náhoda, že jedním z nejznámějších pražských alternativně-spirituálních center je čajovna U Džoudyho. Pozorovat lze ale i vliv indiánský, respektive latinoamerický. Například v podobě kakaových ceremonií, jež jsou v poslední době velmi populární.

Za zmínku stojí i to, že v posledních letech roste mezi příznivci alternativní spirituality averze k cigaretám a zejména k alkoholu. Záměrně přitom píši k „cigaretám", nikoli ke „kouření" a nikoli k „tabáku". Kouření jiných substancí než cigaret a doutníků, zejména vodní dýmky nebo mariahuany, je totiž přijímáno mnohem pozitivněji. Tabák ve své přírodní formě je pak mnohdy respektován jako součást šamanských tradic a považován spíše za psychedelickou substanci. Co se alkoholu týče, setkala jsem se například s představou, že se jeho užívání podepisuje na tristním stavu západní společnosti, a že je proto třeba přísná abstinence, a dokonce i s myšlenkou, že namísto alkoholové kultury je třeba vytvořit kulturu psychedelickou. Je však důležité dodat, že v jiných kontextech alternativní spirituality se vztah k alkoholu nijak neliší od situace ve většinové společnosti.

Musím opět zdůraznit, co platí i třeba pro cvičení tchaj-ťi nebo jógy: i alimentární zvyklosti jsou v mnoha případech spíše záležitostí životního stylu nebo identifikace s nějakou subkulturou. Podobná situace pak vládne i ve věci oblékání nebo účesů. Batikované oděvy, etnický styl nebo dredy zejména v devadesátých a nultých letech silně (byť nekonkluzivně) indikovaly alternativně-spirituální sympatie a fungovaly jako signály, podle nichž se s nějakou pravděpodobností rozpoznávaly spřízněné duše. To ale neznamená, že je-li někdo vegetarián nebo má-li

zálibu v etnickém oblečení, musí automaticky být příznivcem alternativní spirituality.

A i tam, kde se skutečně bavíme o zvyklostech alternativně-spirituálních lidí, nabízí se otázka, nakolik se lze v případě abstinence, pití čaje nebo nejedení masa skutečně bavit o „spirituální praxi". Odpověď, jak jsme už v této knize viděli mnohokrát, zní „někdy ano, někdy ne". Záleží v prvé řadě na konkrétním jedinci, jaké má ke svému chování důvody a jak je interpretuje. Dredy mohou být jak módní výstřelek, tak signál, nebo dokonce důsledek specifického duchovního života,[429] vegetariánství může být pouhým výrazem osobních stravovacích preferencí, ale také hluboce spirituálně a eticky motivovanou praxí, a půst nebo detox lze chápat materiálně (jako čištění od toxinů), ale i spirituálně (například jako odstranění negativní energie).[430] Co víc, nejsme tu v situaci buď/anebo. Spíše se díváme na komplexní škálu, na jejímž jednom konci jsou důvody materiální, estetické a lifestylové a na tom druhém důvody spirituální. Konkrétní jedinci se mohou nacházet na různých místech mezi oběma extrémy, a dokonce se mohou na škále pohybovat sem a tam v závislosti na kontextu, momentálním rozpoložení nebo proměnách jejich duchovního života. Jako vždycky platí, že analýza lidské kultury, natož živé a současné, není exaktní disciplína. A že věci se mohou výzkumníkům nečekanou rychlostí proměňovat a uhýbat pod rukama.

Pár závěrečných slov o kolektivních rituálech a o alternativní medicíně

Kolektivní rituály a jejich atributy

Otázka alternativně-spirituální praxe se samozřejmě prolíná s otázkou vývoje a formování institucí, takže jsme na velkou část praktik už rozsáhle narazili ve čtvrté kapitole. Z důvodů větší přehlednosti si je ale stručně shrneme i tady. Viděli jsme, že jde o fenomény audienční (přednášky, semináře, meditační nebo vizualizační setkání, společné tance nebo cvičení apod.) i klientské (věštění, spirituální terapie, léčení apod.), o dlouhodobé retreaty, jednorázové akce veřejných sítí nebo skupin s fluidním členstvím i o pravidelná neveřejná setkání hnutí, sítí a komunit, kam

429 Gananath Obeysekere: *Medusa's Hair. An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*, Chicago – London: University of Chicago Press 1981.

430 Např. Ch. Partridge: *The Re-Enchantment of the West*, II, s. 26–27.

člověka z vnějšku jen tak nepustí. Finanční nákladnost takových setkání se pohybuje od zcela bezplatných až po takové, jež si mohou dovolit jen velmi bohatí. Zmiňovali jsme i veletrhy (v Česku například Evolution, Minerva, Miluj svůj život), festivaly (například slavný Burning Man, v Česku Healing festival) nebo mezinárodní sjezdy rozvětvených spirituálních hnutí (Rainbow Gathering). V souvislosti s posvátnými místy se mohou objevovat pravidelné, třeba výroční události, kam se sjíždějí lidé z celého světa – příkladem může být „sestup světelného hada" z pyramidy v mexickém Chichén Itzá, který se odehrává vždy během rovnodennosti a kam se ve velkém počtu sjíždějí i příznivci alternativní spirituality. Existují zavedené pravidelné akce probíhající mnoho let, které již lze přirovnat k fenoménu „svátků" známému ze světa tradičních náboženství. Zároveň však neustále vznikají, rozkvétají a zase zanikají projekty nové.

V rámci fyzického prostoru, kde probíhají, se takové aktivity doplňují i o další rozměry, jimiž jsme se v této knize nezabývali. Mezi ně může patřit hudba, a to nejen reprodukovaná, ale i živá: od bubnování, které hraje význačnou roli v současném šamanismu, přes hand-pan nebo indické harmonium až po zpívání. S významem muziky jsme se ostatně už setkali v souvislosti s „parties" hudebních subkultur, jež jsou v mnoha případech spojeny i se spiritualitou (zejména s psychedelií). Tradice podobných akcí se přitom táhne až do hlubin kontrakultury a pramení na takových místech jako třeba americký Woodstock nebo indické Goa.[431] Snad má smysl podotknout, že propojování současné hudby a alternativních religiozit je obecnější trend, který se zdaleka netýká jen alternativní spirituality a který se neomezuje na elektronické žánry, ale zasahuje například i metal, hardcore nebo punk. A to nejen na Západě, ale i u nás.[432]

Obdobný význam má také materiální kultura – od specifických užitkových i dekoračních předmětů (lapače snů, vonné tyčinky, svíčky, sošky, typické textilie, etnické objekty apod.) přes oděvy, šperky a účesy účastníků až po výtvarné umění. Umělecké předměty mohou samozřejmě plnit roli pouhého dekoru, v jiných případech se však vyloženě

431 K roli hudby v „okultuře" viz zejména Ch. Partridge: *The Re-Enchantment of the West*, I, s. 143–185, zejména s. 156–174.

432 Vztahu českého metalu a novopohanství se věnoval např. slovenský antropolog Michal Puchovský. Michal Puchovský: Czech Pagan Metal. A Short Introduction to Major Local Trends, *Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis Studia de Cultura* 14, č. 3 (2022), s. 72–90. Ve světovém kontextu se pohanství a metalu věnuje i brněnský religionsta Matouš Mokrý. Matouš Mokrý: Kontrakulturní tvorba Thursatrú. Black metal coby model tvorby náboženské identity v chaos-gnosticismu, *Religio* 14, č. 2 (2016), s. 18–36.

mění v náboženské předměty. Příkladem mohou být tibetské meditační misky nebo třeba spirituální obrazy (například mandaly), které mají podle svého tvůrce bezprostřední energetický efekt na své okolí.[433] V některých případech je umění dokonce nepostradatelnou součástí akce – výrazným příkladem je tu opět Burning Man.

K tématu alternativní medicíny

Kapitola o praxi by nakonec nebyla úplná, kdybych v ní alespoň stručně nezmínila alternativní medicínu. Vztah alternativní spirituality a alternativní medicíny je gigantické téma, kterému se na takto malém prostoru nedá učinit zadost a které by si zasloužilo vlastní monografii. Jejich vzájemný poměr je komplikovaný a nejednoznačný – jde o dvě různé množiny, jež sice mají veliký společný průnik, ale které na sebe nelze beze zbytku převést. Přesto má alternativní medicína v rámci alternativní spirituality důležité postavení. Jak jsme totiž viděli, mnoho různých alternativně-spirituálních praktik tak či onak souvisí s léčením těla či duše.

„Alternativní medicínou" typicky nazýváme široký a vnitřně velmi nesourodý proud myšlenek a praktik, jež pocházejí z mnoha zdrojů a které prosakují západní kulturou různým způsobem a v různé intenzitě. Jsou mimořádně různorodé, a jak výstižně říká Helena Dyndová, jediné, co je vlastně spojuje, je to, že nesplňují vědecká kritéria.[434] Některé jsou domácí, zvláště bylinkářství a některé typy léčitelství (ale třeba i metody vzniklé ze západního esoterismu, například homeopatie), jiné sem naopak přišly ze vzdálených krajů (indická ajurvéda nebo čínská medicína). Část z nich je nesmírně stará, jiné vznikly relativně nedávno. Obdobně diverzifikovaný je pak i jejich postoj k západní medicíně. Někteří se k ní stavějí vyloženě nepřátelsky a považují ji za nebezpečnou a škodlivou (nejznámějším příkladem je tu samozřejmě antivaxx hnutí), další ji vesměs neodmítají a fungují paralelně s ní (například některé proudy homeopatie). A konečně jiné si váží jejích silných stránek (zvláště diagnostiky) a snaží se doplnit nebo vyvážit ty slabé (například kraniosakrální terapie). V závěru této pasáže to uvidíme na příkladu Rüdigera Dahlkeho. I s ohledem na materiální efektivitu tu existují propastné

433 Viz např. český e-shop https://www.sacred-gallery.com/, specificky: https://www.sacred-gallery.com/en/energeticke-obrazy/.

434 K alternativní medicíně v češtině viz zejména Eva Křížová: *Alternativní medicína v České republice*, Praha: Karolinum 2015, zejména s. 20–40 a passim.

rozdíly. V některých případech se používají substance, které účinkují prokazatelně fyzicky (například bylinkářství), v jiných se ale pracuje ryze na symbolické, psychologické a spirituální rovině (například šamanské léčení nebo hlubinná terapie).[435]

Tato kniha se už dříve dotkla různých případů, kdy alternativní spiritualita tak či onak zasahovala do tématu zdraví. Mnohokrát jsme narazili na to, jak vykládá příčiny nemocí nebo navrhuje strategie řešení ve shodě se svými představami o světě. Opakovaně jsme přitom viděli, jak se to propojuje s tendencí vybočovat ze systému a kritizovat jej. Antisystémový postoj je pro alternativní spiritualitu samozřejmě typický už od kontrakulturních počátků, a to včetně rezervovaného vztahu vůči vědě. Zmíněný přístup jde proto velice dobře dohromady s distancí alternativní medicíny od medicíny západní. Někde se tak alternativní spiritualita s alternativní medicínou dobře doplňují už z podstaty věci – jindy se pak propojují spíše skrze princip „nepřítel mého nepřítele".

Je důležité chápat, že pojetí nemoci je v alternativní medicíně většinou odlišné od lékařského. Především je mnohem širší. Zvlášť v těch kontextech, které se opírají o alternativní spiritualitu, totiž nejde jen o tělo, ale i o další věci, od duševního zdraví přes mezilidské vztahy, finance a kariéru až po to, jaký typ náhod se danému člověku stává. V kontextu druhé kapitoly už bychom měli tušit, proč to tak je: přítomnost negativní energie ovlivňuje nás i celé naše okolí, a všechny problémy nebo neštěstí tak mají společného jmenovatele. I tady je jádrem koncept rovnováhy. Za přirozený stav organismu se totiž považuje zdraví čili rovnováha; nemoc je naopak projevem nerovnovážného stavu.[436]

Západní medicína, která nezřídka i dnes přistupuje k nemocnému člověku jako k porouchanému stroji, se proto v optice těchto přístupů mýlí v podstatě věci a řeší příznaky, ne příčiny. Alternativní spiritualita naopak před technicistním „kurýrováním" upřednostňuje holistické celostní „uzdravování".[437] Jde tak skvěle dohromady s takovými odvětvími tradiční i alternativní medicíny, které stojí na podobných principech (v rámci současného západního lékařství jde především o psychosomatiku). Z toho důvodu je také někdy obtížné narýsovat

435 Chci jen opět připomenout, co jsme viděli ve třetí kapitole – „hlubinná terapie" je v kontextu alternativní spirituality jiný název pro práci s minulými životy. V žádném případě si ji nesmíme plést s hlubinnou psychologií.

436 W. J. Hanegraaff: *New Age Religion and Western Culture*, s. 45.

437 Tento přístup vychází z díla Arthura Kleinmana, jež pro kontext alternativní spirituality následně převzal Wouter Hanegraaff: W. J. Hanegraaff: *New Age Religion and Western Culture*, s. 42.

jasnou hranici, kde „alternativní medicína" přechází v alternativně-spirituální terapie zaměřené jinam než na tělo: materiál sám totiž tyto hranice záměrně boří a smazává. Účinný léčitelský zásah v pacientově životě, který napravuje například energetické bloky, se totiž může projevit nejen jako fyzické uzdravení, ale také jako vyřešení finančních problémů nebo zlepšení milostného života.

Existuje nepřeberné množství příkladů, kde se alternativní spiritualita proplétá s alternativní medicínou natolik organicky, že už nelze jedno od druhého oddělit. Napříč touto knihou jsme se dotkli mnoha z nich, například techniky *reiki*, karmické astrologie nebo dílčích fenoménů hnutí lidského potenciálu. Základní rysy alternativní spirituality jsou u nich velice dobře vidět. Proto jsem se rozhodla uvést na tomto místě dva příklady, které zvláště dobře ilustrují specifické pojetí nemoci rozšířené jak v alternativní medicíně, tak v alternativní spiritualitě: stručně je nazývám „nemoc jako zpráva o stavu". Prvním z nich je Louise L. Hayová, autorka slavné knihy *You Can Heal Your Life* (1984, v češtině jako *Miluj svůj život*).[438] Druhým pak Rüdiger Dahlke, který ve veřejném prostoru vystupuje jako lékař-psychosomatik a který se v rámci některých sfér alternativní spirituality i medicíny těší velké oblibě. Jako příklad nám bude sloužit jeho kniha *Krankenheit als Symbol. Handbuch der Psychosomatik* (1996, v češtině jako *Nemoc jako symbol*).[439]

Přestože se od sebe Hayová s Dahlkem velmi liší, jsou si zároveň v mnoha ohledech velice podobní. Reprezentují totiž myšlenkový směr, podle něhož je nemoc symbolem, šifrou nebo indicií – prostě zprávou o problému, který leží na duševní, respektive spirituální rovině. Západní medicína se podle tohoto pojetí soustředí na fyzické příznaky a řeší problém na rovině těla. Což o to, jistě tím tělu uleví, samotných příčin nemoci se ale nedotkne. Problém se proto v lepším případě periodicky vrací. V horším případě, pokud například chronická medikace zamezí návratu původní nemoci, pak dokonce eskaluje v podobě choroby daleko horší a mnohem obtížněji odstranitelné.

Louise L. Hayová představuje relativně jednoduchou variaci „nemoci jako zprávy o stavu". Kniha, která ji proslavila, vyšla počátkem osmdesátých let, tedy v době boomu hnutí lidského potenciálu a pozitivního myšlení. Jádrem jejího poselství je přesvědčení, že síla myšlenky ovlivňuje celý náš život a že nemoc je projevem negativního myšlení či

438 L. L. Hay: *Miluj svůj život*.

439 Rüdiger Dahlke: *Nemoc jako symbol*, přel. Zdeněk Dan, Praha: Pragma [1996].

sebepojetí. Lze ji proto odstranit tím, že své uvažování změníme. K tomu ale musíme odpustit ostatním i sobě samým a zejména se zbavit strachů, sebekritiky, pocitů viny a nenávisti k sobě samotným. Právě z neschopnosti mít se rád totiž nemoci pramení – a čím intenzivněji se sebenenávisti oddáváme, tím horší a nebezpečnější chorobu si přivodíme.[440]

Negativní sebepojetí vzniká ze spousty faktorů, především z dětství a prožitých traumat. Hayová ale zdůrazňuje, že jsme si své zrození zvolili sami, abychom se v tomto životě něco důležitého naučili.[441] Řešením tak není svalovat vinu na rodiče – musíme jim naopak odpustit, oprostit se od minulosti a posunout se dál. V tom nám pomůže důvěra v univerzální vesmírnou sílu, která námi proudí, a v univerzální inteligenci, jež je pramenem veškeré pravdy.[442] Jestliže se nám podaří nastolit nové, zdravější formy postojů a zbavíme-li se negativity, otevře se cesta k postupnému, samovolnému uzdravení. To mohou podpořit holistické změny v našem životě, tedy takové, které zohledňují fyzickou, duševní i duchovní rovinu. Tělo potřebuje cvičení a zdravou výživu, duše kvalitní psychoterapii a duch meditace, odpuštění a nepodmíněnou lásku. Interakcí všech tří rovin dohromady, která vyrůstá na půdorysu milujícího sebepřijetí, následně vzniká holistické zdraví.[443]

Dahlkeho pojetí nemoci, byť stojí na tomtéž principu, je podstatně složitější. Nemoc se tu chápe jako komplexní důsledek postojů a emocí, z nichž některé jsme stvořili sami a jiné jsme si přinesli z rodiny a prostředí, kde jsme vyrůstali. Některé jsou dokonce odrazem obecné situace ve světě, a to od společenských poměrů až po stav přírodního prostředí. Hayová tvrdí, že nemoc je výrazem negativního myšlení a zmizí, pokud se začneme mít doopravdy rádi. Dahlke však chápe nemoc jako soustavu signálů či šifer, jako *řeč těla*, s níž s námi komunikuje živočich, který tvoří naši fyzickou stránku. Nemoc je způsob, jakým člověk vypadává „ze svého středu", projevem nerovnováhy, která volá po obnovení centrality a balance.[444] Zároveň je ale obrazem, symbolem, archetypem, úkolem k vyřešení, lekcí, jež nás má něčemu naučit. V tomto smyslu zůstává lekcí i ve chvíli, kdy je vyléčena – máme totiž za úkol pochopit, jaké příčiny ji způsobily a proč jsme jim podlehli.

440 L. L. Hay: *Miluj svůj život*, např. s. 31–37 a passim.
441 Tamtéž, např. s. 43–48.
442 Tamtéž, např. s. 99–100, 126, 132.
443 Tamtéž, s. 99–100.
444 R. Dalhke: *Nemoc jako symbol*, s. 25.

Hayová svůj přechod od negativního myšlení k pozitivnímu prezentuje jako relativně jednoduchý úkon, jemuž může překážet jen tvrdošíjné lpění pacienta na toxickém sebepojetí. *Miluj svůj život* se tak hemží příklady klientů, kteří odmítli Hayové naslouchat a odešli, jen aby se později vrátili v ještě horším stavu. Dahlke naopak zdůrazňuje, že popasovat se s úkolem, který onemocnění představuje, je nesmírně složité a „new age" celou situaci zhoršuje tím, že obviňuje pacienta, že ještě není vyléčen. Proti takovému pojetí se sám velmi ostře ohrazuje.[445] Kritizuje i představu o terapeutově vševědoucnosti, protože jediný, kdo dokáže doopravdy porozumět svým výzvám a svému životnímu úkolu, je pacient sám. Terapeut mu k tomu může pouze dopomoci – a musí se u toho důsledně vystříhat hodnocení.[446]

Součástí obou knih jsou „slovníky" nemocí, které stanovují příčiny konkrétního problému a navádějí pacienta směrem k řešení. Hayová je předkládá ve formě kondenzované tabulky. V té je přehledně propojen problém, jeho příčina i „nový mentální návyk", který má sloužit k jeho odstranění. Nejde přitom o žádné traktáty, ale o krátká shrnutí v rozsahu několika málo vět. V Dahlkeho případě je však „tabulkou" drtivá většina knihy *Nemoc jako symbol*. Seznam problémů je mnohem obsáhlejší a obsahuje více různých položek v podstatně širším pojetí.

Můžeme si porovnat konkrétní příklad, kterým bude problém obezity. Na rovině jejích příčin konstatuje Louise Hayová následující: „Strach. Potřeba ochrany. Útěk před city. Nejistota, zavrhování sebe sama. Hledání seberealizace a naplnění."[447] Řešením je pak opakovat si: „jsem usmířený s vlastními pocity. Jsem v bezpečí. Vytvářím si bezpečné prostředí. Mám se rád a jsem se sebou spokojený."[448] To je k celé věci vše.

Totéž téma je u Dahlkeho pojaté mnohem rozsáhleji. Nejprve charakterizuje fyzickou rovinu obezity – „žaludek (cit, schopnost přijímat), tuková tkáň (přebytek, rezerva)".[449] Následně se na půdorysu krátkého odstavce věnuje „rovině příznaků", kde vyjmenovává mnoho různých dimenzí, skrze něž obezita vzniká. Protože jde o rozsáhlou pasáž, uvedeme si jen několik příkladů. „Vnější plnost místo vnitřního naplnění; být na kordy s principem požitku; bojovat s vlastní vahou (důležitostí); hledání pozornosti, lásky a bezpečí; potřeba lásky a požitků, která se

445 Tamtéž, s. 20–21.
446 Tamtéž, s. 21.
447 L. L. Hay: *Miluj svůj život*, s. 180.
448 Tamtéž.
449 R. Dahlke: *Nemoc jako symbol*, s. 255.

vyžívá v jídle; […] ochranná vrstva proti okolí, ve kterém není láska; izolace ve vlastním (ochranném) hradě; […] vyhýbat se realitě; prchat před vlastním sexuálním vyzařováním; nechtít žít vlastní pohlavní roli; […] pocit důležitosti, autority a moci."[450] Některé z jevů uváděných na „rovině příznaků", si evidentně navzájem odporují. To ale nevadí – nejde o exaktní stanovení problému, ale o kaleidoskop možných interpretací, které mají pacienta navést k lepšímu porozumění sobě samému.

Dalhkeho třetí bod, tedy „zpracování", je složitější verzí jednoduchých afirmací Louise Hayové a opět z něho vybírám jen některé ukázky. Řešení obezity může například zahrnovat: „naučit se poznávat a přijímat vlastní váhu za vlastní a v tuto chvíli za přiměřenou; obstarat si pozornost a odměnu jiným druhem požitků než jídlem, například sexualitou […]; naučit se chránit jinými způsoby než tukovou izolací; […] přijmout vlastní pohlavní roli a naučit se ji projevovat navenek; získat vážnost (váhu) na vyvinutějších rovinách; zasloužit si a vybojovat odměny, o nichž se domníváme, že nám přísluší"[451] a tak dále.

Předposledním bodem je „splnění", které v případě obezity zní „láska, která zahrnuje tělo, duši a ducha; cítit se kulatý, přibrat na duševní váze; být důležitý místo mít nadváhu; zaujímat prostor; rozšířit oblast svého vlivu; vnitřní naplnění".[452] Heslo „obezita" nakonec Dahlke uzavírá tématem „principiální vztah", jímž propojuje téma se západní astrologií. V případě obezity je to vztah Jupiter–Venuše.[453]

Porovnání Hayové a Dahlkeho jsem zvolila záměrně proto, že motivy alternativní spirituality jsou tu hůře viditelné než například v *reiki*. Jestliže alternativní spiritualitě nerozumíme, mohou se oba autoři jevit jako kombinace svépomocné literatury a alternativní medicíny a jejich společný náboženský základ nebude na první pohled patrný. V jednoduchých textech Louise Hayové je přitom alternativně-spirituální rovina přece jen snadněji odhalitelná i pro neznalého čtenáře, zvláště v odkazech na vesmírné energie a vyšší inteligence. U Dahlkeho je však zakletá do kontextů, jež nemusí být tak dobře patrné. Všimněme si ale, co je jim nepochybně společné. Oba zdůrazňují nejen rovnováhu a holismus, které stojí v pozadí vzniku nemocí, ale zejména moc lidského vědomí nad tělem. Z ní plyne potřeba řešení, jež není fyzické (jako v západní

450 Tamtéž, s. 255–256.
451 Tamtéž, s. 256.
452 Tamtéž.
453 Tamtéž.

medicíně), ani fyzicko-psychologické (jako v psychosomatice), ale spirituální a existenciální.

Dahlkeho kniha navíc může mýlit i občasnými odkazy na Krista a křesťanství; je však návodné, jak výrazně se distancuje od konceptu hříchu a viny.[454] Ještě návodnější jsou pak astrologické souvislosti, které už jasně ukazují směrem k západnímu esoterismu. Pozitivní vztah Dahlkeho k homeopatii nebo Bachovým esencím je pak dalším bodem do sbírky.[455] Výsledkem je obraz osobnosti, která v sobě kombinuje vlivy esoterismu, alternativní spirituality, alternativní medicíny, (pop-)psychologie i psychosomatiky.

Závěrem chci ještě upozornit na vehemenci, s níž se Dahlke distancuje od „new age". Svým způsobem je to vskutku poetické zakončení nejen této kapitoly, ale celé knihy: skvěle totiž ilustruje, jak pejorativní termíny zkreslují naše vzájemné porozumění. Přestože by se Dahlke zjevně za „new age" neoznačil, vidíme, že s alternativní spiritualitou sdílí význačné společné rysy. Z odborného hlediska tak rozhodně patří do jejího rámce.

454 Tamtéž, s. 17–18.
455 Tamtéž, s. 23–31.

Závěr

Smyslem knihy, na jejímž konci jsme se právě octli, bylo namalovat základní portrét alternativní spirituality, doložit, že se jedná o náboženství, a vybavit čtenáře mapou a busolou, s jejichž pomocí se v ní může orientovat. Nepodnikli jsme ale do jejího území žádnou náročnou kartografickou výpravu. Ve skutečnosti jsme ho jen narychlo přeletěli a z výšky si ukázali nejvýznamnější orientační body.

Mezi ně patří především její historie. Viděli jsme, že alternativní spiritualita, ač stále mladá, má už přece jen pár desítek let vývoje za sebou; jejím otcem byl západní esoterismus a matkou sekularizace. Jakkoli se však oba rodiče zásadně podepsali na jejím charakteru, jsem přesvědčená, že v tuto chvíli už jde o svébytný fenomén, který se nedá převést ani na jedno, ani na druhé. Rozhodující pro její vývoj byl bezprostřední kontext vlny UFO náboženství, která těsně předcházela jejímu vzniku, a hnutí hippies, během něhož začala nabírat současnou podobu. Následně do ní přitékaly další vlivy a motivy z nejrůznějších oblastí – mísila se s vědou, psychologií a obecně terapeutickou kulturou, hnutím lidského potenciálu, wellness kulturou, korporátním prostředím i politickým aktivismem, ovládla digitální média i populární kulturu. Devadesátá léta a větší část nultých let, kdy skončila studená válka a západní společnost prožívala období míru, rozkvětu a blahobytu, se výrazně podepsala na jejím optimistickém pohledu na svět i na člověka. Počínajíc světovou ekonomickou krizí roku 2008 jí však čekala série vážných výzev, které vyvrcholily pandemií a během nichž se v plné síle ukázaly i její kontroverznější stránky. Snad je dobré znovu zdůraznit, že se dále dynamicky vyvíjí a mění. Přesto je už patrné, že má pevně zformované, jasně viditelné jádro.

V této knize jsme z něj viděli především tři části – nauku, instituce a praxi. Důkladné prozkoumání zvláště prvních dvou nám přitom sloužilo jako důkaz, že ač se alternativní spiritualita sama za náboženství nepovažuje, existují významné důvody, proč tak o ní z religionistické perspektivy mluvit. Celé napětí mezi „náboženstvím" a „spiritualitou" je ostatně spjato s nedorozuměním ohledně toho, co tyto termíny vůbec znamenají: překáží nám tu navyklá idea, že se „náboženství" pozná podle církví, přísné hierarchie, teologie a dogmat. To je však pouhé nedorozumění vzniklé naší intimní zkušeností s křesťanstvím a v dějinách náboženství se s ní daleko nedostaneme. V jistém smyslu je křesťanství dokonce jediným náboženstvím, které tyto nároky splňuje. Existence nauky ve skutečnosti nepředpokládá ani „teologii", ani „dogmata" a instituce mohou být dramaticky odlišné od toho, co si představujeme pod slovem „církev". I praxe může vypadat úplně jinak než křesťanská povinná docházka na pravidelnou, jasně normovanou mši.

Ve třetí kapitole jsme si proto ukázali, že vzdor absenci „teologie" a „dogmat" má alternativní spiritualita jasně patrnou nauku. Rozsáhle jsem tu představila především to, co sama považuji za její základní koncepty, totiž energii, holismus a spirituálně chápané vědomí. Dotkli jsme se ale i dalších motivů – především představy o nejzazší pravdě společné pro celý svět, též zvané *philosophia perennis*. Na více místech knihy jsme se pak zabývali i milenialismem a konspiracismem, které s ní po část její existence kráčely ruku v ruce.

Hlavním tématem čtvrté kapitoly byla otázka institucí. Přestože se jedná o problematiku, která se ve světové vědě tu a tam diskutuje, děje se tak spíše anekdoticky a formou polemiky s tvrzením, že alternativní spiritualita žádné instituce nemá. Cílem této kapitoly bylo nejen ukázat, že samozřejmě má, ale pokusit se nastínit jejich typologii a detailně si je charakterizovat. V takovém kontextu bylo nezbytné vybavit se teoretickou diskusí o formách autority a způsobu, jakým se náboženská hnutí formují z fenoménů audienčních a klientských (a zároveň s nimi dále koexistují). Výsledkem je nejen přehledný úvod do institucionální stránky alternativní spirituality, ale také báze, na níž mohou další studie tak či onak stavět.

Poslední pátá kapitola je věnována praxi. I ona se snaží vybudovat základy typologie alternativně-spirituálních praktik, v tomto rozsahu však skutečně nebylo možné tak obrovské téma obsáhnout. Zatímco u třetí a čtvrté kapitoly je akademická, vědecká, analytická stránka jasná a silná, zde se jedná skutečně spíše o přehledový text, bez něhož se kniha sice neobejde, ale který naléhavě volá po budoucím analytickém

dobudování. Nejsilněji se tu projevuje věc, na niž jsem opakovaně upozorňovala a které si čtenář nemohl nevšimnout: příběh alternativní spirituality je rozepjatý mezi mnoho vědeckých disciplín – religionistiku, historii, filosofii, sociologii, antropologii, mediální studia a mnoho dalších. A jako takový volá po mezioborovém přístupu. Ten má však dva potenciální kameny úrazu, které bychom mohli popsat jako „pro stromy nevidět les" a „pro les nevidět stromy". Bádání o alternativní spiritualitě má v současné době tendenci topit se v detailech a přehlížet širší kontexty; tato kniha je pokusem tento přístup vyvážit a opět se chvíli věnovat celému panoramatu. Krajinomalba „lesa" však znemožňuje zároveň provádět detailní studie jednotlivých stromů a nejvíce je to vidět právě na páté kapitole. Svět alternativně-spirituální praxe je skutečně gigantický a základy typologie, o které jsem se tu pokusila, volají po dalším antropologickém přestavování a dobudovávání.

Přestože jsem tak naplnila cíle, které jsem si v úvodu k této knize vytyčila, cesta poznání alternativní spirituality *jako náboženství* tím zdaleka nekončí. A mnoho z jejích zákrut se už slibně rýsuje. Vážní zájemci z řad studentů a vzdělané veřejnosti mohou pokračovat studiem konkrétních témat, kterým v této knize nešlo zcela učinit zadost – nejen zahraniční, ale i české a slovenské bádání o alternativní spiritualitě se totiž slibně rozvíjí. I v našich jazycích tak máme k dispozici hezkou řádku zdrojů, od odborných až po popularizační. Nelze než doufat, že se tento vývoj nezastaví a podobné práce budou přibývat i v budoucnu.

Studium alternativní spirituality ostatně představuje výmluvný příklad užitečnosti humanitních věd, o jejichž smyslu se v mainstreamovém diskursu v posledních letech pochybuje. Jejich jedinečná schopnost porozumění lidské kultuře, která umí překročit hranice zájmových skupin a pojmout téma v souladu s vysokými nároky na badatelskou neutralitu, tu stojí v kontrastu jak s jejím plošným odsouzením, tak s vyznavačským diskursem uvnitř alternativní spirituality samotné. Ani kritický, ani spirituální diskurs přitom samozřejmě nepředstavují nic špatného – poskytují ale parciální, světonázorově zatížený obrázek. Česká a slovenská kultura však potřebuje informační zdroje, které nebudou jen hodnotit (ať už pozitivně či negativně), ale které se budou především snažit poctivě porozumět. A třeba tím i trochu urovnávat vyhrocenou polarizaci společnosti, jež se samozřejmě promítá i do fenoménu „ezo". Jak jsme viděli v této knize, „ezo" je obrovská spousta velmi různorodých věcí – a především obrovská spousta velmi různorodých lidí.

Problém polarizace nás přitom navádí na otázku vzájemného respektu a tolerance. A nejde tu jen o módní toleranci k menšinám, byť i ta je

pochopitelně zásadní. Téma alternativní spirituality je totiž rámováno nezbytností tolerance *k většině*. Pokud máme i po přečtení této knihy tendenci si „ezo" představovat jako podivné okrajové vyhrocenosti, zamysleme se. Možná je „ezo" i váš nejlepší přítel, na jehož duchovní život jste se nikdy nezeptali, nebo kamarádka, do níž byste to vůbec neřekli. Možná je „ezo" vaše oblíbená spisovatelka, známý vědec, charismatický herec, výtečná lékařka, alternativní básník nebo slavná moderátorka, které znáte a obdivujete. Náboženství je v naší kultuře chápáno jako soukromá věc každého člověka, kterou je třeba nechat si pokud možno pro sebe. To, že se o věcech moc nemluví, však vůbec neznamená, že neexistují.

Mohla bych tuto knížku ukončit frází „žijí tady s námi". Kdo jsme ale v této větě doopravdy „my"? Alternativní spiritualita nejsou žádní „oni": je to zhruba polovina této země. A i tehdy, pokud se do ní sami nepočítáme, je vysoce pravděpodobné, že jsme jí tak či onak ovlivněni. Na tom pak není vůbec nic špatného. Jistě, v této knize jsme se potkali i s mnohými bizarními, extrémními stránkami alternativní spirituality: zároveň jsme však poznali i ty hluboké a podnětné. Netřeba před ní bít na poplach, ale ani nemá smysl si ji idealizovat. Je však každopádně načase uvidět ji v celé její šíři – a konečně jí doopravdy porozumět.

Bibliografie

Abelarová, Taisha: *Přechod čarodějů. Zasvěcení ženy*, přel. Zuzana Hulvová, Praha: Rybka Publishers 1999.

About Teal Swan, *Teal Swan* (online), https://tealswan.com/about-teal/.

About Us. Carlos Castaneda: An American Author and Shaman with a Ph.D. in Anthropology, *Carlos Castaneda* (online), https://www.castaneda.com/meet-carlos-castaneda.

Abraham, Ralph – McKenna, Terence – Sheldrake, Rupert: *Trialogy na hranicích Západu. Chaos a tvořivost a znovuposvěcení světa*, přel. Michal Synek, Praha: DharmaGaia 2008.

Al-Khalili, Jim: *Svět podle fyziky*, přel. Václav Pavlík, Praha: Slovart 2022.

Albanese, Catherine: *A Republic of Mind and Spirit. A Cultural History of American Metaphysical Religion*, New Haven – London: Yale University Press 2007.

Albanese, Catherine: The Subtle Energies of Spirit. Exploration in Metaphysical and New Age Spirituality, *Journal of the American Academy of Religion* 67, č. 2 (1999), s. 305–325.

Ansóntegui, Elena: De la utopía arcaica a la utopía ecológica. La identidad indígena en América Latina, in: Juan Pro – Monika Brenišínová – Elena Ansóntegui: *Nuevos mundos. América y la utopía entre espacio y tiempo*, Madrid – Frankfurt am Main: Iberoamericana – Vervuert 2021, s. 243–270.

Argüelles, José: *The Call of Pacal Votan. Time is the Fourth Dimension*, Forres: Altea 1996.

Argüelles, José: *The Mayan Factor. Path Beyond Technology*, Rochester: Bear & Company 1987.

Asprem, Egil – Dyrendal, Asbjorn: Conspirituality Reconsidered. How Surprising and How New is the Confluence of Spirituality and Conspiracy Theory?, *Journal of Contemporary Religion* 30, č. 3 (2015), s. 367–382.

Asprem, Egil: Pondering the Imponderables. Occultism in the Mirror of Late Classical Physic, *Aries* 11, č. 2 (2011), s. 129–165.

Aupers, Stef – Houtman, Dick: Beyond the Spiritual Supermarket. The Social and Public Significance of New Age Spirituality, in: *New Age Spirituality. Rethinking Religion*, ed. Steven Sutcliffe – Ingvild Saelid Gilhus, London – New York: Routledge 2014, s. 174–196.

Baileyová, Alice: *Pojednání o bílé magii. Cesta učedníka*, přel. Lily Sekytová, Praha: Trigon 1996.

Bainbridge, William Sims – Stark, Rodney: Client and Audience Cults in America, *Sociological Analysis* 41, č. 3 (1980), s. 199–214.

Bainbridge, William Sims: *Dimensions of Science Fiction*, Cambridge – London: Harvard University Press 1986.

Bainbridge, William Sims: The New Age, in: William Sims Bainbridge: *The Sociology of Religious Movements*, London – New York: Routledge 1997, s. 363–391.
Barkun, Michael: *A Culture of Conspiracy. Apocalyptic Visions in Contemporary America*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press 2003.
Bártová, Zuzana: Personal Development and Religion in the Workplace in Slovakia. From Life Meaning to Religious Selves, *Religion* 54, č. 1 (2024), s. 108–125.
Bauman, Zygmunt: *Tekutá modernost*, přel. Blumfeld S. M., Praha: Mladá Fronta 2002.
Benz, Ernst: *The Theology of Electricity. On the Encounter and Explanation of Theology and Science in the 17th and 18th Centuries*, Eugene: Pickwick Publications 1989.
Brown, Callum G.: *The Death of Christian Britain. Understanding Secularization 1800–2000*, 2. vyd., London – New York: Routledge 2009.
Bruce, Steve: *Secular Beats Spiritual*, Oxford University Press 2017.
Bruce, Steve: *Secularization. In Defence of an Unfashionable Theory*, Oxford University Press 2011.
Bužeková, Tatiana: The Shaman's Journeys between Emic and Etic. Representations of the Shaman in Neo-Shamanism, *Anthropological Journal of European Cultures* 19, č. 1 (2010), s. 116–130.
Campbell, Colin: The Cult, the Cultic Milieu, and Secularization, *The Sociology of Religion* 2 (1995), s. 58–75.
Campbell, Colin: *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism. New Extended Edition*, 2. vyd., Cham: Palgrave Macmillan 2018.
Campbell, Heidi A.: Community, in: *Digital Religion. Understanding Religious Practice in New Media Worlds*, ed. Heidi A. Campbell, London – New York: Routledge 2013, s. 57–71.
Capra, Fritjof: *Tao fyziky. Paralely mezi fyzikou a východní mystikou*, přel. Peter Zamarovský, Praha: Maťa – DharmaGaia 2003.
Casanova, José: The Religious Situation in Europe, in: Hans Joas – Klaus Wiegandt: *Secularization and the World Religions*, Liverpool University Press 2006.
Caso, Alfonso: *El pueblo del sol*, México: Fondo de cultura económica 1995.
Castaneda, Carlos: *Aktivní tvář nekonečna*, přel. Miroslav Krůta, Praha: Volvox Globator 2000.
Castaneda, Carlos: *Dar Orla*, přel. Lily Sekytová-Císařovská, Praha: Volvox Globator 1997.
Castaneda, Carlos: *Učení dona Juana*, přel. Viktor Faktor, Praha: Reflex 1992.
Castaneda, Carlos: *Umění snít*, přel. Lily Sekytová-Císařovská, Praha: Volvox Globator 1998.
Castaneda, Carlos: *Vnitřní oheň*, přel. Lily Sekytová-Císařovská, Praha: Volvox Globator 1998.
Cayce, Edgar: *Tajemství Atlantidy*, [Bratislava]: Eko-konzult 1995.
Cifuentes-Adunate, Claudio: Los componentes ideológicos de un escenario ideal. El *topos* utópico, in: Juan Pro – Monika Brenišínová – Elena Ansóntegui: *Nuevos mundos. América y la utopía entre espacio y tiempo*, Madrid – Frankfurt am Main: Iberoamericana – Vervuert 2021, s. 71–84.
Cink, Vojtěch: Albert Hoffmann, in: *Psychedelika a psychonautika*, I, ed. Vojtěch Cink, Praha: Dybbuk 2022, s. 226–229.
Cink, Vojtěch: Psilocybinem asistovaná psychoterapie, in: *Psychedelika a psychonautika*, I, ed. Vojtěch Cink, Praha: Dybbuk 2022, s. 242–261.
Civišová, Dagmar: Spiritual and Social Strategies of the Matsés Ethnic Group. Application of the Poisonous Secretion Kambo (Acaté), Diet, the Snuff Mixture Në-në, and Gender Flexibility as Natural Adaptations, *Religio* 33, č. 1 (2025), s. 43–53.
Clarke, Arthur C.: *2001. Vesmírná odyssea*, přel. Vladimír Svoboda, Praha: Tympanum 2018.
Coelho, Paulo: *Valkýry*, přel. Pavla Lidmilová, Praha: Argo 2010.

Coreth, Emerich – Ehlen, Peter – Schmidt, Josef: *Filosofie 19. století*, přel. David Mik, Olomouc: Nakladatelství Olomouc 2003.
Coreth, Emerich – Schöndorf, Harald: *Filosofie 17. a 18. století*, přel. David Mik, Olomouc: Nakladatelství Olomouc 2002.
Cowan, Douglas E. – Bromley, David G.: *Sekty a nová náboženství*, přel. Jan Auský a kol., Praha: Grada 2013.
Cowan, Douglas E.: Millennium, Apocalypse, and American Popular Culture, in: *Oxford Handbook of Millennialism*, ed. Catherine Wessinger, Oxford: Oxford University Press 2001, s. 611–627.
Crace, Benjamin: *The American Blockbuster*, London: Bloomsbury 2022.
Čihák, Matěj: Já jinak. Léčení rodových linií jako duchovní cesta, *Náboženský infoservis* (online), 5. září 2022, https://info.dingir.cz/2022/09/ja-jinak-leceni-rodovych-linii-jako-duchovni-cesta/.
Dahlke, Rüdiger: *Nemoc jako symbol*, přel. Zdeněk Dan, Praha: Pragma [1996].
Daněk, Tomáš – Slovák, Luboš: Antropocén jako globální změna pohledu, in: Michal V. Marek: *Klimatická změna. Příčiny, dopady, adaptace*, Praha: Academia 2022, s. 279–281.
Dansac, Yael: Embodied Engagements with the Megaliths of Carnac. Somatic Experience, Somatic Imagery, and Bodily Techniques in Contemporary Spiritual Practices, *Journal of Religion in Europe* 13, č. 3–4 (2021), s. 300–324.
Davie, Grace: Believing without Belonging. Is This the Future of Religion in Britain?, *Social Compass* 37, č. 4 (1990), s. 455–469.
Dawson, Lorne L.: Psychopatologies and the Attribution of Charisma, *Nova Religio* 10, č. 2 (2006), s 3–28.
Deida, David: *Intimní splynutí*, přel. Ivan Kmínek, Praha: Synergie 2014.
Denzler, Brenda: *The Lure of the Edge. Scientific Passions, Religious Beliefs, and the Pursuit of the UFOs*, Berkeley: University of California Press 2001.
Dobbelaere, Karel: *Secularization. An Analysis at Three Levels*, Brussels: Peter Lang 2002.
Dvořák, Michal – Lašková, Alena – Šumec, Rastislav: Mindfulness. Co je mindfullness a jak začít?, *Mindfulness Research and Practice Network of Masaryk University* (online), https://mindfulness.med.muni.cz/mindfulness/co-je-to-mindfulness-a-jak-zacit.
[Dyndová] Exnerová, Helena: *Český šamanismus v rozhovorech*, Praha: Dingir 2018.
Dyndová, Helena: Kolik může stát duchovno?. Zaslouží si alternativní spiritualita odsouzení jako pouhý byznys?, *Dingir* 25, č. 4 (2022), s. 119–122.
Dyndová, Helena: Praxe alternativní spirituality, *Dingir* 26, č. 2 (2023), s. 54–56.
Dyndová, Helena: Ženy a bohyně v alternativní spiritualitě, in: Jan Kapusta – Zuzana Marie Kostićová – Helena Dyndová: *Alternativní spiritualita v době antropocénu. Příroda, ženství, šamani a indiáni*, Praha: Academia (v tisku).
Eliade, Mircea: *Šamanismus a archaické techniky extáze*, přel. Jindřich Vacek, Praha: Argo 2017.
Esoteric Practice Courses, *Udemy* (online), https://www.udemy.com/courses/lifestyle/esoteric-practices/.
Evens, Hannah: The "Goop Effect". The Women Who Spend Hundreds Seeking Spirituality, *Vice* (online), 18. února 2020, https://www.vice.com/en/article/spirituality-luxury-upper-class-goop-lab-healing-treatmentss/.
Faber, M. D.: *New Age Thinking. A Psychoanalytic Critique*, Ottawa: University of Ottawa Press 1996.
Fitzgerald, Timothy: *The Ideology of Religious Studies*, New York – Oxford: Oxford University Press 2000.
Flaherty, Robert Pearson: UFOs, ETs, and the Millennial Imagination, in: *Oxford Handbook of Millennialism*, ed. Catherine Wessinger, Oxford: Oxford University Press 2001, s. 587–610.

Frassani, Alessia: *Mesoamerican Codices. Calendrical Knowledge and Ceremonial Practice in Indigenous Religion and History*, Oxford: BAR Publishing 2022.
Frisk, Liselotte: Globalization or Westernization?. New Age as a Contemporary Transnational Culture“, in: *New Age Religion and Globalization*, ed. Mikael Rothstein, Aarhus: Aarhus University Press 2003, s. 31–41.
Gauthier, François: Why All These “Neos”? Why Now? The Structural Conditions of “New Age Spiritualities” in the Global-Market Era, as Seen from Latin America, *Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião* 23 (2021), s. 1–43.
Geertz, Clifford: *Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books 1973.
Gilbertová, Elizabeth: *Jíst, meditovat, milovat*, přel. Zdík Dušek, Praha: Metafora 2007.
Goodrick-Clarke, Nicholas: *Hitlerova kněžka*, přel. Zuzana Marie Kostićová, Praha: Grada 2011.
Goodrick-Clarke, Nicholas: *Západní esoterické tradice*, přel. Zuzana Marie Kostićová, Praha: Grada 2011.
Grimmich, Šimon: Mezi americkým zenem a McMindfullness. Buddhistická meditace bez buddhismu, *Dingir* 22, č. 3 (2019), s. 92–95.
Grof, Stanislav: *Dobrodružství sebeobjevování*, přel. Lenka Volavková, 2. dopl. a aktualiz. vyd., Praha: Perla 2000.
Grof, Stanislav: *Psychologie budoucnosti. Poznatky a poučení z moderního výzkumu vědomí*, přel. Jaroslav Gorčák, Praha: Perla 2004.
Grünschloss, Andreas: Ufologie a ufologická hnutí, in: *Encyklopedie nových náboženství. Nová náboženství, sekty a alternativní spirituality*, ed. Christopher Partridge, přel. Zdeněk Vojtíšek a kol., Praha: Knižní klub 2006, s. 372–376.
Hall, Judy: *Patterns of the Past. The Birthchart, Karma and Reincarnation*, Bournemouth: The Wessex Astrologer 2000.
Hamplová, Dana: *Náboženství v české společnosti na prahu třetího tisíciletí*, Praha: Karolinum 2013.
Hamplová, Dana: Religiozita dospělých v České republice na počátku 21. století, in: Dušan Lužný – Zdeněk R. Nešpor a kol.: *Náboženství v menšině. Religiozita a spiritualita v současné společnosti*, Praha: Malvern 2008, s. 20–30.
Hay, Louise L.: *Miluj svůj život*, 3. vyd., Praha: Radost 1993.
Heal Your Inner Child (Guided Meditation), kanál Wake me Up, *YouTube* (online), 16. června 2025, https://www.youtube.com/watch?v=jRcE7A7MR9s.
Heelas, Paul – Woodhead, Linda: *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Oxford: Blackwell 2005.
Heelas, Paul: Challenging Secularization Theory, *The Hedgehog Review. Critical Reflections on Contemporary Culture* 8, č. 1–2 (2006), s. 46–58.
Heelas, Paul: *Religion and Spirituality in the Modern World. Spiritualities of Life. New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*, Oxford: Willey-Blackwell 2009.
Heelas, Paul: *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*, Cambridge: Blackwell Publishers 1996.
Helland, Christopher: Ritual, in: *Digital Religion. Understanding Religious Practice in New Media Worlds*, ed. Heidi A. Campbell, London – New York: Routledge 2013, s. 25–40.
Hiiemaë, Reet: A Hundred Forms of Spirituality in the Least Religious Country of the World, *Journal of Religion in Europe* 13, č. 3–4 (2021), s. 214–240.
Holtorf, Cornelius: *Archaeology is a Brand!. The Meaning of Archaeology in Contemporary Popular Culture*, Oxford: Archaeopress 2007.
Holtorf, Cornelius: *Search the Past – Find the Present. The Value of Archaeology for Present-day Society*, Amsterdam: Erfgoed Nederland 2010.

Houseman, Michael: Immersive Hugging as a Ritual Act, in: Christina Welch – Amy Whitehead: *Religion and Touch*, Sheffield – Bristol: Equinox 2021, s. 236–252.
Hrabáková, Zora: Duše pod nánosem hvězdného prachu. Směry terapeutické astrologie, *Dingir* 26, č. 4 (2023), s. 134–135.
Hrabáková, Zora: Kosmické vibrace. Koncepce energie z pohledu astrologie, *Dingir* 28, č. 1 (2005), s. 30–31.
Hussey, Edward: *Presokratici*, přel. Martin Pokorný, Praha: Rezek 1997.
Huxley, Aldous: *Brány vnímání*, přel. Milan Procházka, Praha: DharmaGaia – Maťa 1996.
Cheong, Pauline Hope: Authority, in: *Digital Religion. Understanding Religious Practice in New Media Worlds*, ed. Heidi A. Campbell, London – New York: Routledge 2013, s. 72–87.
Chlup, Radek: Conspiracism and the Shadows of Transparency, *Central European Journal for Contemporary Religion* 5, č. 1–2 (2021), s. 1–23.
Chlup, Radek: Konspiracismus jako kritika v obrazech, *Dingir* 26, č. 1 (2023), s. 12–14.
Chlup, Radek: Potíže s duší, in: *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*, ed. Radek Chlup, Praha: DharmaGaia, 2007, s. 1–38.
Chlup, Radek: Struktura a antistruktura. Rituál v pojetí Victora Turnera, I, *Religio* 13, č. 1 (2005), s. 3–28.
Chlup, Radek: Struktura a antistruktura. Rituál v pojetí Victora Turnera, II, *Religio* 13, č. 2 (2005), s. 179–197.
Chmel, Patrik: In the Rhythm of Lorien. Czech Community in the Context of Alternative Spirituality, *Central European Journal for Contemporary Religion* 6, č. 1 (2022), s. 27–42.
Jaeschke, Walter – Arndt, Andreas: *Německá klasická filosofie*, II. *Od Fichta po Hegela*, přel. Tereza Matějčková, Praha: OIKOYMENH 2016.
Jedličková, Lenka – Bubík, Tomáš: Spiritualita v manažerských profesích. Kvalitativní studie v českém kontextu, *Český lid* 112, č. 3 (2025), s. 289–321.
Jenkins, John Major: *Galaktická transformace 2012. Nadcházející změna vědomí lidstva podle mayské, egyptské a védské tradice*, přel. Monika Kittová, Praha: Alternativa 2004.
Jerotijević, Danijela – Hagovská, Martina: Making the Connections. Interpretation of Life Events among Women Practitioners of Alternative Spirituality in Slovakia, *Religion and Society in Central and Eastern Europe* 13, č. 1 (2021), s. 43–60.
Jerotijević, Danijela – Hagovská, Martina: The Role of Group Experience in Alternative Spiritual Gatherings, *Human Affairs* 29, č. 1 (2019), s. 48–62.
Jerotijević, Danijela: Kruh ako útočisko. Spiritualita, bezpečie a ženská komunita v súčasnej spoločnosti, *Český lid* 112, č. 3 (2025), s. 323–350.
Joas, Hans: The Religious Situation in the USA, in: Hans Joas – Klaus Wiegandt: *Secularization and the World Religions*, Liverpool University Press 2006, s. 229–241.
Jung, Carl Gustav: *Dynamika nevědomí*, přel. Petr Babka, Praha: Malvern 2024.
Jung, Carl Gustav: *Výbor z díla*, II. *Archetypy a nevědomí*, přel. Eva Bosáková a kol., Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka 1997.
Jung, Carl Gustav: *Výbor z díla*, III. *Osobnost a přenos*, přel. Alena Barnášková a kol., Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka 1998.
Kabátová, Šárka: Ezoterika v praxi. „Utratíte i stovky tisíc korun za radu hodné paní" (rozhovor s Ludmilou Hamplovou), *Seznam zprávy* (online), 9. února 2020, https://www.seznamzpravy.cz/clanek/ezoterika-v-praxi-utratite-i-stovky-tisic-korun-za-radu-hodne-pani-88492.
Kamu – Robi: *Jak si uvařit vlastní vesMÍR*, Praha: KORU Production 2021.
Kapusta, Jan – Kostićová, Zuzana Marie – Dyndová, Helena: *Alternativní spiritualita v době antropocénu. Příroda, ženství, šamani a indiáni*, Praha: Academia (v tisku).
Kapusta, Jan – Kostićová, Zuzana: From the Trees to the Wood. Alternative Spirituality as an Emergent "Official Religion"?, *Journal of Religion in Europe* 13, č. 3–4 (2021), s. 187–213.

Kapusta, Jan: Indigenizace globálního spirituálního diskursu. O jednom setkání západní a mayské spirituality, *Český lid* 110, č. 3 (2023), s. 303–321.
Kapusta, Jan: Kvalitativní výzkum alternativní spirituality v České a Slovenské republice, *Český lid* 112, č. 3 (2025), s. 258–264.
Kapusta, Jan: Peníze jsou jen forma energie. Ekonomický rozměr alternativní spirituality, *Dingir* 28, č. 1 (2025), s. 21–23.
Kapusta, Jan: Příroda, indiáni a my. Indiánské návštěvy v srdci Evropy, in: Jan Kapusta – Zuzana Marie Kostićová – Helena Dyndová: *Alternativní spiritualita v době antropocénu. Příroda, ženství, šamani a indiáni*, Praha: Academia (v tisku).
Kapusta, Jan: Religious Appropriation, Idealization, and Equivocation. Dynamics of Spiritual Learning from Latin American Indigenous Visitors in the Contemporary Czech Republic, *Nova Religio* 29, č. 2 (2025), s. 26–47.
Kehoe, Alice B.: Primal Gaia. Primitivists and Plastic Medicine Men, in: *The Invented Indian. Cultural Fictions and Government Policies*, ed. James A. Clifton, New Brunswick: Transaction Publishers 1990, s. 193–209.
Keller, Jan: *Úvod do sociologie*, Praha: SLON 1999.
Kerouac, Jack: *Dharmoví tuláci*, přel. Josef Rauvolf, 3. vyd., Praha: Argo 2019.
kh: Ateismus vládne evropské mládeži. A Češi znovu vedou, říká průzkum, *Idnes.cz* (online), 18. března 2018, https://www.idnes.cz/zpravy/zahranicni/ateismus-cesi-pruzkum-evropa-krestanstvi-mladi.A180321_150350_zahranicni_kha.
Kline, Jim: *Otherworld in Myth, Folklore, Cinema, and Brain Science*, Newcastle: Cambridge Scholars Publishing 2019.
Knipe, David M.: *Hinduismus. Experimenty s posvátnem*, přel. Kateřina Hronová, Praha: Prostor 1997.
Kolářová, Marta: Eko-spiritualita. Prolínání enviromentalismu a alternativní spirituality, *Dingir* 26, č. 2 (2023), s. 66–68.
Kolářová, Marta: Permaculture and Back-to-the-Land Migration. Pursuing Self-Sufficiency in Czech Rural Areas, *Sociologia ruralis* 63, č. 4 (2023), s. 865–885.
Kostićová, Zuzana Marie: *2012. Mayský kalendář, transformace vědomí, dva světy a rovnováha*, Praha: Malvern 2011.
Kostićová, Zuzana Marie: Alternative Spiritualities, Czech and Worldwide, and Czech Academia, *Religio* 33, č. 1 (2025), s. 3–13
Kostićová, Zuzana Marie: Alternativní spiritualita jako globální náboženství, in: Jan Kapusta – Zuzana Marie Kostićová – Helena Dyndová: *Alternativní spiritualita v době antropocénu. Příroda, ženství, šamani a indiáni*, Praha: Academia (v tisku).
Kostićová, Zuzana Marie: Aztec Religion Between Christianity and New Age Spirituality. "Mana" and "Spiritual Energies" in James Maffie's Concept of Teotl, *Numen* 72, č. 2–3 (2025), s. 178–206.
Kostićová, Zuzana Marie: Cesty za duchovními průvodci. Démoni a andělé v díle Paula Coelha, *Dingir* 3, č. 2 (2013), s. 97–99.
Kostićová, Zuzana Marie: Fenomén spirituální „energie" jako centrální motiv alternativní spirituality. Kamila „Kamu" Chadimová a její *Vesmír*, *Gender a výzkum* 24, č. 2 (2023), s. 119–145.
Kostićová, Zuzana Marie: From Academic Anthropology to Esoteric Religion. The Development of Carlos Castaneda's Writings, *Aries* 23, č. 2 (2021), s. 206–232.
Kostićová, Zuzana Marie: Konec světa po konci světa. Apokalypsa 2012 a její dozvuky, *Dingir* 16, č. 1 (2013), s. 2–4.
Kostićová, Zuzana Marie: Konspiracismus jako vzpoura proti pocitu viny, *Salve*, č. 3 (2022), s. 13–30.

Kostićová, Zuzana Marie: *Kosmické stromy a magické portály. Náboženství a alternativní spiritualita v mayských studiích*, Praha: Karolinum 2023.
Kostićová, Zuzana Marie: Nebinární madona, in: Eliška Fulínová – Anna Kvíčalová: *Antropocennosti. Průvodce světem antropocénu*, Praha: Academia 2024, s. 233–246.
Kostićová, Zuzana Marie: Posvátná příroda a eko-apokalypsa, in: Jan Kapusta – Zuzana Marie Kostićová – Helena Dyndová: *Alternativní spiritualita v době antropocénu. Příroda, ženství, šamani a indiáni*, Praha: Academia (v tisku).
Kostićová, Zuzana Marie: Religion, Spirituality, Worldviews, and Discourses. Revisiting the Term "Spirituality" as Opposed to "Religion", *Central European Journal for Contemporary Religion* 2, č. 2 (2018), s. 81–97.
Kostićová, Zuzana Marie: Singularita versus Atlantida. Nástin současných mileniálních techno-utopických a techno-dystopických proudů, in: A*pokalypsa nebo transformace? Mileniální koncepce v minulosti i současnosti*, ed. Zdeněk Vojtíšek, Praha: Dingir 2014, s. 101–122.
Kostićová, Zuzana Marie: *Současná alternativní spiritualita. Vznik, vývoj a základní rysy*, Praha: Husitská teologická fakulta 2020.
Kostićová, Zuzana Marie: Vědec jako výzkumník, vědec jako kněz. Postmoderní spiritualita v akci, *Náboženský infoservis* (online), 26. března 2019, https://info.dingir.cz/tag/fenomen-psychedelie-kniha/.
Krüger, Oliver: *Virtual Immortality. God, Evolution, and the Singularity in Post- and Transhumanism*, Bielefeld: Transcript Verlag 2021.
Křížová, Eva: *Alternativní medicína v České republice*, Praha: Karolinum 2015.
Kubálková, Klára: Couterintuitive yet Unsuccessful. The Spreadability of the Universe People's Religious Ideas, *Religio* 33, č. 1 (2025), s. 15–41.
Kurt Leland: *Rainbow Body. A History of the Western Chakra System from Blavatsky to Brennan*, Lake Worth: Ibis Press 2016.
Kurzweil, Ray: *The Singularity is Near*, New York: Viking Books 2005.
Kvantová tantra, *Mystika-info* (omline), 10. srpna 2014, https://www.mystika.info/news/kvantova-tantra/.
Kyša a Klingenberg: Ezoterie ničí feminismus, kanál Info.cz, *YouTube* (online), 2. června 2024, https://www.youtube.com/watch?v=uhIFLH_s2sk.
Leadbeater, Charles Webster: *Vnitřní život. Úvod do theosofie*, přel. Zdeněk Haštaba, Bratislava: CAD Press 2008.
Leary, Timothy: Sedm jazyků Boha, in: Timothy Leary: *Politika extáze*, přel. Martina Sweenyová, Olomouc: Votobia 1997, s. 21–72.
Leary, Timothy: *Záblesky paměti*, přel. Petr Jochmann, Praha: Votobia 1996.
Leisky, Michelle: *Hnutí Mexicanidad ve středním Mexiku*, disertační práce, SIAS FF UK, Praha 2022.
Lipovetsky, Gilles: *Éra prázdnoty. Úvahy o současném individualismu*, přel. Helena Beguivinová, Praha: Prostor 1993.
López Austin, Alfredo: *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, I, México: Universidad autónoma de México 1980.
López Austin, Alfredo: El núcleo duro, in: *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, ed. Johanna Broda – Félix Báez-Jorge, México: CONACULTA – FCE 2001, s. 47–66.
López Austin, Alfredo: Sobre el concepto de cosmovisión, in: *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*, ed. Alejandra Gámez Espinosa – Alfredo López Austin, Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, Benemérita universidad autónoma de Puebla 2015, s. 17–49.

Lovelock, James: *Mizející tvář Gaii. Poslední varování*, přel. Petra Královcová, Praha: Academia 2012.
Lübeck, Walter: *Základní kniha o reiki. Od prvotního seznámení po běžné užívání. Úplný úvod do praxe reiki*, přel. Helena Stejskalová, Praha: Pragma 1990.
Luckmann, Thomas: *Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*, New York – London: Macmillan – Collier-Macmillan 1967.
Lužný, Dušan – Nešpor, Zdeněk R. a kol.: *Náboženství v menšině. Religiozita a spiritualita v současné české společnosti*, Praha: Malvern 2008.
Lužný, Dušan: *Nová náboženská hnutí*, Brno: Masarykova univerzita 1997.
Lyon, David: *Ježíš v Disneylandu. Náboženství v postmoderní době*, přel. Petra Vlčková, Praha: Mladá fronta 2002.
Marciniak, Barbara: *Cesta posílení. Plejádská moudrost pro svět v chaosu*, přel. Jan Kozák, Olomouc: Fontána 2009.
Mašek, Jiří Maria: *2012. Apokalypsa v přímém přenosu*, Praha: Jiří Mašek 2010.
McCarthy, David: JZ Knight Ramtha Merv Griffin Show, *YouTube* (online), [1987], 26. června 2012, https://www.youtube.com/watch?v=R-HR2L5hVp0&t=195s.
McLoughlin, William: *Revivals, Awakenings, and Reforms*, Chicago: University of Chicago Press 1980.
McLuhan, Marshall: *Understanding media. The Extensions of Man*, Cambridge – London: The MIT Press 1994.
Melton, J. Gordon: A History of the New Age Movement, in: *Not Necessarily the New Age*, ed. Robert Basil, Buffalo: Prometheus Books 1988, s. 35–53.
Mikaelsson, Lisbeth: New Age and the Spirit of Capitalism Energy as Cognitive Currency, in: *New Age Spirituality. Rethinking Religion*, ed. Steven Sutcliffe – Ingvild Saelid Gilhus, London – New York: Routledge 2014, s. 160–173.
Mokrý, Matouš: Kontrakulturní tvorba Thursatrú. Black metal coby model tvorby náboženské identity v chaos-gnosticismu, *Religio* 14 (2016), s. 18–36.
Mrkvička, Adam: MDMA asistovaná psychoterapie posttraumatické stresové poruchy, in: *Psychedelika a psychonautika*, I, ed. Vojtěch Cink, Praha: Dybbuk 2022, s. 266–272.
Naddaf, Gerard: The Atlantis Myth. An Introduction to Plato's Later Philosophy of History, *Phoenix* 48, č. 3 (1994), s. 189–209.
Naše akce, *Muzský kruh* (online), https://www.muzskykruh.cz/nase-akce/.
Naugle, David K.: *Worldview. The History of a Concept*, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing 2002.
Nešpor, Zdeněk – Lužný, Dušan: *Sociologie náboženství*, Praha: Portál 2007.
Nešpor, Zdeněk R.: *Náboženství v 19. století. Nejcírkevnější století, nebo období zrodu českého ateismu?*, Praha: Scriptorium 2010.
Nešpor, Zdeněk R.: *Příliš slábi ve víře. Česká ne/religiozita v evropském kontextu*, Praha: Kalich 2010.
Nietzsche, Friedrich: *Radostná věda*, přel. Věra Koubová, Praha: Aurora 2001.
Norris, Pippa – Inglehart, Ronald: *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge: Cambridge University Press 2005.
Obeyesekere, Gananath: *Medusa's Hair. An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*, Chicago – London: University of Chicago Press 1981.
Our history, *Findhorn Foundation* (online), https://www.findhorn.org/history.
Palečková, Denisa: Vaginal mapping. Znovuzrození vaší intimity, *Denisa Říha Palečková* (online), 23. února 2015, https://www.denisapaleckova.cz/vaginal-mapping-znovuzrozeni-vasi-intimity/.
Partridge, Christopher: Alien Demonology. The Christian Roots of the Malevolent Extraterrestrial in UFO Religions and Abduction Spiritualities, *Religion* 34 (2004), s. 163–189.

Partridge, Christopher: *High Culture. Drugs, Mysticism, and the Pursuit of Transcendence in the Modern World*, Oxford: Oxford University Press 2018.
Partridge, Christopher: *The Re-Enchantment of the West. Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture*, I–II, London – New York: T&T Clark International 2004.
Pastoral Brothers, *Facebook* (online), https://www.facebook.com/pastoralbrothers.
Pierrakos, Eva: *The Pathwork of Self-Transformation*, New York – Toronto: Bantam Books 1990.
Pike, Sarah M.: *New Age and Neopagan Religions in America*, New York: Columbia University 2004.
Pokorný, Petr: Dlouhá cesta k antropocénu, in: *Antropocén*, ed. Petr Pokorný – David Storch, Praha: Academia 2020, s. 144–186.
Possamai, Adam: *Religion and Popular Culture. A Hyper-Real Testament*, Brüssel: P. I. E. Peter Lang 2012.
Postránecká, Zuzana: Psychedelika v adiktologii, in: *Psychedelika a psychonautika*, I, ed. Vojtěch Cink, Praha: Dybbuk 2022, s. 294–305.
Powell, Arthur E.: *The Solar System*, Health Research Books 1996 [1930].
Primiano, Leonard Norman: Afterword. Manifestations of the Religious Vernacular. Ambiguity, Power, and Creativity, in: *Vernacular Religion in Everyday Life. Expressions of Belief*, 2. vyd., London – New York: Routledge 2014, s. 382–394.
Primiano, Leonard Norman: Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife, *Western Folklore* 54, č. 1 (1995), s. 37–56.
Puchovský, Michal: Czech Pagan Metal. A Short Introduction to Major Local Trends, *Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis Studia de Cultura* 14, č. 3 (2022), s. 72–90.
Ratia, Katri: *Alternative Spirituality, Counterculture, and European Rainbow Gatherings. Pachamama, I'm Coming Home*, Abingdon – New York: Routledge 2023.
Redfield, James: *Celestinské proroctví*, přel. Eva Hauserová, Praha: Pragma 1995.
Religious Composition by Country, *Pew Research Center* (online), 9. června 2025, https://www.pewresearch.org/religion/feature/religious-composition-by-country-2010-2020/.
Ricken, Friedo: *Antická filosofie*, přel. David Mik, Olomouc: Nakladatelství Olomouc 1999.
Roberts, Jane: *Sethovy promluvy*, přel. Hana Nováková, Praha: Pragma 2002.
Robertson, David G. – Asprem, Egil – Dyrendal, Asbjorn: Introducing the Field. Conspiracy Theory in, about, and as Religion, in: *Handbook of Conspiracy Theory and Contemporary Religion*, ed. Asbjorn Dyrendal – David G. Robertson – Egil Asprem, Leiden: Brill 2018, s. 1–18.
Robertson, David G.: *UFOs, Conspiracy Theories and the New Age*, London – New York: Bloomsbury 2016.
Romportl, Jan: Moc AI, přednáška proslovená na Ekologických dnech Olomouc, 12. dubna 2025, *YouTube* (online), https://www.youtube.com/watch?v=h0YiSFWa2tA.
Roof, Wade Clark: *A Generation of Seekers. The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*, San Francisco: Harper 1993.
Roof, Wade Clark: Religion and Spirituality. Toward an Integrated Analysis, in: *Handbook of the Sociology of Religion*, ed. Michele Dillon, Cambridge: Cambridge University Press 2003, s. 137–148.
Roszak, Theodore: *The Making of a Counter Culture*, London: Faber and Faber 1970.
Rothstein, Mikael (ed.): *New Age Religion and Globalization*, Aarhus: Aarhus University Press 2003.
Ruiz, Miguel: *Čtyři dohody. Kniha moudrosti starých Toltéků. Praktický průvodce osobní svobodou*, přel. Viktor Faktor, Praha: Euromedia Group 2020.
Ruiz, Miguel: *Čtyři dohody. Modlitby*, přel. Zuzana Marie Kostićová, Praha: Grada 2011.
Růžičková, Markéta: Religious Belief in the Czech Population in the 1921–2011 Censuses, *Central European Journal for Contemporary Religion* 1, č. 2 (2017), s. 29–46.

Said, Edward: *Orientalismus. Západní koncepce Orientu*, přel. Petra Nagyová, Praha – Litomyšl: Paseka 2008.
Sharamon, Shalila – Baginski, Bodo J.: *Základní kniha o čakrách*, přel. Jan Kozák, Praha: Pragma 1993.
Sheldrake, Rupert: *Tao přírody*, přel. Augustin Hebelka, Bratislava: Publishing 1994.
Schilbrack, Kevin: Religion, Models of, and Reality. Are We through with Geertz?, *Journal of the American Academy of Religion* 73, č. 2 (2005), s. 429–452.
Smart, Ninian: *Dimensions of the Sacred. An Anatomy of the World's Beliefs*, Berkeley: University of California Press 1996.
Smart, Ninian: *Worldviews. Crosscultural Explorations of Human Beliefs*, Upper Saddle River: Prentice Hall 2000.
Smil, Václav: *Energie. Průvodce pro začátečníky*, Zlín: Kniha Zlín 2006.
Soukup, Jan: Psychedelika a paliativní péče, in: *Psychedelika a psychonautika*, I, ed. Vojtěch Cink, Praha: Dybbuk 2022, s. 282–294.
Stark, Rodney: Why Religious Movements Succeed or Fail, *Journal of Contemporary Religion* 11, č. 2 (1996), s. 133–146.
Stolz, Jörg – Sanchez, Joëlle: From New Age to Alternative Spirituality, in: *New Age*, ed. Michaela Moravčíková, Bratislava: Ústav pre vzťahy štátu a cirkví 2005, s. 530–544.
Stuckrad, Kocku von: *The Scientification of Religion. An Historical Study of Discursive Change*, 1800–2000, Boston – Berlin: De Gruyter 2014.
Sundqvist, Olof: The Problem of Religious Specialists and Cult Performers in Early Scandinavia, *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 11, č. 1 (2003), s. 11–25.
Sutcliffe, Steven – Bowman, Marion: Introduction, in: *Beyond New Age. Exploring Alternative Spirituality*, ed. Steven Sutcliffe – Marion Bowman, Edinburgh: Edinburg University Press 2000, s. 1–16.
Sutcliffe, Steven: "Wandering Stars". Seekers and Gurus in the Modern World, in: *Beyond New Age. Exploring Alternative Spirituality*, ed. Steven Sutcliffe – Marion Bowman, Edinburgh: Edinburgh University Press 2000, s. 17–36.
Sutcliffe, Steven: *Children of the New Age. A History of Spiritual Practices*, London: Routledge 2003.
Sutcliffe, Steven: New Age, World Religions and Elementary Forms, in: *New Age Spirituality. Rethinking Religion*, ed. Steven Sutcliffe – Ingvild Saelid Gilhus, London – New York: Routledge 2014, s. 17–34.
Svěráková, Barbora: *Tanec pěti rytmů*, bakalářská práce, FF UK, Praha 2024.
Šplíchal, Pavel: Neříkejte tomu ezo ale konspiritualita, *Facebook* (online), 2. října 2025, https://www.facebook.com/pavel.splichal.5.
Taves, Ann – Kinsella, Michael: Hiding in Plain Sight. The Organizational Forms of "Unorganized Religion", in: *New Age Spirituality. Rethinking Religion*, ed. Steven Sutcliffe – Ingvild Sælid Gilhus, London – New York: Routledge 2014, s. 84–98.
Taylor, Charles: *A Secular Age*, Cambridge – London: Harvard University Press 2007.
The Story of Kawoq Forest, *Kawoq Forest* (online), https://www.kawoqforest.com/our-story-kawoq-forest.
Tornquist, Ragnar: *The Longest Journey*, Funcom 1999.
Trachtová, Zdeňka: Výzkum. V Boha věří Češi asi jako v čáry a kouzla. Bližší je jim osud, *Idnes.cz* (online), 3. července 2017, https://www.idnes.cz/zpravy/domaci/cesi-a-vira-vyzkum.A170703_095248_domaci_zt.
Unlike their Central and Eastern European neighbors, most Czechs don't believe in God, *Pew Research Center* (online), 19. června 2017, https://www.pewresearch.org/short-reads/2017/06/19/unlike-their-central-and-eastern-european-neighbors-most-czechs-dont-believe-in-god/.

Václavík, David – Hamplová, Dana – Nešpor, Zdeněk: Religious Situation in Contemporary Czech Society, *Central European Journal of Contemporary Religion* 2 (2018), s. 99–122.
Václavík, David: *Náboženství a moderní česká společnost*, Praha: Grada 2010.
Vejmola, Čestmír: Psychedelika a neuronální sítě, in: *Psychedelika a psychonautika*, I, ed. Vojtěch Cink, Praha: Dybbuk 2022, s. 25–35.
Vermeulen, Timotheus – Akker, Robin van der: Notes on Metamodernism, *Journal of Aesthetics and Culture* 2, č. 1 (2020), https://www.tandfonline.com/doi/full/10.3402/jac.v2i0.5677.
Vidal-Naquet, Pierre: *The Atlantis Story. A Short History of Plato's Myth*, Exeter: University of Exeter Press 2007.
Viktorin, Vojtěch: Ketaminem asistovaná psychoterapie, in: *Psychedelika a psychonautika*, I, ed. Vojtěch Cink, Praha: Dybbuk 2022, s. 261–266.
Vitos, Botond – St. John, Graham – Gauthier, François: Burning Man in Europe. Burns, Culture and Transformation, in: *Festival Cultures. Mapping New Field in the Arts and Social Sciences*, ed. Maria Nita – Jeremy H. Kidwell, Cham: Palgrave Macmillan 2021, s. 87–114.
Vojtíšek, Zdeněk: Andělé postmoderního nebe. Andělské bytosti se do postmoderní spirituality hodí; dokazuje to i úspěch Lorny Byrneové, *Dingir* 16, č. 3 (2013), s. 96.
Vojtíšek, Zdeněk: *Encyklopedie náboženských směrů a hnutí v České republice. Náboženství, církve, sekty, duchovní společenství*, Praha: Portál 2004.
Vojtíšek, Zdeněk: *Netradiční náboženství u nás*, Hradec Králové: Gaudeamus 1999.
Vojtíšek, Zdeněk: *Nová náboženská hnutí a jak jim porozumět*, Praha: Beta Books 2007.
Vojtíšek, Zdeněk: *Nová náboženská hnutí a kolektivní násilí*, Brno: L. Marek 2009.
Vojtíšek, Zdeněk: *Nová náboženství a násilí*, Praha: Karolinum 2017.
Wallis, Roy: The Social Construction of Charisma, *Social Compass* 29, č. 1 (1982), s. 25–39.
Walliss, John: Charisma, Volatility and Violence. Assessing the Role of Crises of Charismatic Authority in Precipitating Incidents of Millenarian Violence, in: Zdeněk Vojtíšek et al.: *Millenialism. Expecting the end of the World in the Past and the Present*, Praha: Dingir 2013, s. 9–26.
Weber, Max: *Autorita, etika a společnost. Pohled sociologa do dějin*, přel. Jan Škoda, Praha: Mladá Fronta 1997.
Weig, Doerte: Rhythms as Cohesive Force. Ritual, Body, and Senses in the 5Rhythms Movement Practice, *Journal of Ritual Studies* 32, č. 1 (2018), s. 11–23.
Zachar Podolinská, Tatiana – Tížik, Miroslav – Majo, Juraj: Religiosity in Slovakia. Structure, Dynamics, and Spatial Diversification, *Central European Journal for Contemporary Religion* 3, č. 1 (2019), s. 1–33.
Zbavitel, Dušan: *Hinduismus a jeho cesty k dokonalosti*, Praha: DharmaGaia 1993.
Zelenka, Miroslav: Přisedlíkologie, *Internetové stránky Miroslava Zelenky* (online), 3. dubna 2017, https://www.miroslav-zelenka.cz/prisedlikologie/clanky/.
Znamenski, Andrei: *The Beauty of the Primitive. Shamanism and Western Imagination,* Oxford – New York: Oxford University Press 2007.