



EVROPSKÁ UNIE  
Evropské strukturální a investiční fondy  
Operační program Výzkum, vývoj a vzdělávání



# SOUČASNÁ ALTERNATIVNÍ SPIRITUALITA

---

## VZNIK, VÝVOJ A ZÁKLADNÍ RYSY

Skripta pro kurz "Náboženství v postmoderní společnosti"  
**Zuzana Marie Kostičová**

Tento studijní materiál vznikl jako součást projektu Evropských strukturálních a investičních fondů  
**Zvýšení kvality vzdělávání na UK a jeho relevance pro potřeby trhu práce**  
CZ.02.2.69/0.0/0.0/16\_015/0002362

Husitská teologická fakulta UK 2020



Tento text je licencován pod licencí [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).  
This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

# Obsah

---

<b>Kapitola 1: Teoretické základy .....</b>	<b>3</b>
Náboženství kontra spiritualita: výchozí koncepty a terminologie .....	3
Diskursivní analýza jako nástroj pro porozumění alternativní spiritualitě .....	6
Alternativní spiritualita, diskurs a <i>bricolage</i> .....	8
<b>Kapitola 2: Zrod alternativní spirituality z lůna sekularizace .....</b>	<b>12</b>
Problém jménem sekularizace .....	12
Modernita: tuhost, prospěch celku, pokrok .....	16
Postmoderna: tekutost, individualita, prekarita .....	17
Alternativní spiritualita jako reakce na modernitu i postmodernu .....	19
<b>Kapitola 3: Historické kořeny alternativní spirituality .....</b>	<b>22</b>
Alternativní spiritualita v kontextu literatury a filosofie .....	22
Alternativní spiritualita v kontextu západního esoterismu .....	23
Alternativní spiritualita v kontextu dalších náboženských forem .....	27
<b>Kapitola 4: Dějiny alternativní spirituality .....</b>	<b>29</b>
UFO kulty .....	29
Vznik kontrakultury a počátky alternativní spirituality .....	32
Spiritualita seminářů .....	35
Názna vývoje po roce 2000 .....	37
<b>Kapitola 5: Světonázorové základy alternativní spirituality .....</b>	<b>39</b>
Holismus .....	39
Koncept energie .....	41
Pojetí individuální duše .....	42
Mystika: psychedelie, snění a jiné formy cestování do jiných realit .....	44
Mystika: channeling .....	45
Milénialismus .....	46
<b>Kapitola 6: Individua a instituce .....</b>	<b>50</b>
Alternativní spiritualita sociologicky .....	50
Individuální role v rámci alternativní spirituality .....	52
Organizace a hnutí .....	53
Komunity .....	55
<b>Kapitola 7: Neošamanismus a novopohanství .....</b>	<b>57</b>
Idealizace indigenních a historických kultur .....	57

Psychedelická spiritualita a neošamanismus .....	59
Novopohanství .....	63
<b>Kapitola 8: Spiritualita, média, trh a politika .....</b>	<b>66</b>
Mediální prostor .....	66
Propojení s populární kulturou .....	67
Trh, komodifikace a vztah ke korporátní sféře.....	69
Spirituaální souvislosti politického aktivismu .....	70
<b>Kapitola 9: Alternativní spiritualita, léčení a alternativní medicína .....</b>	<b>73</b>
Pojetí nemoci a zdraví .....	73
Některé hlavní součásti a zdroje současné alternativní medicíny .....	73
Některá pojetí nemoci v alternativní medicíně .....	75
<b>Kapitola 10: Teoretická uchopení alternativní spirituality .....</b>	<b>78</b>
Raná reflexe.....	78
New age v kontextu esoterismu a metafyziky .....	80
Sociologické a antropologické přístupy.....	81
Další současní autoři.....	83

## Kapitola 1: Teoretické základy

Současná alternativní spiritualita a její obrovský rozmach, ke kterému došlo v posledních čtyřiceti letech, představuje teoretickou výzvu pro religionistiku a její pojetí náboženství. A to dokonce až do té míry, že se pod jejím vlivem proměnilo pojetí náboženství jako takové. Oproti předchozím tradicím začíná především docházet k redefinici termínu "náboženství" s ohledem na jeho organizačně-hierarchickou složku; paralelně se pak vzcházejí otázky, zda takto pojaté náboženství je skutečně antropologickou konstantou, jak se domnívaly předchozí generace badatelů. Tento teoretický zmatek je třeba hned ze začátku rozplést, abychom se v něm vyznali, a ujasnit si diskursivní změnu, která probíhá, a etický či emický charakter jednotlivých pojmů, které budeme používat.

### Náboženství kontra spiritualita: výchozí koncepty a terminologie

Je třeba vyjít od pojmů **etický a emický** (angl. *etic* a *emic*). Je důležité zdůraznit, že u pojmu "etický" nejde o jakoukoli souvislost s morálkou – srov. anglické *etic*, "etický", a *ethical*, "etický/morální". Tyto termíny budou sloužit jako první ze základních východisek, o nichž se celý kurz opírá. Jedná se o označení typů perspektiv, které se zaobírají nějakým kulturním jevem – **emická** perspektiva je taková, která je **vnitřní perspektivou člena dané kultury**, naproti tomu **etická** perspektiva je **perspektivou vnějšího pozorovatele**. Přestože typickým příkladem etické perspektivy je obvykle perspektiva akademika, který daný fenomén studuje, je třeba si dávat pozor na mylné ztotožňování etické perspektivy s odbornou a emické s neodbornou (a potažmo i na mylné automatické ztotožňování emické perspektivy s primárními a etické se sekundárními prameny). Typický je zjm. případ křesťanské teologie, která je zároveň akademickou disciplínou, ale zároveň i emickou křesťanskou perspektivou uplatňovanou na vlastní náboženství. Stejně tak existují případy zcela neodborných etických perspektiv, např. perspektiva turisty, který popisuje domorodou kulturu, jíž navštívil, nebo perspektiva domorodce, který naopak referuje o turistovi. Emické i etické perspektivy mohou být neutrální i zaujaté, pozitivní i negativní, kritické i nadšené, odborné i laické. Rozdíl je pouze v tom, jakým způsobem mluvčí danou kulturu poznal – tzn. zda do ní byl socializován a mluví "zevnitř", či nikoli a mluví "zvnějšku".

V kontextu těchto dvou termínů se pak můžeme tázat, jak je to s etičností či emičností pojmů **spiritualita** a **náboženství**. K tomu je ale také třeba mírně poodhalit dějinné proměny těchto termínů a ukázat si jejich světonázorovou zátěž.

Existuje obrovské množství způsobů, jak v religionistice můžeme chápat **termín náboženství**. Na dějinných proměnách jeho významu je pak výjimečně dobře patrné, že různé odstíny vznikaly působením nejrůznějších dobových vlivů. Raná křesťansky pojatá religionistika, která se vyvinula z teologie a protestantské (např. hegelovské) filosofie náboženství, chápala "náboženství" především

jako systém víry v Boha či podobné transcendentní bytosti a jevy. Jiná náboženství než monoteistická pak měla tendenci vnímat jako jeho nedokonalé předchůdce nebo naopak upadlé zdegenerované varianty, které buď k nejvyvinutější formě ještě nedospěly, nebo se od ní z nějakých důvodů vzdálily. Ateistická religionistika postavená na kritických filosofiích a evoluční teorii (Marx, Freud, Feuerbach, Comte, Darwin atd.) se od té teologizující lišila především tím, že náboženství jako takové považovala za tmářství a pověru, hledala důvody, proč v něj lidé začali (mylně) věřit, způsob, jak jej vymýtit a nahradit ho filosofií a zejména k pozitivní vědou. I v rámci pozdější fenomenologické religionistiky, která starší "reduktivní" perspektivy odmítala, existovalo pojetí náboženství (zvané dnes *homo religiosus*), které bylo založeno na sérii předpokladů. Mezi ně typicky patřila idea, že náboženství je antropologická konstanta, tzn. že je můžeme (v takové či onaké podobě) najít absolutně ve všech lidských kulturách. Též stanovisko zastávalo pozdější paradigma kulturního obratu, které chápalo náboženství jako kulturní systém, který se samozřejmě liší kultura od kultury, ale jako fenomén zůstává přítomné všude. Až kolem přelomu tisíciletí tyto představy nahlodaly zvláště kritické perspektivy Timothy Fitzgeralda, Tomoko Masuzawové, S. N. Balagangadhary a dalších badatelů, kteří termín náboženství zpochybnili nebo zcela odmítli. Kdybychom měli věc razantně zjednodušit, základem jejich argumentu bylo, že **termín náboženství je termín emický**, který vznikl z podhoubí křesťanské teologie. Zvláště Fitzgerald a Balagangadhara tvrdili, že vlastní neschopnost religionistiky náboženství definovat představuje jasný důkaz toho, že jde o termín pro vědeckou práci zcela nevhodný. Současná religionistika i díky nim chápe termín "náboženství" jako kulturně omezený a pracuje nejen s ním, ale zjm. i s termíny ne-náboženství (*non-religion*) a zvláště spiritualita (*spirituality*).

**Termín spiritualita** oproti termínu náboženství naopak nabral na popularitě a výrazně se rozšířil. Jeho původní význam pocházel z křesťanského, zvláště katolického kontextu, a označoval aktivní vztah k Bohu zvláště v kontextu specifických řeholních řádů (podle toho potom mluvíme např. o benediktýnské spiritualitě, jezuitské spiritualitě, atd.). O něco později se zažil i koncept "spiritualita laiků" a obecně se spiritualita začala chápat jako aktivní typ vztahu k Bohu. Dá se nicméně říci, že šlo o podmnožinu slova "náboženství". Později se nicméně začíná postupně vyvíjet idea, že "spiritualita" je něco na náboženství nezávislého, co se v něm jen projevuje. Tento pohyb, který začíná někdy v 19. stol., přebrala především psychologie náboženství, která začala vnímat spiritualitu v podstatě jako náboženskou potřebu a typ osobního náboženského prožívání. Přístup ke spiritualitě z perspektivy náboženské zkušenosti prudce zesílil s nástupem kontrakultury v šedesátých letech a dosáhl svého vrcholu zejména v osmdesátých letech. Tehdy také nahradil dosavadní výraz "new age" a začal sloužit příznivcům duchovních rozměrů kontrakultury jako sebeoznačení. V současné době se nálepkou "new age" prakticky nikdo dobrovolně neoznačuje, protože v anglickém kontextu je chápán jako

pejorativní (podobně jako české "ezo"); stejně tak v češtině není spojení "hnutí nového věku" příliš vhodné, už proto, že málokdo ví, co přesně označuje. Většina příznivců těchto forem duchovního života označuje svou víru za "spiritualitu, nikoli náboženství" – v česku potkáme i výrazy "nenáboženská spiritualita" či "neinstitucionalizovaná spiritualita". Je třeba zdůraznit, že výraz "nenáboženská spiritualita" by byl ještě před sto lety chápán jako absolutní protimluv, např. něco jako "kočka, která není zvíře". A přestože takto s termínem "spiritualita" či přímo "nenáboženská spiritualita" zcela neproblematicky pracují mnozí badatelé včetně religionistů, je třeba zdůraznit, že nejen náboženství, ale i **spiritualita je termín emický**, který s sebou nese množství emočních obsahů. A jako takový je třeba jej chápat.

Se způsobem, jakým se měnil termín "spiritualita", souvisí i **proměna termínu "náboženství"**. Původní symbióza obou pojmů ustoupila tendenci dávat je do ostrého vzájemného kontrastu, který opět vyvěrá především z kontextu alternativní spirituality ("new age") samotné, na vědecké rovině se však opírá mimo jiné i o sociologii náboženství, která měla dlouhodobou tendenci zkoumat náboženství optikou institucí a organizací. Ještě Thomas Luckmann (1927-2016), byť se proti tomuto pojetí sám vymezuje, v posledku stejně zdůrazňuje, že na sociální rovině je náboženství především komplexem institucí. Pozdější pojem "spiritualita" (jež Luckmann ještě nepoužívá) je v tomto smyslu naopak chápán jako osobní, individuální forma prožívání a potřeb, zatímco "náboženství" je určitý typ systému, který se projevuje především formou náboženských organizací, institucí a hierarchií. V tomto smyslu se všelidskou antropologickou konstantou postupně stává spíše spiritualita a náboženství začíná být chápáno jako specifický způsob, jakým se se spiritualitou systémově pracuje. Je třeba dodat, že na obecné rovině je spiritualita chápána pozitivně, zatímco náboženství je pojmáno jako problematické či dokonce negativní (tehdy, když je chápáno jako něco, co živou spiritualitu zabíjí a snaží se ji napasovat na různé věroučné poučky, příkazy a zákazy). Tento typ chápání se začíná promítat i do religionistiky, která v posledních letech stále více chápe náboženství právě tímto prizmatem – příkladem je např. pojetí náboženství u skotského religionisty Jamese Coxe. Napětí mezi náboženstvím a spiritualitou, které pochází z emického kontextu vzniklého v kontrakultuře šedesátých let, se tak valem přesouvá do religionistiky a akceptuje se zcela nereflektovaně jako pojetí etické. Opět se tedy ukazuje, jak výrazně je religionistika závislá na světonázorovém prostředí, ve kterém se vyvíjí a v němž působí.

Lepšího odstínění způsobu, jakým se termín náboženství a spiritualita v současnosti běžně používají, docílíme, když se na oba termíny podíváme perspektivou **Smartova sedmidimenzionálního modelu náboženství**. Jeho autorem je Ninian Smart (1927-2001), skotský religionista a významný představitel pozdní fenomenologie náboženství. Smart chápal náboženství jako "světonázor" (*worldview*), tzn. pojímal je v zásadě v souladu s ideou náboženství jako konstrukce smyslu a pojetí světa. Je třeba

předem zdůraznit, že se Smart tímto svým modelem nesnažil náboženství definovat – jeho cíle byly spíše pedagogické. Aby lépe přiblížil a vysvětlil koncept náboženství (respektive světonázoru), rozlišoval sedm základních dimenzí. Jsou jimi **dimenze narativní, rituální, etická, doktrinální, institucionální, zkušenostní a materiální**. Narativní dimenze představuje v zásadě mytologii dané kultury, dimenze rituální pak její svátky, rituály apod. Etická dimenze obsahuje morálku a dimenze doktrinální nauku a kosmologii dané kultury, institucionální dimenze pak zahrnuje sociální vztahy včetně náboženských organizací a hierarchií. Zkušenostní dimenze představuje individuální náboženskou zkušenost, která se do tohoto systému promítá, je systémem interpretována a zároveň sama systémem interpretuje. Poslední dimenzí je dimenze materiální, která v zásadě obsahuje náboženské předměty, stavby, náboženské umění, atd.

Podíváme-li se **pojmy "náboženství" a "spiritualita" optikou Smartova modelu**, povšimněme si, že jejich pojetí v kontextu alternativní spirituality je u každého z pojmů zaměřené na jiné dimenze. Koncept spirituality představuje v zásadě synonymum pro Smartovu zkušenostní dimenzi a všechny ostatní dimenze, především narativní a rituální, slouží navození náboženské zkušenosti. Naopak existuje tu výrazná distance od dimenze institucionální a doktrinální, které jsou chápány bezmála negativně jako nepřátelé živé spirituality. Právě v dimenzi institucionální a doktrinální však spočívá emické pojetí náboženství jako hierarchizovaného systému – v tomto smyslu jsou oba pojmy kladeny přímo proti sobě jako dva konkurenční světy, které sice mohou v míru koexistovat, ale v praxi se většinou více či méně vylučují.

### **Diskursivní analýza jako nástroj pro porozumění alternativní spiritualitě**

Viděli jsme tedy, že díváme-li se tedy na náboženství a spiritualitu jako na fenomén, dostaneme se nutně do aporií, které lze těžko vyřešit a které na přelomu tisíciletí vedly k velké krizi religionistiky. Jedním ze způsobů, jak tuto krizi překonat, je aplikovat diskursivní přístup, který pramení z filosofie Michela Foucaulta (1926-1984) a který se do religionistiky promítl na mnoha rovinách. Na jedné z rovin lze analyzovat samotná náboženství jako formy diskursů – tento přístup je dnes spojen především se jménem amerického religionisty Bruce Lincolna (\*1948). Na jiné rovině, která pro nás však bude mnohem užitečnější, vyvěrá diskursivní religionistika z německého kontextu, a to zejména v osobě Hanse Kippenberga (\*1939) a jeho žáka Kocku von Stuckrada (\*1966). Německá diskursivní religionistika, která má své význačné pokračovatele i zjm. v severní Evropě, se daleko spíše soustředí na vzájemná prolínání akademického a náboženského diskursu. Díky tomu je mimořádně vhodná pro porozumění vývoji a vzájemným vztahům termínů "náboženství" a "spiritualita" v západní společnosti i v religionistice.

Termín **diskurs** ve filosofii Michela Foucaulta doznal různých interpretací a vývojových fází. Pro nás je však významné to pojetí, v němž **Foucault chápe diskurs jako formu veřejné autoritativní promluvy, která má svá význačná pravidla a která je propojena se specifickými institucemi**. Foucault tvrdí, že jednotlivé výpovědi v rámci diskursu mají svou zákonitou logiku a že na daném místě v danou chvíli musela nutně vzniknout právě tato a ne jiná výpověď. Tím se poněkud distancuje od hermeneutiky, která velmi citlivě vnímá individuální osobnost autora a dějinné faktory, které přispěly ke vzniku konkrétního díla. Foucault proti tomu tvrdí, že autor výpovědi není ve skutečnosti vůbec důležitý, protože **diskurs je především soubor pravidel**, které řídí to, co si může kdo z nás dovolit veřejně říkat. V tomto smyslu Foucault zdůrazňuje, že diskursivní akty jsou navázány na **dispositiv**, což je soubor institucí, zákonů, morálních pravidel a dalších fenoménů, které regulují řečové akty.

Je důležité zdůraznit, že v této koncepci diskursu **neexistuje pouze jeden diskurs**, nýbrž velké množství různých diskursů, které mají ve společnosti různé postavení a jsou navázány na jiné instituce. Příkladem je diskurs akademický, jehož základním dispositivem je zázemí vědeckých institucí (univerzit, akademií věd, muzeí, odborných společností atd.) a jehož interní pravidla regulují způsob vyjadřování individuálních vědců. Foucault zdůrazňuje, že diskurs není navázaný ani na předmět svého zájmu, ani na spektrum témat, ani na specifickou terminologii, ani na vztahy mezi výpověďmi. To vše se může měnit – tatáž témata a tytéž objekty mohou figurovat v různých diskurzech, termíny mohou upadat v zapomnění nebo se mohou radikálně redefinovat, atd. To, co je tedy charakteristické pro určitý diskurs, je dle Foucaulta nakonec pouze systém rozptýlení výpovědí a zejména pravidla jejich formování. Shluk výpovědí (či segment diskursu) zformovaný podle týchž pravidel a na bázi téhož dispozitivu nazývá Foucault **diskursivní formací**. Kocku von Stuckrad pak zavádí termín **diskursivní uzel** – několik diskursivních formací patřících do různých diskursů, které jsou "svázaný" společnými znaky, rozmístěními a pravidly.

Jak může být tento typ pojetí užitečný pro religionistiku? Především **religionistiku samotnou je touto optikou možno chápat jako diskurs**, který má své specifické diskursivní formace odpovídající nejčastěji historickým a geografickým kontextům, v nichž vznikly. Tyto diskursivní formace vždy tvoří diskursivní uzly s jinými diskursy – např. raná evoluční religionistika tvořila diskursivní uzel s dobovým ateistickým a protináboženským diskursem, s přírodovědným konceptem evoluční teorie spadající do diskursu biologie a např. také s eurocentrickým rasismem. Dobové zakotvení jednotlivých diskursivních formací je vždy lépe vidět až zpětně, je však možné podrobit diskursivní analýze i současné podoby religionistiky. V tomto směru je důležité vnímat, že některé sféry současné religionistiky tvoří diskursivní uzel s alternativní spiritualitou a že se vzájemně poměrně výrazně ovlivňují. Původní vědecké závěry religionistů cestují do alternativní spirituality a naopak myšlenky spjaté s alternativní spiritualitou cestují do religionistiky. Je důležité chápat, že této výměně nelze



uniknout – každý vědec je produktem své doby, svého prostředí a svého světonázoru, nic z toho není reálně možné odložit. Cílem diskursivní analýzy však není se snažit diskursy za každou cenu oddělovat a bořit diskursivní uzly: jejím cílem je především tuto výměnu postřehnout, pochopit a podchytit.

### **Alternativní spiritualita, diskurs a bricolage**

**Alternativní spiritualita je tedy obvykle chápána jako fenomén** či světonázor, tzn. jako jev, který se nachází kolem nás, který má určité rysy a jež lze nějakým způsobem popisovat. Takový přístup je zcela v pořádku a umožňuje nám především porozumět světonázorovým základům alternativní spirituality, jejím rituálům, institucím i dalším specifikům. **Alternativní spiritualitu je však třeba chápat také jako diskurs**, respektive soubor diskursů, které tvoří jeden velký diskursivní uzel. V této optice jde o způsob praxe, který se řídí týmiž pravidly formování. V tomto smyslu lze alternativní spiritualitu podrobit Foucaultově archeologii či genealogii a zejména vnímat její vztahy k jiným diskursům a základní vývojové skoky či přetržitosti, jimiž prošla.

V tomto smyslu je především třeba zdůraznit, že **nejde o diskurs neutrální**. Pojetí "náboženství" a "spirituality", jimiž se alternativní spiritualita vyznačuje, nemá za cíl objektivně popisovat, nýbrž vyhranit se proti jiným diskursům, které jsou chápány jako konkurenční. Nejvýznamnějším konkurentem je v tomto smyslu křesťanství, a to zvláště výrazně institucionalizované křesťanství ztělesněné římskokatolickou církví. Zde se alternativní spiritualita opět odráží od vědeckého kontextu – starší religionistika i sociologie náboženství měly často tendenci vnímat křesťanství jako náboženství *par excellence*, a to právě i pro jeho specifickou institucionalizovanou povahu (opět např. Thomas Luckmann). Je však třeba zdůraznit i to, že v tomto smyslu těžší diskurs alternativní spirituality z protikatolického diskursu protestantských uskupení, obrací se však i proti nim samotným a má tendenci odsuzovat křesťanství šmahem. Podobný přístup však vidíme i u kritických religionistů přelomu tisíciletí a v jejich snaze vyplet z religionistiky sebemenší poslední zbytky křesťanského vlivu, který pojem "náboženství" zformoval v současné podobě. Výsledkem je, že v obou případech (jak v alternativní spiritualitě, tak v kritické fitzgeraldovské religionistice) se slovo "náboženství" považuje bezmála za synonymum slova "křesťanství" (byť jistě ne výlučně – na seznamu "náboženství" většinou figurují i judaismus a islám). Říká-li tedy o sobě přívrženec alternativní spirituality, že je "spirituální a nikoli náboženský", říká tím zvláště to, že není křesťan.

Nicméně další diskurs, proti němuž se alternativní spiritualita vyhraňuje, je věda. **Vztah alternativní spirituality k vědě** je komplikovaný a rozporuplný – na jednu stranu spiritualita vědu obdivuje, využívá její poznatky a napodobuje její dikci, na druhou stranu se však rázně distancuje od vědeckého diskursu z hlediska pravidel formování výpovědí. Stejně jako u křesťanství, i u vědy v tomto smyslu

alternativní spiritualita navazuje na své předchůdce zejména z kontextu západních esoterních tradic. Tento typ kritiky vědy i křesťanství pramení nejpozději u Heleny Blavatské (viz též kapitola 3).

Na tomto místě má smysl se krátce zastavit u **krize vědy jako zdroje světonázoru**, k němuž došlo nejpozději počátkem dvacátého století. Už klasičtí filosofičtí fenomenologové jako Edmund Husserl (1859-1938) a Jan Patočka (1907-1977) poukazovali na to, že přirozený svět, v němž žijeme, není možné na všednodenní bázi pojímat optikou moderní vědy. Z religionistického hlediska pak můžeme říci, že na to, aby věda formovala současnou kosmologii (resp. Smartovu doktrinální dimenzi světonázoru), je příliš komplikovaná, specializovaná a proměnlivá. Vzhledem k stoupající komplexitě vědeckého poznání se postupně stává nemožným, aby jediný vědec obsáhl veškeré poznatky svého vlastního oboru – dochází tak k nezbytné specializaci na další a další dílčí segmenty. Příkladem může být religionista specializovaný na náboženství subsaharské Afriky, který ale již neví prakticky nic o náboženství obyvatel Amazonie, či expert na védskou Indii či na šintó, který ale již naprosto nerozumí současné alternativní spiritualitě. Totéž ve zvýšené míře platí o sousedních oborech (sociologii, archeologii, antropologii, lingvistice apod.), do nichž má religionista již jen jistý vhled potřebný pro výkon vlastní profese. A v extrémní míře to platí pro natolik vzdálené obory, jako fyzika, chemie, biologie nebo astrofyzika. Ani pro vědce dnes není reálné generovat si doktrinální dimenzi svého světonázoru na základě vědy. Ve skutečnosti to všichni činíme na základě střeptů a střípků vědomostí, které jsme nasbírali od rodičů, ve škole, z novin, časopisů, knih, atd.

Proces, při němž se generuje takovýto typ světonázoru, lze popsat francouzským termínem **bricolage**. Ten zavedl do společenských věd francouzský strukturální antropolog Claude Lévi-Strauss (1908-2009) ve snaze charakterizovat "myšlení přírodních národů". Ukazoval, jak se indigenní myšlení liší od vědy tím, že pracuje s omezeným souborem poznatků, které v procesu *bricolage* (což je francouzský termín pro domácí kutilství) aplikuje na různé situace, od známých po zcela nové. Na rozdíl od kutila se však vědec snaží posunout své vědění dále, kriticky přezkoumávat své znalosti a tvořit si vlastní nástroje k poznávání světa. Přestože se u Lévi-Strausse vztahuje bricolage k "přírodním národům", jedná se v podstatě o proces, s jehož pomocí každý z nás generuje svůj vlastní světonázor. Tento proces je obzvláště důležitý pro alternativní spiritualitu, jež zdůrazňuje, že nepodléhá žádným "dogmatům" a pravidlům, jimž podrobují své věřící tradiční náboženství; duchovní svět každého jejího přívržence je oproti tomu zcela svobodný a jedinečný. V praxi je však tento nárok třeba chápat spíše jako proklamativní strategii spirituálního diskursu, který se snaží odlišit od křesťanství. Individuální bricolage totiž probíhala vždycky, i v křesťanství. A naopak, přestože diskursivní pravidla jsou v případě alternativní spirituality (zatím) nepsaná, ještě to neznamená, že neexistují.

**I zdánlivá individualita světonázorů alternativní spirituality se pak v praxi ukazuje jako zcela iluzorní** – podíváme-li se podrobně na různé její autory, zjistíme, že se tytéž motivy opakují stále dokola. Jedním z důvodů je povaha alternativní spirituality jako diskursu (či souboru diskursů) – nepsaná pravidla, jímž tyto diskursy disponují, způsobují relativní homogeneitu výroků a jejich vzájemnou propojenost a podobnost. Druhým důvodem jsou však informační zdroje a obecně zdroje pravdy, které alternativní spiritualita uznává. Soubory zdrojů, které jednotlivci používají ke genesi svých světonázorů, jsou totiž v zásadě tytéž – výsledky jsou pak logicky většinou blíže příbuzné.

**Pravdivostní zdroje**, z nichž alternativní spiritualita vychází, jsou pak poslední věcí, u níž je třeba se v této kapitole krátce zastavit. U vědy (resp. přírodních věd) je základním zdrojem pravdivého poznání opakovaný experiment a u křesťanství především Zjevení – co by bylo s těmito zdroji v rozporu, může být odmítnuto jako nepravdivé (byť víme, že to v praxi přeci jen tak docela neplatí). Alternativní spiritualita podobným způsobem zdůrazňuje osobní zkušenost, která začíná hrát výrazně významnější než vědecké důkazy, vědecké či duchovní autority i posvátné zjevené texty. Přestože sama navazuje na velké množství zdrojů, jako jsou odborné publikace, zpopularizované varianty starých mytologií a náboženství, populární kultura, vlastní texty alternativní spirituality atd., hlavním kritériem pravdivosti je pokaždé především osobní zkušenost a osobní prožitek. V tomto smyslu pak jediný mystický zážitek, např. psychedelický trip, významný sen apod., dokáže dramaticky přestavět nebo rozšířit individuální chápání světa. Zatímco věda má tendenci zpochybňovat zkušenost tam, kde popírá prokázaná fakta, alternativní spiritualita postupuje obráceně, tedy zpochybňuje zavedené poučky tam, kde jsou v konfliktu s tím, co její přívrženec individuálně prožívá. Je však třeba zdůraznit, že vzdor proklamativní tendenci spirituálního diskursu opírat se výlučně o zkušenost se sama zkušenost typicky interpretuje v souladu s trendy, které jsou ve společnosti k dispozici. A dokonce je sama i těmito trendy generována. Výmluvný je příklad psychedelické spirituality, jež poskytuje psychedelickému zážitku tak silný rámec, že již v mnoha ohledech upravuje způsob, jakým bude zpětně interpretován.

Podobně pak nemá smyslu absolutizovat protivědeckou skepsi alternativní spirituality. Jistě, na diskursivní bázi si v mnoha ohledech vzájemně konkurují – i sama věda má totiž tendenci se vymezovat proti spiritualitě, jak je vidět zjm. na celosvětovém skeptickém hnutí. Zároveň však spiritualita ráda přebírá mnohé (často zjednodušené) vědecké poznatky a teorie a dokonce obdivuje vědu natolik, že se v některých svých textech snaží napodobovat dikci odborného stylu, aby intenzivněji zapůsobila na čtenáře. Platí to jak pro přírodní a exaktní vědy (viz Argüellesovo pojednání *The Call of Pacal Votan*, které napodobuje fyzikální výklad), tak pro vědy humanitní (viz např. některé texty Terence McKenny).



## Kapitola 2: Zrod alternativní spirituality z lůna sekularizace

### Problém jménem sekularizace

V šedesátých letech došlo v západní kultuře k masivnímu náboženskému přelomu, který vznikl především z americké (částečně ale i evropské, zvláště britské) kontrakultury a jejího duchovního podhoubí. Nové náboženské formy, které se z tohoto přelomu zrodily, razantně zpochybnily dosavadní vládnoucí přesvědčení sociologů, že se západní svět vůči hledně sekularizuje, a vznesly mnoho otázek o povaze náboženství i o významu institucí v jeho rámci.

**Termín "sekularizace"** sám o sobě je poměrně starý (je doložen nejpozději od 17. stol.) a jak zdůrazňuje Zdeněk Nešpor, původně označoval a) proces vyvlastňování církevního majetku a jeho přechod do ne-církevních rukou a b) laicizaci duchovní osoby. Postupně se však začal používat specificky pro sociology popsaný proces odnáboženšťování západní společnosti, během něhož paralelně probíhal ústup náboženství z veřejného prostoru do soukromé sféry, klesala účast na kolektivních církevních obřadech a narůstalo odmítání identifikovat se s konkrétním církevním uskupením. S tím souvisel i proces vyvanutí sakrálna z veřejného prostoru, ateizaci světonázoru a úbytek lidí, kteří se otevřeně hlásili k základním stavebním kamenům (křesťanské) víry. Slavný sociolog Max Weber (1864-1920) nazval tento aspekt sekularizace "odkouzlením světa". Na něj později navázali další, jako zejm. Charles Taylor (\*1931), kteří zkoumali především ústup samozřejmého charakteru víry v Boha a související vznik ateismu coby masového světonázoru.

Už na takto stručném shrnutí je patrné, že se pod termín "sekularizace" dá vtěsnat **velké množství různorodých významů a procesů** a že záleží na perspektivě konkrétního odborníka, na co se zaměří. V této kapitole uvidíme, že koncept sekularizace je z mnoha hledisek čím dál tím problematičtější a i ti nepočtení badatelé, kteří jej dodnes zastávají (např. Mark Chaves, Ronald Inglehart nebo Steve Bruce), musí původní sekularizační teorii více či méně výrazně modifikovat a specifikovat. Proces sekularizace lze však také chápat jako předvoj příchodu alternativní spirituality a bez porozumění sekularizující se modernitě nelze porozumět postmoderně, která s sebou přináší "nové okouzlení světa". V této perspektivě se také budeme sekularizaci věnovat v této kapitole: nebude nás zajímat *per se*, nýbrž jako nezbytná podmínka, díky níž mohly začít v šedesátých letech masivně vznikat nové náboženské formy.

Původní podoba sekularizační teorie, již dodnes najdeme v učebnicích dějepisu, poukazovala na dějinný pohyb společnosti od tradiční k moderní, během něhož docházelo k procesům **industrializace, urbanizace a sekularizace**. Tento proces popisoval jevy spadající především do 18. a zvláště 19. století a tradičně popisoval způsob, jakým se zakládání manufaktur a později továren

(industrializace) podílel na růstu měst a transformaci městského prostoru (urbanizace) a tím i na určitém odlivu lidí z venkova. Celé rodiny opouštěly původní rurální prostředí, kde byly pevně integrovány nejen do sousedských vztahů, ale i do farností a dalších místních církevních institucí, a stěhovaly se na průmyslové periferie měst. Vzdor trvalé snaze církví integrovat tyto lidi do městských společenství, však namísto toho docházelo k úbytku významu náboženství v životech takto vykořeněných dělníků a tím k i procesu sekularizace. Sekularizace byla tak chápána především jako městský fenomén stojící v kontrastu k hluboce náboženskému venkovu, kde stále přežívají tradiční církevní struktury.

Je třeba zdůraznit, že tento tradiční typ interpretace sekularizace vycházel z **emického diskursu církví samotných**, které tento proces nejen vnímaly, ale ostře kritizovaly a snažily se ho zvrátit. V souvislosti s tím pochopitelně docházelo i k **zvýšeným misijním snahám** a období prohlubující se sekularity byla střídána obdobími vášnivého náboženského zanícení. Příkladem jsou americká "great awakenings" (probuzení), která představovala velký rozmach konverzí. První velké probuzení (30. a 40. léta 18. stol.) znamenalo počátek evangelikálního hnutí, které výrazně proměnilo protestantismus zvláště v USA. Druhé velké probuzení (konec 18. až polovina 19. stol.) pak s sebou přineslo nejen obrodu tradičních církevních struktur, ale i mnoho nových náboženských hnutí, z nichž nejvýznamnější jsou adventisté sedmého dne a mormoni. Někteří autoři rozeznávají i třetí velké probuzení (konec 19. a počátek 20. století), jeho hlavními fenomény však již nejsou křesťanské církve a nová náboženská hnutí, nýbrž procesy obrody a proměny, jimiž procházely západní esoterní tradice. Tehdy se zrodily specifické formy obřadní magie, spiritismus, theosofie a další jevy (viz třetí kapitola).

Vzdor těmto procesům se až do cca poloviny 20. století proklamovala sekularizace jako probíhající proces, který povede v extrémním případě k naprostému vymizení náboženství. Tato myšlenka zdaleka nesouvisela jen s pozorovanými sociálními jevy, ale navazovala především na **filosofické a vědecké narativy**, které se začaly proti náboženství radikálně vymezovat a chápat ho jako něco, co musí být překonáno. Ty v tomto smyslu typicky neřešily urbanizaci a industrializaci, nýbrž spíše **vědecký pokrok a nárůst vzdělanosti**, jež společnými silami přispívají k sekularizaci společnosti. Přestože první stopy elitního ateismu lze najít už v rámci osvícenství, je třeba říci, že osvícenští myslitelé, ač jsou vůči náboženství kritičtí, jsou typicky sami stále ještě věřícími křesťany. Pro ideu sekularizace jsou významnější až post-hegelovští myslitelé 19. století jako Ludwig Feuerbach (1804-1872), Karl Marx (1818-1883), Auguste Comte (1798-1857) či Sigmund Freud (1856-1939). Zatímco osvícenští kritikové náboženství sami většinou zůstávali křesťany a snažili se pouze o reformu nebo proměnu chápání náboženství a Boha, intelektuálové 19. století již typicky odmítají náboženství jako celek. Zjednodušeně se dá říci, že jejich odmítnutí se zakládá na chápání náboženství jako snůšky starých pověr a mylných přesvědčení vzniklých z neznalosti: s postupujícím vědeckým pokrokem by

tím pádem mělo pomalu vymizet a uvolnit místo modernějším způsobům myšlení. Slavná je v tomto směru Comtova koncepce náboženství jako nezbytného stadia vývoje lidstva, které je však třeba překročit. Od "teologického" stadia se tak postupně dostaneme přes stadium "filosofické" až k poslednímu stadiu "pozitivnímu", které již bude založeno na vědě. Je důležité si uvědomit, že Comte je zároveň zakladatelem sociologie – popularita sekularizační teorie, již se sociologie vyznačovala až do druhé poloviny 20. stol., tím dostává význačný ideologický kontext.

Popisy sekularizačních efektů modernizace i elitní vědecké a filosofické teorie nás však v tomto ohledu nesmí zmást. Jak je patrné už z fenoménu velkých probuzení, **společnost byla v 19. století stále ještě rozsáhle křesťanská**, a to především z hlediska svých hodnot a ideálů (byť praxe za nimi mohla mnohdy pokulhávat). Callum Brown v tomto smyslu mluví o "**diskursivním křesťanství**" – dobová populární literatura 19. století určená masám prokazuje jednoznačně hluboce křesťanské světonázorové rysy a "protokoly chování" od etiky přes víru v Boha až po roli náboženských specialistů a institucí. Brown to popisuje specificky v kontextu Velké Británie, nicméně něco podobného můžeme pozorovat i u nás: ještě před první světovou válkou zůstávají české země v zásadě křesťanské (z diskursivního i praktického hlediska), zvláště pak s ohledem na venkov. V souvislosti se světovými válkami se však situace začíná měnit, a to jak u nás, tak ve světě. V českém kontextu se na proměně českého náboženského prostoru podepsal v první řadě rozpad Rakouska-Uherska a v druhé řadě potom přechod do ruské vlivové sféry po druhé světové válce, který s sebou přinesl ateistický komunistický režim a související pronásledování náboženství. Ve světovém kontextu byla však velkým milníkem především druhá světová válka a padesátá léta, po nichž následuje velký světonázorový zlom.

Je důležité chápat, že podoba klasické sekularizační teorie úzce souvisela se způsobem, jakým byla sekularizace zkoumána. Opět je třeba si uvědomit, že jejími nositeli byli především sociologové a metodou, jíž pracovali, kvantitativní výzkumy zaměřené především na **participaci na kolektivních církevních rituálech**. V těchto typech výzkumů se skutečně opakovaně ukazovalo, jak klesá účast na pravidelných obřadech (zjm. na nedělních bohoslužbách), mizí osobní angažovanost členů církve ve svém společenství a klesá i sebeidentifikace lidí s konkrétní církví. Je třeba zdůraznit, že tento trend je objektivní a platí s určitými výhradami dodnes – sekularizační teorie tak zůstává pro některé autory stále plausibilní. V druhé polovině 20. stol. si však začali odborníci všímat, že podobný přístup je notně limitující a nepopisuje situaci s dostatečnou komplexitou. Už Thomas Luckmann si v šedesátých letech povšiml, že sociologie v praxi klade rovnítko mezi náboženské instituce a náboženství jako takové – necírkevní formy náboženství zůstávaly v podobných typech výzkumu zcela neviditelné (odtud slavný termín "neviditelné náboženství"). Na této rovině se ukázalo, že sekularizace není úpadkem náboženství *sensu lato*, nýbrž především **úpadkem náboženských institucí**. Grace Davieová

(\*1946) zkoumala situaci v Británii a dospěla k slavnému konceptu "believing without belonging" (víry bez příslušnosti). Podle něj mnozí lidé nadále věří tradičním náboženstvím, v praxi se však nepovažují za členy konkrétních společenství a aktivně neparticipují na kolektivních náboženských aktivitách.

Další experti, jako zjm. Rodney Stark (\*1934), zdůrazňovali, že i kdybychom skutečně pojali sekularizaci jako úpadek náboženské participace, potvrdit ji lze jen v Evropě. Zbytek světa, a to včetně USA, nejenže takto chápanou sekularizací neprochází, ale v některých regionech dokonce dochází k nárůstu náboženskosti (srov. katolicismus a evangelikální misie v Latinské Americe, vzrůst islámského radikalismu na Blízkém východě, atd.). Hypotézy o korelaci náboženskosti s existenciální nejistotou, jimiž se věc snažili vysvětlit např. Ronald Inglehart (\*1934) a Pippa Norrisová (\*1953), pak narážejí především na vysokou míru náboženské participace ve Spojených státech Amerických. Nutný závěr z celé věci je tedy v zásadě ten, že sekularizace je **typickým, specificky evropským fenoménem**, který mimo Evropu příliš pozorovat nelze.

Obrovskou ránu sekularizační teorii pak zasadila především **šedesátá léta**. Jistě, konec druhé světové války a návrat mužů z fronty domů přinesl zjm. v USA přechodný pokus o návrat ke konzervativismu a tradičnímu křesťanskému pojetí světa i společnosti. Situace však dlouho nevydržela. Už v padesátých letech se objevují UFO kulty, které představují předvoj alternativní spirituality, a v šedesátých letech dochází doslova k boomu různých forem nových spiritualit, které v následujících pěti dekadách zažijí obrovský rozmach. Obvykle se mluví především o "new age", nicméně jedná se o mnohovrstevný proces, v jehož rámci vznikají nejrůznější nová náboženská hnutí i různé fenomény alternativní spirituality ("new age", neošamanismus, novopohanství atd.). Protipohybem tohoto bujení je pak nárůst konzervativismu až fundamentalismu v tradičních náboženských společenstvích a církvích, které jím reagují na vznik nového konkurenta a vymezují se proti němu. Obrovský rozkvět však zaznamenaly i megacírky a fenomény spjaté s novými médii, např. "teleevangelisté".

Nutným závěrem tedy je, že lze-li vůbec mluvit o sekularizaci, pak jen v Evropě, navíc pouze v kontextu křesťanství. Můžeme se tedy ptát, zda celý tento zdánlivě univerzální fenomén není ve skutečnosti **dlouhodobou obrovskou krizí (evropského) křesťanství**, která vyšla z elitní kultury a v důsledku zásadních změn životního stylu se masově rozšířila do celé společnosti. Nešlo pak jen o postupné mizení křesťanství, jak se domnívají někteří autoři, nýbrž o postupné nahrazování jednoho světonázoru druhým. Sociologické výzkumy alternativní spirituality jasně ukazují, že nejde o okrajový fenomén, nýbrž o záležitost desítek procent obyvatelstva. Čísla jsou samozřejmě různá v různých zemích, v zdánlivě ateistickém Česku však počet příznivců alternativních spiritualit (40%) zřejmě několikanásobně překračuje počty všech příznivců tradičních náboženství dohromady (10%). Podobná situace je i v dalších "ateistických" zemích, jako např. Estonsko. Neznamená to samozřejmě,



že by křesťanství čekal bezprostřední zánik. Zjm. USA stále zůstávají rozsáhle křesťanské a současná situace zvláště v zemích střední a východní Evropy ukazuje, že ani starý kontinent není imunní proti novým vlnám konzervativismu. Dlouhodobý trend však umožňuje spekulovat, že je to alternativní spiritualita (a nikoli křesťanství či ateismus), která stává novým světovým názorem budoucnosti. A jak uvidíme v dalších kapitolách, její působení je globální a celosvětové. V určitém smyslu tak můžeme dokonce mluvit o vzniku nového světového náboženství.

## **Modernita: tuhost, prospěch celku, pokrok**

Proces přechodu od tradiční společnosti k moderní představuje však pouze nezbytný předpoklad vzniku nové spirituality. Její vlastní zrod je spjat s další významnou změnou, jíž je proměna moderní společnosti v postmoderní. Ta má podstatně jiné charakteristiky než modernita (natož tradiční společnost) a životní styl, který jí dominuje, předznamenává a podporuje mnohé její základní rysy. K postihnutí vzájemného vztahu mezi modernitou a postmodernou je tedy třeba pochopit jejich bytostné rysy, které se odrážejí v povaze alternativní spirituality. A to nejen pozitivně (tzn. ve smyslu, v jakém je alternativní spiritualita odrazem životního stylu postmoderny), ale i negativně (tedy s ohledem na to, jak alternativní spiritualita chápe modernitu a reaguje na ni).

Je důležité zdůraznit, že **modernita a zjm. její pojetí státu představuje reakci na rozlamující se struktury tradiční společnosti**. Na jednu stranu je stále ještě zakotvena v místě, rodině, lokálních podmínkách a hierarchiích – sociolog Zygmunt Bauman (1925-2017) ji proto popisuje jako "tuhou". Jak jsme však viděli, zároveň v ní začíná pohyb směřující právě k rozpadu tradičních komunit a k osvobození individua z předurčenosti rodinou a lokalitou. Na jednu stranu její hodnoty upřednostňují kolektivní blaho před blahem osobním, dochází proto k tlaku na konformitu a obecný prospěch kolektivu, která se projevuje preferencí celoživotních projektů a zdůrazňování osobní askeze oproti sobeckému hédonismu. Tento proces popisuje zvláště proslulá teorie Maxe Webera o vzniku kapitalismu z lůna protestantské morálky – ta glorifikuje tvrdou práci, která si odpírá své plody, dokonce včetně finančního zisku, jež má správný kapitalista opětovně investovat do rozvoje podniku. Postupné rozvolňování tradičních struktur však zesiluje význam státu, který je v té době silně chápán jako projekt a produkt národního sebeurčení a který je konfrontován se sílící nutností zajistit služby, jež dříve zajišťovala tradiční rodina a komunita. Obě tyto roviny, vzdor své zdánlivě kolektivizující povaze, zároveň umožňují osvobození individua: to se může začít sebeurčovat skrze práci a postupně se svobodně vymaňovat z dosud určujícího kontextu komunity i rodiny.

Význam státu a individuální práce pro kolektiv je zároveň poháněn **ideou vědeckotechnologického pokroku**. Modernita zůstává přesvědčena, že racionalita, efektivita a vědecké poznání dokážou postupně odstranit zásadní problémy lidstva a výrazně vylepšit lidský život. V tomto smyslu je

modernita také svou povahou v zásadě ateistická, byť většina společnosti je stále fakticky zakořeněna v křesťanství. Pokroku se dosahuje prohlubováním poznání, důrazem na vzdělání obyvatelstva, pokročilou technologií a důrazem na efektivitu státního zřízení, které s sebou mimo jiné nese kvalitní školství, zdravotní péči, důchodový systém atd. Je to právě tato perspektiva, která podtrhuje kolektivní oproti individuálnímu a (zdánlivě paradoxně) zároveň prohlubující se individualismus tvrdé práce a osobního úspěchu. Rozvoj státu a péče o kolektivní blaho národa totiž sice vyžaduje individuální oběti a askezi od požitků, nicméně v budoucnu se bohatě vyplatí tím, že výrazně vylepší životní podmínky celé populaci. Jedinci pak bude odměnou individuální úspěch a zvyšující se sociální prestiž.

Už v samotné době modernity se pochopitelně vzímají kritické hlasy, které tento přístup k věci kritizují. Hlavní problém spatřují v přehnaném důrazu na roli státu, jenž vede k **nebezpečí totalitarismu** (ať už pravicového nebo levicového). V tomto smyslu se formuje jak **levicové myšlení obecně** (navazující především na Karla Marxe), tak jeho specifické formy, jako především **kritická teorie**. Zjm. myslitelé frankfurtské školy (Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Walter Benjamin atd.) se vymezovali proti přebujelému systému, který utlačuje a potlačuje jedince jako subjekt, vede k odindividualizovanosti veřejného prostoru, vytváří hegemonní ideologii sloužící zájmům buržoazie a drancuje přírodu. Na literární rovině je kritika modernity jádrem dystopických románů jako zjm. *1984* George Orwella (1903-1950).

**K zásadní krizi modernity dochází po druhé světové válce**, jejíž důsledky zároveň přímo vedou k vzniku kontrakultury a k zformování hnutí nového věku. Zvláště efekt, který měl na lidstvo holocaust na jedné straně a použití nukleárních zbraní v Hirošimě a Nagasaki na druhé (a v USA i korejská a vietnamská válka), mohutně otřásl důvěrou ve stát, pokrok a obecně v modernitní projekt. Krátkodobý návrat ke konzervativním hodnotám záhy ustupuje generační revoltě šedesátých let, která vyhlašuje ideály modernity nejen za iluzorní, ale přímo kontraproduktivní a nebezpečné. Totéž reflektuje postmoderní filosofie, která se proti modernitě nejrůznějšími způsoby vymezuje. Příkladem může být koncept bio-moci Michela Foucaulta a jeho metafora panoptika, jež je velmi negativní formou karikatury ideálů modernity. Podobný typ metafory představuje Orwellův "velký bratr".

### **Postmoderna: tekutost, individualita, prekarita**

Postmoderna navazuje na modernitu v pozitivním i negativním smyslu – na jedné straně dovádí *ad absurdum* některé ideální představy modernity, zvláště ideu individuálního úspěchu, na druhé straně se však ostře odklání od jiných jejích hodnot, mezi něž patří především upřednostnění kolektivního blaha před blahem jedince. Některé procesy, které započaly v modernitě, se pak v postmoderně zintenzivňují daleko za horizont, jež by modernita považovala za akceptovatelný. Podle Zygmunta

Baumana je základní charakteristikou postmoderny její "tekutost", která stojí v přímém protikladu k "tuhosti" modernity. Vzpor emancipaci individua od tradičních struktur, která v modernitě začíná, je v této době člověk stále ještě vázán prostorově i institucionálně a podroben státu jakožto prostředku k osvobození od malých lokálních komunit. V postmodernitě se však tyto vazby rozvolňují a **ideálem se stává naprostá svoboda individua** na rovině identity, místní i institucionální příslušnosti i práce.

Tato tekutost je patrná především na prostorové rovině, kde je ideálem plná prostorová mobilita překračující či přímo rozrušující místní i rodinné vazby. Prostor se rozpadá a v rámci západní společnosti vzniká téměř naprostá volnost pohybu osob i kapitálu – čím větší pohyblivost, tím větší prestiž. Je třeba zdůraznit, že to platí nejen pro jedince (vyhroceným příkladem individuální mobility jsou zjm. "digitální nomádi"), ale i pro organizace. "Fordismus" modernity, který zdůrazňoval místní vazby podniku, zaměstnavatele a dělníků, se rozvolňuje a korporace přesouvají své továrny a provozovny po celém světě v závislosti na tom, kde jsou pro ně lepší podmínky. Podobně na individuální rovině je ideálem svobodný, místními vazbami nezatížený člověk, který se může volně stěhovat za prací a budovat svou kariéru bez omezení lokalitou, komunitou i místně zakotvenou rodinou. Tento proces je pochopitelně zvláště patrný v USA. **Prostorová tekutost rozvolňuje vzájemné** vazby mezi zaměstnavateli a zaměstnanci, politickými reprezentanty a těmi, které reprezentují, vůdci a jejich následovníky a duchovními postavami a jejich příznivci. Ruku v ruce s tímto procesem kráčí sociální dezintegrace, ale i rozmach nových forem nerovnosti – mobilita je vnímána jako podstatně prestižnější než prostorová fixace.

Nezakotvenost individua a krize institucí však zároveň paradoxně podporuje **hypertrofii řádu**, kterým však v současné době již není (národní) stát, nýbrž globální ekonomický systém. Dosavadní dominantní instituce (stát, rodina, církev) sice nadále existují, nicméně rozsáhle selhávají ve své dosavadní funkci poskytovat individuu kořeny, kontext a identitu. Ty si dnes individuum tvoří deklarativně samo a zcela svobodně, vázáno je *de facto* pouze svou schopností být flexibilní a efektivní pracovní silou pro současné podniky. Bauman zdůrazňuje, že idea **individuální konstrukce identity** sice do velké míry umožňuje budovat sama sebe dle libosti, zároveň však zcela individualizuje selhání: existuje totiž silná tendence klást problémy systému na bedra individua, které si má s jeho výzvami dokázat individuálně poradit. Individuální svoboda s sebou zároveň nese nejen pozitivní nezakotvenost, ale (nepočítáme-li globální ekonomický systém) pak i anomii, absenci vyššího řádu, účelu a smyslu, který si má přece každý definovat podle svého). Idea individuální konstrukce identity pak s sebou přináší ideu individuality nikoli jako něčeho vrozeného, ale jako úkolu a projektu, jehož je třeba se zhostit zvláště během dospívání a k němuž je třeba se osvobodit od stávajících struktur, které identitu generovaly. Vzhledem k mediálnímu prostoru, v němž se postmodernita odehrává (blíže též v kapitole 9), se v současnosti budování identity odehrává zvláště

skrze mediální obraz (či image) osoby na sociálních sítích. K tomu pochopitelně patří i spotřeba, kriticky označovaná jako "konzum". Nákup služeb a výrobků je prostředkem individuálního sebeurčení, které v době anonymních davů velkoměst musí být především viditelné a rozpoznatelné skrze vnější znaky (typ a značka oblečení, nalíčení, účes, atd.). Konzum je rovněž vysoce prestižní záležitostí a zvláště v určitých kruzích jednoznačně definuje společenský status individua.

Konzum však neslouží jen jako nástroj získávání sociální prestiže, nýbrž i **hédonistické etice**, která je v příkrém protikladu k relativně asketickému ideálu modernity směřující skrz individuální odříkání ke kolektivnímu blahu. Tekutost a rozpad sociálních vazeb generuje všudypřítomnou nejistotu, která se vztahuje i na **práci**, o níž lze kdykoli přijít a která klade na člověka výrazné nároky co do vynaloženého času i sil. Její primární význam jako prostředku obživy byl navíc doplněn estetickým významem – stala se privilegiem, hrou a nástrojem sebeurčení a potěšení. Její ztráta tak nemá jen důsledky pro subsistenci, ale zasahuje i osobní identitu a společenskou prestiž. Dlouhé hodiny, jež současný člověk v práci tráví, a všeobecná prekarita práce pak generují tendenci vyvažovat stresující a vyčerpávající životní styl většiny týdne příjemnými zážitky, potěšením, sebeuspokojováním a hédonismem. Kdo potěšení odkládá, riskuje, že promarní řídkou příležitostí, jíž k němu má – přijde vyhazov, který konzum znemožní, nebo naopak náročný pracovní projekt, který k němu neposkytne čas. Askeze tvrdé práce, jíž vyzdvihovala modernita, se navíc může sama o sobě stát vážným problémem. Nejenže při rozvolnění vazby mezi nadřízenými a podřízenými nemusí pracovní vypětí nést ovoce, protože si jej často nikdo ani nepovšimne, ale na obecné rovině vede k přepracování, workoholismu, vyhoření a dalším psychickým i zdravotním problémům. Využívání volného času k neproduktivnímu lenošení a potěšení se tak stává nikoli sobeckým hédonismem, ale přímo sebezáchovnou strategií. Kritici, kteří osočují postmodernu ze sobectví a konzumu, si tak neuvědomují, že deklarativní sobectví (ztělesněné reklamním sloganem "já za to stojím") je logickou protiváhou mimořádně náročného a nejistého pracovního života. Důraz na fyzičnost zážitků, které postmoderna upřednostňuje (sporty, sex, jídlo atd.) pak zároveň kompenzuje odtělesněnou práci, jíž většina populace dnes vykonává vsedě u počítačů či pokladen, případně za pultem či přepážkou.

### **Alternativní spiritualita jako reakce na modernitu i postmodernu**

Jak selhání ideálů modernity, tak všudypřítomné výzvy globalizované postmoderny představují významné faktory, které vedly k zformování světonázorových základů současné alternativní spirituality. Zvláště sociologové zdůrazňují především její charakter reakce na modernitu – odmítání racionality, pochybnosti o vědeckém pokroku, averze vůči přemoudřele působícím expertům a odmítání systému a jeho kolektivizujících nároků. Na téže rovině je však alternativní spiritualita reakcí na postmodernu samotnou. Obavy z totalitarismu (národních) států nesené kritickou teorií se

proměňují v kritiku globálního systému, který se již neidentifikuje se státem, ale s nadnárodními korporacemi a ekonomickými elitami, jež stojí v jejich čele. Alternativní spiritualita tak nestojí nezbytně proti státu, nýbrž je spíše namířená proti hegemonii expertů a specialistů, jíž Theodore Roszak (1933-2011) označuje pojmem **technokracie**. Na rozdíl od (totalitárního) státu, jehož vůdci jsou jasně identifikovatelní v podobě politických představitelů, je technokracie neosobní systém podobný spíše stroji nebo počítačovému programu, který jedince jen vysává a zneužívá. Popkulturní metafory jsou v tomto smyslu mimořádně bohaté – dobře je toto jádro alternativní spirituality vyjádřeno např. v trilogii *Matrix*. Jedinec se v technokracii podrobuje systému, který na něj klade nesmírné nároky. Ty pak vycházejí z expertních názorů na vše možné – zdraví, oděv, hospodaření, výchovu dětí, partnerské vztahy, stravu, milování, atd. Po celý život je člověk konfrontován s autoritativními tvrzeními, která si však mnohdy vzájemně protiřečí, a neúčinnost nebo nízká efektivita expertních rad se interpretuje jako selhání jedince při jejich aplikaci.

V tomto kontextu je pochopitelné, že zvláště raná kontraktulturní spiritualita hlásala heslo "**drop out**", jež vybízelo k opuštění systému a osvobození se od technokracie. Týmž směrem cílí projekty soběstačných komunit, které se zdaleka netýkají jen alternativní spirituality, ale jsou charakteristické i pro mnohá nová náboženská hnutí či různé formy tradičních náboženství (včetně fundamentalismu): opuštění systému a rezignace na jeho výzvy a pravidla se jeví jako jediné možné řešení situace. Už Roszak zdůrazňoval, že politická opozice proti technokracii není v současném systému v podstatě možná a tradiční dělení konzervativismus-liberalismus či pravice-levice se v tomto směru rozpadá a rozměňuje. Všechny politické strany napříč spektrem jsou totiž samy technokratické. S tím kráčí ruku v ruce **obrovský důraz na individuální názor, zkušenost a prožitek**, který má v kontrakultuře vyšší pravdivostní váhu, než názory expertů (viz též kapitola 1). Přestože výzva "drop out" je v jistém smyslu platná dodnes, zůstala vyhrazena jen pro určité segmenty populace. Důraz na prožitek a osobní zkušenost však přetrvál dodnes a snad se dá říci, že se dokonce zesiluje.

Alternativní spiritualita zároveň představuje mocnou hráz proti rozpadu hodnot, absenci řádu i smyslu života a vyvanutí transcendentní dimenze z lidského života, kteréžto jevy s sebou dvacáté století přineslo. Proměna institucionálního rozměru, kterou v alternativní spiritualitě vidíme, je na jednu stranu nezbytným důsledkem prostorové tekutosti postmoderny, na druhou stranu však poskytuje náhradu tradičním institucím (např. farnostem), jejichž fixní prostorový charakter je dnes činí poměrně nepraktickými. Jak uvidíme v kapitole 6, domy osobního rozvoje a další spirituální centra plně umožňují fluktuaci svých zákazníků, nekladou žádné nároky na pravidelnost participace a i jejich služby jsou **přízpůsobené současnému životnímu stylu**. To je velmi významné. Mluvíme-li o sekularizaci jako poklesu participace na náboženských aktivitách, je třeba si uvědomit, že v kontextu rurálních zemědělských komunit tradiční společnosti představovala návštěva nedělní mše příležitost

přerušit práci, pěkně se obléci a setkat se s ostatními v slavnostním kontextu. Vzhledem k fyzické dřině, již se věnovala většina populace, tak byly náboženské rituály a svátky v podstatě vítaným odpočinkem. V současnosti však návštěva mše klade na člověka tytéž nároky, jako práce – brzy vstát, povinně a včas se dostavit, tiše a klidně sedět, konat, co je předepsáno, atd. Není divu, že míra participace na těchto aktivitách klesá. Alternativní spiritualita se svou naprosto dobrovolnou účastí na kolektivních aktivitách a prožitkovým a často fyzickým charakterem svých rituálů (relaxace a meditace, tanec, snění atd.) představuje naopak vhodnou kompenzaci pracovních aktivit současnosti.

Je samozřejmě pravdou, že s přechodem alternativní spirituality do mainstreamu (viz též kapitola 4) se její antisystémový charakter oslabil. Platí to zvláště s ohledem na její influx do korporátního prostředí, které je záležitostí vývoje po roce 2000. Objevily se tak typické techniky a jevy – vznikla např. varianta meditace známá jako *mindfulness* (česky nejčastěji "meditace všímavosti"). Zde jde sice ještě stále o seberozvoj a duchovní techniku, ale ta je již z velké části ve službách pracovní efektivity, kreativity a manažerské úspěšnosti. Tento proces je pochopitelně kritizován stejným způsobem, jako obecně tržní charakter současné alternativní spirituality, v tomto případě navíc nejen zvenčí, ale i zevnitř. Je však třeba si uvědomit, že každé živé velké náboženství má nutně svou systémovou a antisystémovou stránku a že vzdor svému "zaprodání" korporátnímu prostředí – či snad právě i díky němu – představuje alternativní spiritualita mimořádně efektivní, dynamickou a flexibilní odpověď na specifické výzvy, které s sebou nese život v globalizované digitální tekuté postmoderně.

## Kapitola 3: Historické kořeny alternativní spirituality

### Alternativní spiritualita v kontextu literatury a filosofie

Už Hans Sebald v 80. letech vnímal "new age" jako romantické hnutí; podobně se tomu věnoval Colin Campbell ve své knize *Romantic ethic, consumerism and the spirit of modern capitalism* (1987).

Tato raná forma interpretace new age však byla převážně kritická a zařazení "new age" jako fenoménu novodobého "romantismu" znamenalo jeho odsudek. Až později se začali objevovat autoři, kteří se otázce návaznosti současné alternativní spirituality na romantismus začali věnovat vážněji. V tomto ohledu lze stopovat dvě linie, a to a) návaznost na idealistickou filosofii, zjm. německou a b) návaznost na kulturu evropského romantismu, zjm. na vysokou literaturu, ale i na gotický román.

Na rovině filosofické lze hledat prekurzory spirituálního universalismu a holismu v idealistických koncepcích **J. W. F. Hegela** (1770-1831), zjm. v konceptu Absolutního ducha, který se vyjevuje v dějinách a postupně přichází k sobě. Koncept evoluce, který je charakteristický pro některé roviny new age, je skutečně spíše hegelovský než darwinovský a směřuje k dějinnému vyvrcholení, které má často mileniální podobu. Podobně Schellingův koncept dialektického pohybu teze-antiteze-synteze je pravděpodobně základem pozdějšího holismu v podobě binarit v rovnováze.

Literární antecedenty pak spočívají v **romantismu** s jeho důrazem na emoce, individualitu a spontaneitu, přírodními motivy a zálibou v historii. Stejně jako postmoderna reaguje na modernitu, je i tento rozměr romantismu formou reakce na průmyslovou revoluci a související společenské změny, včetně osvícenského důrazu na racionalitu a pokrok. Obzvláště se tomuto tématu věnoval Paul Heelas, který zdůrazňoval, že se romantismus vyznačuje odmítáním určitých rozměrů křesťanství a typicky je podložen sofistickými variacemi na novoplatonismus a jeho základní ideu všeobecného dobra a jednoty. Jedno v tomto konceptu emanuje do mnohosti (kterýžto proces je základem utrpení), z mnohosti se však nicméně lze dostat zpět zase k jednotě a dobrotě. Tento pohyb předznamenává pozdější holismus, a to včetně odkazu na kosmického androgyna a ztrátu a opětovné získání ráje. Romantismus v Heelasově pojetí chápe posvátno jako inherentně přítomné ve světě a v životě, jako něco, co je zásadně prožívané skrze zkušenost, skrze druhé a skrze přírodu. Součástí celé věci je silný individualismus, který počítá s vržeností individua do světa a s jeho povinností jednat.

Kromě elitní literatury výrazně ovlivnil popkulturní roviny současné alternativní spirituality i **gotický román**. Gotická fikce byla dobovou oblíbenou četbou během romantismu, typická pro ni byla častá volba středověkých kulís příběhu, děsivé a mysteriózní události, silná, citově vydatná atmosféra, strach, děs. Touha po intenzivních zážitcích spojená s touto rovinou kultury vedla Colina Campbella

k snaze srovnávat romantismus a jeho touhu po intenzivních zážitcích s postmoderní konzumní kulturou. Vlastní gotický román zůstává stále diskursivně křesťanský, mnoho z jeho motivů je však později převzato populární kulturou a přeznačeno v intencích diskursu alternativní spirituality.

**Pozdější díla inspirovaná gotickým románem** dále rozpracovávají starší romantické motivy a ovlivňují alternativní spiritualitu především na její populárnější rovině. Význačný je např. motiv upíra, který se objevuje v evropské mytologii na nejrůznějších rovinách a spojuje se v kroužku kolem G. G. Byrona s postavou zhýralého aristokrata, který zneužívá všechny kolem sebe. Finální exotizace upíra probíhá v díle Brama Stokera, kde se plně formuje drakulovský archetyp. Podobný osud má fenomén zombie – původní karibský motiv se spojuje s gotickým rozměrem a odděluje se od upíří tematiky, s níž ve starších dobách tvořil jeden celek. Význačný je i Frankenstein Mary Shelleyové, další významné dílo, které silně ovlivnilo pozdější fantastiku a popkulturní spirituální motivy. Na počátku 20. stol. se z gotické fikce rodí fenomén hororu, lidové časopisy povídek a první komiksy.

Podobně významné jsou další **nové literární žánry, zjm. science fiction a fantasy**. U sci-fi jde původně o žánry *hard science* a zvláště *space opera*, které jsou nositeli pozitivního pohledu na svět a patří spíše do světonázorového spektra modernity. Až kolem poloviny století se objevuje dystopická fikce (kyberpunk), která zpochybňuje iluzi pokroku a ukazuje technologii jako fenomén, který lidstvo zotročuje a vytrhává z jeho přirozeného způsobu života. Podobný význam má fantasy, která velmi silně spolupůsobila při etablování některých rozměrů alternativní spirituality (úzce se propojuje např. s novopohanstvím). Nejvýznamnějšími autory jsou tu C. S. Lewis, autor Narnie (série knížek pro mládež: ač je Lewis křesťanský apologeta, jeho texty již nesou jasné stopy holismu) a J. R. R. Tolkien, autor Pána prstenů. V těchto dílech se již nacházejí některé základní motivy pop-spirituality a navazuje se v nich na starší romantismus – medievalizace, romantizace, nádherná příroda, odsudky technologie atd. Koncepty "druhého světa" v pozdější alternativní spiritualitě vděčí za mnohé i těmto autorům.

## **Alternativní spiritualita v kontextu západního esoterismu**

**Západní esoterismus** je fenomén, který dlouho zůstával mimo sféru zájmu vědy, a teprve v posledních desetiletích se jím začali zabývat specializovaní odborníci. Jedná se o konglomerát tradic, jenž je směsicí filosofii (zjm. novoplatonismu), mystiky, odmítnutých nebo marginálních směrů etablovaných náboženství (gnóze, kabala, hermetismus), různých duchovních technik a raných vědních oborů (alchymie, astrologie atd.). Esoterismus představuje základní podhoubí, z něhož se současná alternativní spiritualita zrodila, a někteří autoři se domnívají, že ji lze vůbec vykládat jako pozdní a mainstreamovou (exoterickou) podobu západního esoterismu.



Vlastní slovo **esoterismus** vychází z termínu "esoterní", tedy "tajný" či "určený jen pro zasvěcence". Nejedná se o fenomén teoretický, nýbrž historický – jeho důležitou součástí je, že je západní, tzn. vyvíjel se v rámci západní kultury jako "**odmítnuté vědění**" vyobcované z univerzit a démonizované oficiálními církvemi. V tomto ohledu nemá smysl mluvit o jiném esoterismu než západním, přestože jevy podobné západnímu esoterismu samozřejmě existují po celém světě (dobrým příkladem je astrologie). V jiných kulturních kontextech totiž duchovní nauky neměly totéž postavení jako na západě a jejich komunikace s mainstreamem proto vypadala jinak.

Přestože počátky některých nauk, které později tvořily součást esoterních tradic, lze vysledovat až do starověku (novoplatonismus, gnóse, astrologie, hermetismus), skutečným **počátkem západního esoterismu je období renesance**. Po scholastickém středověku primárně inspirovaném Aristotelem dochází k znovuobjevování Platóna a další antické filosofické literatury a o obnovený zájem o antiku, jakož i o svět a přírodu. Na jednu stranu znovu přicházejí do Evropy zapomenuté spisy, jako např. *Corpus hermeticum*, a titíž učenci, kteří předtím překládali Platóna (Marsilio Ficino), pracují nyní na hermetických textech, které jsou interpretovány jako daleko starší a zásadnější. Zároveň však prudký rozvoj moderní vědy přináší první záchvěvy pozdějšího "odkouzení světa" a esoterismus se svým mystickým a symbolickým pojetím přírody dokáže efektivně zaplnit prázdné místo po někdejším oduševnělém světě naplněném Boží přítomností. Základní esoterní nauky se stále ještě rozvíjejí v rámci univerzit a jejich protagonisty jsou často kněží nebo jiné duchovní osoby – např. významný esoterik Johannes Trithemius byl opatem kláštera ve Sponheimu a Marsilio Ficino byl katolickým knězem. V této době zároveň esoterici objevují kabalou (zejména díky dílu italského hraběte Pica della Mirandola).

V následujících stoletích ovšem dochází k postupnému vyobcování esoterismu jak z akademického prostředí, tak z církve. V pozdějších letech se z toho důvodu mocně rozvíjejí především **tajné společnosti**, zvláště svobodní zednáři, ilumináti a rosikrucianti (inspirovaní spisy fiktivního Christiana Rosenkreutze a jeho smyšleným Bratrstvem růže a kříže). V rámci těchto společností také dochází k proměně původní renesanční magie, která se v 19. století mění na vysoce ritualizovanou formu, jež později inspiruje např. novopohanství. Skrze rituální magii pak přichází na Západ mnoho dodnes aktivních forem praxe, např. věštění z tarotových karet.

Pro pozdější vývoj alternativní spirituality je rovněž významný **mesmerismus**, forma léčení, jíž vyvinul Franz Anton Mesmer (1734-1815). Mesmer věřil v existenci "živočišného magnetismu", jakési přírodní magnetické energie, která proudí skrze vše živé; a byl přesvědčen, že s pomocí manipulace s touto energií bude schopen léčit zjm. symptomy hysterie. Léčení se odehrávalo v různých formách transu a změněných stavech vědomí, které u svých pacientů (respektive zejména pacientek)

vyvolával. Tyto seance měly skutečný úspěch, dobová věda však jeho práci i koncept živočišného magnetismu jednohlasně odmítla a Mesmer zemřel zneuznaný. Pozdější vědecký výzkum v podstatě ukázal, že Mesmer byl jedním z předchůdců objevu hypnózy. Koncept živočišného magnetismu měl nicméně vliv na pozdější koncept "energie" současné alternativní spirituality a jedním z jeho duchovních dětí je např. "morfická rezonance" či "morfogenetická pole" Ruperta Sheldraka.

Na sklonku 19. století vzniká význačný proud **spiritismu** (též spiritualismu), hnutí, které založily sestry Leah (1814-1890), Kate (1837-1892) a Margaret (1833-1893) Foxovy a který mimo jiné převzal koncept transu právě od Mesmera (sestry však byly rovněž ovlivněny Emanuelem Swedenborgem a jeho popisem světa duchů). Spiritismus představoval hnutí primárně zaměřené na snahu zkontaktovat se s duchy mrtvých s pomocí seancí: žádná hlubší duchovní teorie za ním neležela a v tomto směru byl a zůstal především hnutím lidovým.

Velmi zásadní pro zformování esoterismu dvacátého století pak byla **theosofie**. Její zakladatelka, ruská šlechtična Helena (Jelena) Petrovna Blavatská (1831-1891), vyšla z kontextu spiritismu, začala se však zajímat o esoterické nauky obecně. V době, kdy žila, navíc došlo k rozsáhlému influxu posvátných textů Indie do Evropy a začaly vznikat i první překlady. Velký vliv, který měla v té době Indie na filosofii (Arthur Schopenhauer), literaturu (Herman Hesse) i na humanitní vědy (Friedrich Max Müller) se nevyhnula ani theosofii. Ta integrovala indické motivy do dosavadních západních esoterních tradic a spolu s dalšími novými koncepty (zjm. evoluce) mohutně modernizovala esoterismus do podoby, která již mocně předznamenává alternativní spiritualitu. Theosofická společnost, jíž Blavatská založila spolu s Henry Steele Olcottem (1832-1907), pak vycházela z organizačních principů tajných společností a dělila se do jednotlivých místních lóží. V rámci theosofie došlo v evropském esoterismu k etablování takových pozdějších témat jako kundalini a čakry, osvícení mistři, posvátní mimozemšťané, reinkarnace, atd. Theosofie se pak zároveň vyhraňovala jak proti vědě, tak proti křesťanství, jež chápala jako tupě dogmatické a omezující svobodu ducha.

V další generaci došlo ovšem k revitalizaci křesťanských motivů, a to jak v **arkánské škole** Alice Baileyové (1880-1949), tak v **anthroposofii** Rudolfa Steinera (1861-1925). Původní Theosofická společnost, která ještě za života Blavatské přesídlila do Indie a jíž později vedla Annie Besantová (1847-1933), se časem rozpadla a v současnosti už existují jen některé její malé dceřinné organizace. Po druhé světové válce, mimo jiné i v souvislosti s úpadkem křesťanství jako mainstreamového diskursu, však zároveň došlo k vstupu západního esoterismu do mainstreamu a skrze zjm. americkou kontrakulturu i k zformování new age a později širší alternativní spirituality. Její podoba v tomto smyslu vděčí za mnohé především právě theosofii a jejím následovníkům.

Na teoretické rovině existuje mnoho různých pojetí esoterismu. Antoine Faivre však rozeznává **šest jeho základních znaků**, které v mnohém souzní s charakterem alternativní spirituality. Jsou jimi 1) korespondence, 2) konkordance, 3) imaginace, 4) živá příroda, 5) transformace a 6) předávání.

**Korespondence** zachycují základní ideu propojenosti mezi jednotlivými částmi vesmíru.

Charakteristiky jednotlivých planet se tak napojují na charakteristiky a symboliku rostlin, zvířat, minerálů, barev, jazyků nebo kultur, atd., a umožňují propojovat jednotlivé sféry světa a zesilovat jejich vzájemné působení i účinek. Lze to pozorovat už v renesančních grimoárech, které se mnohdy tomuto rozměru esoterismu specificky věnují. V alternativní spiritualitě zůstává toto vidění světa zachováno, jak např. svědčí práce s drahými kameny nebo s živlovou symbolikou v novopohanství.

**Konkordance** naopak vyjadřují vzájemnou kompatibilitu jednotlivých esoterních disciplín, které jsou chápány jako různé typy přístupů k téže pravdě, jež leží za vším vesmírem a k níž se lze skrze tyto disciplíny dostat. Tato univerzální pravda může být nazývána *philosophia perennis* (věčná filosofie) či *prisca theologia* (prvotní teologie) a každá disciplína se k ní přibližuje po svém a pokrývá nějakou její dílčí součást. V tomto ohledu tedy magie, astrologie, kabala nebo alchymie (ale i teologie) nejsou vzájemně konkurentkami, nýbrž se doplňují a každá po svém obsahují střípky univerzální moudrosti. V současném esoterismu a zvláště v alternativní spiritualitě je tento rozměr doplněn o prakticky všechny světové tradice, včetně exotických a archaických kultur a jejich náboženství (pouze naše kultura bývá vnímána jako ta, která již přístup k pereniální filosofii rozsáhle ztratila). V tomto rámci rovněž působí i věda, která je respektována, nikoli však jako jediný zdroj poznání, nýbrž opět jako jeden z možných přístupů, který vede k poznání nějakého dílčího aspektu univerzální pravdy (viz rovněž kapitola 1).

**Imaginace** je pak důkazem, že esoterikovo poznání světa není jen teoretické a neodehrává se jen skrze esoterní disciplíny, nýbrž zahrnuje i osobní zkušenost a přímé poznání světa, jenž leží za branami běžné zkušenosti. Sem patří mystické zkušenosti, změněné stavy vědomí, vidění a další stavy, které jsou v esoterismu brány smrtelně vážně. Ty představují spolu s esoterními disciplínami další zdroj, který je zcela rovnocenný, někdy snad dokonce ještě zásadnější, než teoretické poznání.

**Živá příroda** je další základní rys esoterismu, který zdůrazňuje oživený charakter přírody a hierarchický, komplexní charakter vesmíru, který je prodchnut živými duchovními energiemi. Oproti vědeckému pojetí duchaprosté hmoty ovládané zákony je tu příroda chápána jako projev božství, který někdy hraničí až s pantheismem. V současné alternativní spiritualitě se tento rozměr silně uplatňuje zvláště v environmentální, "zelené" spiritualitě spojené s ekologickým smýšlením a aktivismem.

**Transformace** zdůrazňuje, že esoterní poznání je hluboce osobní duchovní poutí. Na rozdíl od vědce (zjm. humanitního), který baží po poznání bez ohledu na možnost jeho uplatnění, je esoterik praktikem, který své vědění uplatňuje na cestě k osobní transformaci – dokonalé vědění tu není cílem samo o sobě, ale slouží duchovní proměně esoterika dle jeho vlastních představ. V současné alternativní spiritualitě je koncept transformace propojen s psychologií (či pop-psychologickými motivy) a transformace se tak stává odstraněním traumat, probuzením všech latentních schopností a proměnou ve vyrovnanou, sebevědomou, nesobeckou a duchovní bytost.

**Předávání**, které jako jediné je v dnešní době již méně důležité, zdůrazňuje nepřerušenu kontinuitu od dávných moudrých učitelů až k neofytovi. V současnosti bývá typicky implementován duchovními učiteli, kteří se legitimizují tvrzeními, že se svou metodu nebo své vědění naučili např. od indiánů, tibetských mnichů nebo se ji dozvěděli ze starých egyptských napsů. Vědění, které je z pohledu religionistiky nové, se tu staví do kontextu staré tradice, jež je legitimizuje. Na běžné mainstreamové rovině však již zasvěcení v přímé linii potřeba není a většina společnosti se může pohybovat na rovině audienčních nebo klientských kultů (k tomu viz kapitola 6).

### **Alternativní spiritualita v kontextu dalších náboženských forem**

Kromě esoterismu sensu stricto se před vznikem alternativní spirituality v 60. letech objevovalo množství fenoménů v rámci tradičních náboženství nebo na jejich okraji, které předznamenaly vznik new age.

**Evangelikální revivalismus v USA** byl jedním z nich. Původní ideologie křesťanská, zvláště evangelická, byla hluboce skeptická vůči lidské povaze: ta byla chápána jako negativní. Během evangelikální obnovy v USA v první polovině 19. stol. (1800-1830, zvané též "druhé velké probuzení") došlo k obratu a lidská povaha začala být vnímána jako dobrá a spasitelná (např. Charles Grandison Finney). Rétorika tohoto typu (nesená burčujícími prorockými hlasy) zdůrazňovala optimismus, víru v sociální progres a očekávání druhého příchodu Páně, který přinese utopii, mír a hojnost. Důraz se tu kladl na osobní zkušenost a na to, že každý je schopen duchovní proměny a dosažení spásy. V této době se začali objevovat proroci a vizionáři, vznikaly inovativní náboženské a léčitelské techniky a také nová náboženská hnutí. Právě v tomto klimatu se rodila některé slavné denominace, např. Mormoni nebo Adventisté sedmého dne (ale také spiritismus).

Jiným fenoménem byla např. převážně německá **Lebensreform** a související hnutí Naturmenschen nebo Jugendbewegung. Inspirace romantismem se tu promítla do zdravovědy/léčení, vzdělávání a zemědělství, a to jak v kontextu křesťanském (některé vůdčí osobnosti těchto malých hnutí byli protestantští pastoři), tak v esoterním (rysy Lebensreform nesla např. Steinerova anthroposofie).

Hnutí se snažila o ozdravení těla kolektivním cvičením, nudismem, "slunečními koupelemi" apod., součástí věci byla úprava stravy (makrobiotika, vegetariánství, zákaz konzumace zjm. soli). Ideálem bylo zdravé, silné, pohledné tělo (podle dobových ideálů), pojilo se s tím i např. sexuální osvobození. Důležitou součástí byla nedůvěra k dobové medicíně, která přinesla a počátky některých dodnes praktikovaných technik jako jsou lázně, akupunktura, homeopatie, osteopatie apod. Jiným důrazem byla snaha o reformu vzdělávání – odsud pramení především pozdější fenomény jako waldorfské školství (anthroposofie) nebo Montessori výuka (theosofie), Heelas nazývá tyto formy alternativního vzdělávání „child-centered holism“. Co se týče zemědělství, šlo hodně o „spiritualitu přírody" a produkci zdravých a nezávadných potravin – spadají sem např. počátky makrobiotického stravování.

Na hranicích křesťanství a esoterismu se rovněž pohybuje hnutí **Křesťanská věda** (též Nové myšlení, Mentální věda, aj.). Jejím zakladatelem byl Phineas Parkhurst Quimby, za zásadní osobnost hnutí je však považována především Mary Baker Eddyová – hnutí dodnes stojí na myšlence, že vše pochází z mysli, včetně lidského zdraví. Vzдор křesťanskému kontextu bylo toto hnutí silně inspirováno mesmerismem a jeho živočišnou energií, zároveň však proklamovalo tradičně křesťanskou ideu uzdravování z víry. Křesťanští vědci věřili, že vše pochází z mysli člověka, materiální svět je v podstatě iluzí a že mysl má rozhodující moc nad tělem. Zdraví či nemoc jedince pro ně byly produktem lidské představivosti a ve své podstatě tedy osobní zodpovědností každého. Léčení probíhalo formou víry a modlitby a zakladatelé věřili, že jde o metafyzický proces, jehož podstatou je porozumět tomu, že nemoc je lež a iluze. V tomto ohledu hnutí navazuje na tradiční obecně náboženské ideje konverze/víry, která nejen spasí, ale rovněž léčí a uzdravuje (svou roli však hrála i myšlenka zázračných uzdravení spojených se zázraky, katolický kult Panny Marie a světců, atd.)

## Kapitola 4: Dějiny alternativní spirituality

### UFO kultury

**Spekulace o mimozemském životě** existují minimálně od sedmnáctého století, tedy od doby, kdy začala být Země vnímána plošně jako kulatá. Už Voltaire sepsal text o obru žijícím na Měsíci, který navštívuje zemi. Masivněji se však tento motiv začal objevovat až s počátkem dvacátého století, např. Edgar Rice Burroughs a jeho *Princezna z Marsu* (1912). V těchto raných textech jsou mimozemšťané spíše alegorií lidí, i jako lidé vypadají, mluví lidskou řečí a chovají se jako lidé

Paralelně však vzniká i **duchovní (esoterní) idea mimozemšťana**. Zde je velmi významná theosofická společnost a její idea „mimozemšťanů“, respektive duchovních bytostí z jiných světů (zjm. z Venuše), kteří se podílejí na evoluci lidstva. Tento motiv se objevuje už u Blavatské, též u Leadbeatera a Baileyových: theosofové věřili, že na konci věku třetí rasy sestoupili z Venuše Pánové plamene (Lords of the Flame), vysoce duchovní osvícené bytosti pod vedení Sanat Kumary, jehož jiná jména jsou Skanda, Brahma, Ahura Mazda. Venuše je v tomto pojetí planetou lásky a duchovně nejpokročilejší planetou z celé sluneční soustavy, a její obyvatelé jsou miliony let napřed v duchovním vývoji. Vládne jí sedm svatých Kumárů a jeden z nich byl poslán na zem, zde např. vystavěl svaté město Šambhalu v poušti Gobi. Cílem jejich návštěvy na zemi bylo urychlit evoluci lidského intelektu, založit okultní hierarchii a převzít vládu nad zeměkouli. Nedokázali se sice vtělit do lidských těl, ale podařilo se jim vyrobit si namísto toho "schránky" (*vehicles*), které se nemění ani po tisících letech a která odpovídají nejvyšším lidským ideálům krásy. Vložili do bezmyšlenkovitého člověka třetí rasy jiskru intelektu a zažehli v něm mysl, zároveň mu zářili jako oheň a přitahovali jej, takže si postupně vytvořil individuální osobnost. Nebýt jich, člověk by stále zůstal na úrovni zvířete. Na tento motiv později navazuje ufologie 20. stol., např. Erich von Däniken či Zecharia Sitchin a obecně proud hlásající existenci "starověkých kosmonautů" (*ancient astronauts*).

**Dějiny fenoménu UFO** (tzn. propojení myšlenky mimozemských bytostí s neidentifikovatelnými létajícími objekty) ve vlastním slova smyslu začínají cca v 30. letech 20. stol. se vznikem masových médií s celosvětovým dosahem. Do té doby jsou tu a tam doložena ojedinělá lokální pozorování neznámých vznášejících se objektů, nicméně nemohlo dojít k vzájemnému dorozumění mezi těmi, kdo je pozorovali, napříč geografickým prostorem. To se mění v 30. a 40. letech 20. stol., tedy za druhé světové války, kdy dochází k masovému pozorování různých podivných jevů, zjm. v severní a střední Evropě a v severní Americe. V té době však lidé převážně připisovali tyto fenomény vojenství (každá strana se domnívala, že původcem jevů je protivník).

K velkému zlomu dochází v r. 1946, kdy proběhlo paralelně **pozorování Kennetha Arnolda** poblíž Mount Rainier, který spatřil skupinu pohybujících se fenoménů připomínajících polévkové talíře (odtud termín *flying saucer*, létající talíř). Téhož roku došlo k **incidentu v Roswellu**, kde měl havarovat neidentifikovatelný objekt: armáda oficiálně prohlásila, že jde „objekt zajišťující národní bezpečnost“ (*national security item*). Případ byl rychle zapomenut a znovu se dostal na světlo až v sedmdesátých letech, kdy ufologové Stanton Friedman a William Moore objevili svědky, kteří tvrdili, že na místě byly trosky havarované kosmické lodi. Právě roswellský případ se stal jedním z nejslavnějších UFO případů, kolem něhož se vyrojilo množství konspiračních teorií. Ty podporoval dlouhodobý zájem CIA o UFO, který stál na obavě, že fenomény jsou ozvukem sovětského testování zbraní. Vzniklo mnoho vládních projektů zkoumajících UFO, nejslavnější byl **Project Blue Book** (1952-1969).

Vládní politika, tutlání informací a snaha umlčet veřejné zprávy o pozorování UFO mocně podpořila vznik **konspiračních teorií** a zakládání amatérských UFO společností, které vznikaly již od počátku 50. let. Fenomén vládní konspirace pracoval zvláště s konceptem "mužů v černém" (*men in black*), tajemných mužů v tmavých oblecích a černých autech vyšlých z módy, kteří se na UFO vyptávali a někdy působili poněkud svérázně. Svědkové se dohadovali, zda jde o představitele armády nebo o samotné převlečené mimozemšťany (na to se usuzovalo kvůli podivným odchylkám od konvencí, např. někteří muži nosili rtěnku). Mezi slavné konspirační teorie patří ta o Okrsku 51 (*Area 51*), vládní vojenské zóně, o níž se tvrdí, že se tu skladují mimozemské artefakty a pozůstatky těl, snad i živí mimozemšťané.

Mýtus o UFO se následně propojil s **ideou únosů**. Zde se k ideji vesmírného tělesa a vesmírné lodi připojila idea setkání s obyvateli mimozemských světů – a začali se objevovat lidé, kteří tvrdili, že byli uneseni mimozemšťany a pak vráceni na Zem. První případy tohoto druhu byly zaznamenány již v 60. letech, v 70. letech pak následoval velký boom fenoménu únosů, zvláště od r. 1977, kdy o nich Jim a Coral Lorenzenovi publikovali velmi úspěšnou knihu (tehdy se dokonce začalo mluvit o epidemii). Scénář únosů je vždy zhruba obdobný: 1) únos proběhne ve chvíli, kdy je unesený sám, často je paralyzovaný, je-li někdo s ním, je paralyzován taky, nic nevnímá. 2) Následuje analýza, jež probíhá již na kosmické lodi a je psychická i fyzická, často s ohledem na sexuální a reprodukční schopnosti (odebírání vajíček, spermií, atd., někdy bývá připodobňována ke znásilnění. Může dojít k těhotenství, zavedení implantátu, atd. 3) Následuje popovídání a prohlídka lodi, dosud studení a neosobní mimozemšťané jsou náhle laskaví, moudří a vlídní. Unesený může klást otázky a někdy dostává i speciální úkol nebo „misi“, jíž musí na zemi vykonat. 4) Následuje návrat na místo, odkud byl unesený vyzdvižen, často si nepamatuje celé hodiny času, je v divném stavu (jinde, než se nacházel předtím, může být špinavý, ležet v posteli oblečený, atd.). Někdy si unesení vzpomínají na událost až zpětně,

prožívají hrůzu a pochybnosti o vlastní přičetnosti, mají "pocit osobní apokalypsy" (někdy naopak ale pocit vlastní výjimečnosti a kosmického úkolu). Důležité společné znaky: unesení jsou pasivní, často negativní zkušenost, pocit sexuálního zneužití, cítí se jako laboratorní zvířata v rukou bezcitného vědce. Z religionistického hlediska je zajímavé, že ideje únosů mimozemšťany jsou dosti podobné britskému folklórnímu fenoménu únosu elfy, který má podobné rysy (pasivita obětí, sexuální a reprodukční zneužívání, atd.).

**Náboženská ufologie** souvisí s tématem channelingu a UFO kultů, které vznikají již počátkem 50. let a bez předchozího vývoje fenoménu mimozemšťana by nemohla existovat. Jedním z prvních, kdo tento trend zahájil, byl polský imigrant do USA George Adamski, jež přišli „vesmírní bratři“ varovat před hrozící apokalypsou. V r. 1952 se měl setkat s laskavými bytostmi nesmírné krásy pocházejícími z Venuše, Saturnu a odvrácené strany Měsíce, které s ním probíraly náboženství a filosofii a snažily se jeho prostřednictvím přesvědčit lidstvo, aby žilo nadále v míru a harmonii. Dalšími ranými kontaktéry byly např. Trumant Bethurum, který se setkal s překrásnou mimozemšťankou „z utopické planety Clarion“ a následně založil v Arizoně Svatyni myšlenky (*Sanctuary of Thought*), nebo Orfeo Angelucci, který měl v r. 1952 strávit sedm dní s mimozemšťany. Velmi slavným kontaktérem byli také George van Tassel, který tvrdil, že se mimozemšťané snaží pomoci lidem převibrovat na vyšší úroveň a zachránit nás z našeho barbarského stavu, a George King, zakladatel společnosti Aetherius, který komunikoval s mimozemšťanem jménem Aštar. Bližší analýza života kontaktérů často ukázala na jejich zakořenění v okultním milieu a v new age, ne-li přímo v theosofii.

Dědictvím těchto raných kontaktérů je obecně **fenomén UFO kultů**, který těsně předchází vzniku kontrakulturního new age a který se do něj později z většiny integroval. Jeho základem je myšlenka laskavých vesmírných bratří, kteří jsou inteligenčně i duchovně nesmírně vyvinutí a disponují futuristickou, nadpřirozenou technologií. Ve velké většině pak přicházejí varovat lidstvo, že se dalo na špatnou cestu a že je příliš materialistické a nedostatečně duchovně pokročilé. Existuje tudíž hrozba, že lidé zneužijí nukleární zbraně, které objevili, a mimozemšťané přicházejí této možnosti předejít. Pokud se to nezdaří, jsou pak připraveni lidstvo evakuovat. V jiné variantě se může jednat o nadlidské, často netělesné bytosti vyšších evolučních stupňů, které mohou lidstvo vyučovat mystickému poznání pravdy a reality. Mezi nejslavnější UFO kulty patří např. společnost Aetherius, Akademie věd Unarius či Raéliáni, také ale americké hnutí Nebeská brána, které v polovině 90. let spáchalo kolektivní sebevraždu.

Na rovině populární kultury tuto ideu živil i propagátoři **myšlenky starověkých astronautů**, mezi nimiž vyniká Erich von Däniken či Zecharia Sitchin. Tito autoři navazují na staré theosofické myšlenky mimozemšťanů, kteří ovlivnili evoluci lidstva, a snaží se dohledat historické a archeologické prameny,



kteří jim dávají za pravdu. Zjm. starověká božstva tu bývají chápána jako mimozemšťané vybavení pokročilou technologií, jež si však naši předkové chybně interpretovali jako božstva. Tato myšlenka, úzce propojená se **science fiction literaturou**, se zároveň promítla do populární kultury, kde přežívá dodnes: nejslavnější díla na toto téma jsou zvláště film a seriál *Hvězdná brána*. V 90. letech se však fenomén mimozemšťana rozšířil z okrajové literatury do absolutního mainstreamu a propojil se s populární kulturou i s Hollywoodem: vznikly tak slavné filmy a seriály jako např. *Akta X* nebo *Den nezávislosti*. Někteří milionáři, jako Laurence Rockefeller, následně financovali výzkum UFO.

Na religionistické rovině jsou ve fenoménu UFO a mimozemšťana vidět jak pozůstatky starších vrstev spirituality (zjm. s ohledem na to, jak vystupují v zásadě v rolích andělů či démonů), tak moderní důraz na technologie a **sakralizaci technologie**. Na jednu stranu se tu promítá dávná myšlenka projekce posvátna za hranice poznaného prostoru (dříve projikovaná např. do Nového světa nebo do hlubin Asie, viz koncepty El Dorado či Šambhala), na druhou je patrné, že spíše než nadpřirozeným úkazům tradičního stříhu dnes lidstvo věří v nepoznané civilizace nadané dokonalou technologií, která jim dodává zdání nadpřirozených schopností. Nejdokonalejším vyjádřením sakralizace technologie je samozřejmě fenomén transhumanismu a technologické singularity, nicméně fenomén mimozemšťana, i díky své popkulturní popularitě, zůstává stálíci na nebi alternativní spirituality současnosti. UFO kultury pak bývají považovány za předchůdce vlastního New Age – vznikají v 50. letech, dobrou dekádu před rozvinutím kontrakultury. Často se zdůrazňuje na jejich rozměr pasivity a očekávání záchrany z vesmíru, nicméně jak vidno z předchozího materiálu, tento důraz není výlučný a mnohdy jsou to právě mimozemšťané, kdo apeluje na to, aby lidé šli do sebe a napravili se, jinak je stihne apokalypsa. V tomto směru jdou s pozdější alternativní spiritualitou dobře dohromady a také se do ní efektivně integrovaly.

## Vznik kontrakultury a počátky alternativní spirituality

Alternativní spiritualita ve vlastním smyslu se rodí se vznikem new age, které je integrální součástí zvláště americké **kontrakultury šedesátých let**. Ta měla podobu generační revolty proti rodičům a proti atmosféře padesátých let, která byla upjatá, konzervativní, ostře pravicová, na vědecké rovně ateistická a na rovině společenské atmosféry hluboce zakořeněná v americkém protestantismu. Na jednu stranu jde o přímou reakci na všudypřítomný pocit selhání ideálů modernity, zvláště technologického a vědeckého pokroku, racionality, obětavé práce pro společný ideál a paradoxně zároveň individualismu (viz též kapitola 2). Mládež soudobých USA vyrůstá ve stínu druhé světové války a Hirošimy, války ve Vietnamu a v Koreji, rasismu, mccarthyovských honů na čarodějnice a všudypřítomného spotřebního způsobu života. Robert Bellah (1927-2013) mluví o krizi smyslu, kterou se tato generace snažila řešit dvěma způsoby, totiž mystickým a socialistickým: new age v tomto

smyslu představuje mystickou cestu k nápravě. V praxi je třeba konstatovat, že obě tyto roviny (které můžeme nazvat náboženskou a aktivistickou stránkou alternativní spirituality) se hluboce prolínaly a dodnes prolínají (viz též kapitola 9).

Musíme si však uvědomit, že vznik kontrakultury je provázen **dalším množstvím fenoménů**, jež mění západní společnost a které mnohdy vznikají nebo vybuchují do mainstreamu právě v šedesátých letech: populární hudba, feminismus, ekologická hnutí, atd. Nesmíme zapomínat také na nové technologie a nová média, která revolučním způsobem proměňují způsob práce a lidskou existenci obecně a která s narůstající intenzitou formují způsob života po celé dvacáté století. Ne všechny tyto změny jsou chápány pozitivně – zvláště představy o všemocnosti vědy jsou v kontextu Hirošimy vnímány obrovsky problematicky a viděli jsme, jakým způsobem se to odrazilo např. v UFO kultech. Tento rozměr je patrný i v populární kultuře, zjm. na fenoménu dystopického kyberpunku, který střídá dosavadní převážně technooptimistické sci-fi. Všechny tyto vlivy se podepisují na duchovním prožívání generace šedesátých let a kontrakultura je s nimi významně provázána.

Kontrakultura však samozřejmě nespadá z nebe a kromě historických prekurzorů v západním esoterismu a romantismu (viz kapitola 3) má své bezprostřední předchůdce a otce. Mezi ně patří především spisovatel Aldous Huxley a publicista a duchovní učitel Alan Watts. Huxley byl mimo jiné jednou z významných postav předznamenávajících psychedelickou revoluci (o tom blíže v kapitole 8), proslavil se však i dystopickým románem *Brave New World* (česky *Krásný nový svět*, někdy také *Konec civilizace*), který představuje alegorii hédonistické, konzumní totality. V tomto duchu bývá často srovnáván s George Orwellem – zatímco Orwell v *1984* a ve *Farmě zvířat* popisuje totalitu klasického, modernitního typu, Huxley se vizionářsky vymezuje vůči nesvobodě, která pramení z ohlušení zábavou, potěšením a ztrátou hodnot.

Zásadní vliv zvláště na beat generation měl však **Alan Watts (1915-1973)**, anglický filosof, spisovatel a duchovní učitel, který se mimo jiné zasloužil o popularizaci východního náboženství. Vychován byl jako anglikánský křesťan, v mládí se však začal zajímat o buddhismus a nakonec vstoupil do theosofické společnosti; byl rovněž ovlivněn i Uspenským a Gurdžijevem. V polovině třicátých let začal publikovat o zenbuddhismu a v téže době se také odstěhoval do USA, kde nadále působil. Přestože se opakovaně vracel ke křesťanství a dokonce nakrátko vstoupil do semináře, celoživotně se věnoval popularizaci východních náboženství, studiu zenbuddhismu a praktikování jak východních náboženství, tak bojových umění. Kromě toho intenzivně experimentoval s psychedelickými látkami. Jeho vliv je mimořádný – nejen díky knihám, které sepsal, ale i díky vlastnímu programu v rádiu, v němž vystupoval. Jeho rozhlasové projevy na duchovní témata lze dodnes dohledat na internetu

(např. na YouTube) a Alan Watts tak dodnes patří mezi významné a ceněné duchovní učitele alternativní spirituality.

Alan Watts měl velký vliv na **beat generation**, skupinu literátů padesátých let, mezi něž patřil zvláště Jack Kerouac, Allen Ginsberg, William Burroughs nebo básník Gary Snyder. Beat generation už bezprostředně předznamenává kontrakulturu, která se v té době začíná rodit, a formuluje některá její základní témata, jako je dobrovolný exodus ze systému či odmítnutí materialismu a hodnot americké střední třídy. Nechybí tu ani důraz na prožitek a extázi, a to mimo jiné již s pomocí psychedelických látek, ale také skrze alkohol, hudbu nebo uvolnění sexuálních restrikcí (včetně bisexuálního a homosexuálního chování, jež bylo tehdy pro mainstream stále ještě nepřijatelné). Je zde patrný výrazný vliv východních náboženství, který pramenil mimo jiné z Wattsových popularizačních snah – jejich výrazným nositelem byl jinak málo známý Gary Snyder (\*1930), který psal básně inspirované čínskou poezií, praktikoval buddhistickou meditaci a přivedl k buddhismu např. i Jacka Kerouaca. Snyder mimo jiné vystupuje jako hlavní postava v Kerouacově románu *Dharmoví tuláci*.

Z beat generation pak povstalo **hnutí hippies**, asi nejznámější tvář kontrakultury šedesátých let. Objevují se tu tatáž témata jako u beat generation – zvláště kritika materialismu, konzumu a morální i politické represe, kterou vnímali jako všudypřítomnou, a odmítání stávajících amerických buržoazních hodnot. Kvůli tomuto poslednímu bodu je třeba znovu zdůraznit, že se jedná o generační a nikoli třídní revoltu, mnoho hippies totiž fakticky pocházelo právě z prostředí, jež nejvíce kritizovali. Vymezování se se odehrávalo pochopitelně i na rovině vnějších znaků – muži nosili dlouhé vlasy a vousy jako známku rebelie proti krátce ostříhané a hladce oholené generaci svých otců, ženy nosily rozpuštěné vlasy a dlouhé volné šaty, obě pohlaví se oblékala do jasných barev a zdobila se korálky, peřím a květinami. Na rovině životního stylu se začíná prosazovat vegetariánství, komunitní život a alternativní medicína. Součástí věci bylo odmítnutí klasických zaměstnání a kariéry a dobrovolné přežívání na okraji společnosti. Někteří hippies nicméně zakládali malé firmy, které poskytovaly služby ostatním hippies v souladu s ideály kontrakultury. Na rovině hodnot se propaguje nenásilí, otevřenost, tolerance a volná láska. Důležitou součástí hnutí hippies byla i hudba – Beatles, Doors, Bob Dylan, Joan Baezová atd., a vznik hudebních festivalů, které se měnily v obecné festivaly kontrakultury (zjm. Woodstock, který se poprvé konal v r. 1969). Situaci poměrně dobře zachycuje muzikál *Hair (Vlasy)*, který měl premiéru v r. 1968 na Broadwayi a později podle něho vznikl slavný film. Významnou součástí hnutí hippies byly také politické protesty, zjm. proti válce ve Vietnamu, ale i protiválečné protesty obecně.

Hnutí hippies zrodilo to, co lze i dnes označovat za **hnutí new age**. To však nelze od hippies striktně oddělovat – i tehdy bylo sebeoznačení "new age" spíše méně časté. V tomto směru se mnoho

badatelů dnes vymezuje i proti termínu "hnutí" (*movement*), jelikož podle sociologických kritérií (viz též kapitola 6) o hnutí v pravém smyslu ve skutečnosti nešlo a celý fenomén lze popsat spíše jako milieu či volně související sérii různých typů kolektivních chování. I samotný termín "new age" bývá často napadán, zvláště kvůli svému ostře mileniálnímu obsahu. V striktním kontextu kontrakultury 60. a 70. let jej však můžeme používat i dodnes. Je nicméně třeba zdůraznit, že z religionistického hlediska se jednalo spíše o formu duchovních experimentů, které se obracely proti tradičním náboženstvím (judaismu a zvláště křesťanství). Svou inspiraci hledaly na různých rovinách – v západním esoterismu, ale i v náboženstvích indigenních a mimoevropských kultur. V tomto ohledu byly populární zvláště východní duchovní kultury, jež do esoterismu přivedla Blavatská a následně je zpopularizoval Watts, ale i indiánská náboženství, zaniklá náboženství starověku a další motivy. Důležitou roli hrály i duchovní prožitky, jež příznivcům hnutí hippies přinášely experimenty s psychedeliky. Součástí new age byl i milenialismus progresivního typu, který se projevoval především očekáváním bezprostředního příchodu astrologického věku Vodnáře (viz též kapitola 5).

Je třeba zdůraznit, že vznik alternativní spirituality se neodehrál izolovaně ani nevznikl na zelené louce. Kráčel především ruku v ruce s **rozmachem nových náboženských hnutí** a v některých případech existovaly dokonce výrazné vzájemné interakce – to je případ především hnutí ISKCON (známého jako Hare Kršna). Vzmach nových forem spirituality však vedl i k obranné reakci některých částí spektra tradičních náboženství (zjm. opět křesťanství), který s sebou přinesl zesílení fundamentalismu a konzervativismu a ostré výpady proti novým náboženským formám.

## Spiritualita seminářů

Rozvolněná a ostře kontrakulturní povaha, která byla spjatá s duchovním světem této generace, nemohla pochopitelně vydržet natrvalo. Zvláště charakter revolty proti rodičům pochopitelně vyvanul, jak generace šedesátých let postupně zrála, zakládala rodiny, pořizovala děti a začala čelit nutnosti sladit své ideály s jiným typem života a odpovědnosti. O kontrakultuře a new age *sensu stricto* lze proto mluvit pouze v kontextu 60. a 70. let a **v letech osmdesátých přichází přelom**, který zároveň odstartuje postupný přechod kontrakultury do mainstreamu. Ten pak vyvrcholí po konci tisíciletí.

Vyvanutí kontrakulturního charakteru alternativní spirituality s sebou nese mnoho důležitých důsledků. Prvním z nich pak je **ochlazení mileniálních očekávání**. Ještě v polovině 80. let je idea věku Vodnáře stále živá – José Argüelles pořádá meditace související s harmonickou konvergencí ještě v letech 1986-1987. V devadesátých letech je však milenialismus již natolik na ústupu, že jej odborníci považují pouze za časově omezený rys kontrakultury, který již zanikl. Drobnou výjimku z obecně nemileniálního charakteru 80. a zjm. 90. let představuje fenomén Y2K, který byl spjat s obavami, že s

příchodem roku 2000 selže počítačová síť. Fenomén Y2K však neměl ani zdaleka tutéž sílu, jako očekávání příchodu věku Vodnáře či později fenomén 2012, a zůstal tak na spíše rovině lákavých titulků novinových článků.

Důležitým rysem alternativní spirituality 80. a 90. let je také rozmach nejrůznějších duchovních workshopů a přednášek, který je obvykle v odborných publikacích označován spojením **spiritualita seminářů**. Počátek tohoto trendu spadá do raných 70. let, kdy začala alternativní duchovní semináře pořádat firma EST (Erhardt Seminars Training), postupně však došlo k obrovskému boomeru tohoto typu byznysu a Paul Heelas odhaduje, že se dodnes v kontextu západní společnosti účastnilo podobných akcí až pět milionů osob. Cíl seminářů byl různý – setkat se se zajímavými duchovními učiteli, dozvědět se něco nového o sobě i o světě, získat zkušenosti a zakusit hranice lidské mysli a vnímání. Semináře a další podobné duchovní akce určené pro veřejnost umožňovaly kontakt s duchovní subkulturou i lidem s rodinou a běžným zaměstnáním, pro něž byl alternativní hippie způsob života už dávno mimo diskusi. Došlo tím zároveň k rozšíření generační základny alternativní spirituality a tím k definitivnímu konci jejího exkluzivně kontrakulturního charakteru.

Svým důrazem na prozkoumávání hranic lidské mysli navazuje spiritualita seminářů na **hnutí lidského potenciálu**, které se pohybuje na hranici psychologie a spirituality. Toto hnutí sice předchází alternativní spiritualitě a v mnoha ohledech ji dalece překračuje, ale je s ní zároveň dodnes úzce propojeno a výrazné osobnosti některých psychologických směrů spadajících do hnutí lidského potenciálu jsou zároveň chápány jako duchovní učitelé alternativní spirituality. Patří sem jak naprosto seriózní psychologické směry, např. Gestalt nebo transakční analýza, tak např. Silvova metoda, neurolingvistické programování, bioenergetika a různé další metody probouzení nevyužitých lidských schopností. Dá se zjednodušeně říci, že základem tohoto hnutí je přesvědčení o existenci vnitřní síly transformačního charakteru, která je přístupná všem. Je tu patrný proces, jemuž Hanegraaf říká "sakralizace psychologie a psychologizace spirituality" a který se projevuje mimo jiné na erupci různých alternativních terapií, jejichž cílem je osvobodit jedince a rozvinout všechny jeho nevědomé nebo potlačené schopnosti. Příkladem tohoto typu metody stojící na hranici spirituality a psychologie je např. transpersonální psychologie. Velký význam však mají i starší koncepty Carla Gustava Junga (1875-1961), který je dokonce experty na západní esoterismus studován jako *bona fide* duchovní učitel.

S hnutím lidského potenciálu souvisí i koncept **transformace vědomí**, který se stal jedním ze základních kamenů alternativní spirituality. Právě v kontextu spirituality seminářů se začal postupně rozmáhat dualismus ega a vyššího já (viz též kapitola 5), jež musí jedinec překonat, potlačit sobecké ego a vyladit se na své vnitřní vyšší já. Tento proces je jedním z forem transformace vědomí (jinou

formou je např. očekávání spontánní transformace ve spirituálním milenialismu). Napětí mezi egem a vyšším já je jedním z důvodů, proč Heelas považuje tuto vrstvu alternativní spirituality za hluboce dualistickou.

Součástí spirituality osmdesátých let je však také vznik **spirituality prosperity**. Na rozdíl od kontrakultury, která se proti prosperitě a konzumu ostře vymezovala, tento fenomén propojuje duchovní rozvoj, fyzické zdraví, harmonii ve vztazích i finanční a pracovní úspěch do jednoho celku, který podléhá týmž zákonitostem. Na bázi hnutí lidského potenciálu hlásá, že je možné stvořit vlastní realitu, a to nikoli jen v duchovním smyslu, ale i právě v práci nebo ve finančních záležitostech. Zakládá se tu vztah mezi duchovním rozvojem, subjektivní vnitřní i fyzickou pohodou a prací a konzumem, který následně po přelomu tisíciletí umožní influx alternativní spirituality do korporátního prostředí.

### Náznak vývoje po roce 2000

Po přelomu tisíciletí došlo na rovině alternativní spirituality k několika výrazným jevům. Především se **vrátil milenialismus**, který začal narůstat po globální ekonomické krizi v r. 2008 a navázal se nejprve na očekávání konce světa v r. 2012 a posléze na ekologickou krizi a rostoucí změny klimatu (viz též kapitola 5). V tomto smyslu byly starší odborné názory, podle nichž je milenialismus minulostí, jednoznačně vyvráceny.

Zároveň se prohloubil důraz na osobní blaho. Heelas nazývá tuto nejnovější vrstvu obratem **wellbeing spirituality** a zdůrazňuje její hluboce holistický charakter, orientaci na osobu, vnitřní život, celistvost osobnosti a sjednocení s přírodou, se sebou samým i s ostatními. Každá osoba má podle této ideje spirituální potenciál, který může využívat. Řeší se tu otázky rovnováhy, harmonie, vnitřního léčení, moudrosti atd., plus překonání „bloků“, atd. Cílem je, Heelasovými slovy, "být sám sebou, ale lepším". V tomto kontextu však Heelas zdůrazňuje také konzumerismus a význam nákupu zboží a služeb (seminářů, alternativních terapií atd.), které k tomuto cíli vedou.

Neméně důležitý je pak pokračující proces **pronikání alternativní spirituality do korporátní sféry**. Spiritualita prosperity, která k tomu položila základ, zahrnula do sféry svých zájmů i osobní schopnosti, kreativitu, pracovní úspěch a další důležitá témata, která neunikla zájmu velkých firem. V první fázi využívali spirituální semináře a učení zaměstnanci jako jednotlivci, v současnosti však dochází k jejich průsaku přímo do firemního prostředí. Záleží samozřejmě především na managementu, zda je spiritualitě nakloněn (nebo ji přímo osobně praktikuje) – tam, kde je ředitelem ateista nebo křesťan, není pravděpodobné, že by se firma podobným aktivitám věnovala. Příznivci spirituality z řad managementu však mohou organizovat teambuildingové aktivity se spirituálními

prvky, umožňovat přestávky na meditace či přímo angažovat duchovní učitele, aby byli zaměstnancům trvale k dispozici a pořádali semináře firmě přímo na míru. Je třeba říci, že odborné zkoumání těchto procesů je ještě stále v plenkách. Některé dosavadní výzkumy však ukázaly, že tyto jevy mohou vést k napětí mezi příznivci a odpůrci alternativní spirituality, respektive mezi těmi, kdo se aktivit účastnit chtějí, a těmi, kteří to odmítají. V některých případech situace vedla dokonce k diskriminaci těch zaměstnanců, kteří z osobních či náboženských důvodů nejevili nad těmito aktivitami nadšení. Přestože samozřejmě existují i opačné případy (výsměch nebo diskriminace zaměstnanců-příznivců alternativní spirituality v tradičním nebo ateistickém prostředí), popsané jevy výmluvně ukazují, že alternativní spiritualita již dávno není záležitostí menšiny kontrakulturní mládeže, ale stává se obrovským a zásadním hráčem na náboženském poli západní kultury.

O téže věci svědčí **průnik alternativní spirituality do mainstreamové kultury a médií**. Např. úspěch talkshow Oprah Winfreyové, jíž tato témata nejsou v žádném případě cizí, je toho výmluvným dokladem; v Česku se tato témata objevují např. v rozhovorech Daniely Drtinové pro DTV. Motivy alternativní spirituality najdeme v mnoha různých populárních časopisech, od lifestylových magazínů až po luxusní časopisy pro dámy. Jiným příkladem jsou fitnesscentra, která dnes běžně nabízejí např. kurzy jógy zakončené krátkou meditací. Zásadní je, že některé z těchto jevů už společnost vlastně ani jako alternativní nevnímá – staly se natolik integrální součástí západní společnosti a životního stylu, že jsou v podstatě již neviditelné.

## Kapitola 5: Světonázorové základy alternativní spirituality

Přestože světonázorové základy současné alternativní spirituality se stále ještě živě vyvíjí a mění, je přesto možno vytyčit některé světonázorové základy, které mu dominují a které jsou charakteristické pro většinu jeho jevů. Co víc, ukazují esenciální propojenost různých forem alternativní spirituality, a to od širší, "vágnější" a populárnější spirituality (obvykle stále nazývané "new age") přes neošamanismus a novopohanství až po nová náboženská hnutí, která vznikají z jejího lůna. Základními rysy všech těchto jevů je holismus, koncept energie a pojetí duše a vědomí; k nim si uvedeme několik dalších podstatných rysů, zjm. pojetí posvátného prostoru a pohybu v něm a mystické zážitky, zjm. channeling.

### Holismus

Jedním z podstatných základů alternativní spirituality je koncept **holismu**, který pracuje s ideou celkovosti a univerzality. Původní koncept vychází z filosofického a vědeckého kontextu, nicméně alternativní spiritualita s ním pracuje jinak. Existuje málo specifických pojednání o holismu, Hanegraaff s ním např. pracuje jako s několika různými koncepty, např. universalismem, a zdůrazňuje, že jejich hlavním společným rysem je odmítání ne-holistického uvažování, zjm. dualismu a redukcionismu. Holismus alternativní spirituality se sám deklaruje jako nonbinární – odmítá základní ontologické rozdíly mezi klasickými binaritami jako bůh-člověk, muž-žena, člověk-příroda, atd., a zdůrazňuje stejnou hodnotu obou protikladů. V tomto smyslu navazuje mimo jiné i na postmoderní filosofii, zjm. Derridu (byť podstatně zjednodušeně a zlidověle).

Při bližším zkoumání je však holismus současné alternativní spirituality sám hluboce dualistický – ve skutečnosti binarity neruší a zachovává je či přímo nastoluje, pouze považuje za ideál rovnovážný vztah mezi oběma póly. Dá se tedy říci, že standardní podoba spirituálního holismu pracuje s konceptem **dualit v rovnováze**, kdy ani jedna z binarit neuzurpuje tu druhou a koexistují spolu ve vyrovnaném stavu. Rovnováha je tu vnímána jako dobro a žádoucí stav, naopak nerovnováha je nebezpečný a problematický stav, který je nositelem a původcem problémů, komplikací, nemocí a obecně veškerých možných negativ. Rovnováha může být pozorována na různých rovinách – rovnováha ekosystému, společnosti, psychická rovnováha, fyzická rovnováha organismu projevující se jako zdraví, rovnováha v mezilidských vztazích, atd. Zároveň je rovnovážný stav chápán jako přirozený a nerovnováha je obvykle vnímána jako výsledek zásahu zvenčí, typicky neinformovaného nebo nezralého jednání člověka.

Základní binarity, tzn. muž-žena, město-příroda, civilizace-divočina, racionalita-intuice, věda-umění, náboženství-spiritualita, atd., ve skutečnosti vycházejí z každodenní zkušenosti člověka a jdou převést na základní dualitu řád-chaos – či ještě praktičtěji, **práce-volný čas**. Akutně pociťovaná nerovnováha



lidského života vychyluje jazýček vah směrem k muži, civilizaci, racionalitě, vědě, řádu a práci, vše ostatní (žena, intuice, umění, spiritualita, atd.), jsou vnímány jako utlačované, vytěšňované z každodenní zkušenosti a diskursivně odmítané. Tím se však generuje nemoc člověka i planety – přepracování, vyčerpání, nesvoboda, nutnost potlačovat své intuitivní a spirituální stránky ve prospěch schopností uplatnitelných v práci. Na civilizační rovině se takto vysvětluje exploatace přírody, mizení divočiny, devastace krajiny a hrozící ekologická katastrofa, ale i sociální jevy, např. chudoba, vykořisťování, ponižování, společenské nerovnosti. Tento praktický ohled na problémy současného světa se může projevat duchovně, tzn. v individuálních spirituálních aktivitách jedince směřujících k nastolení rovnováhy (terapie, meditace, očišťování, atd.), ale i aktivisticky, tedy individuálními i skupinovými snahami aktivně měnit svět. V obou případech je třeba vnímat mnohovrstevnost a zpětnou vazbu binarity jako metafory – problémy světa se v něm stávají obrazem problémů individua a *vice versa*. I fenomén ekologické krize je na jednu stranu přímou výpovědí o stavu planety, na druhou stranu však slouží jako metafora upozadění či přímo plíživé destrukce individuálního lidského těla v civilizační existenci a pracovním procesu.

Typickou historickou projekcí, která popisuje vznik a vývoj evropského dualismu a rozkolísání rovnováhy jeho členů, je interpretace tzv. **descartovsko-newtonovského paradigmatu** (chápaného negativně). Kořeny dualismu se sice hledají již v antice a v křesťanství, kde se poprvé postuluje dualismus hmoty-prázdnoty, člověka-boha a duše-těla, nicméně na filosofické rovině se hlavní rozvinutí binárního myšlení spatřuje ve filosofii Reného Descarta a ve fyzikálních teoriích Isaaca Newtona. Descartes bývá viněn z rozlišování *res extensa* a *res cogitans*, tedy věci rozlehlé (objektu) a věci myslící (subjektu, tzn. lidské mysli), a zejména z přednosti, kterou dával *res cogitans*. V tomto smyslu se typicky zmiňuje Descartova domněnka (která však byla vysmívána už v jeho době), že zvířata jsou pouhé mechanické stroje, jež nic necítí. K descartovskému binárnímu pohledu na svět bývá přiřazován Newton a jeho zákony mechaniky a dynamiky, které opět interpretují svět jako slepý mechanismus ovládaný neměnnými pravidly. Oproti "descartovsko-newtonovskému paradigmatu" bývá kladen důraz na živý svět vzájemně propojených dějů, zvláště na kvantové rovině (v tomto smyslu měl na alternativní spiritualitu zvláště vliv Caprova kniha *Tao fyziky*). K tomu se přidává distance vůči darwinovskému obrazu světa jako obrovského konkurenčního prostředí, kde mezi sebou organismy bojují o prostor a potravu. Alternativní spiritualita má naproti tomu tendenci chápat svět jako živý prostor (pod silným vlivem esoterického paradigmatu živé přírody) vzájemně závislých a kooperujících organismů, který se nachází ve stavu harmonie. Jakákoli disharmonie je pak chápána jako (negativní) výsledek vnějšího zásahu člověka a lidské civilizace.

Na tom je již patrné, že metaforicko-symbolické rovině se mohou binarity spirituálního holismu projevat i jako jednotlivé **oddělené světy** – tento svět (typicky dystopická krajina postindustriálních

velkoměst) a "druhý svět" (typicky s rysy utopického ráje). Tento svět znázorňuje negativně chápanou současnost, zdůrazňuje nerovnováhu, nerovnosti, práci, racionalitu, atd., zatímco druhý svět se projikuje do divoké přírody, přes hranice známého světa (typicky, jako v UFO kultech, do vesmíru) anebo do světa snů, fantazií, literární nebo filmové fikce, změněných stavů vědomí, psychedelických stavů a jiných paralelních realit. Může jít o ryze jeden svět, častěji ale bývá druhý svět chápán jako pluralita možných realit, které leží za branami naší běžné zkušenosti. Zde je patrný vliv jungovské psychologie a ideje kolektivního nevědomí. V náboženské praxi alternativní spirituality jsou tyto světy chápány jako sídlo reálných (nadpřirozených) bytostí, které mohou interagovat s člověkem a pomáhat mu v jeho snaze o duchovní prozření nebo transformaci.

To, jak má vypadat rovnováha, je pak otázka specifického pojetí každého duchovního učitele – neexistuje žádná obecná poučka nebo představa. Znamená to, že **různí lidé mohou pociťovat nerovnováhu různě akutně** a volat po různě radikálních řešeních situace. Někomu tak k prožitku rovnováhy v životě stačí pravidelně navštěvovat duchovní semináře nebo ženské kruhy, někdo jiný však potřebuje zcela opustit běžné zaměstnání a věnovat se duchovním aktivitám plně a zcela. Oba mohou takovéto kroky prezentovat v intencích "dosažení rovnováhy".

Existují i **jiná pojetí holismu**, než binarity v rovnováze. Je to např. starší trinitární holismus ducha-duše-těla (*mind-body-spirit*), který se dodnes objevuje zejména v některých formách alternativní medicíny. Jiným příkladem specifického pojetí holismu je kompletní zrušení všech dualit (ten je však kupodivu mnohem méně častý, než duality v rovnováze).

## Koncept energie

Jedním z nejzásadnějších rysů současné alternativní spirituality, na němž se shodne velká většina odborníků, je význam konceptu posvátné **energie**. Jedná se o představu, že světem (respektive všemi jeho paralelními realitami) protéká neosobní energie, která dává život a oduševňuje. Pojem energie sice pochází z vědeckého kontextu, nicméně s přírodovědným pojetím energie má pramálo společného a navazuje spíše na starší esoterní koncepty prvotní pralátky, éteru nebo pozdějšího Mesmerova živočišného magnetismu.

Tok energie je chápán jako něco, co se týká nás všech, a existuje představa (někdy spíše mlhavá) o jejích **zdrojích**. Těmi jsou typicky posvátná místa (v přírodě, ale i ve městech, typicky na historicky významných lokalitách, např. megalitické stavby), posvátné předměty (např. drahokamy) a někdy i rostliny nebo živočichové (např. stromy). Mohou existovat představy o univerzálním zdroji této energie: v populární kultuře to bývá často strom nebo studna, u Carlose Castanedy např. nadpřirozený "orel", apod., v křesťansky laděných polohách to může být přímo Bůh. Toto téma však

nemusí být vůbec nastoleno a s existencí energie se může počítat zcela bez otázek po tom, kde se vzala. Na rovině lidského těla se pracuje se staršími theosofickými koncepty převzatými z východních náboženství – idea energetického kanálu kundalini a sedmi čakr, energetických vírů, které představují energetická centra každého lidského těla.

Co je však významné zejména v kontextu pop-psychologie a alternativní medicíny, je pociťovaná potřeba zajistit hladký a nepřerušovaný tok této energie jak prostorem, tak zejména lidským tělem. Za standardního stavu energie volně protéká a čakry se správně točí, nicméně může dojít k jejímu potlačení, zablokování, čakry se mohou točit pomaleji nebo v obráceném směru, atd. **Blokace energie** je chápána jako nepříznivý a negativní jev, který se projevuje na psychickém i zdravotním stavu a který je třeba odstranit. To se děje například s pomocí různých metod alternativní medicíny, typicky např. reiki, ale také při kládání příslušných drahokamů na čakry, s pomocí meditací a vizualizací, apod. Podobně psychické problémy mohou být vnímány jako něco, co zadržuje energii nebo blokuje její tok; vyřešením problému se energie uvolní.

Energii lze však chápat také v jiném smyslu, totiž jako něco, s čím lze **manipulovat** a touto manipulací generovat nějaké efekty. Energie je v tomto pojetí chápána především jako tvůrčí, kreativní. Tím se pojetí energie blíží esoternímu chápání magie, tak, jak je například uplatňováno v novopohanství. Podobně lze chápat nadpřirozené bytosti jako formy živé energie, typicky např. při interpretaci božstev starých pantheonů. Energii lze pak do určité míry vnímat i jako formu univerzální duše nebo dokonce neosobního božstva panteistického stříhu. Daleko častěji však jde ryze o univerzální sílu protékající vesmírem, kterou duchovně naladění mohou dokonce fyzicky vnímat nebo vidět (typicky např. v rámci lidské aury). Existuje bezpočet jejích **projekcí do populární kultury**, z nichž nejslavnější je "síla" (*The Force*) *Hvězdných válek*.

## Pojetí individuální duše

Základním tématem pojetí duše v současné alternativní spiritualitě je především **koncept vědomí**. To, co nás činí bytostně námi samotnými, je totiž především naše vědomí, a je to právě otázka přetrvání vědomí po smrti, co je jádrem thanatologie současné alternativní spirituality. Jedním z cílů současné alternativní spirituality na individuální i kolektivní (tedy mileniální) rovině je idea **transformace vědomí**, tedy proměna ve vyšší duchovní bytost.

Na jiné rovině však současná alternativní spiritualita pracuje s napětím, které je charakteristické pro vzájemný vztah **ega a vyššího já**. Ego je chápáno jako nízká, sobecká, chtivá, ambiciózní a nesoucinná část lidské osobnosti, které jde pouze o naplnění osobních potřeb dominance, úspěchu atd. Pojetí ega v alternativní spiritualitě se tak razantně liší od jeho pojetí např. v klasické freudovské

psychologii, kde je sídlem vědomé osobnosti, dospělosti a zralosti. Ve spirituálním kontextu je to naopak spíše negativní stránka lidské osobnosti, již je třeba držet na uzdě, případně potlačit nebo dokonce "zabít". Učiníme-li to, získáme přístup k vyššímu já, hlubší vrstvě lidské osobnosti, která se vyznačuje zásadně duchovním charakterem a moudrostí. Ta nás pak dokáže vést k lepším, laskavějším a soucitnějším vztahům s ostatními živými bytostmi i k vlastnímu optimálnímu rozvoji.

Přestože neexistuje konsensus ohledně osudu lidské duše po smrti, valná většina současné alternativní spirituality se v současnosti zdá přiklánět k myšlence **reinkarnace**. Otázka, co se reinkarnuje, je komplikovaná: v každém případě je to vyšší já, nicméně jeho vztah k individuálnímu vědomí není jasně vymezen. Zdá se však, že naše individuální vědomí dostává na výběr, zda se nechá zaslepit egem, nebo zda se dokáže propracovat k vyššímu já a splynout s ním. Podle toho pak vypadá i jeho posmrtný osud. Zcela běžně se pracuje s konceptem karmického zákona, zejména s ohledem na karmické úkoly – typicky se vyskytuje idea, že člověk se během svých inkarnací proměňuje, evolučně stoupá a řeší různé úkoly, které si sám klade (respektive mu je klade jeho vyšší já). Nepodaří-li se člověku vyřešit své karmické úkoly nebo zbavit se karmické zátěže, přerodí se znovu do podobných podmínek, případně do ještě horších. V tomto ohledu rezonuje typická myšlenka současné alternativní spirituality, že nic není náhoda a vše je záměr naší duše, která se vystavuje specifickým typům problémů, aby vyřešila úkoly, jež před ní stojí.

To, kam **kosmická evoluce duší** vede, je opět individuální otázka. Je však typické, že se vysoce vyvinuté duše podle alternativní spirituality zbavují těla a působí už pouze jako nehmotné nadpřirozené bytosti, s nimiž lze např. komunikovat v transu (zde je patrný vliv theosofie). Nauka však v tomto smyslu není ani zdaleka ukotvena a existují obrovské individuální rozdíly mezi jednotlivými pojetími. Tento koncept však souzní s poměrně typickým rysem alternativní spirituality, podle něhož jsme každý v jistém smyslu božstvo a existuje tedy jakési božství v nás, které jen čeká na to, až bude objeveno a uplatněno. Velmi typicky se tohle promítá do ženské spirituality a jejího konceptu vnitřní bohyně.

Kromě netělesných, vysoce vyvinutých duší existují i další koncepty **numinózních bytostí** – charakteristicky jde o anděly, mimozemšťany, bytosti spjaté s přírodou a rostlinami (jako silová zvířata neošamanismu), různé nadpřirozené průvodce, atd. V rámci křesťanstvím ovlivněných rozměrů současné alternativní spirituality se lze setkat i s Bohem (či Bohyní), nicméně nebývá to typické. Výraznou výjimku v tomto ohledu nicméně tvoří novopohanství, které naopak pracuje s velkou pluralitou bohů, bohyň a božstev, mezi nimiž dominuje Velká bohyně chápaná jako matka příroda.

## Mystika: psychedelie, snění a jiné formy cestování do jiných realit

V souvislosti s pojetím duše je vhodné si představit specifické duchovní techniky, které s alternativní spiritualitou souvisejí. Je třeba znovu zdůraznit, že pro alternativní spiritualitu má obrovský význam **osobní duchovní zkušenost**, která je vnímána jako stejně podstatná (či dokonce ještě podstatnější), než vnější vědění získané sekundárně. Osobní zkušenosti jsou vysoce ceněny a brány velmi vážně a za obzvlášť zásadní se považují zážitky ze **změněných stavů vědomí**. Ty mohou mít různý charakter, z praktického hlediska má smysl rozlišovat zvláště šamanské či astrální cestování a channeling.

**Šamanské cestování či astrální cestování** je zásadně charakteristické tím, že subjekt zkušenosti odchází ve změněném stavu vědomí do jiných realit. Nezáleží na tom, jak jsme stavu dosáhli, chemicky navozené zážitky jsou chápány jako zcela ekvivalentní spontánním mystickým zkušenostem, alespoň tedy na obecné rovině (mohou samozřejmě existovat odlišné individuální názory). Podobné zkušenosti jsou chápány jako výlety mysli do jiných realit, které jsou v jistém smyslu stejně skutečné jako naše realita. Někdy dokonce ještě skutečnější.

Existuje mnoho technik navození tohoto zážitku. Řadí se mezi ně především **psychedelická zkušenost**, která je navozena požití psychedelických, tzn. halucinogenních drog: slovo "halucinogen" však obvykle příslušníci alternativní spirituality nepoužívají, protože zážitek nepovažují za pouhou halucinaci, nýbrž za výlet (*trip*) do jiné skutečnosti. Psychedelická spiritualita je zásadní součástí alternativní spirituality a je charakteristická především pro neošamanismus. Mezi oblíbené substance, které se užívají k navození změněných stavů vědomí, patří především LSD, halucinogenní houby obsahující psilocybin, peyotl, ayahuasca, šalvěj a další, v poslední době např. i žabí jed ropuch rodu *bufo*. Velkou pozornost si získalo nativní použití těchto látek v rámci indigenních kultur (k psychedelikům viz též kapitola 8).

Jiným případem navozování těchto stavů je **holotropní dýchání**, které vyvinul Stanislav Grof (\*1931) právě jako náhradu psychedelických látek. Specifická dýchací technika dokáže vyvolat podobné stavy, jako psychedelika, je však bezpečnější a lze ji snáze opustit. Kurzy a semináře holotropního dýchání jsou úzce spojeny také s Grofovou transpersonální psychologií (viz kapitola 4).

Jinou technikou je **lucidní snění**, během něhož se člověk dokáže v rámci svého snu vědomě pohybovat, jednat a ovlivňovat prostředí snu. Tato technika je typická např. pro příznivce Carlose Castanedy, který se postupně odklonil od psychedelické spirituality a začal propagovat snění jako hlavní techniku cestování mezi světy. Semináře a kurzy lucidního snění však pořádají i duchovní učitelé, kteří se ke Castanedovi nehlásí. Jedná se však o techniku poměrně náročnou na osvojení,

nedoznává proto takové popularity mezi příznivci alternativní spirituality, jako psychedelika nebo holotropní dýchání.

Mezi techniky přesouvání mezi realitami je třeba počítat i **astrální cestování**, jehož kontext vychází z theosofické nauky o astrálním těle, tedy jedné ze spirituálních vrstev lidské duše, které nejsou vázány na tělo fyzické. Opět jde o ideu, v níž astrální tělo spontánně nebo na základě vědomého aktu opustí tělo fyzické a může se toulat po světě; je-li mystik dostatečně zkušený, může pak podle této představy jeho astrální tělo nejen svět pozorovat, ale i přímo ovlivňovat.

Existují i další techniky cestování, např. **aktivní imaginace**, jíž lze chápat jako fenomén na rozhraní mystického cestování a channelingu (v závislosti na způsobu, jímž se použije; viz též následující pasáž o channelingu).

### **Mystika: channeling**

Opačnou formou mystické zkušenosti je **channeling**. Ten se liší od mystického cestování tím, že namísto toho, aby se lidská duše vypravovala do jiných světů, přicházejí obsahy zvenčí do duše subjektu. Samotné slovo "channeling" pochází z anglického "channel", "kanál", a do češtiny se překládá nejčastěji (byť nikoli ideálně) jako "kontaktování" (subjekt channelingu, v angl. *channel*, je česky "kontaktér" či "channelista"). Metafora souvisí s televizním kanálem – člověk sám se tu stává přijímačem, do nějž proudí obsahy z jiných realit. Termín channeling se používá v kontextu alternativní spirituality různě a popisuje poměrně velkou škálu fenoménů: jeho pojetí závisí v podstatě především na individuálním duchovním učiteli. Lze však pracovat s určitou typologií channelingu, která sice není vyčerpávající ani dokonalá, nicméně dává dobrou představu o tom, jaké fenomény sem typicky spadají. Jedná se o 1) aktivní imaginaci, 2) automatické psaní či automatickou kresbu, 3) jasnozření/jasnoslyšení, a 4) vlastní channeling v transu.

**Aktivní imaginace** je obecně flexibilní technika, jíž lze používat k cestování i k channelingu. její kořeny jsou poměrně staré – imaginace ostatně figuruje v rámci základních šesti Faivrových znaků esoterismu. Ve 20. století se poněkud proměnil její charakter a výrazně ji zpopularizoval jak C. S. Lewis, pro nějž byla imaginace branou do jiných skutečností, tak především jungovská hlubinná psychologie. V každém případě jde, stručně řečeno, o kontrolované a záměrně navozované denní snění. Na rovině cestování se v ní člověk může pohybovat imaginární krajinou, na rovině channelingu komunikovat s různými bytostmi a tlumočit jejich poselství ostatním.

**Automatická kresba a automatické psaní** jsou další techniky channelingu, které jdou dále za hranice aktivní imaginace. Subjekt je při nich typicky v lehkém nebo hlubším transu a může např. rozprávět s klientem, zatímco spontánně kreslí, nebo naopak sedět v tichu a meditaci, zatímco spontánně píše. V

technikách channelingu existuje typicky jistý progres, tzn. médium může začínat např. automatickou kresbou nebo jasnozřením a postupně se propracovat k vlastnímu channelingu v hlubokém transu.

**Jasnozření či jasnoslyšení** jsou pak poměrně typické mystické zkušenosti, které známe i z jiných náboženství. V zásadě jde o situaci, kdy subjekt zkušenosti vidí nebo slyší netělesné bytosti (případně s nimi může komunikovat), nebo kdy je schopen v transu jasnozřivě vnímat jiné duchovní obsahy, např. minulé životy svého klienta. Slavným příkladem jasnozření, byl zjm. "spící prorok" Edgar Cayce, který v hlubokém transu jasnozřivě "četl" minulé inkarnace pacientů: informace, které tak získával, mu pomohly určovat příčiny nemocí a vhodné terapie. Příkladem jasnoslyšení může být Helen Schucmanová (1909-1981), již kontaktovala entita, která se sama označila za Ježíše a ve stavu jasnoslyšení jí mezi lety 1965-1972 nadiktovala slavnou knihu *A Course in Miracles (Kurz zázraků)*.

Nejslavnější formou channelingu je pak **channeling** ve vlastním smyslu. Ten spočívá v podstatě ve stavu podobném posedlosti, kdy individuální duše subjektu ustupuje stranou nebo zcela odejde z těla, toho se pak zmocní jiná bytost a komunikuje ústy channelisty. Subjekt se nachází v hlubokém transu a buď spí, nebo např. vypovídá, že se vznáší ve světle nedaleko svého těla a fyzický svět nevnímá. Bytost, jež může zaujmout místo v těle channelisty, může být netělesnou osvětlenou entitou, duší mrtvého, případně bytostí, jejíž tělo se nachází někde daleko (např. mimozemšťanem). Mezi slavné channelisty tohoto typu patří zjm. Jane Robertsová (1929-1984), skrz jejíž ústa promouvala netělesná duše muže jménem Seth, nebo JZ Knightová (\*1946), skrz níž mluví tisíce let starý válečník z Atlantidy jménem Ramtha.

## Milenialismus

Milenialismus je důležitou součástí současné alternativní spirituality už od jejich počátků. Sám původní výraz "new age" charakterizuje původní kontrakturní hnutí jako silně mileniálně laděné a zdůrazňuje, že očekávalo příchod konce světa. Teorie nových náboženských hnutí odlišuje dva typy milenialismu, totiž **milenialismus katastrofický** (očekávající příchod nějaké formy apokalypsy) a **milenialismus progresivní** (očekávající příchod velkého, pozitivního dějinného či eschatologického zlomu). Oba typy je třeba chápat spíše jako škálu než jako diskrétní kategorie, čistý typ se vyskytuje naprosto minimálně a drtivá většina mileniálních očekávání takovým či onakým způsobem kombinuje katastrofické a progresivní prvky. Obecně vzato je typická podoba spirituálního milenialismu spíše progresivní, nicméně ani katastrofické prvky nejsou výjimkou, jak je vidět především na "fenoménu 2012" nebo v současném milenialismu spojeném s ekologickou krizí.

Raná vrstva mileniálních očekávání spojovala příchod nového věku s **příchodem astrologického věku Vodnáře**. Tento koncept vychází z tradiční astrologie a z fenoménu precese zemské osy, díky níž póly

planety opisují pomalý kruh. Celý jeden proces, při němž zemská osa projde celý kruh, trvá více než 25 000 let a této době se říká "platónský rok". Tradiční astrologie zdůrazňuje, že znamení zvěrokruhu, do nichž zemská osa směřuje vždy cca 2 000 let, ovlivňuje celý věk, jímž lidská civilizace prochází. V tomto smyslu jsme již prošli věk Býka (odpovídající starověkým kulturám jako Egypt nebo Mezopotámie) věk Berana (odpovídající cca antice) a věk Ryb (lícující s křesťanstvím). Poslední věk Ryb byl ve znamení racionality, nadvlády, kolektivu a hierarchie: nyní však přichází věk Vodnáře, který bude dobou míru, harmonie, individualismu a spirituality.

**Způsob a čas příchodu věku Vodnáře** se v různých předpovědích liší. Především se tradiční astrologie neshodne na tom, kdy přesně dochází ke zlomům jednotlivých věků – podle některých duchovních učitelů tak došlo k příchodu věku Vodnáře už v polovině 60. let (např. David Spengler), jiní jej očekávali v 80. letech (např. starší texty José Argüellese) jiní jej později propojili s fenoménem 2012 (Frank Waters). Někteří čekali v době přelomu mezi věkem Ryb a Vodnáře přival různých katastrof, (např. Marilyn Fergusonová), jiní vnímali přelom především duchovně a jemnohmotně. Fenomén přechodu od jednoho věku k druhému spočívá mimo jiné v pociťované nerovnovážnosti současné doby. Nerovnováha však vytváří silný tlak, který nelze dlouhodobě snášet a systém se tak s astrologickým přelomem sám vrátí do rovnovážného stavu. To bude mít sice pozitivní výsledek, nicméně část duchovních učitelů spolu s tím očekává příchod různých katastrof.

Co se týče **role člověka v přelomu věků**, Hanegraaff zdůrazňuje, že na jedné straně tu existují umírněné ideje, které mluví o velké aktivní úloze člověka v celé věci, na straně druhé tu jsou však i radikální koncepty, které věří, že nový věk přijde sám od sebe. Umírněná varianta zdůrazňuje nárůst lidské zodpovědnosti, spirituality, integraci, optimismus a tak podobně, a vychází i z teorie kritické masy (*critical mass*). Ta konstatuje, že existuje nějaké minimální množství lidí, kteří, když vykonávají nějakou činnost, najednou ji zjednoduší i pro ostatní. Je však třeba, aby se lidé aktivně snažili a na celé věci pracovali. Radikální pojetí naopak v podstatě zdůrazňuje lidskou pasivitu a chápe nový věk jako něco, co je neseno událostmi nesouvisejícími s lidmi, kteří budou jen jejich trpnými příjemci (např. převibrovaní země, energie, kterou galaxie prochází, "fotonový pás", kterým země proletí, atd.). Tento koncept uvádí Hanegraaff do úzké souvislosti s theosofií – kromě Ramthy jsou jeho proponenty pouze ti, kteří jsou nejvíce ovlivněni původním new age a skrz něj právě theosofií. **Dějiny ideje věku Vodnáře** v současné alternativní spiritualitě lze skutečně sledovat do širší theosofie, konkrétně k Alici Baileyové.

**Fenomén 2012**, tedy očekávání konce světa spjatá s 21. prosincem 2012, se začal objevovat v alternativní spiritualitě v 70. a 80. letech (Frank Waters, Terence McKenna, José Argüelles), ke skutečně mohutnému vzednutí milenialismu však došlo až v kontextu globální ekonomické krize po r.



2008. Tehdy se do té doby okrajový mileniální fenomén začal dostávat do hledáčku populárních médií a ta začala popřávat sluchu význačným hlasatelům milénia druhé generace (mezi něž patřil především Carl Calleman, John Major Jenkins, atd.). Někteří z nich (Waters, Calleman) očekávali nový zlatý věk už v r. 2011, většina z nich se však upínala k prosinci 2012.

Zatímco u věku Vodnáře byl milenialismus symbolicky nesen západní astrologií, rok 2012 navazoval na popkulturní ideu "**konce mayského kalendáře**". Hlavní protagonisté fenoménu (s výjimkou Jenkinse) byli vesměs přesvědčeni, že mayský kalendář "končí" 21. prosincem 2012, kdy měli Mayové očekávat katastrofický konec světa. Mayská spiritualita hrála v celém fenoménu významnou úlohu – Mayové byli prezentováni jako duchovní a hluboce moudrá kultura, od níž se může současný Západ mnohé naučit (k idealizaci indigenních kultur viz též kapitola 8). Exotizující inspirace se však neomezovala pouze na Maye, nýbrž navazovala i na ideu konce indické kalijugy, příchod hopijské kačiny Modré hvězdy, analýzy Knihy Proměn, Nostradamova proroctví, a tak dále. Tyto motivy byly obvykle vnímány v progresivně mileniální rovině jako očekávání příchodu nového zlatého věku.

K motivům idealizovaných historických a indigenních kultur se však připojovaly **vize katastrof**, které se vykládaly spíše přírodovědnou cestou. Docházelo tak k očekávání příletu tajemné planety (Nibiru, Maldek nebo planety X), která se měla srazit se zemí, k pádu meteoritu, nárůstu sluneční aktivity, dramatického zrychlení globálního oteplování, přepólování planety nebo posunu zemských pólů, průletu "fotonovým pásem" v jádru galaxie, atd. Právě tento typ informací byl s potěšením přebírán bulvárními médii a v době konce roku 2012 nebylo tak docela výjimečné, že lidé dělali zásoby potravin a vody, případně se dokonce opevňovali v domech. Někde se spirituální mileniální motivy spojovaly s širšími motivy popkulturními, např. se zombie apokalypsou.

Po přelomu let 2012/2013 došlo ke krátkodobému zklidnění mileniálních očekávání, ta však **znovu nabrala na síle** v souvislosti s **migrační vlnou** v letech 2015/2016 a později zejména s **globálními změnami klimatu** na konci druhé dekády 21. století (viz též kapitola 9). V rámci boje proti ekologické krizi se vynořily staré motivy, které byly součástí zjm. "fenoménu 2012": kromě standardní holistické interpretace (totiž že člověk svým působením vyvolává nerovnováhu a Země odpoví katastrofou, jež rovnováhu znovu nastolí), se objevují na lidové rovině i ideje, že člověk za změny nemůže a ty jsou vyvolány faktory, na něž nemá vliv. Na rozdíl od starších forem spirituálního milenialismu, které narážely na odpor nebo výsměch vědců, se v tomto případě mileniální myšlenky napojují na seriózní vědecký výzkum zkoumající klimatické změny a získávají tak výrazně větší váhu. Je proto tím spíše třeba zdůraznit, že spirituální milenialismus a vědecké zkoumání ekologické krize jsou dva fenomény, které jsou na sebe napojeny jen do jisté míry. Na rovině religionistické analýzy bychom tedy neměli

vědecký výzkum klimatických změn těmito náboženskými souvislostmi ani legitimizovat, ani diskreditovat.

## Kapitola 6: Individua a instituce

### Alternativní spiritualita sociologicky

Snaha uchopit současnou alternativní spiritualitu odbornými nástroji sociologie, antropologie a religionistiky už probíhá několik desetiletí a **její charakter se typicky popisuje jako "neinstitucionalizovaný", případně dokonce "nenáboženský"**. Sociologové náboženství se snažili hledat vhodné termíny, jimiž alternativní spiritualitu popsat a jimiž ji postavit do kontrastu s tradičními náboženstvími a jejich rozvinutými sociologickými formami. Až v posledních cca deseti letech se začínají ojediněle objevovat odborné pohledy, které rozpoznávají i rodící se institucionální stránku současné alternativní spirituality. Ann Tavesová (\*1952) a Michael Kinsella dokonce nazvali jeden svůj článek *hiding in a plain sight* v narážce na to, že se **instituce alternativní spirituality máme přímo na očích** – nikdo si jich však v podstatě nevšiml.

Důvodů, proč se klišé "neinstitucionalizované spirituality" stále opakuje, je více. Za prvé, jak jsme viděli v první kapitole, **proklamace neinstitucionalizovanosti, nehierarchičnosti a individuální svobody je základním znakem diskursu alternativní spirituality**. V této perspektivě nejde o odborné zkoumání sociologických forem, nýbrž o diskursivní vymezení proti největšímu, bezmála démonizovanému konkurentovi (římskokatolické církvi) a jeho gigantickým, prastarým institucím. Právě **srovnání s církvemi**, zvláště katolickou církví, je dalším důvodem, proč se alternativní spiritualita považuje za neinstitucionalizovanou. Jak jsme viděli v druhé kapitole, sociologie náboženství vychází zejména z poznání tradičních náboženství a po dlouhou dobu měřila jejich povahu a význam právě s pomocí návštěvy předepsaných rituálů a oficiálních akcí církví a náboženských společností. Tyto církve však mají za sebou stovky či přímo tisíce let existence a jejich instituce se měly šanci rozsáhle rozvinout. V porovnání s nimi je alternativní spiritualita mladičká a ze stavu, v jakém její instituce jsou, nelze vyvozovat nic esenciálního. Chceme-li tedy již srovnávat alternativní spiritualitu s křesťanstvím, má spíše smysl položit ji vedle rané církve, kdy byla autorita ještě rozsáhle charismatická a kdy instituce a organizační základy dosud vznikaly. Třetím důvodem pak je především **charakter kontrakultury**, který byl charakteristický tím, co Victor Turner nazývá *communitas*. Ten je obecně typický pro rodící se náboženská hnutí nebo řády a zahrnuje obecné rovnostářství a bratrství, vzájemnost a naprosto minimální rozdíly mezi lidmi. I v této rané fázi však samozřejmě existovaly osobnosti, jejichž význam se vymykal všeobecné egalitární povaze hnutí a které lze pro jejich význam nazývat duchovními učiteli (Alan Watts, Timothy Leary, atd.). Jejich autorita však byla převážně charismatická a k institucionalizaci charismatu nedocházelo. S tím se pojil i deklarativní odpor vůči autoritářství, který souvisel s charakterem new age jako sociálně a politicky protestního hnutí. Opět si můžeme tuto situaci srovnat s postojem raného křesťanství, které se

vymezovalo proti institucionálnímu aparátu tehdejšího judaismu i (později) proti rozbujelým náboženským institucím římské říše.

Donedávna tak sociologové hledali způsob, jakým podchytit specifické charakteristiky současné alternativní spirituality. V tomto kontextu je zajímavé uvést si pojetí Williama Sims Bainbridge (\*1940), který aplikoval na současnou alternativní spiritualitu jak klasické sociologické koncepty, tak i pojmy, které sám vyvinul spolu s Rodney Starkem. Zajímavá např. je jeho aplikace pojmů paralelního a kolektivního chování, sociálního hnutí a sociální instituce. **K paralelnímu chování** dochází u každé osoby zvláště z nějakých vnějších společných příčin, tyto společné příčiny však způsobují, že chování je u velké části těchto lidí podobné nebo stejné. Daní lidé se přitom často ani mezi sebou neznají. Až teprve postupně zjistí, že jsou ve stejné situaci, začnou mezi sebou diskutovat, probírat celou věc a postupně se záležitost promění v **kolektivní chování**. To Bainbridge charakterizuje jako "neobvyklé jednání velkého množství lidí, kteří se navzájem neformálně ovlivňují, ale nejsou přitom členy jasně definované organizace." Ve chvíli, kdy tito lidé začnou vystupovat jako jeden muž i navenek a pracovat společně k dosažení určitého cíle, mění se kolektivní chování v **sociální hnutí**. V další fázi může nakonec dojít byrokratizaci a hierarchizaci, případně k vyloženému zakládání úřadů – v tu chvíli jde již o **sociální instituci**. Bainbridge vidí současnou alternativní spiritualitu jako kolektivní chování – a vzhledem k tomu, že základní formy kolektivního chování jsou **panika, výtržnosti (riot) a bláznění (craze)**, identifikuje Bainbridge "new age" jako formu bláznění. Přestože toto Bainbridgeovo tvrzení lze již považovat za poněkud zastaralé, docela dobře podchycuje vznik kontrakultury i jejího duchovního podhoubí. Je však třeba počítat s tím, že vývoj alternativní spirituality není ani zdaleka ukončen a že jí její zdánlivě neinstitucionalizovaný charakter v následujících desetiletích a stoletích rozhodně nevydrží.

Jinou zajímavou perspektivou, již Bainbridge aplikoval na alternativní spiritualitu, jsou rozlišení privátních fenoménů, audienčních kultů, klientských kultů a kultických hnutí, které dříve zformuloval spolu se Starkem. **Privátní či soukromé záležitosti** jsou vesměs osobní zkušenosti, které Bainbridge ukazuje jako podléhající kolektivním tendencím k interpretaci v souladu s převládajícími paradigmaty. V našem případě se to týká především paranormálních a parapsychologických zkušeností, včetně psychedelie. **Audienční kulty** jsou takové, kdy jedinec nadšeně čte či sleduje konkrétní učitele nebo typ literatury, ale sám aktivně nevstupuje do kontaktu s osobami, které za nimi stojí. V tomto ohledu je třeba zmínit i internet, který poskytuje audienčnímu přístupu ke spiritualitě mimořádně vhodné podmínky. **Klientské kulty** pak již stojí na osobním kontaktu klienta s poskytovatelem služby – v alternativní spiritualitě jde např. o astrologické služby, hlubinnou terapii, alternativní medicínu, vykládání karet, atd. Až u **kultických hnutí** se dostáváme do sociologicky dobře podchytitelné formy. Bainbridge jízlivě konstatuje, že z "kulturní mlhy" a "řídce epistemologické polévky" "new age" se

mohou vynořovat i *bona fide* nová náboženská hnutí, o nichž však nevěří, že mohou rozsáhleji přežít do budoucnosti.

Jiný pojem, s jehož pomocí se snažili sociologové podchytit netypický charakter alternativní spirituality, je **milieu**. Tento termín označuje jakési obecné sociální prostředí, které v dané době vládne, od jeho fyzických aspektů až po aspekty kulturní, včetně dobových trendů, naléhavých myšlenek a problémů, diskursů, které jsou k dispozici, a obecně Zeitgeistu. Různí autoři se snažili tento pojem aplikovat na alternativní spiritualitu, a to s různými přívlastky ("okultní milieu" Gordona Meltona, "kultické milieu" Colina Campbella či "holistické milieu" Paula Heelase). Termín milieu v tomto smyslu dobře pochycuje, že alternativní spiritualita je všude kolem nás a některé její základní rysy byly již převzaty naprostým mainstreamem. Stále však za nimi nestojí žádná silná unifikující instituce.

Závěrem má smysl poznamenat, že problémy se sociologickým zařazením současné alternativní spirituality jsou velmi **užitečné i pro obecnější teoretickou religionistiku**. Ukazuje totiž v praxi, že ne každé velké náboženství vzniká jako jasně vymezené nové náboženské hnutí a poukazuje také na intimní propojenost náboženství a obecnějšího fyzického i kulturního prostředí a životního stylu. Tytéž problémy tak generují tytéž odpovědi, které se stávají nejprve paralelním a posléze kolektivním chováním, jež může dále zrát až do jasně viditelných institucionalizovaných a organizovaných forem. Toto téma je mimo jiné mimořádně vhodné pro studium z perspektivy nové evoluční religionistiky. Proces institucionalizace pak už v alternativní spiritualitě samozřejmě dávno započal a v následujících pasážích si ukážeme jeho nejvýznamnější dosavadní výsledky.

### **Individuální role v rámci alternativní spirituality**

V rámci zejména vývoje od 80. let dále, tzn. počínaje spiritualitou seminářů, začalo docházet k **postupnému vzniku institucí**, které se však svou povahou výrazně liší od institucí, jež známe z křesťanského prostředí. Především jsou tyto instituce adaptované na všeobecnou tekutost a pohyblivost postmodernity a členství v nich je dobrovolné. Podobně je nezávislé na geografické příslušnosti, jako např. farnosti, ale děje se bez ohledu na ni. A za třetí je jen částečně kotvené ve fyzickém prostoru – mnoho komunit a organizací působí především na internetu, proto však ještě nejsou méně vlivné.

Na individuální rovině je typickým případem duchovní osobnosti **hledač** (seeker). Tento pojem zavedl Steven Sutcliffe, který jej považuje za naprosto základní součást duchovního života současných vyznavačů alternativní spirituality. Hledač je odpojen od fixní doktríny i od konkrétních institucí a obojí využívá dle svých momentálních potřeb. Jeho motivem je intenzivní osobní eklektický přístup,

kteřý vyhledává, co jej individuálně oslovuje, a když jej to oslovovat přestane, opět to opouští. Zatímco zvnějšku bývá toto hledání někdy kritizováno jako povrchní a konzumní ("spirituální supermarket"), zvnitřku je vyjádřením svobody, nezávislosti a duchovního vývoje, který směřuje k prohlubování spirituální zkušenosti, osvobození a transformaci. Hledání se může odehrávat jak ryze vnitřně (studium různých učení a komplexní osobní praxí), tak i vnějškově, fyzicky, v podobě duchovně motivovaného cestování, pobývání v různých meditačních centrech či spirituálních komunitách a návštěv posvátných míst (včetně historických nalezišť či divoké přírody).

Přestože v zásadě všichni "náboženští virtuosové" alternativní spirituality jsou hledači, je vhodné rozlišovat chvíli, kdy se z hledače stane **guru**. Neznamená to, že hledat přestává, nicméně stává se již natolik duchovně pokročilým, že z vlastní iniciativy nebo z iniciativy ostatních začíná předávat své učení jiným. To se může dít ryze individuálně (např. v kroužku známých), v rámci internetových komunit nebo profesionálně v duchovních centrech či domech osobního rozvoje. Je zcela běžné, že si duchovní učitel za své služby účtuje poplatky – současná alternativní spiritualita vyrostla na základech tržní ekonomiky a nepovažuje platbu za duchovní služby za nic špatného (i guruové musejí z něčeho žít). Je důležité, že přestože je guruova autorita charismatická, působení v rámci komunit nebo domů osobního rozvoje je přeci jen vřazuje do sítě institucí a organizací, kde může docházet i k institucionalizaci charismatu. Znovu je tedy důležité říci, že zdánlivě "neinstitutionalizovaný" charakter alternativní spirituality je spíše proklamativním tvrzením ve válce diskursů než reálným, sociologicky ověřitelným faktem.

## Organizace a hnutí

Bainbridgova typologie ukazuje, na jak různých rovinách může guru v současné alternativní spiritualitě působit. Působení přes internet, vydávání knih a podobné aktivity pochopitelně nahrávají vzniku audienčních kultů, poskytování specifických služeb (včetně různých typů participačních "seminářů") pak i klientským kultům.

Tyto poslední se dobře realizují skrze **domy osobního rozvoje** a různá duchovní centra, která jsou charakteristickou institucí spjatou se současnou alternativní spiritualitou. Typicky se jedná o prostor kombinující obchod, eshop, přednáškové či seminární místnosti a čajovnu či restauraci, kde je nejen k dostání duchovní literatura a další zboží (drahokamy, lapače snů, svíčky, sošky, kosmetika, okultní potřeby atd.), ale kde se odehrávají kurzy a semináře. V závislosti na velikosti centra i ambicích provozovatele tu mohou působit stálí lektori, někdy i mnoho let, ale mohou přijíždět i zahraniční hosté a pořádat své akce. Některé mohou mít dokonce charakter pobytových, např. meditačních center: tento typ turistiky se provozuje nejviditelněji v rámci zahraničních cest a jsou to typicky ášramy v Indii, Thajsku nebo v Indonésii, kam se vypravují zvláště movití západané. Jiné jsou ryze

"ambulantní" a žádné ubytovací kapacity nenabízejí (v Praze např. Čajovna U Džoudyho nebo Maitrea, běžná jsou však i malá duchovní centra v regionálních městech a městečkách).

Asi nejznámějším duchovním centrem tohoto typu ve světě je **Esalenský institut** v Kalifornii. Jde o slavné centrum soustředěné na alternativní výuku, které hrálo mimořádně důležitou roli při vzniku hnutí osobního rozvoje. Byl založen v 1962 Michaelem Murphym a Dickem Pricem a jeho cílem bylo podpořit alternativní metody průzkumu lidského vědomí. Praxe, jíž se institut věnoval, zahrnovala meditace, psychologii, psychedelii a změněné stavy vědomí, podporu osobního rozvoje, výuku a ekologické akcenty; kromě toho se tu praktikovaly masáže, horké koupele a další terapie, pořádaly se umělecké akce (koncertovali tu Joan Baez a John Cage, působil tu sochař Robert Rauschenberg), institut měl i vlastní vydavatelství. Kurzy, které institut pořádá, dodnes ročně navštěvuje desítky tisíc lidí, točí se tu poměrně velké peníze. Působili tu mimo jiné např. Stanislav Grof, Carlos Castaneda, Fritjof Capra, Joseph Campbell, Matthew Fox, Buckminster Fuller, Michael Harner, Aldous Huxley, Sam Keen, Abraham Maslow, Terence McKenna, J.B. Rhine, Carl Rogers, Douglas Rushkoff, Gary Snyder, Susan Sontag, Paul Tillich, Alan Watt nebo, Fritz Perls. Vyvinula a dlouhodobě se tu vyučovala gestalt terapie, probíhaly tu výzkumné programy zaměřené na potenciální sociální změnu a realizaci lidského potenciálu, výzkum schizofrenie a „hodnoty psychotické zkušenosti“.

Kromě domů osobního rozvoje, které nejsou postavené na osobním členství (byť se kolem nich také formují komunity), není tak docela výjimečné, že v rámci alternativní spirituality vznikají i **nová náboženská hnutí**. Charismatická autorita, která hraje v současné alternativní spiritualitě stále významnou roli, tomu otvírá dveře dokořán a kolem konkrétních duchovních učitelů a osobností se mohou formovat buňky jejich ctitelů a oblíbenců, které mohou přerůst až do charakteru, který je pro NNH typický. Dá se například argumentovat, že některými svými rysy by mezi takováto hnutí na bázi alternativní spirituality mohla patřit např. i scientologie. Zcela běžné jsou však kroužky kolem lektorů seminářů, které formují vnitřní "charismatickou aristokracii" hnutí – tento jev lze např. pozorovat na vnitřním vývoji skupiny sympatizantů kolem Carlose Castanedy, která zvláště v posledních letech před jeho smrtí nabyla jednoznačné podoby nového náboženského hnutí. Přestože byl podniknut pokus o zabezpečení předání vůdcovské role a tedy i o institucionalizaci charismatu, hnutí se (opět velmi typicky) rozpadlo se smrtí svého vůdce, v tomto případě dokonce pravděpodobně za asistence jedné či více sebevražď členek vnitřního kroužku.

Specifický případ pak představují skutečné oficiální **organizace** založené za účelem šíření učení zakladatele nějakého hnutí a výuky a certifikace nových náboženských specialistů. Příkladem může být Castanedův Cleargreen, daleko slavnější je však Harnerova Foundation for Shamanistic Studies. Jiným případem jsou školy reiki, akademie homeopatie nebo jiné typy institutů vyučujících metody

alternativní medicíny. Oprávnění, která vydávají, mohou nebo nemusí mít ve společnosti váhu. Často nicméně kromě "papíru" poskytují i specifická zasvěcení či iniciace, která fungují jako přechodový rituál pro absolventa.

## Komunity

Význačnou úlohu plní rovněž spirituální **komunity**, které je rovněž třeba počítat mezi instituce typické pro alternativní spiritualitu. Vznikají někdy spontánně, někdy jsou záměrně založeny, mohou existovat mimo existující města či vesnice i v jejich rámci, a některé z nich fungují už dlouhá desetiletí.

Příkladem je **Glastonbury**, městečko v britském Somersetu cca 250 km západně od Londýna o cca 10 000 obyvatelích (tzn. velké jako Litomyšl, Čáslav nebo Humpolec), kde komunita funguje v rámci běžného města. Mýty spojené s Glastonbury souvisí s opatstvím, které se tu nachází a které má mít nějakou souvislost s králem Artušem. Protože Glastonbury kdysi bylo poloostrov nebo dokonce ostrov, předpokládá se, že možná jde o Avalon, místo Artušova posledního odpočinku. Nedaleké Cadbury bývá někdy považováno za původní Camelot. Význam posvátných míst jako je Glastonbury má obvykle energetické rozměry: příznivci alternativní spirituality vnímají Glastonbury např. jako akupunkturální bod na povrchu Země. Podobně kopec Tor s kostelem na vrcholku je asociován s mnoha nejrůznějšími koncepty, především se starým pohanským chrámem, který tu měl stát, či se starou svatyní. Tor je považován za posvátnou horu, místo, kde se uctívala Bohyně, místo, kde se zjevil svatý Grál, Atlantáné tu měli vystavět monumentální sochu, atd. Shora z kopce má být vidět pletenec mezí, křoví apod., které má podle některých symbolizovat znamení zvěrokruhu. Nachází se tu i pramen, jemuž se připisuje posvátná moc. Operuje tu několik spirituálních společností různé povahy, od mixu křesťanských a theosofických myšlenek až po čistou alternativní spiritualitu inspirovanou východními náboženstvími. Jsou tu různé obchody, např. astrologické služby, obchody s „okultními“ potřebami, bio potravinami, řemeslnými výrobky a new age uměním a množství různých lidí, kteří praktikují nejrůznější formy alternativní medicíny.

Jiný případ je **Findhorn**, velmi slavná skotská komunita, jež byla v 60. letech založena Peterem a Eileen Caddyovými a Dorothy Macleanovou. Kromě duchovního rozměru Findhornu tu byl zásadním rozměrem i ekologický život a potravinová soběstačnost, zvláště Dorothy měla být schopná "komunikovat s inteligencí přírody". Dodnes je zásadní součástí Findhornu rozsáhlá ekovesnička, která přísně hlídá svou uhlíkovou stopu, pečlivě řeší zpracování odpadu a staví z recyklovaných materiálů. V rámci Findhornu probíhají různé duchovní akce a semináře – komunita měla zpočátku dokonce velmi mileniální nádech, ten se však později vytrácel. Klíčovou osobností se tu stal v 70.



letech channelista David Spangler, který Findhorn velmi proslavil. Komunita funguje dodnes, přestože její klíčové osobnosti jsou již vysokého věku.

Jiným příkladem, který ilustruje způsob, jak komunity vznikají, je **Sedona** v americké Arizoně. Jde opět o běžné americké město, které však leží v blízkosti bizarních skalních útvarů z rudého kamene, které se nacházejí v nedaleké poušti. Komunita, jež se tu postupně zformovala, vznikla právě kvůli nim – považuje je (mylně) za dávné indiánské stavby a za silová centra ("vortexy"), z nichž prýští energie. Ke skalám se chodí meditovat a v nedalekém městečku Sedoně bují spirituální turistika a obchod s různými duchovními potřebami, spirituálním uměním atd. Podobně jako v Sedoně nebo Glastonbury vznikají komunity někdy u významných lokalit, které můžeme považovat za "poutní místa".

## Kapitola 7: Neošamanismus a novopohanství

### Idealizace indigenních a historických kultur

V rámci holistického světonázoru současné alternativní spirituality se mimořádně úctě těší ty rozměry světa, které jsou stále chápány jako rovnovážné. Ty jsou rovněž také často interpretovány jako silné zdroje energie – a mnohdy v praxi slouží jako poutní místa současnosti. Jedním z těchto fenoménů je divoká příroda, nicméně kromě ní jsou také vysoce váženy kultury, které v ní žijí, nebo kultury, které jsou chápány jako moudré civilizace, jež se dosud dokázaly neodtrhnout od zdroje primordiální moudrosti (*philosophia perennis*). Na této bázi bývají např. vysoce váženi indiáni, kteří jsou chápáni jako nositelé rovnováhy s ekosystémem, kteří dokázali žít v přírodě a neničit ji. Podobným způsobem se projevuje respekt např. k Indii, která je chápána jako kultura, jež oproti technologiím, vědě a materiálnímu pokroku (jimž dává přednost současný západ) upřednostnila rozvoj spirituality a moudrosti.

Tento typ úvah navazuje ve skutečnosti na fenomén typický pro evropské uvažování již nejméně od 17. stol. Interpretace nativních kultur (či přírodních národů), které jsou vnímány jako kulturně inferiorní, oscilovala mezi idealizací a démonizací a mezi utopii a dystopií: typicky se idealizovaná podoba tohoto jevu popisuje jako "**mýtus ušlechtilého divocha**". Ten se typicky objevuje např. u myslitelů konce klasicismu a romantismu, kteří spatřují v nativních kulturách zjm. Nového světa příklad původního způsobu života, který je oproti upadlé Evropě (jíž tito myslitelé kritizují) stále ještě harmonický a zdravý. Někteří autoři (např. Montaigne) chápou nativní kultury jako skutečně ideální, jiní (např. Rousseau) je vnímají již jako částečně zkažené, přesto však pořád lepší, než je kultura Evropy. Tendence k idealizaci v dějinách evropského myšlení byla provázená projekcí utopie do mimoevropských oblastí a mohla se projevovat buď mytický (hledáním primordiálních rájů, jako např. El Dorado nebo Šangri-la), nebo sociálně-politickým aktivismem. Ten se realizoval zvláště zakládáním utopických projektů (typicky např. jezuitské "redukce" v Paraguayi), které mohly být provázeny zákazem nebo alespoň omezením vstupu Evropanů do dané oblasti.

Mýtus ušlechtilého divocha se v dějinách střídal se svým protikladem, jemuž můžeme říkat **mýtus špinavého primitiva**: charakteristický byl např. pro vládnoucí evoluční paradigma 19. stol., z něhož se zrodil moderní rasismus. Stejně jako tendence idealizovat nativní kultury, i tendence vnímat je jako polozvířecí primitivy bez základních návyků je však způsobem, jakým západní civilizace nastavuje zrcadlo sama sobě, a nikoli skutečně objektivním pohledem.

Výrazný vliv má toto myšlení na **vnímání vztahu mezi Starým a Novým světem**, který se v situaci současné hegemonie USA projevuje celosvětově. Amerika byla v době kolonizace vnímána jako

potenciálně utopický prostor napříč evropskými kolonizátory. Katolické Španělsko ji vnímalo jako potenciálně nezkažený prostor, který může zůstat prost jevů, které dobově vnímalo jako negativní (tzn. především heretiků, Židů a pokřtěných Židů): velmi proto hlídalo, aby se do amerických kolonií nedostal nikdo, kdo by byl podezřelý z příslušnosti k těmto skupinám. Naopak britský koloniální systém s potěšením vyvážel mimo Evropu skupiny, o než doma nestál (opět především různé marginalizované náboženské skupiny, trestance, atd.). V tomto smyslu bylo osidlování Ameriky z hlediska Británie naopak pokusem očistit vlast od jevů, které vnímala jako nežádoucí. Sami ti, kteří do kolonií odcházeli, je však mohli vnímat podobně, jako Španělé – totiž jako zemi zaslíbenou, kde je možno začít nový a lepší život. I v britském kontextu se tak Amerika stávala projekcí utopických snů Evropana. Tento pohled přetrvává v americké kultuře dodnes a binarita staré, zkažené, upadlé Evropy a svěží, mladé Ameriky, jež se pokouší uskutečnit vysoké ideály, je stále živý. Je však třeba zdůraznit, že se USA v rámci diskursu alternativní spirituality mnohdy zároveň vnímají v rámci celého Západu, totiž jako nositel nerovnováhy, která je zapříčiněna zvláště evropským myšlenkovým dědictvím a současným politicko-ekonomickým systémem. Amerika tak může stát v protikladu k Evropě jako upadlému starému řádu, ale zároveň i v protikladu k indiánům, kteří v této optice žijí v harmonii a rovnováze (a nežijí-li, je to vina právě západu).

Víra v primordiální moudrost indiánů a jiných nativních kultur je typickým prvkem charakteristickým pro **neošamanismus**. Představitelé tohoto proudu alternativní spirituality se s oblibou obracejí k indigenním kulturám jako ke zdroji informací o správném způsobu života a zejména přístupu k pravé spiritualitě. Jejich duchovní svět je tu interpretován jako dosud nedotčený fanatismem monotheistických náboženství, která se postarala o vykořenění primárního šamanismu z kultur Starého světa. Šamanismus sám je pak vnímán jako jedna z nejstarších (ne-li vůbec nejstarší) a nejautentičtějších vrstev náboženství a jeho potlačování se interpretuje negativně jako potlačování pravé svobodné spirituality a převládnutí dogmatického a hierarchického náboženství (blíže viz kapitola 1).

Tendence k idealizaci kultur mimo západní svět se však zdaleka netýká jen indiánů (a jiných nativních kultur), nýbrž i historických či přímo **archaických kultur**. I ony jsou často vnímány jako nositelé primordiální moudrosti a harmonie – typicky jde o starověk, zvláště Indii, Egypt, Mezopotámii, atd. Na předkřesťanská náboženství těchto kultur s oblibou navazuje **novopohanství**, které se je někdy snaží aktivně oživit. Jejich idealizovaný obrázek je však součástí i širší alternativní spirituality. Indická moudrost, egyptská magie, mayská posvátná astronomie a kalendář, atd., jsou vnímány jako ztracené duchovní vědění světa, které je třeba znovu odkrýt, odhalit jeho zapomenutá tajemství a poučit se z něho.

V tomto smyslu se tak archaické či indigenní, exotizované kultury stávají cílem současné **spirituálně motivované turistiky**, jež je v mnohém podobná duchovním poutím (nebo s nimi přímo splývá). Archeologická naleziště starých kultur se stávají poutními místy, kam se putuje např. pro načerpání energie či pro vykonávání rituálů, a indigenní kultury jsou vystaveny přílivu spirituálního turismu, který hledá psychedelické zážitky, rituální šamanské iniciace či alespoň atmosféru domorodé duchovní autenticity. V tomto smyslu se i **archeologie a antropologie** interpretuje v populární kultuře jako odhalování jiných realit a hon za duchovním věděním. V archeologii je nositelem tohoto motivu především popkultura, příkladem mohou být populární postavy jako Indiana Jones nebo Lara Croft. V antropologii však mohou být v některých případech nositeli tohoto přístupu sami antropologové, pro něž se zkoumání indigenních kultur stává praxí odhalování jiných světů a hluboce osobní spirituální cestou. Není překvapivé, že někteří antropologové (např. Castaneda nebo Harner) nakonec zcela překročili hranice vědy a stali se *bona fide* duchovními učiteli. Jiní antropologové (např. Ward Churchill) se však proti tomuto přístupu naopak bouří a aktivně se politicky angažují proti spirituální turistice a "kulturní apropriaci" nativních náboženství současnou alternativní spiritualitou.

### Psychedelická spiritualita a neošamanismus

**Počátky zájmu o šamanismus** se datují do 18. století do Ruska – nepohodlní intelektuálové vyhnání na Sibiř se zde mimo jiné zaměstnávali snahou porozumět místním duchovním fenoménům. Šamanismus tu byl interpretován různě – jako pověry i „arktické šílenství“ způsobované bezútěšností tajgy a nedostatkem kvalitní stravy. Zvláště psychologizace a psychopatologizace šamanismu byla v jednu dobu mimořádně populární – na ni nicméně později navázala naopak idealizace "primitiva" v souladu s mýtem o šťastném divochu. Zde ještě nejsou tak významným fenoménem psychedelika – původní sibiřský šamanismus není spojený s halucinogeny, ale spíše s alkoholem a dalšími trans navozujícími technikami. Výjimku může tvořit požívání muchomůrky červené, které později zkoumal zjm. R. G. Wasson.

**Americké počátky zájmu o šamanismus** souvisejí s výzkumem peyotlového kultu – zde se již koncept šamanismu úzce pojí s psychedeliky a dalšími psychotropními látkami. První odborné práce o halucinogenech se datují ke konci devatenáctého století, kdy se prvně začaly studovat rostliny s psychotropními účinky a látky v nich obsažené, zjm. rostlinné alkaloidy. Na to později navázaly antropologické výzkumy orientované zvláště na panindiánské peyotlové hnutí v USA, které se zformovalo po roce 1890 a dnes má cca čtvrt milionu členů. Tento zájem odstartoval vlnu výzkumu nativního užití psychotropních látek. Mezi ranými antropology specializovanými na toto téma vyniká zvláště **Weston La Barre** (1911-1996), který v r. 1938 publikoval knihu *The Peyote Cult* zabývající se Huicholy a jejich náboženským užíváním meskalinu. Jeho dílo následně ovlivnilo další autory třicátých

a čtyřicátých let, zjm. profesionální i amatérské etnobotaniky (R. G. Wasson, Richard Evans Schultes). Paralelně probíhal výzkum chemický a lékařský, kde se pracovalo s halucinogeny primárně jako s látkami umožňujícími studium psychóz. Významným mezníkem tu byl opět r. 1938, kdy Albert Hoffmann laboratorně syntetizoval LSD. O pět let později je během laboratorních experimentů náhodně pozřel a prožil barevné halucinace, které podrobně popsal.

Už v té době se o psychedelika a šamanismus začala zajímat i vzdělaná veřejnost. V r. 1954 publikuje významný spisovatel **Aldous Huxley** (1894-1963) esej "Brány vnímání" (*Doors of Perception*). O psychedelikách se dozvěděl ve třicátých letech v souvislosti s nativními obřady Indiánů, v padesátých letech četl psychiatrické texty o účinku psychedelik, zkoušel si tytéž efekty navodit s pomocí meditací, autohypnózy a hypnózy a nakonec v r. 1952 si prvně vzal peyotl. V textu pracuje mimo jiné s ideou proměny vědomí a porozumění různým typům a vrstvám lidských zážitků, převážně však popisuje své zkušenosti na meskalinu. Eсей měla ve své době velký vliv a čte se v podstatě dodnes.

Velký zlom však přichází s osobou **Roberta Gordona Wassona** (1898-1986). Ten dlouhodobě pracoval jako bankovní úředník a jeho koníčkem byla antropologie a archeologie. Jeho ruská žena Valentina jej naučila sbírat a připravovat houby, a oba manželé, inspirovaní ostrým rozporem mezi střeoevropskou a východoevropskou láskou k houbaření a anglosaským odporem k houbám, se začali zabývat etnomykologií. V r. 1957 spolu publikovali knihu o Rusku a houbách, která se zabývala zvláště konzumací muchomůrky červené, a když Valentina později zemřela, Wasson pokračoval v práci sám. Na poli etnomykologie se Wasson stal skutečným průkopníkem, studoval houby mezioborově (archeologie, anthropologie, lingvistika, religionistika atd.), stal se uznávanou osobou v oboru, inicioval mnoho výzkumů a spolupracoval se špičkovými odborníky své doby. Zvláště se však proslavil etnologickými výzkumy Mazatéků v mexické v Oaxace, především texty, které publikoval o mazatécké šamance jménem Maria Sabina. Právě spolupráce s Marií Sabinou odstartovala obrovskou vlnu populárního zájmu o psychedelika a američtí psychedeličtí nadšenci houfně přijížděli do Oaxaky hledat šamany. Wasson sám, ač se stal význačnou osobností psychedelické revoluce, zůstal do smrti důstojným gentlemanem ze staré školy a vůči kontrakulturním jevům se stavěl odmítavě. Četba jeho textů, zvláště těch oaxackých, však mocně ovlivnila množství pozdějších významných osobností new age i širší alternativní spirituality.

Mezi význačné osobnosti, které stojí v počátcích psychedelické revoluce i neošamanismu, patří i rumunský religionista **Mircea Eliade** (1907-1986). Jeho kniha *Šamanismus a nejstarší techniky extáze* představuje jeden z nevlivnějších pokusů teoreticky uchopit šamanismus – Eliade ho primárně zakládá na schopnosti šamana přivodit si (s pomocí psychotropních látek i bez nich) změněné stavy vědomí. Šamanismus tu už není typ domorodé spirituality, nýbrž mystická technika, která stojí na

extatickém cestování mezi světy, jež může mít více cílů (nejčastěji léčení). Kniha sice vyšla ve francouzštině již v 50. letech, anglický překlad byl však publikován až v r. 1964, tedy již v době new age a hippie kontrakultury. Byla s ovacemi přijata jak vzdělanou veřejností, tak odborníky – mezi eliadovské entuziasty se řadí např. Peter Furst, který přinesl myšlenky šamanismu a technik extáze do antropologie Mezoameriky. Vlivem Eliadova působení se zintenzivnil zájem o nativní šamanismus a dá se dokonce říci, že se Eliade stal jakýmsi pradědečkem pozdějšího Harnerova neošamanismu. V současnosti je tato část Eliadova díla stále intenzivněji zkoumána. A to jak v kontextu formování konstruktů šamanismu v současné kultuře, tak jako specifický případ utopie či mýtu šťastného divocha projikovaného do exotizovaných etnik.

Obrovský průlom v rámci mainstreamu přinesl také **Timothy Leary** (1920-1996), původem americký psycholog, který se později stal význačnou veřejnou postavou new age a apologetou psychedelie. K drogám jej přivedly mimo jiné texty Gordona Wassona – na jejich základě se vypravil do Mexika, ochutnal halucinogenní *psilocybe mexicana* a na základě tohoto zážitku se spolu s Richardem Alpertem (který byl později znám pod jménem Baba Ram Dass) začal věnovat výzkumu psychedelik. Na Harvardu rozjel psychologický projekt, jehož cílem bylo analyzovat účinek psilocybinu na člověka, a mimo jiné se zabýval i pozitivním vlivem zkušenosti s halucinogeny na pokles recidivy u vězňů. Zároveň však testoval psychedelika na pokusných subjektech, které se rekrutovaly zjm. z osazenstva univerzity, a na projekt se doslova stály fronty. Protože převis zájemců byl obrovský, vytvořil se na škole černý trh s psychedeliky, v němž Leary s Alpertem zjevně aktivně participovali. To přitáhlo k oběma mužům zájem vedení. V r. 1963 byli jak Leary, tak Alpert vyhozeni z práce, s pomocí soukromých investorů se jim však podařilo získat prostory, kde v experimentech pokračovali. V té době už se dostali i do hledáčku FBI, která mnohokrát vtrhla do domu, kde se experimenty prováděly, zakoupili tedy dům v Mexiku, kde v práci pokračovali. Mimo jiné v důsledku Learyho a Alpertova působení byly halucinogeny v r. 1966 zakázány – Leary pak do smrti proti tomuto zákazu bojoval. Jedním z pokusů, jak přeci jen zlegalizovat jejich užívání, se stalo založení náboženské společnosti *League for Spiritual Discovery* a podpora zakládání nových náboženství postavených na psychedelikách. V té době se stal Leary absolutní ikonou hnutí hippies, pro něž aktualizoval heslo *turn on, tune in, drop out* a sepsal množství textů, v nichž obhájí psychedelika a prohlašuje je za zcela legitimní cestu k navození plnohodnotného spirituálního zážitku. Do smrti však měl problémy s policií a s úřady a strávil mnoho let ve vězení kvůli drogám. Dodnes je jednou z nejvýznamnějších tváří psychedelické revoluce.

Tuto první generaci psychedelických průkopníků postupně začala doplňovat generace mladší. Jejím výrazným představitelem byl **Carlos Castaneda** (1926-1998), původem Peruánec, který emigroval do USA, vystudoval antropologii v Kalifornii a rozhodl se zabývat výzkumem nativního užití psychedelik.

Na hodinách antropologie vypracoval údajný záznam terénního výzkumu u indiánů Yaqui v severním Mexiku – text později vyšel pod jménem *Učení dona Juana* (1968), stal se obrovským bestsellerem a Castaneda se velmi proslavil. V téže době však začal být paranoidní, vyhýbal se kontaktu se svými fanoušky a stáhl se do ústraní. Vzдор ústraní, ve kterém se snažil zůstat, publikoval další tři knihy, mimo jiné slavnou *Cestu do Ixtlanu*, za níž dostal na Kalifornské univerzitě doktorát. V sedmdesátých letech přišel velký zlom, kdy jeho dílo napadli kritikové a v podstatě přesvědčivě prokázali, že Castaneda fabuluje. Dodnes není jasné, zda šaman don Juan, hlavní postava Castanedových knih, vůbec skutečně existoval, a pokud, tak kolik z něj v pozdější literární postavě zbylo. Vzдор skandálu, který otrásl kalifornskou antropologií, Castaneda publikovat nepřestal. Jeho knihy se však mezitím stihly odpoutat od psychedelík a začaly pracovat se sněním a dalšími duchovními technikami – zároveň také přestaly být vědeckými texty a staly se bona fide duchovní literaturou. V té době se kolem Castanedy začíná formovat malé nové náboženské hnutí, které v 90 letech veřejně působilo v souladu s dobovou vlnou spirituality seminářů.

Podobný osud měl Castanedův spolužák z Kalifornské univerzity **Michael Harner** (\*1929). Původně nastoupil kariéru univerzitního antropologa, zajímal se o nativní užití psychedelík a v šedesátých letech se pustil do výzkumů v oblasti Amazonie u indiánů Jívaro. Zde se seznámil s ayahuascou, kterou uvedl do západní vědy i do populární kultury, a od r. 1968 publikoval odborné texty. Ayahuaskový obřad jej však velmi uchvátil, stejně jako nadšené reakce šamana, který jej vedl, jenž přesvědčoval Harnera, že tak silnou zkušenost začátečník obvykle nemá a že je rozeným šamanem. V sedmdesátých letech se Harner začal od univerzitního prostředí odklánět a v osmdesátých letech se od něho definitivně odtrhl a začal se věnovat praktickému šamanismu a studiu šamanismu. Je otcem tzv. "jádrového šamanismu" (*core shamanism*), který představuje snahu vydestilovat základní transkulturní a univerzální techniky charakteristické pro šamanismus jako takový, i typické znaky, které šamanismus má. Oproti Eliadovu teoretickému přístupu je však Harnerův přístup praktický a jeho cílem je obnovit tradiční duchovní dědictví jednotlivých etnik a zpřístupnit šamanismus i západnímu člověku, který jej již ve své kultuře téměř nenachází. Harner za tímto účelem založil společnost *Foundation for Sahamanistic Studies*, která pořádá kurzy, vydává certifikáty a šíří Harnerovo dědictví po celém světě.

Nejmladším ze zásadních psychedelických guru byl **Terence McKenna** (1946-2000), spisovatel, významná postava new age milenialismu a celoživotní apologeta psychedelík. V r. 1971 podnikl se svým bratrem Dennisem expedici do Amazonie, kde chtěli prozkoumat místní halucinogeny. Jejich hlavním zájmem byla především ayahuaska – bratři chtěli prozkoumat její možnosti, pokud jde o "hledání vysvobození lidstva a propojení vědy a zkušenosti, paranormálního a normálního". Koktejl psychotropních látek, který zkonzumovali, jim přivodil silný, několik týdnů trvající zážitek, který je

hluboce ovlivnil a jehož výsledkem byla mimo jiné i publikace knihy *Neviditelná krajina* (1975). Cílem knihy je apologetika psychedelického zážitku jako reálné, transformativní zkušenosti, který představuje výlet za brány našich smyslů do "neviditelné krajiny" za nimi. McKenna patřil mezi ty autory, kteří považovali halucinogeny za zdroj a počátek veškeré duchovní zkušenosti (jakož i lidské civilizace vůbec) a za nejranější vrstvu náboženského zážitku. *Neviditelná krajina* se však stala také jedním z významných textů new age milénialismu a "fenoménu 2012". Sám Terence McKenna následně zasvětil apologetice psychedelík celý svůj život.

## Novopohanství

Už Hanegraaff zmiňuje novopohanství jako základní součást new age *sensu lato*, nicméně jsou i autoři (jako Aidan A. Kelley), kteří prohlašují, že jde spíše o samostatnou tradici paralelní k alternativní spiritualitě. Oddělování však může vycházet z obecně negativního pojetí termínu "new age", jímž, jak jsme viděli, se dnes dobrovolně nikdo neoznačuje. Novopohanství má v každém případě **specifické charakteristiky**, které jej v rámci new age poněkud vyčleňují. Přesto má smysl chápat jej v kontextu širší alternativní spirituality, protože sdílí její klíčové charakteristiky (rovnováha binarit, energie, pojetí vědomí, atd.). Základní rozdíly mezi new age a novopohanstvím shrnul např. Michael York – ten se nesnaží se novopohanství do new age ani zahrnout, ani jej z něho vyčlenit, ale zdůrazňuje, že významné jsou jak podobnosti, tak rozdíly.

Novopohanství je charakteristické svou **revivalistickou podstatou**, tzn. snahou oživit „pohanská“ náboženství minulosti. Typické příklady jsou tu „neodruidismus“ (oživení keltského náboženství), germánské novopohanství (např. ásatrú), slovanské novopohanství (např. rodná víra, český slovanský šamanismus), atd. Obvykle se tento termín spojuje pouze s evropskými fenomény, za novopohanské však lze považovat také např. snahy o obnovu indiánských náboženství Latinské Ameriky.

Novopohanství může však být i silně eklektické v tom smyslu, že zařazuje i další božstva starověkých pantheonů, a nemusí být vůbec omezené na kulturní areál – např. původní Wicca pracuje s nejrůznějšími typy bohů, od keltských přes řecké a římské až po slovanské, atd. Tanya Luhrmannová (\*1959) rozlišuje čtyři typy novopohanské magie, „čarodějnictví“ (převážně Wicca), západní mystéria (západní okultní magie), rituální magie zformovaná *ad hoc* a neiniciované novopohany.

Jeho základem (a důležitým rysem, jímž se liší od širšího new age) je tedy **víra v božstva**, ústřední roli pak zvláště ve wiccanském novopohanství často hraje Bohyně (či Bohyně matka, Velká matka, Velká bohyně, apod.) ztotožňovaná obvykle s matkou Zemí či přírodou. Ve Wicce má typickou trojjedinou podobu panna-matka-baba, v tradici Obrození je chápána jako "život a vědomí, které leží pod živým bytím", tzn. personifikovaná energie nebo Gaia. Jejím partnerem je někdy mužský bůh, jehož význam je obvykle menší, ve Wicce typicky Rohatý bůh, jinde se mužský protějšek Bohyně vůbec nevyskytuje



(Obrození). Fenomén bohyně bývá typicky násilně rekonstruován (či přímo domyšlen) i tam, kde žádná velká mateřská bohyně neexistovala – např. v mayském případě je to Ixchel, původně stará bohyně tkaní a porodů, která se v současném novopohanství (a částečně i v popkultuře) propojuje s bohyní měsíce a mění se v mladou krásnou ženu, mateřskou bohyni. Jiným příkladem je slovanská Živa, původně zřejmě romantická fikce národoveckých autorů 19. století, která se ve slovanském novopohanství mění v *bona fide* božstvo. Novopohanství však může zcela pomíjet typické wiccanské struktury snažit se co nejvěrněji obnovovat původní pantheon. Rekonstrukce probíhají jak na základě vědeckého poznání, tak na základě více či méně fikčních popkulturních obsahů. Vždy záleží na konkrétní podobě hnutí.

Novopohanství je rovněž charakteristicky spojené s **magií**. Ta může nabývat různých podob, od reinterpretované rituální magie západních esoterických tradic až po neošamanismus. Magie se v pojetí současné vědy odlišuje od zbytku naší západní kultury atmosférou tajemství, rozkvétá tam, kde chybí systematická analýza. Pokud by byla magie jen pragmatickým způsobem, jak něčeho dosáhnout, nebylo by jasné, proč vůbec přežívá v našem světě; je však třeba chápat, že magie jakýmsi způsobem opět „okouzluje“ náš svět. Tohle je pro porozumění novopohanství velice významné – už např. Hanegraaff zdůrazňuje, že pojetí magie v novopohanství znamená odvržení chladného, racionálního světa příčiny a následku ve prospěch mystéria. Typická wiccanská magie je dědicem rituální magie 19. stol. s jejími symboly (typicky pentagramy), pojetím posvátného prostoru (oltář), čtveřicí živlů (vyjádřenou předměty, symboly i inkantacemi), předepsaným rituálním chováním i oděvem. Novopohanské texty pracují s přesnými popisy rituálů, někde jsou eklektické a tvoří je nově (Wicca), jinde se pokouší alespoň částečně o rekonstrukci rituálů starých.

Základní rozdíl oproti obecnému new age je, že je novopohanství velmi silně zatížené na **komunitu** (zjm. čarodějskou skupinu coven) i **hierarchii** (kněžky a kněží jednotlivých bohů, vůdci covenů, atd.). Na druhou stranu je třeba poznamenat, že širší novopohanství je stejně individualistické a eklektické jako alternativní spiritualita obecně a mnoho novopohanů vůbec nepůsobí v rámci covenu, nýbrž se sdružují na internetu, jezdí na srazy, atd. Existují i novopohanští duchovní učitelé, např. Marian Greenová, kteří specificky propagují individualistické novopohanství v new age stylu (v jejím díle je mimo jiné i velký důraz na příchod věku Vodnáře). Existuje např. určitá kontinuita mezi příznivci klasické fantasy typu *sword and sorcery* a širším, individuálně a eklekticky pojatým novopohanstvím. Novopohanská komunita otevřeně a hlasitě přijímá všechny minority, jež jsou typicky vyloučené z tradičních náboženství, např. homosexuály (existují i vyloženě homosexuální coveny či celá hnutí). Podobně vznikají nové rituály, např. pro ženy, které absolvovaly interrupci, atd.

Počátky novopohanství a jeho důrazu na Bohyni vycházejí z práce **Margaret Alice Murrayové**, kontroverzní archeoložky a historičky, která byla zároveň významnou postavou první vlny feministického hnutí. Murrayová byla přesvědčená, že v době před příchodem indoevropských kmenů existovalo v Evropě pohanské náboženství zaměřené na uctívání ženy a praktickou magii. Murrayová argumentovala mimo jiné neolitickým uměním Evropy (sošky "Venuši") a domnívala se, že středověké a raně novověké čarodějnické procesy byly pozdním pokusem vykořenit přežívající zbytky těchto pohanských, ženami vedených náboženství.

Na myšlenky Murrayové navázal v praxi Angličan Gerald Gardner (1884-1964), zakladatel **hnutí Wicca**. Gardner byl spisovatel a okultista – byl mimo jiné členem Rosikruciánského řádu, jež však na konci 30. let s několika přáteli postupně opustil. Právě tyto přátelé se pak stali základem prvního covenu, který Gardner založil počátkem čtyřicátých let. Následně začal psát knihy o kultu Wicca. Tvrdil, že jej do této tradice iniciovala stařena, jež byla součástí starého anglického čarodějského covenu New Forest, a že mu předala své znalosti, které se on nyní pokouší zpopularizovat. V gardneriánské Wicce se zformovala velká spousta pozdějších základů hnutí, jiné však byly opuštěny (např. nahota vyžadovaná u rituálů, jíž nudista Gardner velmi fandil). Z Wiccy také pochází označení "čarodějnice" (*witch*), které se v tradičnějších odnožích novopohanství používá pro muže i pro ženy.

Kromě gardneriánské Wiccy existuje množství jejích **dalších odnoží**, od eklektické Wiccy (např. dianická Wicca) přes nové tradice (Obrození, spojené se jménem populární kněžky a spisovatelky Starhawk) až po její hranice s jinými novopohanskými, zjm. neodruidskými skupinami. Wicca patří mezi poměrně silně zastoupená náboženství např. v USA a v posledních letech jsou aktivity jejích hnutí namířené k všeobecnému uznání společností – nedávno např. vznikl institut wiccanských armádních kaplanů. Wiccanský typ novopohanství má patrný impakt v současné popkultuře – na jeho základech stojí např. podoba magie v seriálu *Chilling Adventures of Sabrina* nebo ve filmu *The Craft*.

**Mimowiccanské podoby novopohanství**, např. slovanské rodnověří, germánské ásatrú nebo Vlčí kult, atd., jsou oproti původní eklektičtější Wicce striktněji zakořeněné v konkrétních podobách předkřesťanských pantheonů Evropy. Na druhou stranu i zde existuje kontinuita se širší alternativní spiritualitou – jsou popsány např. maďarské novopohanské skupiny, které zároveň pracují s vírou v mimozemšťany. Podobně český Slovanský kruh je v zásadě neošamanská skupina, jíž její zakladatel Zdeněk Ordelt vytvořil na základě svých zkušeností s jihoamerickým šamanismem a psychedelií. Tam, kde se klade silný důraz na rekonstrukci konkrétní předkřesťanské tradice, pak může existovat vliv nacionalismu – některá tato hnutí mohou nabývat i vyloženě ultrapravicových rysů (např. slovanské rodnověří v Rusku, ale i např. na Slovensku).

## Kapitola 8: Spiritualita, média, trh a politika

### Mediální prostor

Pro porozumění povaze alternativní spirituality je třeba chápat i to, v jakém **mediálním prostoru** vznikla a jakým způsobem probíhá komunikace v rámci ní. Na rozdíl od tradičních náboženství, která jsou postavena především na textu (odtud i "náboženství Knihy"), je alternativní spiritualita úzce svázána s novými médii. Vyvíjela se současně s audiovizuálními médii jako rozhlas, televize a film, ale i nové literární žánry (sci-fi, fantasy, new weird, atd.) a formy (komiks). Její přechod do mainstreamu probíhá zároveň s boomem hypertextových médií, tedy internetu a zjm. internetových diskusí a komunit. V současné době představuje online prostředí základní prostor, kde se odehrává výměna myšlenek a zkušeností souvisejících s alternativní spiritualitou. K věci se přidávají i populární mediální produkty, zjm. počítačové hry a online virtuální světy, které úzce rezonují s myšlenkami a koncepty současné alternativní spirituality a fakticky ji propagují a šíří.

Kanadský teoretik médií **Marshall McLuhan** (1911-1980) zdůrazňoval, že média slouží nejen komunikaci, ale především projekci našeho vlastního obrazu a že hluboce ovlivňují způsob, jakým členové dané kultury myslí. Rozlišoval především média "horká" a média "chladná": ta "horká" jsou média s obrovským množstvím obsahu, která podporují rozsáhle pasivní příjem svého uživatele. Typickým horkým médiem je text. Naproti tomu "chladná" média mají obsahu v absolutním smyslu mnohem méně, ale kladou mnohem větší nároky na aktivní přístup svého uživatele, který si sdělení sám konstruuje, dotváří a domýšlí. V tomto smyslu je hypertext (ale třeba i rozhlas) "chladným" médiem – pomocí klikání a surfování se jeho uživatel dostává ke zcela individuálnímu obsahu. Kultura, která stojí na chladném médiu, bude mít daleko více participační a aktivní charakter, než kultura stojící na horkém médiu. McLuhanovy myšlenky lze v tomto smyslu aplikovat na normativní charakter tradičních náboženství oproti volně eklektickému charakteru současné alternativní spirituality. Do nějaké míry je to pochopitelně i důsledek toho, že současná alternativní spiritualita je ještě mladá – do nějaké míry to však rezonuje s "chladným" charakterem jejího hlavního média.

Obrovské **možnosti internetu** v tomto smyslu předkládají příznivcům alternativní spiritualit množství obsahů, které jsou často vytržené z kontextu, zlidovělé nebo transformované a jejichž počátky a historické kontexty daný uživatel nezná. Snáze tak dochází k *bricolage*, při níž se formuje individuální světonázor. Vzhledem k tomu, že zdroje jsou v zásadě tytéž, má však tento individuální světonázor pozoruhodně podobné rysy, v nichž lze rozeznat základní myšlenky a hodnoty (holismus, víra v energii, atd.). Internet však neposkytuje jen informace, ale dává možnost sebevyjádření, ať už formou blogu, vlogu (zjm. YouTubering, TikToking) nebo členství v online komunitách a na sociálních sítích.

Oproti tradičním náboženstvím, která se s médii teprve učí pracovat a snaží se k nim najít vhodný přístup, je spiritualita v tomto ohledu naprosto flexibilní.

Kromě internetu a počítačů je třeba počítat i s fenoménem **smartphonů**, které umožňují naprosto instantní přístup do kyberprostoru a umožňují specifické jevy. V náboženském kontextu se mohou využívat různé specifické appky, které připomínají, že je čas k modlitbě nebo k meditaci, pravidelně posílají citáty nebo obrázky a slouží i jako rezervoár hudby a dalších obsahů. V tomto smyslu je třeba počítat je mezi významné technologie, které mají zásadní vliv na každodenní životy nejen příznivců alternativní spirituality, ale i příznivců tradičních náboženství.

Mediální prostředí generuje i *sui generis* náboženské jevy, které bez médií nejsou možné.

Francouzský postmoderní filosof **Jean Baudrillard** (1929-2007) mluvil zejména o problému hyperreality, který vzniká v současných médiích a který vytváří falešnou realitu, jež se tváří jako reálnější než realita sama. Pod vlivem hyperreality mají lidé tendenci preferovat spektakl (podívanou) před realitou, která dokonce začíná ztrácet svůj význam, a to nejen v běžném životě, ale dokonce i ve filosofii. Média provozují "chladné svádění", které uzavírá diváka do atraktivního světa světla, stínů, pixelů a křivek – člověk se ponořuje do umělého světa, přestává být subjektem a stává se objektem, součástí matrixu informací a virtuálních sítí. Hyperreálné obsahy (též *simulacra*) v religionistickém kontextu nabývají např. podoby kultu hvězd a veřejných osobností, kde se *image* dané osoby mění v realitu a realita skutečného člověka za imagí zaniká. Podobným jevem jsou hyperreálná náboženství, kde se z komodifikované popkultury vynořují náboženské obsahy, jež jsou brány smrtelně vážně. Zatímco McLuhan byl tedy v zásadě optimista, Baudrillardovy myšlenky jsou mocně pesimistické a dobře se kombinují s kritikou masové kultury typické pro kritickou teorii nebo neomarxismus (např. Adorno).

Mimořádný význam médií souvisí nejen s obsahy, které přenášejí, ale i s obrazem světa, který poskytují a který se promítá do světonázorových základů současné alternativní spirituality. Koncepty jako morfogenetická pole nebo sdílené vědomí rostlin, které stojí na hranici vědy a současné alternativní spirituality, jsou často špatně zastřeným obrazem internetu a jiných moderních technologií: podobně mohou fungovat obrazy magie v popkultuře. Na hlubší rovině se to však netýká jen médií, nýbrž technologie obecně – **obrazy sakralizované technologie** jsou součástí mimo jiné i fenoménu mimozemšťana a idejí nadpřirozené technologie, které s ním jdou ruku v ruce.

## Propojení s populární kulturou

Propojení alternativní spirituality s médii otvírá související téma, jímž je vzájemný vztah s populární kulturou. Je třeba chápat, že žádné náboženství není izolované od zbytku společnosti a stejně jako se

křesťanské hodnoty šířily nejen v kostelech, ale i skrze romány, vyprávění, písňové texty, atd., šíří se i alternativní spiritualita skrze romány, filmy, počítačové hry, virtuální světy, atd. Tento proces funguje oběma směry – na jednu stranu širší populace čerpá svoje světonázorové a etické koncepty z děl populární kultury, na druhou stranu se však sama podílí na jejich kreativním udržování, přetváření a šíření. Na jednu stranu to vychází z mnohem užšího vztahu mezi tvůrcem a konzumentem, než jaký byl možný před vznikem internetu, na druhou stranu se však věci účastní i fandom a další aktivity.

V tomto smyslu můžeme s pomocí McLuhanova dělení na horká a chladná média dělit i současnou populární kulturu na škále od zcela pasivního příjmu informací (romány, seriály, filmy) přes aktivní participaci (počítačové hry, MMORPG) až po aktivní spoluúčast na tvorbě obsahu pro sebe i pro ostatní (fanfiction, cosplay, larp atd.). V tomto smyslu je možné dělení na horká a chladná média připodobnit tradičnímu religionistickému dělení na **mýtus a rituál** – přestože hranice tu nebude ostrá a mnoho fenoménů se bude pohybovat na škále mezi oběma póly. V tomto smyslu lze tedy na popkulturní fenomény a aktivity nahlížet podobně, jako na myticko-rituální komplexy starších náboženství.

V rámci těchto myticko-rituálních komplexů hrají specifickou roli ty, které koexistují zároveň ve více médiích. Specificky se jimi zabývala zvláště herní teoretička **Rachel Wagnerová**, která je označuje termínem **transmédiá**. Transmediální obsahy mohou tvořit narativ, častěji však tvoří spíše komplexní svět, který se šíří z média do média a generuje množství narativů, aktivit i komodit. Typickým příkladem transmediálního světa je Tolkienova Středozemě, která vznikla jako série románů, novel a povídek (jejím médiem tedy byl konvenční text, resp. literatura), postupně se však rozšířila i do dalších médií a vznikly filmy a seriály, počítačové hry, pen-and-paper RPG, gamebooky, larp, fanouškovské cony, atd., včetně rozsáhlé nabídky zboží na toto téma. Přestože tu existuje ústřední "kanonický" narativ, tzn. příběh *Hobita*, *Pána prstenů* a *Silmarillionu*, je patrné, že tyto narativy nejsou jedinou součástí světa a neustále se generují další a další příběhy, zjm. přímo ve fanouškovských komunitách. Podobným případem je *Harry Potter* nebo např. *Stmívání*.

Transmediální světy se samozřejmě neomezují pouze na fantasy žánr, ani nevznikají pokaždé z literatury. Někdy jsou velmi staré (např. transmediální svět Sherlocka Holmese), někdy jsou naopak poměrně nové. Může se jednat o původní počítačovou hru, která nabere obrovské popularity a rozšíří se do dalších mediálních sfér – mezi známé případy by patřila např. série *Tomb Raider* se slavnou archeoložkou Larou Croft v hlavní roli. Jindy je původním médiem komiks. To je případ zjm. superhrdinských světů Marvelu a DC, kdy původní zábavné komiksové sešity z třicátých let daly postupně vzniknout obrovským transmediálním universům zahrnujícím filmy, seriály, hry, romány a komplexní nabídku zboží. Do transmediálních univers je třeba zařazovat i další netypické jevy, např.

zábavní parky, tematické party, atd. Vzdor tomu, že jejich jádrový obsah nebývá chápán jako "skutečný" či "reálný", fungují v praxi obdobně jako myticko-rituální komplexy starších náboženství. Máme-li pak na paměti, že jejich obsahy tvoří **hyperreálné světy**, jejichž naléhavost není díky jejich ne-skutečnému charakteru o nic menší, vystane význam transmédií pro analýzu současného náboženství tím naléhavěji.

Co se týče propojení s konvenčněji chápanými náboženskými obsahy, je to opět podobné, jako např. když středověká rytířská epika zračila dobové křesťanské hodnoty. Právě **diskursivní uzel** mezi transmediálními obsahy v populární kultuře a náboženstvím (či spiritualitou) *sensu stricto* ukazuje v plné šíři (a mnohdy lépe než sociologické výzkumy), jak skutečně vypadají hodnoty, ideály a světonázorové představy současné západní populace. Přestože křesťanské rysy některých transmédií jsou nepopíratelné (např. Superman má neoddiskutovatelný charakter Ježíše Krista, včetně barevné symboliky), ve velké většině se ve skutečnosti tradičním náboženstvím již vymykají a slouží jako nositelé hodnot současné alternativní spirituality. Některé slavné filmy (jako *Hvězdné války*, *Matrix* nebo *Avatar*) jsou dokonce natolik vlivné, že jejich motivy začínají působit i mimo populární kulturu a integrují se přímo do náboženských idejí širší alternativní spirituality. Jsou pak chápány buď jako význačné metafory, nebo dokonce jako přesný popis reality, který si však tvůrci nemohou dovolit otevřeně říci (zde se často objevuje konspirační podtext). Například univerzální propojenost všech kultur přes bájnou Atlantidu, která se objevuje v *Laře Croft*, tak dnes šíří staré theosofické myšlenky efektivněji, než theosofické texty samotné.

## Trh, komodifikace a vztah ke korporátní sféře

Přestože současná alternativní spiritualita vznikla jako kontrakulturní, anti-konzumní hnutí, v průběhu svého přechodu do mainstreamu se **adaptovala na tržní ekonomiku a obecně na současné politicko-ekonomické prostředí**. Jedná se o jeden z jejích poměrně kontroverzních rysů, který bývá typicky kritizován a prohlašován za "tahání peněz" z kapsy lehkověrných lidí. Tržní ekonomika a kapitalismus však dnes představují pro současnou alternativní spiritualitu podobně přirozené prostředí, jako feudalismus představoval pro náboženství tradiční. Její instituce tomu také odpovídají. Tam, kde se instituce tradičních náboženství (např. katolické farnosti, biskupství, papežství atd.) formovaly podle světského feudálního vzoru, instituce současné alternativní spirituality pracují podobně jako firmy nebo společnosti, případně osoby samostatně výdělečně činné. V tomto smyslu současná alternativní spiritualita obvykle nesdílí pohrdání starých feudálních institucí vůči platbě za náboženské akty. Naopak zcela standardně chápe, že v současném světě bez výdělečné činnosti přežít nelze a inkasování za duchovní služby umožňuje osobnostem opustit běžné zaměstnání a

věnovat se již pouze duchovním aktivitám. Příznivci současné alternativní spirituality jsou tak zcela připraveni zaplatit za služby i poměrně vysokou částku, pokud v nich spatřují skutečný smysl.

V tomto ohledu se lze často setkat s kritikou konzumního charakteru současné alternativní spirituality, včetně slavné pejorativní přezdívky připisované Colinu Campbellovi, podle níž jde o "**spirituální supermarket**", kde si každý může nakoupit, použít a pak zase zahodit jakoukoli hodnotu či duchovní fenomén. V kapitole o institucích jsme však viděli, že duchovní hledačství je v emickém diskursu bráno nejen velice pozitivně, nýbrž představuje integrální součást života "náboženských virtuosů" současné alternativní spirituality. Fluktuace, eklektičnost a dokonce i nákup duchovních fenoménů a služeb je tak chápán nikoli jako povrchní honba za spirituálním vzrušením, nýbrž přímo jako vlastní uskutečnění náboženské svobody individua.

### **Spirituální souvislosti politického aktivismu**

Kromě trhu a ekonomiky existuje i vazba současné alternativní spirituality na politiku, přesněji na politický aktivismus. V tomto směru existuje přímá **návaznost náboženského milenialismu a politické utopie**, která je v současné době nesena zvláště levicovými hnutími. Snaha dosáhnout idealizovaného "nového věku" se tu pojí se snahami nastolit dokonale spravedlivý řád, obojí se pak často realizuje na principu spirituálního holismu a jeho idejí rovnováhy binarit. Je třeba zdůraznit, že **ne každá rovina současné alternativní spirituality má politické rozměry a ne každá forma politického (zjm. levicového) aktivismu má rozměry spirituální**. Je však třeba poukázat na **vzájemné hodnotové napojení** obou sfér a úzký kontakt, který spolu mají. Na rovině aktivismu jsou tři typické rozměry, kde se spirituální vliv projevuje, a to neomarxismus (resp. levicový aktivismus), feminismus a environmentalismus.

**Rovina levicového aktivismu** rezonuje s tématy silně pociťované nerovnováhy binarity práce-volný čas a zdůrazňuje zotročení a ujařmení člověka současným meritokratickým, na výkon zaměřeným systémem. Volá po nastolení větší rovnováhy, která se mimo jiné realizuje skrz navýšení volného času: přeje si, aby byl člověk sám sebou a nikoli "kolečkem v hodinovém stroji", které se točí dle přání zaměstnavatele. Tento přístup přímo navazuje už na myšlení Karla Marxe (1818-1883) a jde mu o dosažení utopie, jíž chápe nikoli jako nerealizovatelný fantazijní požadavek, nýbrž jako reálný cíl, jehož možná nelze nikdy dosáhnout, ale rozhodně o něj lze usilovat. Různé politické cíle těchto hnutí, jako např. odebrání části moci bohatým a mocným, zvýhodňování menšin, vstřícné kroky vůči zemím třetího světa, atd., je možno vnímat prizmatem touhy po nastolení rovnováhy ve světě, který je ostře vnímán jako nerovnovážný. Tato nerovnováha je pak pociťována jako nebezpečná a nastolení rovnováhy se předkládá jako proces, který bude blahodárny pro všechny, dokonce i pro ty, jejichž přílišná moc bude umenšena.

Na obdobné rovině operují spirituální kontexty **současného feminismu**. Ten pracuje zejména s pocíťovanou nerovnováhou mezi muži a ženami a snaží se femininní prvek, který vnímá jako masivně potlačený, zvýraznit jak ve veřejném prostoru, tak v soukromí. V modernějším vydání se může vydávat zcela za hranice binarity a snažit se dosáhnout harmonie mezi mužským a ženským prvkem i na rovině individuálního života, zcela podle potřeb jednotlivce. Opět je tu výrazně přítomen prvek spirituálního holismu, bez jehož pochopení nemusí některé současné společenské jevy dávat příliš smysl. Platí zde totéž, co u holismu obecně – míra pocíťované nerovnováhy je individuální. Některé zvláště starší proudy feminismu tak mohou mít pocit, že rovnováhy již bylo dosaženo a zbývá pouze doladit detaily, jiné však mohou mít stále pocit dramatické nerovnováhy ve prospěch mužů (případně bílých mužů) a mohou volat po nápravě situace např. za pomoci kvót. Jiným skupinám však tytéž aktivity mohou naopak připadat již jako přehnané a vedoucí spíše k nerovnováze.

**Environmentální aktivismus** pak vychází z percepce zásadní nerovnováhy mezi člověkem a přírodou, přesněji civilizací a divočinou. Zejména v kontextu růstu globálního oteplování a ekologické krize se tyto hlasy zintenzivnily a místy nabyly podoby, kterou již místy lze popisovat sociologickými nástroji jako nová náboženská hnutí s charismatickými vůdci. Nejslavnější je v tomto ohledu příklad hnutí Earth First!, jemuž se dokonce rozsáhle věnovali religionisté, rysy charmatizace jsou však patrné i na fenoménu Greta Thunbergové. V tomto směru je důležité zdůraznit, že **forma nemá vliv na jádro poselství** – fakt, že se určité lidské skupiny chovají jako nová náboženská hnutí, nikterak nezpochybňuje (ale ani nepotvrzuje) environmentální problémy jako takové. Religionistická perspektiva, již lze na některá environmentální hnutí nahlížet, by proto rozhodně neměla sloužit ani k diskreditaci aktivistů, ani jako argument proti snaze napravit škody, které lidské působení přírodě přináší. Pocíťovaná nerovnováha mezi člověkem a přírodou je však silně napojena nejen na vědecké prognózy, ale především na individuální prožívání, a je někdy provázána i silně mileniální rétorikou, která vyhlašuje bezprostřední příchod apokalypsy (což je z přírodovědeckého hlediska dramaticky přehnané). Celá věc má pak i jiné než environmentální rozměry – souvisí totiž i s pocíťovanou nerovnováhou mezi prací a volným časem. Volání po ukončení požadavku na nekonečný růst, který destruuje svět, tak má nejen rozměr ekologický, ale na metaforické rovině je i voláním po zmírnění pracovního vypětí, které ničí individuální životy. Na tomto příkladu je vidět silná vzájemná propojenost binarit v rámci spirituálního holismu – ze stejné perspektivy můžeme nahlížet i fakt, že hlavním symbolem celosvětového environmentálního hnutí se stala mladá dívka (a nikoli např. starý bílý muž – zde se pohybujeme v binaritách ženy-muži, mladí-staří). A stejný důvod stojí v pozadí faktu, že tváří boje proti odlesňování se stávají brazilské indiánské kmeny (zde se zase dotýkáme tématu idealizace indigenních společností, blíže viz kapitola 7). Environmentální hnutí se tak stává



fascinujícím příkladem holismu v praxi – a dokládá, jak obrovsky vlivných podob může současná alternativní spiritualita ve světě nabývat.

## Kapitola 9: Alternativní spiritualita, léčení a alternativní medicína

### Pojetí nemoci a zdraví

Význačnou součástí alternativní spirituality je také téma **léčení**, které se napojuje na komplexní svět alternativní medicíny. Její fenomény se někdy přímo stávají součástí alternativní spirituality, jindy s ním koexistují nebo jsou jím využívány. Jeho součástí je i silná kritika současné západní medicíny, která je vnímána jako příliš technokratická a "nerovnovážná".

**Rozdíl mezi alternativní a západní medicínou** lze anglicky vyjádřit jako rozdíl mezi „curing a disease“ a „healing an illness“. První z nich, typické pro západní medicínu, vnímá jako přirozený stav nemoc a zdraví je stav, který je třeba na nemoci náročně vydobýt. Druhý přístup naproti tomu vnímá jako přirozený stav zdraví a nemoc chápe jako nerovnováhu nebo jiný typ problému. „Disease“ je (i podle medicínské antropologie) abnormální stav orgánů, jejich struktur nebo jejich funkcí, tzn. patologický stav. „Illness“ je způsob, jakým osoba vnímá určité věci, které ji sociálně znevýhodňují, například (ale nikoli výhradně) nemoc. Západní medicína stojí na principu „curing a disease“, což je její velká síla, ale zároveň velká slabá stránka – postupně narůstá kritika západní medicíny, podle níž ztrácí širší rozhled mimo bezprostřední vědecký kontext nemoci a pomíjí např. životní podmínky pacienta i další souvislosti. Ohled na tyto "další souvislosti" byl přitom ještě před pár desítkami let u rodinných lékařů poměrně běžný a v mimoevropských medicínách to tvoří velkou a důležitou součást úlohy léčitele (v tomto ohledu se dá vlastně říci, že „alternativní“ je právě západní medicína). Kritika tohoto přístupu se vynořuje tím silněji, čím dominantnější úlohu západní medicína má (a zároveň čím specializovanější charakter mají její jednotlivé disciplíny), a to jak z pozic uvnitř medicíny, tak z pozic zevně. Z pozice zevnitř je odpovědí na tento stav především vznik psychosomatické medicíny; z pozice zevně pak dochází k proliferaci alternativních a mimoevropských medicín, od velmi tradičních až po zcela nové.

Hlavní idea léčení v současné alternativní spiritualitě je, že **za své zdraví/nemoci si můžeme primárně sami**, a to nikoli ve smyslu fyzické životosprávy, ale především ve smyslu postoje k životu a myšlenek. Nemoc tu není chápána jako pouhý biofyzický fakt, nýbrž jako komplexní záležitost, která operuje na mnoha rovinách. Zdraví je v tomto ohledu daleko více, než pouhá absence nemoci – má úzký vztah i ke společenskému, citově-vztahovému a ekonomickému neúspěchu.

### Některé hlavní součásti a zdroje současné alternativní medicíny

Inspirace pro new age léčení vyvěrají z mnoha tradic, které existovaly dávno předtím, než se new age vůbec zformovalo. V první řadě však velmi silně vychází z **Křesťanské vědy** (též Nové myšlení, Mentální věda atd.), tradice nesené především Phineasem P. Quimbym a Mary B. Eddyovou

(Quimbyovou žačkou a důležitou pacientkou). Toto hnutí bylo inspirováno na jedné straně mesmerismem a jeho živočišnou energií, na druhé pak starými křesťanskými koncepty uzdravení z víry; křesťanská věda věřila, že vše pochází z mysli člověka, materiální svět je v podstatě iluzí a že mysl má rozhodující moc nad tělem. Zdraví/nemoc jedince pro ně byl jen produkt jeho představivosti a ve své podstatě tedy i jeho osobní zodpovědnosti. Léčení probíhalo formou víry a modlitby a zakladatelé věřili, že jde o metafyzický proces, jehož podstatou je porozumět tomu, že nemoc je lež a iluze. V tomto ohledu křesťanská věda navazuje na tradiční obecně náboženské ideje konverze/víry, která nejen spasí, ale rovněž léčí a uzdravuje (plus na zázračná uzdravení spojená se zázraky, kultem světců a Panny Marie v katolicismu atd.).

Další součástí alternativní medicíny je **lidové bylinkářství**, a to jak tradiční evropské, tak exotické (oblíbené ajurvédické čaje, peruánské byliny, další zázračné indiánské léky atd.). Mezi velké osobnosti tradičního evropského bylinkářství patří např. rakouská léčitelka Maria Trebenová.

Dalším význačným proudem alternativní medicíny je **východní medicína** (indická a čínská tradice, ajurvéda, akupunktura atd.). Ta vychází ze specifických idejí, např. z čínských konceptů životní energie čchi, principu jin a jang a pěti prvků, energetických čar meridiánů a bodů, a dalších. Léčení probíhá různými metodami, od bylinářství přes cvičení až po charakteristické terapie (akupresura, akupunktura). Indická představa třech základních fyzických typů (*dóša*), které se nazývají váta, pitta a kapha a jejichž kombinací je každý z nás. Každá dóša má své typické nemoci, které následně generují individuální obraz – léčení probíhá s pomocí úpravy stravy, pití bylin, různých procedur a cvičení i meditace. Jiný případ východní alternativní medicíny u nás je původně japonská technika reiki.

Součástí alternativní medicíny je i **evropský esoterismus** a jeho varianty (alchymie, astrologie, mesmerismus...). Dnes se typicky projevuje především vírou v léčivou moc předmětů, drahokamů, barev atd. a táhne se nejpozději od renesanční magie. Typickým případem tohoto typu jsou např. Bachovy esence. Edward Bach (1886-1936) byl britský homeopat, který vyrobil výluhy z květin účinkující proti negativním stavům mysli a jejich nerovnovážnému působení, které je podle Bacha příčinou fyzických nemocí. Celkem 38 esencí v sedmi kategoriích (strach, nejistota, nedostatek zájmu o okolí, osamělost, skleslost/zoufalství, přecitlivělost, beznaděj/malomyslnost, přílišná starost o ostatní). Velmi využívané jsou *rescue remedy*, směs pěti vodiček, která účinkuje na akutní psychické stavy. Podobně by do ranku západního esoterismu patřila např. práce s astrologií nebo tarotem při určování diagnózy.

**Homeopatie** byla založena v devatenáctém století německým lékařem Samuelem Hahnemannem (1755-1843). Vychází z myšlenek, které byly populární v době počátků západní medicíny u Paracelsa – totiž z ideje, že podobné léčí podobné. Odtud *homeopatie* (léčení podobným), která je vnímána jako

protiklad k allopatii (léčení jiným), kterýmžto označením homeopati titulují západní medicínu. Pracuje s ideou "konstitučních léků", podle níž každý člověk spadá do jednoho z psychofyzických konstitučních typů, na něž účinkují typické léky, a s konceptem "obrazu nemoci", který je potom léčen homeopatikem s tímž obrazem. Existuje mnoho různých směrů homeopatie, v Česku je např. velmi vlivná klasická homeopatie. Ta praktikuje léčení po vrstvách, tzn. postupuje směrem do minulosti a postupně odléčuje nedoléčené nemoci a psychická traumata.

Lze se setkat i s praktikami **šamanského léčení** založené na „daru“ či osobním charismatu a (nadpřirozených) schopnostech léčitele. Tito lidé někdy léčí i s pomocí uplatňování změněného stavu vědomí či jasnozření/mimosmyslového vnímání u šamana/léčitele, pacienta nebo obou zároveň.

### Některá pojetí nemoci v alternativní medicíně

**Nemoc jako zpráva o stavu** je charakteristické univerzální téma, které prostupuje velkou částí přístupů alternativní medicíny. Ve vlastním smyslu je pak typické pro vědečtější přístupy k věci. Operuje s ním např. psychosomatická medicína, ale i přístupy na hraně západní a alternativní medicíny, jejichž význačnými reprezentanty jsou např. Rüdiger Dahlke nebo Thorwald Dethlefsen. Tento přístup se ve vědečtější podobě snaží rozkrýt vazby mezi nemocí či problémy pacienta a jeho životním stylem, emočním stavem nebo vztahy. V typizovanější, zjednodušené podobě pak abstrahuje z fyzických nemocí typické mentální vzorce, které je třeba změnit. Tento přístup může sahát od přístupů, které jsou integrální součástí běžné medicíny, psychiatrie a psychoterapie (u nás např. Radkin Honzák) přes kontroverznější přístupy, jež jsou již samotnými lékaři vnímány jako stojící na samé hranici vědecké medicíny (Jan Hnízdil), až po typizované, nejširší veřejnosti přístupné seznamy a tabulky, jaká nemoc co "znamená" (Rüdiger Dahlke).

**Nemoc jako projev nerovnováhy** je typické téma, které navazuje na holismus a postuluje ideální rovnováhu organismu (zvláště psychickou), která, je-li narušena, generuje problémy. Tento postoj se typicky projevuje mimo jiné i skrze chápání nemoci jako **projevu negativních myšlenek a postojů** – ty otravují organismus pacienta a generují problém. Nejslavnějším příkladem tohoto typu je Louise L. Hayová (1926-2017), slavná americká autorka svépomocných publikací pro nemocné. I zde je patrný rozměr pojetí nemoci jako zprávy o stavu, je však specifický zaměřením na nerovnováhu a negativismus.

**Nemoc jako projev nevyřešených témat z minulosti** – je to opět jedna z poloh nemoci jako zprávy o stavu, zde se však charakteristicky soustředíme na nedoléčená traumata. Tímto přístupem se typicky vyznačuje homeopatie, má výraznou návaznost na psychoanalýzu/hlubinnou psychologii a postupuje technikou odléčování témat z minulosti. Spadá sem rovněž např. léčení „vnitřního dítěte“.

**Nemoc jako projev karmického dluhu** – nejslavnějším příkladem je "spící prorok" Edgar Cayce (1877-1945, viz též kapitola 5). Ten je vnímán jako zakladatel "hlubinné terapie", v jejímž jádru stojí idea, že nemoci (a problémy obecně) jsou důsledkem minulých životů. Cayce byl americký channelista, prorok a léčitel, dostával se do transu a v něm komunikoval a léčil. Dostal se k tomu přes snahu uzdravit vlastní zdravotní problémy, které tehdejší medicína léčit neuměla a Cayce, který už nevěděl kudy kam, se nechal v jisté fázi pokusně zhypnotizovat. V hypnóze následně přesně popsal svůj problém a dokázal ho dokonce přímo vyléčit. Ukázalo se, že podobně dokáže pracovat i s ostatními lidmi – doboví Cayceovi příznivci tvrdili, že všechno, co v hypnotickém transu navrhl, skutečně fungovalo. Tímto způsobem dnes postupuje množství dalších hlubinných terapeutů či např. karmických astrologů.

**Nemoc jako zablokovaná energie** je koncept typický např. pro reiki. Tuto formu alternativní medicíny založil ve dvacátých letech v Japonsku Mikao Usui (1865-1926) a principiálně se jedná o léčení s pomocí přikládání dlaní, skrz které potom proudí univerzální životodárná energie čchi, která je vlastní každému a tvoří součást „aury“ nebo astrálního těla. Každé fyzické tělo obsahuje energetická centra, tzv. čakry, které jsou propojeny meridiány neboli energetickými kanály (především ída, pingala, šušumna, které stoupají z první čakry k sedmé). Dalším význačným konceptem je tu hadí energie kundalini (energie spící u konce páteře, která byla tradičně manipulována s pomocí meditací k dosažení osvícení nebo nadpřirozených schopností; oživí-li se nečekaně, může dojít k divokým zážitkům). Reiki věří, že je třeba praktikanta zasvětit na jedné nebo více úrovních: počátkem je odblokování praktikanta a napojení na zdroj energie čchi, vysoká zasvěcení dokáží např. i léčit na dálku. Nemoc je chápána mimo jiné jako důsledek energetických bloků v těle, prací s touto energií se přivádí léčivá čchi do jednotlivých postižených částí těla a ty se potom tímto důsledkem uzdravují, zbavují se negativní energie. Chápání nemoci jako zablokované energie však není charakteristické jen pro reiki – takto např. chápal nemoc (a problémy obecně) i Carlos Castaneda a cvičení zvané tensegrita, které vyvinul, mělo mimo jiné sloužit k "roz míchání" energie a uzdravení a omlazení těla. Podobné typy uvažování najdeme v bioenergetice, kineziologii atd.

**Nemoc jako produkt společnosti potlačující individualitu** – tato interpretace je typická např. pro transpersonální psychologii či obecněji pro hnutí lidského potenciálu. Dobrým příkladem je transpersonální psychologie, kontroverzní psychologický přístup vyvinutý Stanislavem Grofem charakteristický snahou probudit individualitu a propojit ji se zážitky překračujícími individuální obzor a ústícími do kolektivní zkušenosti. Transpersonální psychologie pracuje mimo jiné s navozováním změněných stavů vědomí, ve svých počátcích především s psychedeliky, později např. s meditacemi, vizualizacemi, holotropním dýcháním, atd. Význačnou součástí jejího zájmu je např. psychospirituální

krize. Uzdravení člověka je tu tak primárně psychicko-mystické povahy a na rovině alternativní spirituality se blížíme konceptům transformace vědomí.

Je třeba stručně zmínit i pojetí **nemoci člověka jako symptomu nemoci planety**. V česku toto pojetí najdeme např. u Jana Hnízдила, který vykládá rakovinu jako "doporučený dopis s černým pruhem" lidstvu, které zničilo své životní prostředí a nyní se diví, že je nemocné.

## Kapitola 10: Teoretická uchopení alternativní spirituality

### Raná reflexe

**Počátky reflexe náboženských změn v západním světě** v post-sekulární době jsou poměrně hojné. Nepočítáme-li teorii sekularizace, která dlouhá desetiletí intenzivně zaměstnávala sociology, vzniká i povědomí o různých „náhražkách“ náboženství, které jsou zpočátku chápány poměrně negativně. Primárně sem patří koncept implicitního náboženství Jacquese Waardenburga nebo koncepty pseudonáboženství (jevy záměrně napodobující náboženství) a kvazináboženství (jevy nezáměrně se blížící náboženství), které razil v šedesátých letech teolog Paul Tillich. V populární kultuře se sem zařazuje spousta různých fenoménů, od nových náboženských hnutí až po fikční a hyperreálná náboženství. Úvahy o těchto fenoménech jsou podníceny náboženskými změnami, zprvu pouze "odkouzlováním světa", později ale vynořováním nových jevů, které naopak narušují dosavadní představy sociologů o pokračující sekularizaci. Významné místo tu zaujímá zvláště **Thomas Luckmann** (1927-2016) a jeho koncept necírkevní spirituality obvykle nazývaný "neviditelné náboženství".

V podobném smyslu později mluví např. **Robert Bellah (1927-2013)** ve svém textu *Beyond belief* (1970) o americkém civilním náboženství. To vychází už z veřejných proslovů otců zakladatelů, které odrážejí nějaký bazální křesťanský základ, ale jako takové ve skutečnosti křesťanstvím není. Postrádá totiž především reference k Ježíši Kristu, byť zmiňuje Boha, který je však, jak Bellah říká, spíše referencí k právu a spravedlnosti. Svým zájmem na americkém rozvoji se navíc boží vztah k USA podobá investici starozákonního Boha do Izraele – Evropa je zkažený Egypt, odkud otcové-zakladatelé odešli, a USA jsou nová země zaslíbená, kde se realizuje utopie a kde se zrodí světlo, které sjednotí národy. Bellah zdůrazňuje, že nejde o „sektářské“ náboženství. Nejde však ani o křesťanství *sensu stricto* – v době otců zakladatelů funguje ve skutečnosti paralelně s ním a upíná se k revoluci a k samostatnosti jako uskutečnění dějinných a náboženských nadějí mladého národa. Během občanské války dochází k velké zkoušce, jestli Unie přežije – a tahle otázka má význam nejen pro Ameriku, ale potažmo pro celý svět. V rámci téhle zkoušky se pracuje s tématem smrti, oběti a znovuzrození, které vstupuje do občanského náboženství, a centrální postavou je tu osoba Abrahama Lincolna. V současnosti se toto staré civilní náboženství vnímá jako „americký způsob života“ a je třeba dodat, že se šíří jako diskurs napříč globální populární kulturou, která je jím prodchnutá. Bellah zdůrazňuje, že americké občanské náboženství nebylo ani militantně ateistické, ani antiklerikální – dokáže se dobře inspirovat čímkoli.

**Počátky (pozitivní) sebereflexe kontrakultury přicházejí** už na konci 60. let, tedy prakticky v době, kdy se kontrakultura ještě rodí. Příkladem je **Theodore Roszak** (1933-2011) a jeho texty, zvláště *The Making of a Counter Culture* (1969), ale také *Unfinished Animal: The Aquarian Frontier and the*

*Evolution of Consciousness* (1975). Roszak se vyznačuje v mnoha ohledech vizionářským pochopením kontrakultury a některých jejích aspektů, přestože je zároveň v zásadě pozitivně zaujatý.

V téže době se také objevují **příklady reflexe negativní, které v nejranější době v zásadě dominuje odbornému diskursu**. Mezi první autory, kteří reflektují vznik "new age", patří např. němečtí autoři Hans Sebald, Christof Schorsch a Christoph Bochinger. Mezi anglicky píšícími experty pak vyniká Colin Campbell.

**Hans Sebald** (1929-2002) se v několika textech z počátku 80. let 20. století vyjadřuje k New Age a tvrdí, že jde v podstatě o „romantické hnutí“ nebo „nový romantismus“. Romantismus v jeho pojetí je však nikoli historická vrstva evropské kultury, nýbrž univerzální tendence lidské mysli nahrazovat fakta a objektivitu fantazií a představivostí, která vášnivě vyhledává „dětinskost, hédonismus, malebnost, bizarnost, neznámo a mystično“. Sebald v jistém smyslu předjímá Hanegraaffa, když rozlišuje kontrakulturu šedesátých let a pozdější New Age, které nicméně stále vnímá v kontrakulturní perspektivě malých komunit odštěpených od většinové společnosti (což už v osmdesátých letech nebyla pravda). Stejně tak vnímá New Age jako synkretické, což na jednu stranu říká, že je u nových náboženství běžné, ale na druhou stranu ho osočuje z povrchnosti a kritizuje ho.

**Christof Schorsch** je autorem jedné z prvních monografií o New Age, která vyšla již v roce 1988 a specificky se v ní zaměřuje na mileniální složku New Age, jíž považuje za konstitutivní pro celý fenomén. Vidí v New Age následující základní složky: New Age, paradigma, celistvost (tzn. holismus), nové vědomí, rozšíření vědomí, seberealizaci či sebeaktualizaci, spiritualitu, androgynii, síť, sebeorganizaci, transformaci a ideu planetárního vědomí. Zdůrazňuje zároveň dva klíčové rozměry – primát duše/ducha a primát individua. Vychází nicméně z poměrně omezeného množství zdrojů a příliš je zobecňuje, což mu vytýká i Wouter Hanegraaff. Na jednu stranu kritizuje new age za přílišnou idealističnost, zároveň jej však považuje za oprávněnou reakci na krizi modernity a kompenzaci přílišné racionalizace, sekularizace, odkouzlení světa a mechanizace. Na druhou stranu, kritizuje i to, co považuje za „regres“ do mytického stadia vědomí. Zároveň je přesvědčen, že New Age je plně závislé na křesťanských konceptech, nicméně nejde do historických podrobností.

Sociolog **Colin Campbell** (\*1934) se věnoval současné alternativní spiritualitě zejména ve slavné knize *Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism* (1987), kde se zabývá kořeny konzumerismu v postmoderní společnosti. V kontrastu k Weberově ideji, že protestantská etika stvořila moderní kapitalismus, argumentuje Campbell, že romantická etika stvořila moderní konzumerismus. Konzumerismus definuje jako touhu doopravdy prožít všechny požítky, které jinak



prožíváme pouze v imaginaci, spojený s nespokojeností s běžným životem a bažením po nových a nových zkušenostech. Romantismus nejenže dokázal porodit moderní konzumerismus, ale přežil dvě století a existuje dodnes, jeho obzvlášť výrazná podoba je bohémství. Campbell tvrdí, že výbuchy bohémského způsobu života (např. v Paříži první poloviny 20. století nebo v Americe v 60. letech) jsou paralelní k nárůstu konzumerismu a kultu požitku. Ten je pak pozoruhodně propojen s voláním po specifické morálce a dokonce případně probíhající morální revoluci obracející se proti tomu, co se chápe jako puritánství (tedy morálka předchází generace). Zdůrazňuje, že původní elitní romantismus se ve skutečnosti s odporem odvracel od konzumu, který považoval za povrchní, vyprázdněný a zbavený směřování k vyššímu dobru a kráse – nicméně v podobě gotického románu bujel i v době, kdy totéž rozněvaně kritizoval Wordsworth. Současná alternativní spiritualita je tak podle něho instancí "romantické etiky" a je hluboce hédonistická, konzumní a požitkářská.

## New age v kontextu esoterismu a metafyziky

**J. Gordon Melton** (\*1942) je špičkový americký expert na alternativní náboženství, nesmírně vlivná osobnost, zabýval se mimo jiné esoterismem, novými náboženskými hnutími, hnutím nového věku a popkulturními motivy, zjm. upíry a nemrtvými. Obecně se k alternativní spiritualitě vyjadřoval spíše okrajově. Považuje "new age" za současné vydání „okultní tradice“ a „metafyzického náboženství“, za výhonek západního esoterismu v současnosti (a za jeho reinterpetaci), který nabral obrátky především v reakci na osvícenství. Téma západního esoterismu vnesl Melton do diskuse kolem new age poprvé a v tomto smyslu na něj navazují další teoretici západního esoterismu, jako zvláště Wouter Hanegraaff nebo Nicholas Goodrick-Clarke. Melton považuje pro vznik new age za zásadní především tradice swedenborgianismu, mesmerismu, transcendentalismu, spiritismu, nového myšlení a theosofie, plus vliv východních nauk. Na hermeneutické rovině je přesvědčen, že klíčovým konceptem new age je transformace – mystická proměna individua, psychologické léčení, rozvoj nadpřirozených schopností, atd. Meltonovo pojetí stále ještě mluví o "new age" a chápe je jako hnutí, které zároveň vidí jako směřující k zániku, i vzhledem jeho k negativnímu obrázku v médiích. CV tom se Melton jistě mýlí. Prorokoval nicméně, že „substance new age" zůstane zachována – a to jistě skutečně zůstala.

Na Meltona navazuje především **Catherine Albaneseová** (\*1940), která pracuje s pojetím new age jako metafyzického náboženství v návaznosti na Meltona; publikovala jej v knize *A Cultural History of American Metaphysical Religion* (2007). Specificky se zabývá „americkým metafyzickým náboženstvím. Metafyziku přitom definuje jako vědění a zkušenost, jež se nacházejí mimo oblast běžného, přirozeného, smysly vnímatelného a jež se netýkají toho fyzického (hmotného), nýbrž

spirituálního (duchovního). V tomto smyslu chápe "metafyzické náboženství" jako tendenci k oproštění se od všeho společností vstřípeného a v obratu k individu, dovnitř, k intuici, jasnožřivosti, zjevení a vyšším učitelským bytostem. Materiální svět se tu propojuje s duchovním v nejlepších tradicích korespondencí západního esoterismu – energií oživená příroda, magická praxe v podobě „mentální magie“, atd. Povaha alternativní spirituality je podle ní pluralitní, roztržštěná, a to i přes komunitní charakter, jež tu a tam nabývá. Podobně jako Steven Sutcliffe, i Albaneseová tvrdí, že new age je případ „lidového náboženství“. Odmítá však pojetí „náboženství“ jako něčeho, co je především institucionalizované – a pracuje s konceptem lidového (vernacular, popular) náboženství, které je především žité, založené na společném jazyku a sdílené kultuře. Zároveň se v protikladu k anti-mystickým polohám protestantismu vkradl do new age nový („katolický“) důraz dosud démonizovanou na mystiku. Vidí tu čtyři klíčové motivy – 1) důraz na mysl a její moc, 2) sklon k uplatňování idejí korespondence, 3) energie, a 4) touha po „spáse, jež je chápána jako útěcha, bezpečí, terapie a léčení.“

**Wouter J. Hanegraaff** (\*1961) je význačný holandský expert na esoterismus, který se v 90. letech zabýval alternativní spiritualitou. I on ji chápe v kontextu západních esoterních tradic, nicméně je pravděpodobně prvním autorem, který s ní pracoval rozsáhle hermeneuticky, tzn. skrze analýzu primárních textů. Jeho kniha *New Age Religion and Western Culture* (1998) je proto v tomto smyslu v podstatě dosud nepřekonaná. Hanegraaff tu dosud pracuje s termínem "new age" (který se však po přelomu tisíciletí přestal používat) a rozlišuje new age *sensu stricto* (kontraktulturu 60.-70. let) a new age *sensu lato* (mainstreamovou alternativní spiritualitu od 80. let dále). Kniha je komplexním úvodem do různých sfér současné alternativní spirituality: na historické bázi vychází hodně z kontextu západního esoterismu, nicméně překračuje jej a analyzuje mimo jiné i vztah současné alternativní spirituality ke vědě, alternativní medicíně apod. V zásadě však především interpretuje new age samotné a snaží se postihnout jeho nejzákladnější rysy – pojetí reality, numinózní bytosti, pojetí duše a mysli (či vědomí), thanatologii, etiku, milenialismus a vizi lidských duchovních dějin. Vnímá hnutí v intencích sekulárního esoterismu, ale zároveň postihuje jeho kulturně-kritickou složku. V knize Hanegraaff ještě označuje new age za náboženství, později však od tohoto tvrzení ustoupil a přiklonil se k tomu, že new age není náboženství, nýbrž spiritualita. V současné době se již zabývá spíše starším západním esoterismem a bádání o současné alternativní spiritualitě spíše zanechal.

### **Sociologické a antropologické přístupy**

**William Sims Bainbridge** (\*1940) je americký sociolog, který se mimo jiné zabýval i novými náboženskými hnutími a v jejich rámci i "new age" (s tím, že tento termín dosud aktivně používal). V devadesátých letech se snažil analyzovat "new age" optikou teoretické sociologie a prohlašoval je za

kombinaci paralelního a kolektivního chování, které nicméně ještě nepřerostlo do roviny sociálního hnutí. Staví ho proti "konvenčnímu náboženství" a v podstatě se příliš netají poměrně negativním názorem na ně.

**Paul Heelas** (\*1946) je jedním z prvních, kdo masivně zavedl do reflexe současné alternativní spirituality slovo "spiritualita". Zprvu pracoval s termínem „holistické milieu“, postupně však přešel k termínu "spiritualita života" (nebo v plurálu "spirituality života"), jímž označuje současnou alternativní spiritualitu. Zdůrazňuje, že nejvýznamnější rozměr new age je osobní zkušenost a praxe (charakteru *mind-body-spirit*) a především idea vnitřního života a autonomního já, v rámci něhož se projevuje posvátno. Dokazuje, že i přes opakované proklamace, že "new age" je na ústupu, je ve skutečnosti jasně patrný vzrůst alternativních spiritualit až do té míry, že je (=v Británii) holistické milieu mnohem vlivnější než křesťanství. Nelze tedy tvrdit, že je to dočasný symptom pokračující sekularizace, ale naopak svou existencí jasně sekularizaci popírá. Na rozdíl od Meltona a jeho žáků, kteří se primárně soustředili na počátky alternativní spirituality z lůna západního esoterismu, zdůrazňuje Heelas zvláště vazbu na evropský romantismus britský i německý. Zvláště se proslavil svým teoreticko-historickým dílem *Spiritualities of Life* (2008), pracoval však také na sociologických kvantitativních výzkumech, zjm. s Lindou Woodheadovou na slavném projektu Kendal (viz níže).

**Linda Woodheadová** (\*1964) je význačná britská socioložka, zabývala se zvláště křesťanstvím, ale i jinými projekty, pracuje převážně formou empirického kvantitativního (i kvalitativního) výzkumu. S Paulem Heelasem se zabývali výzkumem alternativní spirituality ve městě Kendal. „Projekt Kendal“ představoval analýzu britského města (28 500 obyvatel, přibližně velikosti Kroměříže) provedenou v r. 2000, která prokázala trend postupného úpadku tradičních náboženství a obecně tradiční religiozity v Británii, zatímco alternativní spiritualita paralelně narůstá. Woodheadová našla v Kendalu celkem 126 různých duchovních učitelů a vůdců skupin. Projekt byl kvalitativní i kvantitativní, kombinoval terénní kvantitativní výzkumy a dotazníky se zúčastněnými pozorováními a rozhovory.

**Steven Sutcliffe** je skotský antropolog, který se rozsáhle zabýval současnou alternativní spiritualitou, a to zvláště metodou antropologického terénního výzkumu. Mimo jiné se věnoval výzkumu v komunitě Findhorn, zejména však publikoval množství textů o fenoménu "hledáčů", jimiž se velmi proslavil. Sutcliffe odmítá nejen termín "new age", ale i myšlenku, že jde o jeden souvislý náboženský (nebo spirituální) jev. Domnívá se místo toho, že jde o směs fluidních, volně souvisejících fenoménů typických svou individuální, osobní a holistickou charakteristikou, které odpovídají "lidovému náboženství" (*vernacular religion*). Zdůrazňuje žitý charakter současné alternativní spirituality. S tím souvisí i Sutcliffova nechuť k religionistické klasifikaci, která podle něho mylně připisuje kvalifikátor "náboženství" věcem, které jsou spíše roztříštěnými kusy přesvědčení a praktik, a volá po zrušení

chápaní "new age" (či alternativní spirituality) jako systému. Opírá se tu o Durkheima a jeho koncept elementárních náboženských forem i o koncept "theologické nekorektnosti". Má poměrně dost následovníků zejména mezi terénními antropology, jejichž zkušenost s žitou religiozitou dokáže velice dobře podložit.

## Další současní autoři

Australský sociolog **Adam Possamai** (\*1970) nechápe alternativní spiritualitu jako jeden proud, nýbrž jako tři propletené tradice – ty nazývá vodnářský perenismus, persistentní perenismus a novopohanství. První z nich se vyvinul z theosofie a má mocný mileniální rozměr, druhý souvisí s kulturní změnou v západních společnostech a s nárůstem individualismu, čímž generuje svou roztržitěnou individuální charakteristiku těžko shrnutelnou do jednoho proudu. Novopohanství pak chápe jako výsledek transformace okultismu a rituální magie 19. století. Possamaiův největší přínos však spočívá v analýze propojení "perenismu" (tedy současné alternativní spirituality) s populární kulturou – je mimo jiné autorem termínu "hyperreálné náboženství", tedy reálné náboženské hnutí vystavěné na základech pocházejících z komodifikované popkultury. Nejčastěji se tento fenomén studoval na řádu rytířů Jedi inspirovaném fikčním řádem z univerza *Hvězdných válek*.

Německý diskursivní analytik **Kocku von Stuckrad** (\*1966) vychází z německé diskursivní analýzy založené (na základě Foucaultových děl) Hansem Kippenbergem a zároveň ze sociologie vědění (Berger, Luckmann, Schütz). Tvrdí, že přímý přístup ke světu není možný a že symbolické systémy se produkují a udržují jako diskurzy. Diskurzy „vytvářejí realitu“, něco do ní zahrnují, něco jiného z ní naopak vylučují. Veškeré vědění je tedy dějinně situované, podmínky poznání mají i přírodní vědy např., tzn. diskurzivní analýza maže hranice mezi přírodní a humanitní vědou. Diskurzivní analýza v perspektivě sociologie vědění se snaží rekonstruovat tento proces konstrukce, objektifikace, komunikace a legitimizace struktur významu a pracuje s předpokladem, že legitimní vědění se generuje na mnoha úrovních. Legitimní vědění zároveň neznamena skutečnou „pravdu“, nýbrž konstrukci implicitního a nezpochybnitelného. V této perspektivě se Stuckrad zabývá zejména interakcí akademického diskursu a diskursu západního esoterismu, a to především ve své knize *The Scientification of Religion* (2014). Nejedná se o teoretiku alternativní spirituality jako takového, nicméně zabýval se podrobně a rozsáhle především neošamanismem a jeho metodologický přístup se výtečně uplatňuje při studiu současné alternativní spirituality.