



MARTIN C. PUTNA

**Obrazy z kulturních dějin  
americké religionizity**

MARTIN C. PUTNA

**Obrazy  
z kulturních  
dějin  
americké  
religiozity**

V y š e h r a d

Publikace je výstupem  
z Fulbright-Masarykova stipendia,  
číslo grantu 2007-28-06.

Copyright © Martin C. Putna, 2010

ISBN 978-80-7429-007-7

## **OBSAH:**

Úvod: Americká náboženská scéna v obrazech z kulturní historie .....	9
Obraz I: Puritáni .....	19
Obraz II: Američtí katolíci budovatelé .....	33
Obraz III: Židé .....	47
Obraz IV: Quakeři .....	63
Obraz V: Čarodějnice a ctitelky Bohyně .....	77
Obraz VI: Evangelikálové a fundamentalisté .....	89
Obraz VII: Španělští katolíci .....	105
Obraz VIII: Černí evangelikálové a hledači „černého náboženství“ .....	119
Obraz IX: Anglikáni a episkopálové .....	135
Obraz X: Shakeři .....	147
Obraz XI: Osvícenci a zednáři .....	159
Obraz XII: Mormoni .....	171
Obraz XIII: Unitáři, transcendentalisté a ctitelé Přírody .....	185
Obraz XIV: Sekulární obchodníci s obřady .....	203
Obraz XV: Indiáni .....	213
Obraz XVI: Američtí katolíci reformátoři a restaurátoři .....	225
Obraz XVII: Buddhisté, beatnici a ctitelé New Age .....	247
Obraz XVIII: Televangelisté a stoupenci „křesťanské pravice“ ...	271
Závěr: Americká náboženská scéna současnosti aneb Hledání středu .....	285

Mapy .....	299
Poznámky .....	303
Použitá literatura .....	320
Rejstřík .....	329
Ediční poznámka .....	334

**ÚVOD:**

**Americká  
náboženská  
scéna  
v obrazech  
z kulturní  
historie**

V novodobé české společnosti se obvykle pohlíží na náboženství jakožto na privátní věc jednotlivců či skupin, která se má na veřejnosti projevovat co nejméně a nejucudněji. Americká religiozita jeví se tudíž při pohledu zdálky jako směs výstředností, exaltovaných projevů a podivných prolnutí náboženství, politiky a byznysu. Masová média a populární kultura tuto představu jen potvrzují. Americká religiozita – toť bibličtí fundamentalisté; apokalypticky hysteričtí a přitom obchodně tak zdatní televangelisté; jehovisté, mormoni, scientologové, moonisté a všelici jiní exotičtí sektáři; politikové dovolávající se Pánaboha na každém kroku; bankovky ozdobené slovy „In God We Trust“; děti otrávené z povinné „nedělní školy“ (kterou tak úspěšně zesměšnil Mark Twain v příbězích o Tomu Sawyerovi a Huckleberrym Finnovi); demonstrace náboženských aktivistů proti potratům, proti registrovanému partnerství či proti výuce darwinismu; nebo třeba novopohani a čarodějnice z hnutí New Age.

Bližší pohled ukazuje, že toto všechno TAKÉ patří k americké religiozitě. Viditelnost toho všeho je jedním z důsledků větší viditelnosti religiozity v americké společnosti a kultuře vůbec. Avšak viditelnost toho všeho je rovněž jedním z důsledků zaměření masových médií a populární kultury na všechno snadno reprodukovatelné a prodatelné. To, co je méně efektní a méně extrémní, zůstává mimo masovou



a populární pozornost, třebaže je to mnohdy hlubší a složitější – anebo právě proto, že to je mnohdy hlubší a složitější.

Přitom je pro novodobou českou společnost tak důležité porozumět tomu, co je v americké religiozitě hlubší a složitější. Česká kultura, stejně jako celá evropská kultura, je stále více ovlivňována kulturou americkou. Přímé či nepřímé ohlasy americké religiozity zaznívají z amerických filmů a románů na zcela „civilní“ témata; z textů zcela „civilních“ písní, patřících do folku, country i rocku všemožných odrůd; nejen ze slovních proklamací, ale i ze stylu a dikce amerických politiků. A ač jde nejčastěji zase o ohlasy v „masových“ žánrech – jsou to ohlasy oné hlubší a složitější skutečnosti, jejíž kontext český divák, čtenář či posluchač zpravidla nezná.

Složitost a všudypřítomnost religiozity v americké kultuře má především historické příčiny. Komunity, z nichž vznikly kolonie, z nichž pak vznikly Spojené státy americké, často odcházely za Oceán z náboženských důvodů – protože ve své zemi byly náboženskými disidenty. Z anglikánské Anglie takto odcházeli puritáni, quakeři či katolíci; z německých luteránských států anabaptisté čili mennonité, moravští bratři a jiní; z území patřících Španělsku a Portugalsku Židé. A i ti, kteří odcházeli za Oceán prvotně z hmotných důvodů a byli s převládající vírou své vlasti v souladu – anglikáni z Anglie, presbyteriáni ze Skotska, luteráni z Německa, katolíci z Irska, Polska, Itálie či Rakouska –, lpěli na své náboženské příslušnosti jakožto na něčem, co je kulturně a citově spojuje se starou vlastí.

S postupem času a s vývojem americké společnosti se tyto původní etnické a církevní komunity a proudy navzájem všelijak proplétaly, štěpily a znovu spojovaly. Vzhledem k důsledné odluce církve od státu je v Americe založení nové církve věcí naprosto svobodné soukromé iniciativy, tak jako založení jakékoliv jiné „firmy“. Dnes je síť jednotlivých náboženských organizací – „denominací“ – zcela nepřehledná.

Napříč vši tou nepřehledností však platí pravidlo: Konkrétní, místní náboženská komunita – farnost, sbor, synagoga – je základní jednotkou každé denominace, a to bez ohledu na to, jakou má příslušná denominace „nadstavbovou“ strukturu, byť by vedla až i k římskému papeži. Sama sebe (zcela nebo z větší části) organizuje i financuje. Sama sobě (v rámci základního směřování své denominace) vytváří spiritualitu a někdy i teologii. Rozdíl mezi dvěma komunitami jedné a téže deno-

minace může být nesmírný, a stejně udivující může být naopak shoda mezi dvěma komunitami dvou odlišných denominací.

Co více: V drsném individualistickém a komerčním prostředí Ameriky, kde se každý musí postarat sám o sebe a své vlastní přežití (i přes jisté posuny směrem k „sociálnímu státu“, počínající už Rooseveltovým „Novým údělem“), je náboženská kongregace také základní jednotkou sociální. Komunita samozřejmě pořádá příslušné bohoslužby – ale vedle toho také organizuje společenská setkání („coffee hour“), vzdělávací cykly, kroužky, výlety, dětské programy, charitativní akce i akce občanské aktivity. Společenská funkce komunity je někdy tak rozkvetlá, až se její funkce náboženská může začít jevit jako druhotná, ba záminková.

Jako je náboženská komunita svobodná směrem k denominaci i ke státu, je i jedinec svobodný směrem ke komunitě. Přecházení od církve k církvi (nebo zpět) je věcí častou a přirozenou. Spisovatelka Suzanne Strempek Shea podnikla v tomto směru experiment: Rozešedši se vnitřně s církví římskokatolickou, v níž vyrostla, strávila jeden rok, neděli co neděli, navštěvováním nejrůznějších komunit napříč denominacemi a napříč celými Spojenými státy. Takto vzniklá kniha *Sundays in America* (Americké neděle, 2008) je reportáží o nekonečné mnohosti a dokumentem profesionální zvědavosti, jež se vůbec nevyplučuje s autentickým duchovním hledáním. Kniha paní S. S. Shea nenabízí žádný „klíč“. Končí záměrně dvojnásobnou větou: „Říkám modlitbu díkůvzdání a balím. Je čas jít domů.“<sup>1</sup>

„Neakademičtí“ autoři, píšící o americké religiozitě, mají právo setrvat u popisu jevové mnohosti a rezignovat na systematictější výklad. Akademičtí badatelé nabízejí různé typy systematických výkladů – stručné přehledy historického vývoje náboženství na území USA,<sup>2</sup> podrobné dějiny jednotlivých hlavních denominací,<sup>3</sup> studie o sociologických a psychologických rysech soudobé religiozity napříč denominacemi,<sup>4</sup> o vývoji ústředních náboženských představ napříč náboženskými a společenskými proudy,<sup>5</sup> o proměnách konkrétních náboženských praktik,<sup>6</sup> o vzájemném ovlivňování církevních a politických dějin v určitém historickém úseku<sup>7</sup> atd. „Věda o náboženství“ je na počátku 21. století jednou z nejvíce kvetoucích humanitních disciplín. V obrovské akademické produkci na toto téma však těžko nalézt „tu knihu“, která by souhrnně vysvětlovala „vše podstatné“ pro českého čtenáře.

Ani kniha zde předkládaná nechce a nemůže být „tou knihou“ pro českou veřejnost. Nemá být příručkou církevních dějin, a už vůbec ne amerikanistickou monografií. Nabízí však jistý způsob výkladu, umožňující jednotný vhled do oné mnohosti skrze potkání dvou disciplín: duchovní a náboženské dějiny jsou vykládány skrze jejich zrcadlení v dějinách kulturních a literárních. Tak jako v předchozích autorových studiích,<sup>8</sup> i zde je metoda přizpůsobena konkrétnímu materiálu. V tomto případě nemá jít ani o soustavné dějiny americké religiozity, ani o soustavné dějiny náboženského tématu v americké literatuře a kultuře, nýbrž jen o „obrazy z dějin“ jedněch i druhých. Z mnohosti materiálu náboženskohistorického i kulturněhistorického byly vybrány určité „obrazy“ – momenty, kdy se v konkrétním dějinném okamžiku a na konkrétním místě Spojených států odehrála konkrétní historická událost, jež měla zakladatelský význam pro konkrétní denominaci nebo náboženské hnutí, ale v širším smyslu i pro celou americkou duchovní scénu. Z takto vybraných a vytvořených „obrazů“ měl by pak vzniknout obraz celkový, který zrcadlí jak nejdůležitější historické epochy, tak nejdůležitější duchovní proudy i nejdůležitější témata americké religiozity. Aby „obraz obrazů“ byl co nejcelistvější, jsou jednotlivé obrazy v textu provázány vzájemnými odkazy.

Z metody vybraných „obrazů“ pochopitelně plyne i to, že na některé proudy se dostane jen okrajově či vůbec ne. Alespoň stručné výklady byly proto včleněny do výkladů o proudech nějak souvisejících: o islámu je řeč v souvislosti s černou religiozitou (Obraz VIII), o Svědcích Jehovových v souvislosti s evangelikálstvím (Obraz VI), o scientologické církvi v souvislosti s New Age (Obraz XVII) a podobně.

Výběr „obrazů“ byl jednak limitován rozsahem knihy, jednak ovlivněn autorovou osobní zkušeností. Materiál ke knize vznikal totiž během dvousemestrálního badatelského pobytu v USA, který umožnilo stipendium Fulbrightovy nadace. V tomto čase měl autor příležitost se osobně seznámit jak s náboženskou praxí většiny hlavních amerických denominací a duchovních proudů, tak s většinou míst, kde se odehrály vybrané uzlové události, nebo alespoň s místy historicky a/nebo duchovně souvisejícími (např. ne sice s první „shakerskou vesnicí“ New Lebanon, ale s jinou lokalitou téhož typu a původu Hancock Village).<sup>9</sup> Z této zkušenosti vzešel i dokumentární obrazový materiál doprovázející knihu.

K „obrazům“ byla pak vybrána umělecká díla. Ne nutně díla, která reflektují přímo onu historickou událost – vždy však díla, která zásadně souvisejí s duchovním hnutím onou událostí vyvolaným; díla, která zrcadlí příslušné hnutí, jeho proměny, jeho místo a ohlas ve společnosti; nebo díla, která proměny, místo a ohlas sama ovlivňují. Historicko-náboženské události a umělecká tvorba vedou tak ustavičný dialog, který vytváří v pravém slova smyslu KULTURNÍ DĚJINY americké religiozity.

„Objektivní“ místo těchto vybraných děl v dějinách kultury může být přitom rozličné. Většinou jde o díla notoricky známá, celosvětově – i v Čechách – pokládaná za erbovní výtvořiny americké kultury (Coopeřův *Poslední Mohykán*, Thoreauův *Walden*, Whitmanova *Stébla trávy* či Ginsbergovo *Kvílení*). Někdy však jde o díla, která jsou ctěna spíše jen americkými kulturními nebo náboženskými kruhy (román Flannery O'Connorové *Wise Blood* či próza Kathleen Norris *Dakota*), nebo dokonce o díla literárně jen průměrná až nicotná, ale vnímaná v některých vrstvách jako „duchovní poselství“ (Brownova *Šifra Mistra Leonarda* či románový cyklus *Left Behind*). Někdy jde o díla z literatury anglické (*Studie v šarlatové* Sira Arthura Conana Doylea či *Drazí zensnulé* Evelyny Waugha) či francouzské (Chateaubriandova *Atala*), která však přinášejí „kanonické“ zpracování některého aspektu americké religiozity. Rozhodujícím kritériem vždy byla dokumentárni, kulturněhistorická hodnota příslušného díla.

Většinou jde o díla literární, u nichž je tematická souvislost s příslušnými náboženskými proudy nejjednoznačněji popsatelná. Někdy však byla pro výklad vhodnější díla literárně-hudební (náboženské hymny a písně), filmová či výtvarná. Někdy jsou jakožto „umělecká díla“ brány v potaz i artefakty, které nevznikly jako umělecká díla ve vlastním slova smyslu, mohou však dobře dokumentovat vztah religiozity a kultury v tom kterém náboženském proudu – muzejní expozice, výtvořiny užitého umění (v případě shakerů), a dokonce liturgie sama (v případě anglikánů).

Jestliže si výběr obrazů neklade nárok na úplnost, tím méně si výběr děl a artefaktů klade nárok na reprezentativnost. Vzhledem k omračující kvantitě výtvořin americké kultury by jistě mohla být vybrána i díla jiná. Pokud však ta díla, která vybrána byla, plní úlohu kulturněhistorických dokumentů mentality, vývoje a estetického cítění

náboženského směru popisovaného v příslušném „obrazu“ – byla vybrána správně.

Knihy má podat obraz americké religiozity speciálně českému čtenáři. Výsledný „obraz obrazů“ má však být co nejcelistvější z hlediska amerických, nikoliv českých duchovních dějin. České duchovní dějiny v Americe jsou předmětem jiných prací.<sup>10</sup> Proto jsou kupříkladu „moravští bratři“, kteří jsou z amerického pohledu prostě jen jednou z mnoha německých protestantských církvíček, zmíněni jen okrajově (Obraz IV). Je-li naopak relativně velká pozornost věnována osobnosti Jana Nepomuka Neumanna (Obraz II) – není to prvotně proto, že pocházel z Čech, nýbrž proto, že byl modelovou, na oltář povýšenou osobností amerického katolicismu 19. století. „Český úhel pohledu“ se v knize záměrně projevuje jen in margine – stručnými odkazy k českým souvislostem amerických náboženských fenoménů. Takto je zmíněna (byť hypotetická) souvislost J. A. Komenského s Harvardem (Obraz I), komunitní utopie F. M. Klácela (Obraz X), český (byť jen „böhmisch“) původ iniciátora reformního judaismu I. M. Wise (Obraz II), unitářství Charlotty Masarykové (XIII), zednářství V. M. Havla (Obraz XI) či role černých spirituálů v české kultuře 70. a 80. let (Obraz VIII). Soubor těchto drobných odkazů nechť slouží i jako další potvrzení úvodní teze, že americké religiozity je třeba rozumět – abychom rozuměli religiozity české.

Na Zjevení Páně 2010



**OBRAZ XVI.  
Američtí  
katolíci  
reformátoři  
a restaurátoři**

**ROK:** 1933

**MÍSTO:** New York City

**UDÁLOST:** Dorothy Day zakládá noviny a hnutí  
Katolický dělník

**DÍLO:** Caroline Gordon: *The Malefactors*  
(Činitelé zla, 1956); Walker Percy: *Věčný divák*  
(1961); Emile Ardolino: *Sestra v akci* (1992);  
Kevin Smith: *Dogma* (1999)

<

Portrét Dorothy Day jakožto ikona  
v „domě pohostinnosti“ (New York)

Hlavní proud amerického katolicismu 19. století byl restaurační, masový, lidový, klerikální a devocionální (Obraz II). Reformní proud „amerikanismu“ se pokoušel tuto strukturu modernizovat a po vnější stránce se mu to nakonec v průběhu 20. století začalo dařit. Mezitím se však ve veřejném životě objevil proud katolicismu, který byl „zcela jiný“, to jest romantický, elitní, intelektuální, laický a utopicko-vizionářský.

I tento katolicismus přišel přitom z Evropy, jako předtím katolicismus restaurační. Evropou přecházela od sklonku 19. století mezi kulturními elitami vlna přitažlivosti katolicismu coby protestní alternativy k sekulární modernitě.<sup>1</sup> Od dvacátých let se tato vlna přelévá i přes Atlantik, a to jak skrze texty, tak skrze tvůrčí osobnosti samotné. Roku 1933 je v New Yorku založeno knihkupectví Sheed and Ward, které seznamuje americké publikum s díly G. K. Chestertona, Jacquesa Maritaina, Paula Claudela a dalších „kanonických osobností“ evropské katolické kultury. Řada těchto osobností přichází do Ameriky i osobně, někteří i k dlouhodobému působení na akademické půdě – a to nejen na katolických univerzitách. Americká zkušenost pak zase zpětně ovlivňuje jejich myšlení: Jacques Maritain (1882–1973) se díky seznámení s americkou společností stal obráncem demokracie jako takové.<sup>2</sup>

Z transplantované evropské inspirace vzešla i zakladatelka a ikona amerického „jiného katolicismu“ – novinářka Dorothy Day (1897 až



1980). Day pocházela z baptistické rodiny a strávila bohémské mládí na Manhattanu, mezi literáty jako Hart Crane, Allen Tate či Mike Gold – který byl také po řadu let jejím partnerem. Roku 1927 však konvertovala ke katolicismu – mimo jiné pod vlivem četby francouzské katolické literatury, ale i pod vlivem četby životopisu Hawthornovy konvertovavší dcery Rosy (Obraz II) – a rozhodla se, že je třeba okamžitě, tady a teď, začít proměňovat svět podle požadavků evangelia.<sup>3</sup>

Co by to mělo znamenat konkrétně – v tom byl jejím hlavním inspirátorem a „otcovskou figurou“ francouzský imigrant Peter Maurin (1877–1949). Prostřednictvím Maurina se Dorothy Day napojila na jednu z nejradikálnějších linií francouzské „katolické obnovy“. Maurin ji svými názory a vlastním extrémním životním stylem přivedl ke katolicismu anticivilizačnímu, antiměšťáckému a apokalyptickému, ke katolicismu s mystikou chudoby a s kultem osamělých prokletých světců; k tomu katolicismu, který sahá až k „nevděčnému žebrákovi“, mystickému pamfletáři Léonovi Bloy (1846–1917).

Z Maurinova podnětu tedy Dorothy Day založila roku 1933 hnutí Catholic Worker – Katolický dělník. Hnutí bylo založeno na třech propojených prvcích: „domy pohostinnosti“ (houses of hospitality), které budou chudým skýtat zdarma jídlo a ubytování; farmářské komunity, které budou pro „domy pohostinnosti“ vyrábět potraviny; a noviny téhož jména Catholic Worker, které budou hnutí propagovat a šířit. „Domy pohostinnosti“, farmy i noviny budou založeny výhradně na práci dobrovolníků – „katolických dělníků“.

Pojem „katolický dělník“ v pojetí Dorothy Day neznamená tedy „dělník v továrně, který je členem katolické církve“. „Katolický dělník“ je dělníkem v evangelijním smyslu – dělníkem na díle evangelia (Mt 9,37–38). A taktéž hnutí s tímto názvem má činit něco jiného než zmnožovat dotavadní útulky, vývařovny a další sociální instituce, zřizované církví. Ty totiž bývaly zakládány ve snaze zmírnit charitou extrémní projevy sociální nerovnosti<sup>4</sup> – kdežto Katolický dělník chce odstranit sociální nerovnost jako takovou. Ne násilím, ale pokojnou proměnou celého společenského systému „zdola“, příkladem „katolických dělníků“, z jejichž života jsou prakticky zcela vyloučeny peníze, tento vehíkl kapitalistické společnosti. Hnutí Katolický dělník tak nezapírá, že vzniklo vlastně „pokřtěním“ anarchisticko-komunistických utopií, mezi jejichž vyznavači se Dorothy před konverzí pohybovala. Ani ona sama to nezapírala. V autobiografické knize *From Union*

*Square to Rome* (Z Union Square do Říma, 1938) píše o svém trvajícím porozumění pro marxismus jakožto ekonomickou nauku – avšak: „Věřím, že s pomocí Boží, s podporou Jeho svátostí a pod vedením Kristovým můžeme překonat revoluci naší vlastní, křesťanskou revoluci.“<sup>5</sup>

Centrum hnutí se nacházelo v newyorské, tehdy chudinské čtvrti Lower East Side – v téže čtvrti, kterou popsal bývalý Dorothyin partner Mike Gold v knize *Židé bez peněz* (Obraz III). Dorothy sama bydlela v tamním „domě pohostinnosti“, zvaném Dům svatého Josefa. Z Lower East Side se pak hnutí šířilo napříč Spojenými státy. Vzniklo několik desítek „domů pohostinnosti“. Noviny *Catholic Worker* mívaly náklad až dvě stě tisíc výtisků, prodávaných za symbolický jeden cent. Kmenovými autory byli Dorothy a Maurin, který do nich přispíval svéráznými programovými eseji v grafické formě básní:

Katolické domy pohostinnosti  
jsou známy v Evropě  
pod jménem hospiců.  
Hospice bývaly v Evropě  
od časů Konstantinových.  
Hospice jsou zadarmo,  
hotely jsou za peníze.  
A domů pro hosty za peníze  
je právě tak mnoho,  
jako domů pro hosty zadarmo,  
je tak málo.  
A tak pohostinnost, jako vše jiné,  
je podřízena komerci.  
A tak pohostinnost, jako vše jiné,  
musí být nyní podřízena ideálu.<sup>6</sup>

Vize Petera Maurina a Dorothy Day o protikapitalistické křesťanské revoluci „katolických dělníků“ patří do žánru utopií. Hnutí Katolický dělník se navzdory vši snaze být „protisystémovým“ nakonec vřadilo do „systému“ – to jest do systému mnoha jiných nábožensky inspirovaných a sociálně angažovaných hnutí a komunit, které se v Americe vždy znovu objevovaly. Hnutí Katolický dělník se přes odlišné teologické pozadí typově podobá kupříkladu hnutí shakerů (Obraz X) –

nejen komunitním životem a oddělením od komercializovaného světa, ale i kultem ženské zakladatelské postavy. Neboť hnutí stále, i na počátku 21. století, existuje. Stále provozuje řadu „domů pohostinnosti“ a vydává noviny *Catholic Worker*, které stále stojí onen jeden cent; lze je ovšem získat v podstatě jen v „domech pohostinnosti“ nebo v sakristiích některých prokoncilně orientovaných katolických farností. Současně se ovšem stalo hnutím zaměřeným na uchovávání a šíření odkazu Dorothy Day.

Na rozdíl od jiných hnutí, fixovaných na zakladatelskou postavu, se uchovávání a šíření děje ve velmi střízlivém duchu: Dům svatého Josefa na Lower East Side (stejného názvu, ale odlišné lokace než onen původní Dům svatého Josefa), ve kterém Dorothy žila poslední léta, nenabízí žádné muzeum či památník, ba ani pamětní desku. V jejím úmrtním pokojíku bydlí jeden z chudinských „hostů“. A rovněž v postupu oné oficiální pocty, jakou může katolická církev svému členovi prokázat, tedy v postupu kauzy svatořečení, kupodivu nehraje její hnutí nijak aktivní úlohu. Následuje v tom ovšem zase jen zakladatelčiny příkazy, neboť ona si údajně pokusy o svatořečení nepřála: Energie členů hnutí má být věnována chudým, nikoliv její postavě. Z čehož ovšem plyne, že Dorothy tušila, že takové pokusy přijdou...

Postoj Dorothy Day k ikonizaci její vlastní osobnosti je tedy rozporný: Na jednu stranu si nepřála, aby se jí věnovalo příliš pozornosti. Na druhou stranu však ji sama pomáhala přitahovat, kdyžt většinu svých vlastních knih věnovala sobě samé – od raného románu *The Eleventh Virgin* (Jedenáctá panna, 1924) přes „klasickou“ autobiografii *The Long Loneliness* (Dlouhá samota, 1952) až po výběry z deníků *On Pilgrime: The Sixties* (Na pouti: Šedesátá léta, 1972) a posmrtné, ale jí samou plánované vydání *The Duty of Delight. The Diaries of Dorothy Day* (Povinnost potěšení. Deníky Dorothy Day, 2008). Taktéž její životopis Terezie z Lisieux *Therese* (Tereza, 1960) je vlastně skrytým autoportrétem – jak tomu často bývá u silných osobností písících biografie jiných silných osobností.

V ikonizaci až hagiografizaci pokračovali i její přátelé. Ještě za života se Dorothy stala námětem literárního díla. Jižanská prozaička, družka a pozdější manželka Allana Tatea Caroline Gordon<sup>7</sup> (1895–1981) o ní a o její komunitě napsala roku 1956 román *The Malefactors* (Činitelé zla). Pod pseudonymy lze snadno rozpoznat reálné postavy (včetně autorky a jejího druha). Román je do jisté míry agit-

kou, vysvětlující zásady hnutí Katolický dělník: „Každý, kdo chce, tam může přijít a zůstat, jak dlouho chce. Tuláci, alkoholici, bývalé prostitutky. (...) Je to něco jako třetí řád.“<sup>8</sup> Hlavní hrdinka je nazvána Catherine a přirovnávána ke svaté Kateřině Sienské, oné nebojácné, samostatné ženě pozdního středověku, která „publicistikou“ ve svých listech kritizovala zvrhlost své doby.

Catherine-Dorothy se tyčí nad ostatními postavami románu, jimiž zmítají tvůrčí, milostné i náboženské krize, jako duchovní matka, nekonečně slitovná a chápající a přitom vždy pevná ve vědomí svého poslání – a touto dokonalostí poněkud ztrácející na lidské pravdě-podobnosti. Nicméně román *The Malefactors* přece tlumočí cosi strhujícího z atmosféry onoho exaltovaného společenství intelektuálů, kteří začínají vnímat přitažlivost tohoto „zcela jiného“, mysticko-utopického katolicismu, vtěleného do charismatické a přitom „laické“ osobnosti; společenství, jež se v tak mnoha ohledech podobá exaltovanému společenství českých intelektuálů, pro které se mysticko-utopický katolicismus francouzské proveniencí vtělil do charismatické osobnosti „laika“ Josefa Floriana.<sup>9</sup>

U Dorothy Day utopie o sociální proměně společnosti, u Josefa Floriana mariánská apokalypsa – u obou jako „vedlejší produkt“ kultura. Román *The Malefactors* správně naznačuje ono nejtrvalejší jádro Dorothina významu: Její ztělesnění (relativně) starého evropského modelu katolického romantika – silné, originální, tvůrčí osobnosti, pro kterou je katolicismus osobní volbou a cestou k realizaci individuálního, zpravidla „kontrakturního“, antimainstreamového programu. Její schopnost nadchnout pro katolicismus desítky amerických intelektuálů a umělců a tisíce dalších mladých lidí, jimž ukázala katolicismus nerestaurační, neetnický, nedevoční, nemoralistický; katolicismus jako úžasné dobrodružství, jako radikální životní a intelektuální alternativu, jako naději i pro ty nejzmatenější, nejztracenější a duchovními či životními formami nejvzdálenější. Ad vocem postavy básníka, který kvůli své homosexualitě nakonec spáchá sebevraždu (reálným prototypem byl básník Hart Crane), se tak praví: „Když jde o lásku, všichni jsme před Ženichem jako eunuši. Manželé a manželky, kněží, mniši, jeptišky... Jen Krev, na té záležitosti.“<sup>10</sup> Naděje a milosrdenství platí pro každého. Elitní intelektuálové a umělci jsou ve stejné pozici žebráků, oněch „chudých v duchu“: „Ať střízlivý, nebo opilý, starý kněz ho uslyší, až bude klepat, a pustí ho dovnitř. Kdyby už nebyla

volná postel, může spát na seně. Bude tam sedět na lavici s jinými tuláky, až ona ráno sejde dolů.“<sup>11</sup>

Vyzařování Dorothy Day přesahuje ovšem kruhy těch, kteří se aktivně podíleli na jejím hnutí a/nebo na jejích novinách, i kruhy těch, kteří sdíleli její radikálně levicové politické názory. Dotýká se, přímo či nepřímo, všech, kdo svými individuálními tvůrčími cestami aplikovali tentýž životní model „katolického romantika“. Lze ho sledovat mimo jiné i v díle dvou prvních skutečně velkých amerických katolických spisovatelů, překročivších hranice katolického milieu k celonárodní proslulosti: u Flannery O'Connorové (Obraz VI) a Walkera Percyho (1916–1990).<sup>12</sup>

Oba, O'Connorová i Percy, žili velmi spořádaným středostavovským životem, oba měli svými názory daleko k mystickému anarchismu Dorothy Day. Avšak oba uvedli do americké literatury onen žánr, který je klíčový pro moderní katolickou kulturu: „katolický román“. „Katolickým románem“ se přitom nemíní nutně próza odehrávající se v katolickém milieu; tam se odehrávat může i nemusí – nýbrž próza zobrazující moderní svět „z katolického úhlu“, to jest: Z úhlu, v němž se všechny vášně, tragédie i směšnosti života moderního člověka jeví jako epizody neviditelného duchovního zápasu o spásu či zatracení jednotlivce, o převahu dobra či zla ve světě. Z úhlu, v němž se vnější příznaky katolické (ne)pravověrnosti a (ne)morálnosti jeví jako méně podstatné, dokonce i jako často matoucí vzhledem k hlubším duchovním souvislostem – do nichž však lidé, ani kněží, obvykle nejsou schopni nahlížet. „Katolický román“ tak implicitně zpochybňuje ono jednoduché restaurační dělení světa na „dobré“ katolické milieu a „zlý“ sekulární svět. V evropské literatuře vytvořili kánon „katolického románu“ Francouzi Georges Bernanos a François Mauriac, Francouz amerického původu Julien Green (Obraz VIII) a Angličané Evelyn Waugh (Obraz XIV) a Graham Greene, nejradikálnější ze všech v odvaze jít „na ostří nože“ v otázkách morálních i teologických.<sup>13</sup>

Flannery O'Connorová ani Walker Percy téměř vůbec nezobrazují katolické prostředí. To je ostatně na Jihu, kde oba žijí a o němž píší, spíše slabé. Své příběhy vsazují do prostředí, které je obklopuje: O'Connorová do evangelikální Georgie, Percy do sekulárního, hysterického, „mardigrasového“ New Orleansu. O'Connorové se tak daří proniknout pod povrch ztřeštěnosti a hysterie ztřeštěné fundamentalistické zbožnosti – a pro Percyho je New Orleans synekdochou celého

hektického moderního světa, v němž jednotlivé lidské duše bloudí a marně hledají smysl.

Hrdinové Percyho románů obvykle pocházejí z rodu oněch notoric-ky hříšných, ale přitom duchovně ještě ne mrtvých postav, jaké vytvářel Graham Greene. Jsou to alkoholici, cizoložníci, notoričtí nechodiči do kostela, náboženští skeptici, zkrátka „špatní katolíci“, jak je i přímo, se směsí ironie a zármutku, nazývá podtitul Percyho třetího románu *Láska v troskách. Dobrodružství špatného katolíka krátce před koncem světa* (1971). Ale přesto – nebo proto – že jsou „špatní katolíci“, právě oni mají jakousi zvláštní citlivost pro rozeznávání dobrého od zlého, pravdivého od lživého, hlubokého od povrchního. Právě oni jsou schopni vidět směšnost křečovitě optimistických vyznání moderní doby à la „Věřím v toleranci a porozumění. Věřím v jedinečnost a důstojnost každého jedince. (...) Věřím v hudbu. Věřím v dětský úsměv. Věřím v lásku. Věřím také v nenávisť,“<sup>14</sup> na kteréžto tlachy hrdina Percyho prvotiny *Věčný divák* (1961) odpovídá lapidárním „Věřím v pořádný kopanec do prdele.“<sup>15</sup> Právě tato výchozí, „negativní“ pozice, tato „bolest ztraceného člověka, který se odcizil světu i lidem a nezbyvá mu než dál žít sám se sebou,“<sup>16</sup> se však ukazuje být počátečním bodem obratu. Na konci nemusí nutně být okázalá katolická konverze. „Stačí“ pokorné a tiché rozpoznání vlastního smyslu – vlastního místa.

Jestliže fiktivní příběhy Flannery O'Connorové a Walkera Percyho dosáhly slávy celoamerické – pak slávy celosvětové dosáhl autobiografický příběh jiného autora z generace „po Dorothy Day“: kniha Thomase Mertona (1915–1968) *Hora sedmi stupňů* (1948). Příběh Američana, který prožije bohémské mládí, putuje po Evropě, píše verše, hledá smysl života, najde víru, konvertuje a vstoupí do trapistického kláštera, se zdál být nejdokonalejším vtělením archetypu „katolického romantika“. Úspěch knihy vedl Mertonova představeného v opatství Gethsemane ve státě Kentucky, aby Mertonovi přikázal psát další a další knihy o monastické spiritualitě. Ovšem jak se záhy ukázalo: Spočínutí v trapistické cele nebylo finálním bodem Mertonovy duchovní cesty. Stále vnitřně neuspokojen, jak se na „katolického romantika“ sluší, jal se hledat další zdroje duchovní moudrosti a další metody meditace. To ho vedlo k překládání Otců pouště, k pokusu o založení vlastního kláštera, k zájmu o buddhismus, ke spřátelení s D. T. Suzukim i s tibetským dalajlámou (Obraz XVII) a vůbec

k nepokojnému životnímu stylu, který už se příliš nepodobal onomu klasickému, „ledovému“ životu trapistů podle řehole svatého Benedikta. Jeho nadšeným čtenářům z katolických i mimokatolických kruhů to nikterak nevadilo – naopak, ztělesňoval jim katolicismus stále otevřený, vpravdě univerzální, vpravdě moderní. Když pak Merton během indické cesty roku 1968 nešťastnou náhodou zahynul – jen to zpečetilo jeho postavení výjimečného, globálního, „nadkonfesního“ duchovního gurma.<sup>17</sup>

Mertonova osobnost a dílo tak svým světovým ohlasem dovršuje onu „zlatou éru“ amerického kulturního katolicismu, kterou iniciovala osobnost a dílo Dorothy Day. Publicista Paul Elie (nar. 1965) tedy vystihl cosi podstatného, když propojil chronologii životů Dorothy Day, Thomase Mertona, Flannery O'Connorové a Walkera Percyho a dal výsledné knize název *The Life You Save May Be Your Own. An American Pilgrimage* (Život, který zachráníš, může být tvůj vlastní. Americká pouť, 2003): Onen „nerestaurační“ katolicismus třicátých až šedesátých let je skutečně nejlépe reprezentován těmito čtyřmi osobnostmi; skutečně v něm jde prvotně o „záchranu vlastního života“, to jest – o nalezení jeho individuálního smyslu; a skutečně se jeví jako „pouť“ směrem k duchovnímu ideálu.

V historickém pohledu se tehdejší pouť amerického katolicismu jeví jako pouť ke Druhému vatikánskému koncilu (1962–1965). Američtí katolíci nebyli jen pasivními příjemci koncilních rozhodnutí, nýbrž i jejich spolutvůrci. Konkrétně jezuita John Courtney Murray (1904–1967) byl na koncilu jedním z odborných poradců zvaných „periti“ a především jeho zásluhou koncil přijal deklaraci o náboženské svobodě *Dignitatis humanae* (1965) – text, který znamená rezignaci na dosavadní římskokatolický nárok výsadního postavení ve společnosti a přihlášení k principu rovnosti všech vyznání; k tomu principu, na němž byla celá americká společnost postavena.<sup>18</sup>

Šedesátá léta jsou tudíž pro americký katolicismus, nebo přinejmenším pro jeho intelektuální a kulturní elity, lety euforie: V Římě se odehrál Druhý vatikánský koncil. V Bílém domě usedl do Oválné pracovny katolík, John Fitzgerald Kennedy – který byl v úřadě zavražděn, ale o to více se změnil v celonárodně milovanou legendu. Ve farnostech započala liturgická reforma, obsahující jednak zavedení angličtiny do bohoslužby, jednak přetvoření bohoslužby z exkluzivního obřadu vykonávaného knězem v obřad kolektivní. Na katolických univerzi-

tách a kolejích byla dotavadní výlučná orientace na tomistickou filosofii a teologii nahrazena otevřením vůči moderním myšlenkovým proudům. V občanském životě se katolické osobnosti včetně Dorothy Day a Thomase Mertona řadily mezi nejznámější protagonisty mírového hnutí, které v letech vietnamské války hýbalo Amerikou. V centru pozornosti katolických intelektuálů se postupně objevovala nová, dotud nemyslitelná témata a oblasti, jako teologická i církevně-praktická rovnoprávnost žen (dílo Mary Daly a dalších; Obraz V), vztah teologie a ekologie (dílo Matthewa Foxe a dalších; Obraz XVII), akceptace některých marxistických přístupů v rámci „teologie osvobození“ (jejímž centrem je ovšem Latinská Amerika), či dokonce možnost církevní integrace homosexuální zkušenosti (organizace Dignity a dílo jezuitského teologa Johna McNeilla; Obraz XVII).

Leč ještě během šedesátých let nastal obrat. Z Říma přišel signál, že reformní kurs narazil na své hranice, když encyklika *Humanae vitae* (1968) zakázala – oproti doporučení papežské expertní komise – používání antikoncepce. V americké církvi samé pak začaly sílit spory, co je cílem oné „americké pouti“, neboli: Jak a kam – a zda vůbec – pokračovat v reformách a „zdnešňování“ církve, aniž by byly dotčeny samy základy katolické víry a tradice.

Jisté je to, že od konce šedesátých let nastává nepřehlédnutelná krize americké katolické církve. Jisté je to proto, že je to nezpochybnitelné při pohledu jak na intelektuální scénu, tak na demografii: Z předních reformních teologů byli umlčeni a následně odešli mimo hranice římskokatolické církve nejen Mary Daly, Matthew Fox či John McNeill, ale i teologové daleko méně kontroverzní. Podobně množství „řadových“ kněží a řeholnic opustilo svá povolání a vstoupilo do manželství, a podobně množství „laiků“ opustilo církev.<sup>19</sup>

Jisté naopak není, co tuto krizi, tento exodus způsobilo. Byla to přílišná rychlost, zbrkllost a chaotičnost v provádění reform, jež církvi otráslly, nebo dokonce sám fakt započetí reform – anebo naopak jejich zbrzdění shora, jež církevní veřejnost znechutilo a zbavilo důvěry v hierarchii? Byly to „divoké“ teologické koncepty, jež jejich autory a příznivce zavedly příliš daleko od katolické tradice – anebo naopak stále ostřejší umlčování nekonvenčních teologů, jež je v důsledku jen radikalizovalo? Odešli ti, kdo se sami svým názorovým vývojem a novými životními programy vzdálili od katolické identity – anebo spíše ti, kdo předtím setrvali v církevních strukturách jen ze zvyku



a pohodlnosti? Zůstali ti, kdo byli „těmi pravými“ katolíky – anebo spíše ti, kdo byli ochotni se přizpůsobit novému antireformnímu kursu?

V každém případě je americká církev od sedmdesátých let dějištěm sporu dvou křídel. Jedno křídlo se nadále hlásí k programu koncilních reforem – druhé k programu obnovy církve předkoncilní, „předkri-zové“. Jedno svou mentalitou navazuje na onen romantický a utopicko-vizionářský katolicismus ze školy Dorothy Day a Thomase Mertona. Druhé naopak navazuje na restaurační a devocionální katolicismus předkoncilní, předreformní.<sup>20</sup>

Nelze však již mluvit o tom, že by romantický katolicismus byl nutně „laický“, kdežto restaurační katolicismus nutně „klerikální“. Neboť baštami romanticko-reformního proudu jsou katolické vysoké školy, vedené většinou jezuity (Boston College, Marquette, Georgetown, Fordham a dvě desítky dalších), či farnosti ve správě kongregace paulistů, navazující na odkaz Isaaka Heckera (Obraz II). A naopak – intelektuální elitu restauračně-konzervativního proudu tvoří často „laici“, jako jsou kulturní kritici, sdružení kolem časopisu *First Things*, zejména Michael Novak (nar. 1933) a George Weigel (nar. 1951). Sám zakladatel časopisu *First Things* Richard John Neuhaus (1936–2009) byl původně luteránským pastorem, který byl po konverzi (1990) reordinován na římskokatolického kněze.

Jestliže romanticko-reformní autoři a aktivisté ze školy Dorothy Day stáli politicky spíše nalevo, ekonomicky byli ochotni vést dialog s marxismem a za svého patrona pokládali papeže Jana XXIII., svolavatele Druhého vatikánského koncilu, – pak Novak, Weigel, Neuhaus a další restauračně-konzervativní autoři a aktivisté stojí politicky rozhodně napravo, ekonomicky se hlásí k neoliberalismu a za svého patrona pokládají Jana Pavla II., za jehož pontifikátu došlo k definitivnímu zastavení reforem a vnější konsolidaci církve. Když roku 2005 kardinál Ratzinger, hlavní vatikánský hybatel antireformních opatření a umlčovatel proreformních teologů, nastoupil po Janu Pavlu II. do papežského úřadu, vnímali to restauračně-konzervativní autoři jako zpečetění svého vítězství na domácí církevní scéně.

Tito neokonzervativní intelektuálové rozhodně nejsou žádní ignorantští „tmáři“. Jejich argumentace, proč pokoncilní reformní hnutí dopadlo špatně, je založena na široké analýze soudobých proměn církve a společnosti, na hluboké znalosti katolické kulturní tradice, na odvolávání na autoritativní postavy novodobé katolické obnovy jako

kardinál John Henry Newman, G. K. Chesterton, teoretik „liturgického hnutí“ Romano Guardini či autor „teologické estetiky“ Hans Urs von Balthasar. Navíc je založena i na osobní reflexi reformní doby: Zvláště R. J. Neuhaus vtahuje do svých úvah „co se stalo špatně“ i své vlastní svědectví. V šedesátých letech, ještě jako luteránský pastor, se totiž sám účastnil mírového hnutí.

Pozorovat vývoj názorů a stylu R. J. Neuhaus znamená pozorovat i vývoj neokonzervativní mentality: Stále ještě jako luterán, jen zvolna se blížící ke katolicitě, Neuhaus v knize *Freedom for Ministry* (Svobodu pro pastorační, 1979) velmi uvážlivým tónem zkouší vytyčovat zásady pro obnovu církevního života: Nevolat po „novozákonním životním stylu“, neboť to vždycky skončí směsí svévole a levičáctví. Nechtít redukovat pastorační na psychoterapii, neboť to vede k vyprázdnění vědomí o morálním dobru a zlu. Nechtít věčně experimentovat v liturgii, neboť religiozita potřebuje spíše obnovení pocitu posvátnosti a řádu v liturgii. V knize *The Catholic Moment. The Paradox of the Church in the Postmodern World* (Katolický okamžik. Paradox církve v postmoderním světě, 1987) přiostrňuje rétoriku: Mluví v množném čísle o „koncilech zvaných Druhý vatikánský“, neboť podle něj už nejde o onu historickou událost, ale o konflikt jejích výkladů, o rozličné „koncily“. Kritizuje „kolaps nadpřirozena“, „novou gnózi“ a „útoky na magisterium“. Jana Pavla II. a kardinála Ratzingera pak vidí jako zvěstovatele „nového Adventu“. V knize *America Against Itself. Moral Vision and the Public Order* (Amerika sama proti sobě. Morální vize a veřejný řád, 1992) se zpětně vyrovnává s šedesátými lety a kritizuje nestálost, zmatenost až zběsilost tehdejších katolických protagonistů, jejich pocit sebeuspokojení, jejich jistotu, že právě oni ztělesňují „dobro samo“. Neuhausovy pozdní knihy pak už znějí jáсотem nad triumfem restaurační linie Jana Pavla II. a kardinála Ratzingera, nyní Benedikta XVI. Svou schopnost kritické reflexe, kterou prokázal v analýze reformního hnutí, Neuhaus jako by pozbyl nebo pozbyt chtěl: „Magisterium je kotva. Ale je to i kompas.“<sup>21</sup>

Dílo Neuhausovo, Weigelovo či Novakovo představuje intelektuální program restauračně-neokonzervativního hnutí. Jeho realizací pak je například zakládání „alternativních“ katolických škol, zvláště univerzit – když se ony tradiční, jezuitské, zdají neokonzervativcům příliš „zesvětštlé“, příliš nasáklé duchem šedesátých let. „Alternativní“ školy, jako je Ave Maria University ve městě Naples na Floridě či

John Paul the Great Catholic University (Katolická univerzita Jana Pavla Velikého) v kalifornském San Diegu,<sup>22</sup> se chtějí duchem i formou vracet k předkoncilnímu, údajně „doopravdy katolickému“ školství. Jediným základem filosofie i teologie je tudíž znovu neotomismus, diskuse o náboženských či sexuálních otázkách jsou vyloučeny, mravy studentů jsou přísně kontrolovány atd.

Roku 1993 byla založena The Cardinal Newman Society – laické sdružení, které podle těchto kritérií hodnotí míru „katolicity“ jednotlivých katolických škol a sestavuje jejich žebříčky. Brožura *The Newman Guide to Choosing a Catholic College* (Newmanův průvodce k výběru katolické školy, 2007) člení zkoumané školy na „radostně katolické“, „obrozené po krizi“ a „zápasící“. Řada tradičních, odbornou veřejností respektovaných jezuitských univerzit se v těchto hodnoceních vůbec nevyskytuje. Pro autory *The Newman Guide* jsou natolik očividně „nekatolické“, že nestojí za to se jejich hodnocením vůbec zabývat.<sup>23</sup> Tím spíše je na The Cardinal Newman Society pozoruhodný i její název: „Společnost kardinála Newmana“ se odvolává na slavného anglického konvertitu 19. století a jeho knihu *The Idea of a University* (Idea univerzity, 1852), v níž se vykládá nutnost propojovat vzdělání s duchovní formací. Zda si ovšem John Henry Newman – muž, který svým autorským i církevním dílem ukazoval, že katolicismus musí jak dbát o svou tradici, tak se otevírat moderním intelektuálním proudům – představoval aplikaci své ideje TAKTO, tedy jako návrat ke katolickému konfesnímu školství 19. století, o tom lze mít pochybnosti.

Je-li klíčovým prvkem „alternativního“ katolického školství tomismus – je stejně klíčovým prvkem „alternativní“ liturgie latina. Reakce na liturgické experimenty šedesátých let došla až k opačnému extrému – k prohlášení předkoncilní latinské liturgie podle tridentského ritu za jedinou „doopravdy“ katolickou mši. Ve fetišizaci latinské mše se tak kultivovaní neokonzervativci ocitají na jedné lodi s různými obskurními schismatickými sdruženími, která se po koncilu odtrhla od římskokatolické církve, mimo jiné kvůli „neplatnosti“ pokoncilní liturgie. Důvody neokonzervativců ve prospěch latinské mše bývají sofistikovanější než důvody schismatických „tradicionalistů“, ale výsledek je týž: latinská mše, která má působit jako znamení návratu k tradici – ale v praxi konkrétních slavicích společenství, která ji zavádějí, působí rozpačitě a křečovitě, jako znamení protestu a trucu, jako něco NOVÉHO, ba revolučního.

Stará-nová, tradiční-revoluční latinská mše je tak synekdochou celého paradoxu restauračně-neokonzervativního proudu: Snaha překonat krizi šedesátých let vedla k něčemu jinému než k obnovení onoho idealizovaného předkoncilního modelu církve. Jednak „restaurace“ obsahuje prvky v předkoncilní církvi zcela nemyslitelné, ať je to vůdčí role laiků, či strategická aliance s evangelikálním protestantismem (Obraz XVIII), na níž je založena mimo jiné i koncepce časopisu *First Things*. A jednak církev sice opustili a opouštějí mnozí „poražení“ reformisté nebo i prostě jen katolíci zklamaní neokonzervativním vývojem – ale reformní křídlo jako takové v církvi stále zůstává. Působí paralelně s křídlem restauračním, ve „svých“ farnostech, školách, časopisech a občanských iniciativách. A tak lze v jedné katolické farnosti shledat vpravdě „kolektivní“ liturgii, ženy proslovující kázání, podpůrné skupiny pro rozvedené či pro homosexuály, sociální aktivity na pomoc bezdomovcům, kursy „nepředmětné meditace“ a petice proti trestu smrti – a v jiné katolické farnosti, třeba o pár ulic dál, liturgii tridentskou, adorace, medailky, vyhlášky o odpustcích, kursy „přirozené antikoncepce“ a petice proti homosexuálům. Každý si může vybrat. Samofinancování amerického katolicismu i jeho de facto kongregační, „zdola“ budovaná struktura napomáhá tomu, že soužití dvou křídel, byť i na smrt zneprátených, je pod střechou jedné „organizace“ možné – a nezdá se, že by se to mohlo v zahlédnutelném budoucnu změnit.

V nedávném minulé se přitom odehrála událost, která hrozila i slibovala změnit vše: Roku 2002 vyšla v Bostonu a okolí najevo série skandálů s obtěžováním mladistvých, jehož se dopouštěli katoličtí kněží na svých farnostech. Nebyly to první skandály tohoto druhu v recentní historii amerického katolicismu, byly však nesrovnatelné se všemi předchozími co do rozsahu a dopadu. Více než tisíc mladistvých bylo prokazatelně poškozeno, více než sto kněží muselo opustit službu, řada jich byla obžalována a odsouzena. V důsledku skandálů musel rezignovat bostonský arcibiskup, kardinál Bernard Law (nar. 1931). V důsledku nutnosti platit odškodné tolika obětem a jejich advokátům bostonská arcidiecéze, jedno z nejstarších i největších center amerického katolicismu, málem přišla na buben.<sup>24</sup>

Bostonská katolická veřejnost byla šokována. Za prvé tím, že se tak velký počet katolických kněží dopouštěl těchto činů. Za druhé však tím, že hierarchie jejich činy kryla a „řešila“ je přesouváním z farnosti

do farnosti a naopak se snažila ve jménu církevní loajality umlčovat jejich oběti.

Mnozí bostonští katolíci vystoupili z církve a/nebo jí přestali dávat jakékoliv příspěvky. Jiní bostonští katolíci se začali scházet k diskusím, co dál, dospěla-li církev do tohoto stavu. Vznikla tak organizace Voice of the Faithful, „Hlas věřících“ – sdružení „obyčejných“ katolíků, kteří rozhodně nepatřili k radikálům a snílkům ze školy Dorothy Day, ale v dané krizové situaci se rozhodli volat po nápravě, to jest po strukturální změně církve podle hesla „Keep the Faith, Change the Church“ – „Uchovat víru, změnit církev“.<sup>25</sup>

V Bostonu samém nastala jistá změna stylu: Lawův nástupce Seán O'Malley (nar. 1944) opustil Lawův triumfalistický styl a začal vystupovat náležitěji, to jest pokorněji. V souladu s tímto novým stylem – a v zájmu záchrany arcidiecéze – prodal arcibiskupský palác, rozkošnou to vilu ve florentském neorenesančním stylu na předměstí Bostonu; budovu koupila poblíž sídlící jezuitská Boston College. V bývalé arcibiskupově kanceláři začal úřadovat poradce univerzitního prezidenta Ben Birnbaum. Přemítaje, jak budově s touto temnou minulostí – budově, kde se konala přísně tajná slyšení provinilých kněží a kde se skladovaly přísně tajné protokoly – vdechnout nového, čistšího ducha, přišel Birnbaum alespoň na ideu sborníku „beznaději navzdory“ s názvem *Take Heart: Catholic Writers on Hope in Our Time* (Držme se: Katoličtí spisovatelé o naději v naší době, 2007).

I kardinálova změna stylu měla však své limity: V tomtéž zájmu finančního přežití vedení arcidiecéze zveřejnilo dlouhý seznam farností, které se budou muset zrušit a jejich majetek prodat.<sup>26</sup> Ale podle jakého klíče bylo rozhodováno, které farnosti se zruší a které zůstanou, to se věřící nedozvěděli. A to byl pro bostonské věřící třetí šok. Proč mají věřící ztrácet své kostely kvůli vinám svých duchovních, které si nemohli sami ani vybrat, ani odmítnout? Mnohé farnosti se tudíž rozhodly k symbolickému protestu. Zahájily „trvalé vigilie“: V některých kostelech, oficiálně už zrušených a určených k prodeji, se střídali věřící na symbolické strážích, aby v každou denní i noční dobu v kostele někdo byl a zrušení farnosti tak nemohlo být dokonáno.

Pokud pak jde o onu žádanou změnu zásadnější, strukturální, demokratizační, „deklerikalizační“: Byť by řada amerických biskupů byla pro – Vatikán Jana Pavla II. a kardinála Ratzingera byl zásadně proti. Naopak, s časem se staré struktury – v rozličných smyslech slova –

ještě více upevnily. Pokud onoho krizového roku 2002 církevní historik Jay P. Dolan v doslovu ke svým dějinám moderní americké církve napsal: „Celibátní, mužská, klerikální kultura, neprostupná pro vnější kulturu, způsobila nejhorší skandál v dějinách amerického katolicismu. Nastal čas na změnu.“<sup>27</sup> – tedy právě tato „celibátní, mužská, klerikální kultura“ zůstala zachována. Místo její revize se Vatikán rozhodl označit za „kolektivního viníka“ kleriky s homosexuální orientací, bez ohledu na to, zda celibát dodržují, či nedodržují. Budou-li klerici s touto orientací vyloučeni z klerického stavu – bude podle této oficiální teze zase vše „v pořádku“.<sup>28</sup> „V pořádku“ zato nebyla shledána organizace Voice of the Faithful. Sice se z lokálního bostonského sdružení rozrostla, zvláště pomocí internetu, v hnutí s celocírkevní působností – ale tím spíše byla ze strany hierarchie i ze strany neokonzervativních kruhů odmítnuta coby další nástupkyně „neposlušných“ a „nedostipravověrných“ spolků poraženého reformního křídla.

Když potom kardinál Ratzinger, už jako papež Benedikt XVI., roku 2008 přijel na návštěvu do USA – katolická veřejnost doufala, že navštíví Boston a přednese zde veřejnou omluvu a pokání, setká se s organizacemi sdružujícími oběti zneužívání i s dalšími zklamanými katolíky. Doufala však marně. Papež se „problematickému“ Bostonu raději zcela vyhnul. „Boston“ coby trauma, „Boston“ coby strukturální a morální problém však tím nepřestal existovat a svou bolestivou existencí nepřestal svědčit o hluboké vnitřní dichotomii amerického katolicismu.

Jsou-li tedy nejnovější dějiny amerického katolicismu – ve srovnání s jeho předchozími periodami – tak dramatické, je nasnadě, že skýtají dostatečně zajímavou látku i americké umělecké tvorbě. Od šedesátých let se církevní prostředí stává atraktivním námětem pro americkou prózu. Ještě přesněji: námětem se stává krize amerického církevního prostředí – naděje, zmatky, reformy, antireformy, spory o liturgii, spory o autoritu a samozřejmě vnitřní i vnější spory o sex, neboť ten je v celém rozhybání a rozkolísání církevních struktur faktorem nejožehavějším – a pro vydavatele knih či producenty filmů nejatraktivnějším.

Vycházejí tak knihy, jejichž hrdinové, „katolíci od kolébky“, se církvi odcizují, jako jsou romány Toma McHalea (*Principato*, 1969, a *Farragan's Retreat* – Farraganův ústup, 1971). Vycházejí knihy, které oslavují postavu kněze – levicového protiválečného aktivisty, jako je román Jamese Carrola (nar. 1943) *Prince of Peace* (Kníže pokoje,

1984), a zase naopak knihy, které líčí „rekonverzi“ a pokání takovéhoho kněze, jako je román Ralpa McInernyho (nar. 1929) *Connolly's Life* (Život Connollyho, 1983). Vycházejí knihy zobrazující s pochopením kleriky, kteří kvůli lásce k ženě opouštějí svůj stav, jako je román Jamese Kavanaugha (*The Celibates*, Celibátníci, 1985), a zase naopak knihy zobrazující s pochopením kleriky, kteří vztah k ženě překonávají, jako je román Jona Hasslera (1933–2008) *North of Hope* (Na sever od Naděje, 1990). Vycházejí knihy, v nichž je sympatickým hrdinou kněz, který se čestně snaží sloučit svou homosexualitu a své povolání, jako je román Patricie Nell Warren (nar. 1936) *The Fancy Dancer* (Skvostný tanečník, 1975), a samozřejmě množství knih, psaných ženskými autorkami, o situaci žen v církvi a případně o ženské vizi obnovy církve; za klasičku žánru je pokládána umírněná katolická feministka Mary Gordon (nar. 1949). Vycházejí knihy, které oživují žánr detektivky s kněžským hrdinou ve stopách Chestertonova Otce Browna – ale i ty mohou být různě „angažované“: V detektivkách Ralpa McInernyho (do roku 2009 vyšlo 29 svazků) je hrdina ztělesněním „starého“, předkoncilního kněžského ideálu, „jako by žádných změn a otřesů nebylo“ – kdežto v detektivkách, které psal William X. Kienzle (1928–2001), je naopak často viníkem zločinů sám církevní systém.

Většina těchto knih pochází od autorů, kteří jsou angažováni v zápase o podobu katolické církve; kteří „kopou“ buď za reformní, nebo za restaurační křídlo; a kteří jsou často prvotně akademiky, aktivisty a/nebo kleriky, případně exkleriky, a teprve druhotně autory umělecké literatury. James Carroll, James Kavanaugh či William X. Kienzle byli katolickými kněžími a rozešli se s církevní strukturou ve zlém – kdežto Ralph McInerny je ředitelem centra tomistických studií na univerzitě Notre Dame a předním neokonzervativním publicistou. Je tudíž jisté, že literatura, kterou tito autoři píší, má hodnotu jakožto dokument vnitrocírkevního a společenského zápasu i jako sociologický materiál.<sup>29</sup> Je však zatím spíše nejisté – z důvodu často prvoplánové angažovanosti této produkce, ale i z důvodu její velké kvantity a malého časového odstupu –, co z ní překročí hodnotu dokumentu a vřadí se do „katolické literatury“ v onom užším, kvalitativním smyslu. Zatím se zdá, že k této nadčasovosti mají nakročeno spíše knihy autorů, kteří nejsou OSOBNĚ tolik angažováni v onom nelítostném zápase, kteří jsou „spisovateli především“, jako ze jmenovaných Jon Hassler či Mary Gordon. To je však právě jen „zatím“.

Ve filmu je obraz v zásadě podobný – s tím rozdílem, že toto masové médium ještě více akcentuje ony povrchově „atraktivní“ náměty, týkající se vztahu kněží a sexu. Žánr a úroveň zpracování přitom mohou být opět nesmírně rozmanité. Vznikl například „romantický“ televizní seriál *Ptáci v trní* (1983) o knězi a jeho milence, zaměřený na masové, zvláště ženské publikum, či drsné kanadské dokumentární drama *The Boys of St. Vincent's* (Chlapci od svatého Vincence, 1992–1993) o zneužívání dětí v katolickém sirotčinci a následném procesu s viníky. Zatím nejnovějším a umělecky nejhodnotnějším dílem je film Johna Patricka Shanleyho *Pochyby* (2008), složité drama psychologie i víry, jež ukazuje druhou stranu problému – možnost, že obvinění z pedofilního jednání, ba i z „pouhých“ pedofilních sklonů lze použít i jako zbraň ve vnitrocírkevním zápase mezi konzervativci a reformisty. Film se odehrává právě v okamžiku počátků církevní reformy v první půli šedesátých let a proplétá tak oba problémy.

Je-li obraz církve, který skýtá „vážná“ filmová tvorba, opravdu „vážný“ až truchlivý – překvapivě osvěžující pohled skýtá tvorba v žánru komediálním. Emile Ardolino (1943–1993), režisér pocházející z italské katolické rodiny, natočil film *Sestra v akci* (1992), v němž se zpěvačka z nočního hráčského podniku musí načas ukrýt v kláštere a vydávat se tam za jeptišku. Film *Sestra v akci* je obvykle vnímán jako běžná komerční taškařice, kterou diváci milují pro komický kontrast zjevu a projevu herečky Whoopi Goldberg a řeholního prostředí. Film však má i hlubší rozměr.

Za prvé, i v *Sestře v akci* se ozývá problém církevní reformy. Klášterní komunita je díky nápadům „falešné“ jeptišky vystavena otázce, zda by neměla změnit styl, jakým komunikuje s veřejností. Zpěvačka začne pro potřeby klášterního sboru upravovat písně, které předtím zpívala hráčům v kasinu – a komunita se tím proslaví, ba i zachrání svůj kostel před finančním krachem (tedy stejný princip jako v téměř o půlstoletí starším filmu, *Farář u svatého Dominika*; Obraz II). Film končí euforicky. Pro pozorného diváka však stejně ve vzduchu zůstávají viset slova matky představené o riziku, které s sebou ono otevření nese: Velká naděje na jakousi úžasnou proměnu může sestřám přinést velké zklamání.

Za druhé, v *Sestře v akci* se skrze všechnu legraci promítá veliká oslava řeholního života jakožto něčeho, co JE reálně a nezpochybnitelně posvátné. Nejen „falešná“ jeptiška proměňuje život „pravých“



jeptišek: I ony svým životem, svou pokorou a upřímností, proměňují ji, krok za krokem mění její chování a smýšlení. V závěru filmu chtějí mafiáni „falešnou“ jeptišku zastřelit, ale mají skrupule; jsou to přece jen mafiáni italsí a tedy mají zbytky povědomí o posvátnosti. Když je pak jejich šéf vyzývá, ať střelí – vždyť je to jen zpěvačka v převleku za jeptišku – tu matka představená, přítomná scéně, volá: Ne, ona se skutečně stala jeptiškou! Volá tak nejen proto, že chce zabránit vraždě – ale proto, že je v tu chvíli přesvědčena, že k této vnitřní proměně zpěvačky v jeptišku, k tomuto POSVĚCENÍ, skutečně došlo. Volá tak nejen na vrahouny mafiány – ale opět de facto i na diváka.

Zcela „jiným“ slovem do vši novodobé diskuse o katolicismu je ovšem filma Kevina Smithe *Dogma* (1999). Ano, film toho Kevina Smithe (nar. 1970), který jinak točí většinou bláznivé komedie pro mládež, plné „hlášek“ popkulturních odkazů a drsného vtípkování o sexu a drogách, s názvy jako *Flákači*, *Podvodníci z New Jersey* či *Zack a Miri točí porno*. Také ve filmu *Dogma* vystupují Smithovi dvorní hrdinové, věčně nadrženi a zfetovaní looseři „Jay a Mlčenlivý Bob“. Také ve filmu *Dogma* na sebe postavy chrlí neuvěřitelnou rychlostí série neuvěřitelně sofistikovaných sprostáren, leč stejnou rychlostí na sebe chrlí i neméně sofistikované teologické výklady. Neboť ve filmu *Dogma* jde o teologii, o víru jednotlivce, o spásu světa a o podstatu Boha. A jde v něm rovněž o současnou katolickou církev. Jenže zatímco současná katolická církev je krutě parodována – víra, spása a Bůh jsou brány naprosto vážně. Ba, jak sám Kevin Smith pravil v bonusu-ovém rozhovoru na DVD: „Film má být oslavou mé víry.“ Z tónu a kontextu rozhovoru pak plyne, že to věru nemyslel jako „hlášku“.

Film *Dogma* je postaven na protnutí nepřitažlivé, nudné či směšné každodennosti moderního amerického katolicismu, v němž už sami katolíci příliš nevěří v to, co vyznávají (scéna mechanického, znuďného odříkávání Kréda při mši) – a posvátnosti, která do této každodennosti nevolána vpadá v postavách andělů, démonů a nakonec i Boha samého. Zjevení náboženských postav vyvolává v katolících šok: Když se dívce ve scéně parodující Zvěstování Panně Marii zjeví plamenný anděl, vyděšená dívka ho postříká hasicím přístrojem.

Během konfrontace těchto dvou světů autor stihne parodovat všechny možné obsese i trendy, které hýbou současnou církví. Život katolických farností se téměř zredukoval na téma „pro-life“ versus „pro-choice“, to jest „proti potratům“ versus „pro potraty“ (Obraz XVIII).

Hierarchové chtějí za každou cenu zvýšit počty věřících, a když je jim vmetena do tváře výtka „Mluvíte jak tabákový průmysl“, odpovědí bez váhání: „Kdybychom tak měli klientů jako oni.“ V rámci zvýšení vnější atraktivity vyhlašuje církev kampaň „prima katolicismus“ („Catholicism wow!“) a místo „depresivního“ krucifixu nabízí nový symbol – „Ježíše kámoše („The Buddy Christ“), rozesmátého a mrkajícího. Co více: V zájmu přilákání „klientů“ církev slibuje okamžité odpuštění jakýchkoliv hříchů všem, kdo projdou portálem určeného kostela (v režisérově rodišti v New Jersey).

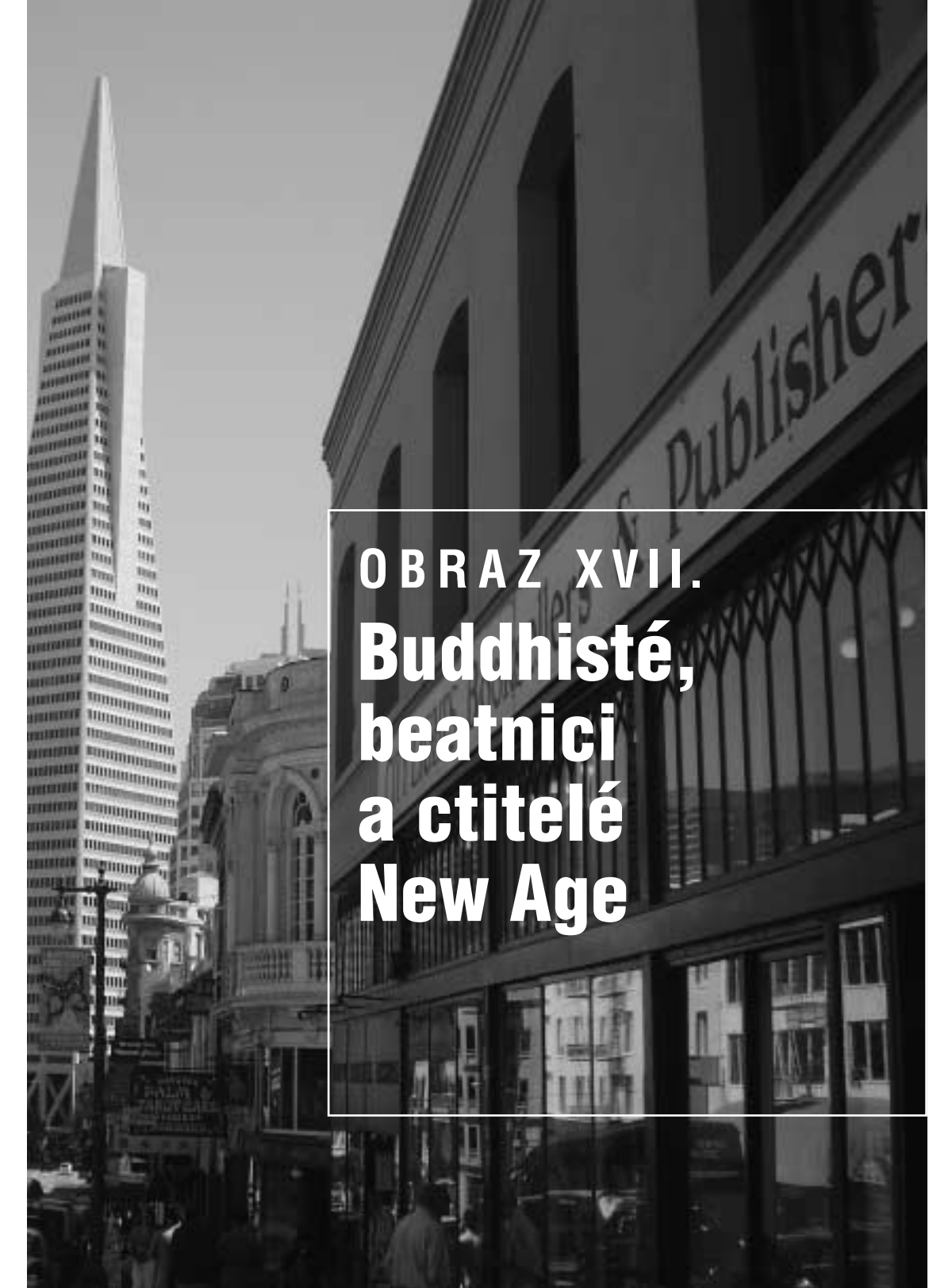
Církev tedy chce učinit leccos „jinak“. Ale také nebeské bytosti zvěstují, že leccos je jinak. Zvěstují, že je pravda to, co tvrdí ti nejradikálnější, nejreformnější teologové: Ježíš byl ve skutečnosti černý, jak hlásá „černá teologie osvobození“ (Obraz VIII). Bůh je ve skutečnosti žena, jak hlásají některé feministické teoložky (Obraz V). A když se ke konci filmu zjeví Bůh in persona – je to persona zpěvačky Alanis Morissette.

Kromě všech jiných „jinakostí“ je rovněž zvěstováno, že Ježíš měl bratry a sestry, neboť, výrokem jedné z nebeských bytostí: „Narození z panny je věc víry, ale myslet si, že manželé nesouloží, to je naivita.“ Na zemi tudíž pokračuje Ježíšova rodina – a ona dívka, oslovená andělem, je „prapraprapraneteř Ježíše Krista“ neboli „poslední dědička“. Jen tak mezi řečí tudíž film *Dogma* předjímá onen motiv, který se o pár let později stal tak populárním díky románu Dana Browna *Šifra Mistra Leonarda* (Obraz V). Rozdíl je však v tom, že varianta „praneteř Ježíše Krista“ neimplikuje žádné esoterické spekulace o „tajné pravdě“. Naopak: Věta jedné z postav „Církevní spiknutí zatajuje pravdu o Kristu“ je mezi těmi výroky, jimž se má divák smát – mezi dalšími směšnými obsesemi.

Leccos je tedy jinak, ale „to hlavní“ platí: Bůh existuje. Stvořil svět a stará se o něj. Ježíš Kristus vykoupil svět. Petrovi svěřil pravomoc klíčů, která pak přešla na papeže. Dobro a zlo nejsou relativní. Základní hříchy platí. Nebe a peklo jsou reálná místa.

Toto je poznání, k němuž skrze svou viditelnou a hmatatelnou zkušenost dochází hlavní hrdinka – ona dívka navštívená andělem, „poslední dědička“. Jestliže na počátku byla katoličkou už jen zvykovou, bez víry (dialog s židovskou přítelkyní: „Myslím, že Bůh je mrtev.“ – „Mluví z tebe katolička.“) – na konci je její víra obnovena, „naplněna až po okraj“.

Film *Dogma* jistě obsahuje i výroky navzájem protimluvné, i „hlásky“ méně povedené. Texty v něm pronesené jistě nelze analyzovat, jako by to byly akademické teologické teze – na to je tento film přece jen především bláznivou komedií pro mládež. Nicméně skrze všechno šaškovství, skrze všechno záměrně matoucí střídání vážnosti a výsměchu, vyznavačství a parodie nabízí to, co se „seriózním“ dílům, vzešlým z prostředí amerického katolicismu, nabídnout nedaří: Osвобоzení od úmorných polemik o církevních záležitostech. Obrácení pohledu od vedlejšího k podstatnému. Nadechnutí. K čemu – to už je na (nejen) katolickém divákovi.

A black and white photograph of a city street. On the left, the Transamerica Pyramid is visible. In the foreground, a building with large windows and a sign that says "Publisher" is prominent. The text "OBRAZ XVII. Buddhisté, beatnici a ctitelé New Age" is overlaid in white on the right side of the image.

**OBRAZ XVII.**  
**Buddhisté,**  
**beatnici**  
**a ctitelé**  
**New Age**

**ROK:** 1955

**MÍSTO:** San Francisco, California

**UDÁLOST:** Allen Ginsberg veřejně recituje *Kvílení*

**DÍLO:** Allen Ginsberg: *Kvílení* (1955–1956);

Jack Kerouac: *Dharmoví tuláci* (1958);

Bernardo Bertolucci: *Malý Buddha* (1993)

<  
Knihkupectví City Lights, svaté místo beatníků  
(San Francisco)

Každý duchovní proud obvykle zanechá stopu v umělecké tvorbě, avšak spíše výjimečný je případ, kdy jsou novodobí umělci hlavními apoštoly některého náboženství – kdy je svou tvorbou a svým veřejným působením uvádějí z ústraní na hlavní scénu. A to je případ beatníků a buddhismu. Buddhismus (a další náboženské tradice Dálného východu) byl sice na americké půdě přítomen už před beatniky, byla to však přítomnost na okrajích společenské a náboženské scény. Přesněji, na dvou rozdílných okrajích.

Jedním okrajem, geografickým i společenským, byly etnické komunity přistěhovalců z východní Asie na západním pobřeží, zvláště v Kalifornii. Západní pobřeží, obrácené k Pacifiku a tedy k Asii, bylo stejně přirozeným nástupištěm pro Asiaty jako východní pobřeží pro Evropany. V 19. století přibýly do Kalifornie desetitisíce Asiatů, aby tu pracovaly v dolech a na stavbách železnic (to zvláště Číňané a Indové), v zemědělství a zahradnictví (to zvláště Japonci). „Bílí“ Američané však nejenže nezatoužili navštěvovat jejich buddhistické, hinduistické či taoistické svatyňky a poučovat se o jejich duchovním světě – ale naopak, brzy začali vnímat i jejich fyzickou přítomnost, zvláště pak jejich příslovečnou (neboli stereotypní) skromnost a pracovitost, etnickou soudržnost a plodnost, jako ekonomické a národní riziko, jako „žluté nebezpečí“. Nepočítaje všechny zapomenuté žurnalisty – esej s názvem *Žluté nebezpečí* nenapsal roku 1904 a do souboru *Revoluce*

(1909, česky 1926) nevřadil nikdo menší a nikdo méně „pokrokový“ než Jack London (1876–1916), nejvýznamnější „předbeatnický“ autor ze San Franciska.

Vláda tudíž postupně vyhlásila zákony přísně omezující imigraci z jednotlivých asijských zemí. I tak se ale asijská přítomnost v Kalifornii uchovala a přes překážky pozvolna sílila; čínská čtvrť (Chinatown) a japonská čtvrť (Japantown) zaujímaly před druhou světovou válkou rozlehlé oblasti San Franciska. Kulturní a duchovní vlivy však proudily spíše z „bílého“ okolí do těchto enkláv než naopak: Mnozí Asiaté konvertovali v Americe ke křesťanství. Mezi nimi byl i Sunjatsen (1866–1925) – politik a myslitel, který se pak vrátil do Číny nasycen republikánskými myšlenkami a svrhl tam posledního císaře. Sunjatsen se tak touto americkou iniciací a touto rolí zakladatele moderního národního státu podle amerického vzoru podivuhodně podobá Masarykovi (a Sunjatsenově konverzi ke křesťanství coby „modernímu“ náboženství typově odpovídá Masarykovo sblížení s unitářstvím<sup>1</sup>). Dnes stojí Sunjatsenova socha na okraji Chinatownu – přímo vedle čínského katolického kostela Panny Marie...

Druhý okraj představovaly kroužky velkoměstských intelektuálů, které se od pozdního 19. století začínaly zajímat o buddhismus, případně hinduismus. Počátky tohoto zájmu lze sledovat už u transcendentalistů (Obraz XIII). Roku 1875 v New Yorku založila ruská okultistka a velkohochštaplerka Helena Blavatská (1831–1891), prohlašující se za dědičku nejstarších duchovních tradic Východu, Teosofickou společnost – aby ji pak přenesla přímo do Indie, kde Blavatská veřejně konvertovala k buddhismu. Roku 1893 se v Chicagu konal Světový kongres náboženství, kde měli Američané možnost slyšet hovořit autentické zástupce různých náboženských tradic Asie. Neohinduistický myslitel Svámí Vivekananda (1863–1902) zde pronesl řeč o společném základu světových náboženství – a následně založil Společnost Védanta pro šíření znalostí o hinduismu. Z úspěchu japonských zenových zástupců na kongresu vzešel dlouhodobý americký pobyt D. T. Suzukiho (1870–1966), překladatele klasických zenových textů do angličtiny a autora knih popularizujících zenový buddhismus pro euroamerické publikum.<sup>2</sup>

Toto šíření neohinduismu, zenu a dalších asijských nauk v Americe jde stále týmiž kanály, které předpřipravil „domácí“ západní okultismus a esoterismus: Teosofická společnost se podílela na přípravách

Světového kongresu náboženství. Teosofkou byla i Suzukiho americká manželka. Buddhistické či hinduistické pojmy, ideje a praktiky jsou zbavovány svého původního historického a kulturního kontextu a „překládány“ pro publikum, jež je prvotně motivováno nespokojeností se západním křesťanstvím a touhou po „nějakém jiném náboženství“, v němž půjde méně o dogma, rituál a morálku a více o individuální prožitek a zážitek – o zážitek pokud možno mystický, extatický, výlučný, nadpřirozený, vytrhující z reality moderní industriální a racionální civilizace. Nicméně díky této poptávce jsou Západu zpřístupňovány – kromě výkladů novodobých šířitelů buddhismu a hinduismu – i staré, autentické náboženské texty příslušných tradic. Roku 1932 tak vydává Dwight Goddard (1861–1939) antologii obsahující *Diamantovou sútru*, *Tribunovou sútru šestého patriarchy* a další klasické texty – ovšem pod příznačným názvem *The Buddhist Bible* (Buddhistická Bible).

Oba okraje, tedy buddhismus etnický i buddhismus esoterický (či post-esoterický, či též misijní), šly tedy vlastními cestami. Přesto se tyto cesty stále častěji potkávaly v Kalifornii: Tam, kde žily asijské komunity, se nejvíce usazovaly i osobnosti a komunity pěstující buddhismus či hinduismus orientovaný na „bílé“ Američany. V Los Angeles se usídlil hlavní stan Vivekanandovy Společnosti Védanta. V San Francisku byla roku 1951 založena Americká akademie asijských studií (The American Academy of Asian Studies), jejíž erbovní postavou byl bývalý episkopální kněz, nyní zenový buddhista Alan Watts (1915–1973), nejvýznamnější západní propagátor zenu po Suzukim. Posléze se oba proudy, etnický i post-esoterický, začínají spojovat: Roku 1959 se správcem japonského buddhistického chrámu školy Sótó v San Francisku stává kněz Šunrjú Suzuki (1904–1971), který z chrámu dotud „etnického“ expanduje do „bílého“ okolí, zakládá zenové centrum a pak i klášter, přímo určený pro pobyty „nejaponských“ zájemců.

Do této Kalifornie, do takto předpřipravené půdy, tedy na počátku padesátých let 20. století přicházejí mladí literáti zvaní „beatová generace“ (Beat Generation). „Beatníci“ nepřicházejí do Kalifornie prvotně proto, že by je vábila zdejší buddhistická a hinduistická centra, natož zdejší asijské komunity. Přicházejí proto, že utíkají. Utíkají z východního pobřeží, kde jsou jejich kulturní a rovněž náboženské kořeny: V Kerouacově případě kořeny frankokanadské a katolické, v Ginsbergově



případě židovské. Utíkají sem proto, že jim západní pobřeží připadá jako půda stále ještě relativně „panenská“; ještě relativně málo zhnětená konvenční měšťanskou americkou kulturou, jež triumfuje v konzervativních raných padesátých letech, letech prezidenta Trumana a senátora McCarthyho;<sup>3</sup> ještě relativně otevřená pro experimenty v uměleckém i životním stylu; ještě relativně svobodná ve všech smyslech toho slova. Kalifornie je pro ně „divokým západem“, „pustou zemí“, „zemí neomezených možností“, na níž lze začít znovu – cokoliv.<sup>4</sup>

Beatníci začínají své veřejné působení i své literární gesto negací, protestem a provokací. Za symbolický zakládací akt je obecně pokládáno legendární čtení poezie v sanfranciské The Six Gallery 7. října 1955. Allen Ginsberg (1926–1997) zde přečetl první verzi poémy *Kvílení*, vášnivě obžaloby celé tehdejší Ameriky – a vášnivého vyznání nonkonformního, „hipsterského“ (starším termínem Normana Mailera) či „beatnického“ (novým termínem) životního stylu, kotvícího v trvalém neukotvení:

Viděl jsem nejlepší hlavy své generace zničené šílenstvím, hystericky obnažené a o hladu,  
vlekoucí se za svítání černošskými ulicemi a vztekle shánějící  
dávku drogy,  
hipstery s andělskými hlavami (...)<sup>5</sup>

Následné zabavení knižního vydání *Kvílení* a soudní proces proti nakladateli Lawrenci Ferlinghettimu (nar. 1919) učinily z *Kvílení* kulturní „svatý“ text beatníků a rostoucích řad jejich příznivců. Avšak i text sám obsahuje explicitní motiv svatosti. Jednak onen vzývaný a oplakávaný hrdina, porušující všechny normy a proto vyvržený ze společnosti a proto ještě více porušující všechny normy, je čímsi jako paradoxním světcem, jedinou autentickou bytostí uprostřed odcizeného světa. A jednak celý „přirozený svět“ je v této vizi svatý. Včetně svých „pohoršlivých“ sfér. Ba výsostně v nich. *Kvílení* ústí do velké litanie svatosti a svatých:

Svatý! Svátý! Svátý! Svátý! Svátý! Svátý! Svátý! Svátý! Svátý!  
Svatý! Svátý! Svátý! Svátý! Svátý! Svátý!  
Svět je svatý! Duše je svatá! Kůže je svatá! Nos je svatý! Jazyk  
a ocas a ruka a prdel je svatá!

Všecko je svaté! Každý je svatý! Každé místo je svaté! Každý den je ve věčnosti! Kdekdě je anděl!

Vandrák je svatý jak serafín! Šílenec je stejně svatý jako ty má duše!

Psací stroj je svatý báseň je svatá hlas je svatý posluchači jsou svatí extáze je svatá!

Svatý Petr svatý Allen svatý Solomon svatý Lucien svatý Kerouac svatý Huncke svatý Burroughs svatý Cassidy svatý neznámý sodomita a trpící žebráci svatí škaredí lidští andělé! Svatá má matka v blázinci!<sup>6</sup>

Negace se tedy obrací v klad: Cesta ven z nelidského universa vede skrze revoltu a skrze extrémní zkušenost, jež přináší pochopení, že ono nelidské universum, litanicky proklínaný „Moloch“, je skutečností jen zdánlivou – a že za ní je skryta skutečnost hlubší, pravdivější. V tomto smyslu lze základní strukturu *Kvílení* chápat jako „buddhistickou“: Stačí pro tři klíčové prvky této struktury dosadit pojmy „samsára“ čili koloběh trýznivých proměn; „bódhi“ čili osvícení (beatnici, ovlivnění zenem, dávali spíše přednost japonskému pojmu „satori“, který na Západě zpopularizoval D. T. Suzuki) a „nirvána“ čili blaženost a povznesenost, plynoucí z osvícení.

Nejde jen o interpretaci „ex post“: V letech *Kvílení* se jak Ginsberg, tak Kerouac a další beatnici skutečně začali zabývat buddhismem – zprvu jako samouci, za pomoci textů, které jim připravila předchozí éra esoterického buddhismu. Goddardova *The Buddhist Bible* se stala na léta „biblí“ Kerouacovou. Ginsberg a Kerouac se vzájemně posilovali v přesvědčení, že tato cesta, tento „nový svět“, má smysl.

V *Kvílení* se ještě explicitně buddhistických pojmů neužívá – kromě dedikace Kerouacovi, „novému Buddhovi americké prózy“.<sup>7</sup> O to více jimi oplývají pozdější Ginsbergovy básně a eseje. Skladby se nazývají „sútrami“ (*Slunečnicová sútra* a další), v titulu nesou „osvícení“ (*Osvícení u Sutherovy brány*) a hovoří o mantrách a mandalách; evokují „mocné mlýny Věčnosti rozemílající nesmírné noviny Iluze“<sup>8</sup>; reprodukují mystický prožitek jednoty meditujícího subjektu s universem i s Bohem téměř doslovnou parafrází sanskrtské hinduistické formule „Tat Tvam Asi“, „To jsi Ty“: „Ano Já jsem... Ano Ty jsi... jedno My.“<sup>9</sup> Ginsbergovy verše volají znovu a znovu, po celá desetiletí básníkovy tvorby, po dokonalejším osvícení a vysvobození – jako

kupříkladu poéma *Plutónská óda*, ústící do (přeložené) citace buddhistické mantry „Gate Gate Paragate“: „A tak rozlomte rozumové okovy duše a kráčeť, kráčeť, kráčeť dál, dál než já, probud' vesmír, tak, ách!“<sup>10</sup> Ba celá Ginsbergova mediální autostylizace je založena na prezentaci sebe coby buddhistického básníka-mystika-světce: Nechává se fotografovat s buddhistickým růžencem v rukou, své básně prozpěvuje jako „sútry“ za doprovodu varhánek a přednáší o souvislosti svého verše (a vůbec poetické tvorby) s meditací, s příbuzností slov „duch“ a „dech“ (skrze latinské „spiritus“) a tedy i s dechovými cvičeními (přednáška *Meditation and Poetics* – Meditace a poetika, z roku 1987).

Přesto jevílo by se zavádějícím nazývat Ginsberga prostě „buddhistickým básníkem“. Jednak proto, že by to byla nepřípustná simplifikace jeho originální osobnosti. Ale jednak i proto, že i jeho buddhismus je veskrze „originální“:

Za prvé, Ginsbergova poetika i jeho svět pohled má ještě jiné, neméně důležité zdroje. Mnohokrátě přiznávaným vzorem je Walt Whitman, jehož dílo už vlastně obsahuje analogickou vizi duchovní jednoty Ameriky a celého světa, mysticky nazírané básníkem-pozorovatelem. Od Whitmana pak vede cesta zpět jednak ke starému, „domácímu“ americkému quakerství a jeho tezi o „vnitřním světle“ (Obraz IV). Protože však už transcendentalisté se o duchovnost Dálného východu zajímali – není to s buddhismem v nižádném rozporu, ale spíš naopak. Ginsberg sám se k této linii hlásí v rozsáhlém eseji *On Walt Whitman* (O Waltu Whitmanovi, 1980) jakožto k linii amerického zájmu o Orient: „(Whitman) napsal velikou báseň, která je vlastně uznáním Východu a uznáním starých moudrostí o smrti (...) Totiž, v devatenáctém století spousty a spousty básníků a filosofů v Americe měly zájem o transcendentalismus a východní moudrost a Brahma a Indy a romantickou, okouzující moudrost Východu (...)“<sup>11</sup>

Za druhé, Ginsberg se sice rozešel s judaismem, či přesněji: Rozešli se s ním již jeho rodiče, Židé sekularizovaní, levicoví, jako tak mnozí v jejich generaci (Obraz III). Ginsbergův rozchod je ještě o stupeň radikálnější: V citované litanii o svatosti všech věcí v *Kvílení* jde přece také o popření jednoho z fundamentů judaismu, totiž přesného rozlišování mezi svatým a profánním, čistým a nečistým. Když však Ginsbergova matka Naomi zemřela – její syn píše *Kaddiš*, pohřební modlitbu nejen podle názvu. *Kaddiš* líčí s beatnickou šokující otevřeností agónii zešlevší Naomi – ale současně se za ni modlí buddhistic-

ky i judaisticky. Sanskrť a hebrejřtina stojí tu vedle sebe jakořto dva jazyky stejn posvtn. *Kaddiř* vrchol částí *HYMMNNUS*, velikou chválou Boha a vřeho jeho stvořen coby pořehnanho (slovem „pořehnan“ zan mnořstv judaistických modliteb!) – byť je to pořehnanost skryt a paradoxn:

Pořehnan buď On Kter odvádí vřechen zármutek do Nebe!  
Pořehnan buď On na konci!  
Pořehnan buď On kter stav Nebe v Temnot!  
Pořehnan Pořehnan Pořehnan buď On!  
Pořehnan buď On! Pořehnan buď Smrt Nás vřech!<sup>12</sup>

V synkresi buddhismu s judaismem a s dalřmi nbořenskmi systémy nevidí Ginsberg řdn problém. Hrd, ba performativn a provokativn se k ní hls, jako v bsn *Král Majáles*, napsan roku 1965 v Praze:

Jsem buddhistick řád,  
kter uctívá Nejsvtjř Srdce Kristovo, modr tělo Krřnovo,  
rovn zda Skopce,  
korálky angovy, Nigerijce zpívajícího řva řva způsobem,  
který j vymyslel.<sup>13</sup>

Tato synkrese sama vřak vlastn vůbec provokativn není. Je navýsost „buddhistick“. Coř nezačalo seznamování Ameriky s nbořenstvm Dálného východu uř roku 1893 právě ře Svámí Vivekanandy o tom, ře vřechna nbořenstv mj vlastn stejn základ?

Za třt, Ginsbergův pstup k buddhismu je krajn „vbrov“. Buddhistickou praxí meditací, manter a ster a některé prvky nauky (vysvobození z iluzí) ˇin základními kameny svého řivota a své tvorby. Jin prvky nauky – ony „teorettjř“, „teologtjř“ – více ˇi méně ignoruje, naprklad téma reinkarnace ho nijak zvlřt nezajímá, třebaže je s nm v některých prouděch buddhismu (tibetsk mahjna) spojena tak mohutn obraznost.

Jeřt daleko npadnjř je „výběrovost“ jeho buddhismu v oblasti praktick etiky. Ginsberg rád mluví o osvícení – ale zcela pomíjí fakt, ře v tradičním buddhismu je prvním krokem k němu a předpokladem vřeho duchovního pokroku askeze. Okzalat vyznvn a veřejn

propagování buddhismu se u něho nevyklučuje se stejně okázalou prezentací životního stylu, jehož úhelnými kameny jsou alkohol, drogy a volný sex.

Že západní zájemci o buddhismus nebývají v praktickém životě vždycky askety, není nic nového. Když se však nějaká sexuální či jiná aféra provalila na „staré“, „esoterické“ buddhisty – byl z toho vždycky skandál. Na Ginsbergově beatnickém přístupu je nové, že on nic neskrývá, všechno „pohoršlivé“ na sebe prozrazuje předem a přede všemi, a co více: Vidí právě v tom NOVOU cestu ke svatosti. Zvláště sexuální prožitek je v jeho pojetí vždy prožitkem mystickým, jak to – až do velmi doslovných detailů – rozebírá v *Interview s Allenem Ginsbergem pro Gay Sunshine* (knižně 1976). Mystický rozměr má podle něj jakýkoliv sex, i náhodný. Trvalé sjednocení dvou bytostí má pak rozměr přímo bódhisattvovský, to jest po způsobu bódhisattvů-vykupitelů odkládající vlastní nirvánu, dokud nebudou zachráněny další (v ideálním případě všechny) bytosti. O partnerském slibu, který si dali s básníkem Peterem Orlovským, tudíž Ginsberg promlouvá takto: „Přísahali jsme, že (...) společně dosáhneme mystického X, vytvoříme jednu spojenou duši. (...) A tak přísaha říkala, že ani jeden z nás neodejde do nebe, dokud nebude schopen vzít toho druhého s sebou – něco jako společná Bódhisattvova přísaha.“<sup>14</sup>

Ginsberg byl mezi beatniky nejprovokativnějším v tom smyslu, že jeho mysticizace sexuality se týkala prvotně HOMOsexuality. Leč buddhistickou inspiraci s krajně bohémským životním stylem kloubili i další beatnici. Alan Watts, který jejich permanentní performanci pozoroval přímo „na místě“, v San Francisku, v knize *Beat Zen, Square Zen and Zen* (Beatnický zen, poctivý zen a zen vůbec, 1959) navrhl rozlišení mezi „Square Zen“, tedy zenovým buddhismem tradičnějším, založeným na soustavné duchovní praxi i na odpovídající askezi, a „Beat Zen“, tedy tímto „inovovaným“ buddhismem bez disciplíny a bez snažení, spoléhajícím, že se mystický prožitek dostaví jaksi sám od sebe, či dokonce jako důsledek onoho „antiasketického“ přístupu k životu.

Beatnici se nicméně jednak odvolávali na tradici extravagantních světců-provokatérů, vyskytujících se již v samé dálněvýchodní tradici (postava čínského básníka Chan-šana!) – a jednak někteří z nich posléze skutečně přistoupili k oné trvalejší duchovní praxi, na jejíž nutnost Watts upozorňoval. Aniž to ovšem znamenalo, že by zavrhli „svátosti“ svého mládí – drogy a sex.

Vzhledem k místu, kde se beatnická performance odehrávala, však navíc nelze nezpomenout ještě jiné tradice, k níž by se bývali beatníci mohli ve svém programu „svatosti skrze provokaci“ dovolávat. San Francisco – to je přece, alespoň dle názvu, „město svatého Františka“: toho z evropských světců, jehož život, plný „performancí“, porušující všechna dobová pravidla, se typově tak nesmírně podobá životům oněch zenových světců Dálného východu. Od katolického svatého Františka pak vede paralela ještě k „svatým jurodivým“, „bláznům pro Krista“ východního křesťanství byzantského i ruského: k těm, kteří se veřejně cpali masem v postě a pobíhali nahatí po tržištích – a tajně se modlili za svá duchovně zmrtvělá města a vymítali demony.<sup>15</sup> Že si beatníci zvolili za své hlavní inspirátory světce buddhistické, a nikoliv křesťanské – svědčí o hloubce odcizení, která je dělila od spořádaného, středoproudého, měšťanského křesťanství Ameriky padesátých let; o jejich přesvědčení, že skutečná duchovní obnova musí vzejít z ještě daleko radikálněji JINÉHO zdroje.

Ve „zlaté době“ beatnictví, v polovině padesátých let, se však buddhismus stal pro komunitu jakoby samozřejmým duchovním základem. Svědectvím o této samozřejmosti je román Jacka Kerouaca (1922–1969) *Dharmoví tuláci* (1958). V tomto autobiografickém líčení života beatnické komunity, pokračování slavnějšího románu *Na cestě* (1957), není vlastně žádný děj a ani žádný konflikt. Všichni jsou zajedno, že chtějí jediné: meditovat, putovat, studovat buddhistické texty, užívat si přátelského obcování a takto dospívat k mystické dokonalosti.

Jakožto duchovní vůdce skupiny je portrétován „Japhy Ryder“ čili Gary Snyder (nar. 1930), který byl oproti ostatním beatníkům vybaven orientalistickým vzděláním a mohl se tudíž zabývat čínskými a japonskými texty v originále, což činil zvláště překládáním Chan-šana. Ryder-Snyder ovšem vede své přátele nejen k orientálním textům, ale především k jakémusi orientálnímu způsobu života – čímž se míní: ke skromnému, nezávislému, o světskou kariéru nedbajícímu, s přírodou propojenému životu čínských básnických poustevníků „jin-š“, „skrytých mužů“. Tedy: Ve skutečnosti jde přinejlepším o způsob „smíšený“, okcidentálně-orientální. Dálněvýchodní ideál je totiž v mnoha ohledech jen „orientalizovaným“ prodloužením „domáčího“, amerického ideálu přírodně-duchovního muže, jak jej vytvořil na východním pobřeží Thoreau a jak jej až na dálný západ, do Sierry Nevady, strmící

nad Kalifornií, donesl žák transcendentalistů John Muir (Obraz XIII). Ryder-Snyder se také na Muira několikrát odvolává, a když své přátele vodí na pobyty do Sierry – připomíná, že to je „Muirův les“.<sup>16</sup>

Zápletka a dialogy jsou – jako v platónských dialozích – vlastně jen záminkou, aby mohl buddhisticko-beatnický Sókratés, Mistr Ryder-Snyder, vést své výklady – svá duchovní naučení: „Chan-šan byl čínskej mudrc, kterému už začalo lízt velký město a celý svět krkem, a tak se vším najednou seknul a zašil se do hor. (...) Jo, rozumíš, hora je pro mě Buddhou. Představ si to, tu trpělivost, stovky tisíců let si tam prostě jen tak sedí, je naprosto dokonale tichá, a jako kdyby se v tom tichu modlila za všechno živý. (...) Ale, netrap tu svou podstatu myslí. Vzpomeň si, že v čirý podstatě myslí Tatháगतy neexistuje žádná otázka proč.“<sup>17</sup>

Jen v dílčích otázkách projevuje žák-vypravěč mírný podiv či dokonce nesouhlas s Mistrem. Poprvé když zjistí, že Mistr občas napojuje na meditační sedánky také skupinové hrátky sexuální, odvolává se na tantrické cvičení „jab-jum“ (tibetsky „otec-matka“); hrátek se účastní i Alvah Goldbook čili Allen Ginsberg, v románu ovšem (pro dobové čtenářstvo a cenzuru) „zheterosexualizovaný“. Podruhé když konstatuje, jak naprosto Mistr ignoruje onen lokální etnický buddhismus: „Je to zvláštní, ale Japhyho buddhismus sanfranciský Čínský čtvrti nezajímá, protože to byl tradiční buddhismus a ne zenový intelektuální buddhismus, jaký měl rád – ale já se ho snažil přivést k tomu, aby pochopil, že všechno je úplně to samý.“<sup>18</sup> A potřetí když vypravěč v rámci smířování všech cest nadhodí i možnost smíření buddhismu s křesťanstvím (konkrétně skrze spekulaci, že „budoucí Buddha“ Maitréja je vlastně Kristus). To je téměř jediný případ, kdy Mistr projeví limity své jinak nebetyčné tolerance: „Ale nezačínej mi tady kázat o křesťanství, prostě tě vidím na smrtelný posteli, jak líbáš kříž jako nějakej starej Karamazov.“<sup>19</sup>

Tyto drobné náznaky nesouladu ukazují, že idyla bude mít jen krátkého trvání. A tak se i stalo: Společenství beatníků bylo příliš dynamické, než aby mohlo přetrvat delší dobu. Právě dva literárně nejvýraznější členové, Ginsberg a Kerouac, opouštějí San Francisco a vracejí se na východ. Rozcházejí se i duchovní cesty. Ginsberg prohlubuje svůj „Beat Zen“ ve „Square Zen“. Nachází i „opravdového“ orientálního učitele, jímž se pro něj stane tibetský láma Chögyam Trungpa (1939–1987), který v sedmdesátých letech vybuduje medi-

tační centrum ve státě Colorado (to proto je tolik Ginsbergových pozdních básní označeno místem vzniku „Boulder, Colorado“). Zato Kerouac se zvolna vrací ke svému zděděnému katolictví, jak to naznačovaly už „pochybovačné“ pasáže v *Dharmových tulácích*.

Je otázkou, kam by se Kerouacův duchovní svět pohled dále vyvíjel, kdyby ho roku 1969 nezradilo tělo, zničené alkoholismem a příliš intenzivním žitím. Zpětně bude v katolických kruzích rozpoznán coby hřešící, ale po spáse, po blaženosti, po svatosti stále intenzivně toužící „blázen pro Krista“.<sup>20</sup> V církevní slovanštině se pro „blázna pro Krista“ užívá termínu „jurodivý“ – nebo původnějšího výrazu „blažený“ – což zase odpovídá latinskému „beatus“: A Kerouac sám dodatečně, v eseji *Origins of the Beat Generation* (Počátky beatnické generace, 1959), odvodil pojem „beat“ právě od „beatus“. Blázen pro Krista – či též „poutník pro Krista“. Pokud tedy v *Dharmových tulácích* vystupuje epizodní postavice „vandráka svatý Terezy“, který je katolickou obdobou beatnicko-buddhistických poutníků a v jehož prostém životě je svatá Terezie z Lisieux „bódhisattvou“ a její výrok o dešti růží „mantrou“ – je to i projekce Kerouaca samého, předobraz jeho toužené, ale nikdy nedokonané proměny.

San Francisco nicméně neosiřelo. Zůstal tu Gary Snyder, který se stal „regulérním“ zenovým mnichem. Zůstal tu Lawrence Ferlinghetti, hybný duch „dvorního“ beatnického nakladatelství a knihkupectví City Lights Books. Zůstaly tu památky na beatníky, poutní místa jejich čtenářů a napodobitelů. Ty hlavní jsou shromážděny na Columbus Avenue – na hranici čtvrti North Beach, kde beatníci bydlívali, a Čínské čtvrti, kam chodívali orientálně hodovat. Jedním monumentem je samo knihkupectví City Lights Books, kam chodívali číst a diskutovat. Druhým je Vesuvio Café, kam chodívali z knihkupectví popíjet; měli to jen dvacet kroků.

Na začátku 21. století přibylo k těmto historickým, dnes státem chráněným památečným místům Beat Museum, umístěné dalších dvacet kroků opodál přes křižovatku a nabízející množství pozoruhodných artefaktů, počínaje prvními vydáními beatnických knih a konče varhánkami, na které hrával Allen Ginsberg, prozpěvuje své básně-sútry.

Co více: V San Francisku přetrvává celá ona atmosféra lehkosti, nezávaznosti, nezávislosti, ba „nemateriálnosti“ bytí, plynoucí jistě i z vlídného, „mediteránního“ klimatu a z fascinujícího obklopení



města horami a vodami ze tří stran; je vpravdě cosi „neapolského“ v San Francisku – ovšem včetně vědomí přírodního nebezpečí, jež každou minutou hrozí změnit město v trosky, jak se už několikrát vinou zemětřesení stalo. V San Francisku přetrvává onen intenzivní pocit otevření na západ i na východ, v doslovném i obrazném smyslu, neboť když na večerních pacifických plážích lidé a psi očekávají západ slunce – obrazejí zraky směrem k západu, jenž je vlastně Východem, neboť dál, za mořem, tam, kde zapadá slunce, je už Asie. V San Francisku přetrvává ona „beatnická“ důvěra, že „začít znovu“ a „vymyslet ještě jednou život, umění i náboženství“ je možné.

Ký div, že ve stopách beatníků přicházeli další. San Francisco a jeho okolí, v širším smyslu pak celé kalifornské pobřeží, se stalo místem společenských, kulturních i náboženských experimentů a alternativ.<sup>21</sup> V tomto smyslu se naplnila Ryderova-Snyderova vize z *Dharmových tuláků*: „Já mám takovou představu parádní ruksakový revoluce tisíců nebo možná i miliónů mladejch Američanů, který se tu budou toulat s batohama na zádech, budou se chodit do hor modlit, rozesmívat děti a těšit starý lidi, mladý holky budou obšťastňovat a starší ještě víc, a všichni to budou blázni zenu, co se věnujou psaní básní, který se jim najednou jen tak, bez nějakýho zvláštního důvodu objeví v hlavě a který kromě toho tím, že jsou laskaví, a taky díky neobvyklým a neočekávaným činům dál nabízejí vize věčný svobody pro všechny, a pro všechny živý bytosti.“<sup>22</sup>

Nejvíce se naplnění této vize podobali hippies, kteří roku 1964 „obsadili“ čtvrť Haight-Ashbury, rozloženou na jednom ze sanfranciských kopců těsně před prudkým zlomem vedoucím dolů, k Pacifiku. Čas jejich utopie byl velmi přesně ohraničen časem, kdy bylo oficiálně povoleno užívání LSD. Už na podzim 1967 se konal symbolický „pohřeb hippieho“. I kdyby však nebylo zákazu LSD, jež mělo pro životní styl hippies tak klíčový význam – komuny se tak jako tak rozkládaly, neboť v nich přibývalo infekcí i kriminality a nad jisté kritické množství účastníků přestal být experiment zvladatelný. A naopak – někteří bývalí hippies vpluli úspěšně zpět do té konvenční a komerční civilizace, kterou coby mladíci opouštěli.<sup>23</sup> Z Haight-Ashbury se stala atrakce pro turisty, plná obchodů, jež předstírají kontinuitu a nabízejí všeliké etno umění a cetky ve stylu šedesátých let. Byť – Bushova Amerika počátku 21. století, která jako by se vracela ke konzervativnímu ideálu padesátých let, vytvořila podhoubí k tomu, že se do Haight-

-Ashbury začínají znovu stěhovat naštvaní, po alternativě toužící mladí lidé, kteří chtějí ducha čtvrti znovu oživit.

Další bašta alternativnosti leží od San Franciska napříč přes záliv – univerzitní městečko Berkeley, jež se v akademickém roce 1964–1965 stalo dějištěm dramatických studentských revolt pod heslem „Free Speech Movement“ (Hnutí svobody projevu). Předznamenalo tak mnohá další studentská i občanská hnutí šedesátých let. Místa, spojená s tehdejšími demonstracemi a potyčkami, jsou opět proměněna v lokální památníky. Nejde však jen o památníky: Berkeley zůstává možná „nejlevicovější“, „nejalternativnější“ a „nejaktivističtější“ univerzitou ve Státech – a možná i na světě.

V čase dál a v prostoru zpět přes záliv do San Franciska leží čtvrť Castro, kde se uskutečnil ještě jiný experiment: čtvrť otevřeně obývaná, spravovaná i kulturně stylizovaná homosexuální komunitou. Mladí homosexuálové se sem začali stěhovat ve větším měřítku po druhé světové válce, kdy byli stejně jako jiní vojáci demobilizováni – ale na rozdíl od jiných vojáků byli v rámci mccarthyovské kampaně proti vší „neamerickosti“ stíháni a ostrakizováni. I oni sem tedy vlastně přišli z Východu – z Pacifiku, v němž bojovali proti Japoncům. V Castru se postupně zabydlelo nadkritické množství homosexuálů (synergický efekt působil tedy opačně než v případě hippies!), jež dalo této komunitě sílu začít se chovat jako jiné „etnické“ komunity. Duhová vlajka jakožto symbol moderní „gay identity“ v Castru vznikl a nad Castrum také vlaje v obrovském exempláři. Celonárodní proslulosti nabylo Castro roku 1978, kdy byl neoficiální „starosta Castra“ Harvey Milk (1930–1978) zvolen městským radním jakožto první otevřeně homosexuální politik na světě – a téhož roku byl zavražděn svým (katolickým) radničním kolegou, čímž se posmrtně stal ikonickou figurou, mytizovaným „hrdinou-zakladatelem“ komunity.<sup>24</sup> V této funkci ho umělecky „potvrdil“ i film Guse Van Santa *Milk* (2008).

I tyto, i další kalifornské alternativní projekty mají svůj náboženský rozměr. Jeho základem je spiritualita zděděná od beatníků: buddhismus a vůbec obdiv ke kultuře a religiozitě Dálného východu; přírodní mystika s odvoláním na tradici transcendentalistů; zkušenost z omamných látek a volného sexu jakožto cesta k duchovní transformaci; otevřenost k téměř jakýmkoliv dalším duchovním tradicím, v nichž jsou shledávány podobné hodnoty; avšak odpor ke „starému“, institucionálnímu, dogmatickému a moralistickému křesťanství (případně judaismu).

Protagonisté beatnické generace jsou pro alternativce šedesátých a pozdějších let už „patriarchy“, „otci zakladateli“, „guru“. Ginsberg je zván k přednášení na festivaly hippies. Snyder vlastně teprve od šedesátých let (a až do současnosti) publikuje básně, meditace a jakési recepty na duchovní i sociální proměnu společnosti – jako v knize *Zemědům. Technické poznámky a otázky pro dharmové revolucionáře*, vydané v jakoby ještě stále nadějeplné a utopické atmosféře roku 1969: „Radostná a dobrovolná chudoba buddhismu se stává pozitivní silou. Tradiční zásada neublížování a odmítnutí brát život v jakékoli formě má důsledky, které mohou otrástit základy státu. Praxe meditace, pro kterou je potřeba pouze ‚kus země pod nohama‘, vymaže hory odpadu, napumpované do našich myslí pomocí masmédií a supermarketových univerzit. Víra v klidné a velkomyslné naplnění přirozených milostných tužeb ničí ideologie, které zaslepují, mrzačí a potlačují. (...) Pokud budeme mít štěstí, můžeme nakonec dospět ke světu poměrně malých, vzájemně se tolerujících společností vyladěných na svůj místní přírodní region, spojených navzájem hlubokou úctou a láskou k mysli a přirozenosti vesmíru. Dokážu si představit další přednosti světa s matrilineární společností, s volnými formami manželství, s ekonomikou zohledňující přírodu, s mnohem menší populací a s mnohem rozsáhlejší divočinou.“<sup>25</sup> Dalším guruem se vedle Ginsberga a Snydera stává psycholog Timothy Leary (1920–1996), rovněž dávný souputník beatníků, propagátor LSD coby přímého a (jak on tvrdošijně věří) bezpečného nástroje k dosažení duchovní proměny.<sup>26</sup> I dnešní kalifornští alternativci se hlásí k této linii: Sanfranciské Beat Museum, provozované mladými lidmi, vede i malé knihkupectví, v němž nabízí množství současné literatury ekologické, feministické, buddhistické a jinak „alternativní“, s doporučením: Toto by beatnici četli DNES!

Vedle těchto „domácích“ guruů přibylo ovšem i guruů dálněvýchodních. Zázemí k tomu vytvořily nové vlny asijských přistěhovalců, které z vlasti vyhnaly války a komunistické puče, zejména po korejské válce, po čínské invazi do Tibetu a po ústupu Američanů z Vietnamu. Zatímco čínské, japonské a indické přistěhovalectví v 19. století přivádělo do Ameriky zejména ty nejchudší – nyní přicházejí v daleko větší míře příslušníci kulturních elit postižených zemí. Jejich buddhismus už tedy není oním buddhismem lidovým, „etnickým“ – ale buddhismem kultivovaným a více či méně poučeným o tom, jaké publikum

v Americe najde; nebo přinejmenším tušícím, že v Americe existuje publikum dychtivé se o buddhismu poučovat. Chögyam Trungpa, guru Ginsbergův a zakladatel „řetězce“ meditačních center Shambala, je z této vlny zřejmě nejznámějším – ale zdaleka ne jediným.

I buddhismus, i přírodní mystika, i tendence vytvářet alternativní životní styly pak vplynuly do ještě mnohem složitější duchovní směsi. Nejrespektabilnějším živlem této směsi se stala „nová věda“, kterou pěstují (nejen) na kalifornských univerzitách vědci jako tvůrce kybernetiky a antropolog Gregory Bateson (Palo Alto), původce teorie o „změnách vědeckého paradigmatu“ Thomas Kuhn (Berkeley), autor *Tao fyziky* (1975) Fritjof Capra (Berkeley) či jejich britský kolega, tvůrce „hypotézy Gaia“ James Lovelock. Práce těchto akademiků posouvá myšlení od přísného scientismu a pozitivismu směrem k celostnějšímu pohledu, umožňujícímu nové setkání vědy a náboženství, vědy a mýtu. Vedle toho však do téže směsi vstoupila i renesance západního okultismu a esoterismu neboli „duch Salemu“ (Obraz V); obecná nespokojenost s politickými i náboženskými establishmenty, panující v šedesátých letech; a časem i zkušenost obchodníků, že cokoliv s nálepkou „esoterika“ či „spiritualita“ se dobře prodává. Celé mohutné společenské, duchovní i kulturní hnutí získalo název „New Age“, podle astrologické spekulace, že stávající „konfliktní“ éra Ryb má být vystřídána „smířlivou“ érou Vodnáře, jež místo boje s náboženstvím a boje věr mezi sebou přinese jejich mírumilovnou spolupráci a splývání.

Pod hlavičku „New Age“ se tak vejde transpersonální psychologie, korálky, vegetariánství, čakry, indiánské tance, keltské mýty, muzikál *Vlasy*, meditační hudba, tarot, výklady snů, andělé, čarodějnictví, feminismus, Gaia, Wicca, reinkarnace, zen, tao, jóga, kabbala, Shambala, mantry, tantry, sufismus, pentagramy, C. G. Jung, egyptská mystéria, templáři, zednáři, rosikruciani, měsíční kameny, aromaterapie, homeopatie... V kontextu New Age ožila v Kalifornii už omšelá Křesťanská věda (Obraz V). V kontextu New Age se uchytil úspěšný byznys s „testy osobnosti“, který se sám nazývá Scientologickou církví a který má své ústřední sídlo – v Hollywoodu. V kontextu New Age lze najít hluboké i povrchní interpretace klasických náboženských textů i pseudomystické tlachy; upřímné hledače i podvodníky; vzdělance i naivky.

V kontextu New Age se může uplatnit téměř cokoliv, co nabízí náboženství bez církve a spiritualitu bez dogmatu; cokoliv, co je JINÉ

než tradiční křesťanství (či židovství). Antikřesťanský osten má ostatně i ona astrologická spekulace, neboť „odcházející“ znamení Ryb je vykládáno coby symbol křesťanství. Jen jednotliví „vyvolení“ autoři z křesťanské tradice jsou akceptováni v newageovém panteonu: Hildegarda z Bingen coby léčitelka a coby žena; Mistr Eckhart a Jan od Kříže coby mystikové; Pierre Teilhard de Chardin coby vědec-vizionář; a ti všichni také coby lidé odmítaní a pronásledovaní oficiální církví.

Hnutí New Age se vyvinulo ve zřejmě nejvážnějšího náboženského konkurenta křesťanství UVNITŘ západní civilizace. Proto je také konzervativní křesťanské kruhy někdy až demonizují, v doslovném či přeneseném smyslu, spatřující v něm buď maskovaný satanismus, nebo „prodlouženou ruku“ komunismu, popř. obé; viz temné vize českého exulanta Rio Preisnera: „Mluvím o duchovním fenoménu infernální propastnosti, o jakémisi znamenitě organizovaném duchovním Gulagu (...) Kalifornské enklávy jsou duchovně spřízněny s internacionálními hordami čekistů, esesáků, nepostižitelných plánovačů genocid v Kambodži, v Číně, na Blízkém východě, v Africe. Tento Gulag se parazitně šíří na křídlech osvobozujícího se člověka. Interpretuje sám sebe nejen jako svobodnější výraz ‚přirozenosti‘, ale jako paradigma a normu dovršeného osvobození, nejplodnějšího rozvíjení lidských práv.“<sup>27</sup> Na optimistickou utopii o blížícím se krásném „novém věku“ tudíž tradiční křesťanství odpovídá přesně opačně – pesimismem a apokalyptismem (Obraz XVIII).<sup>28</sup> A přece v souvislosti s duchovní Kalifornií vznikají i některé pozoruhodné fenomény hlásící se ke křesťanství.

Jedním takovým fenoménem je zájem o Ježíše v prostředí hippies. Ježíš je zde pochopitelně vnímán coby rebel, revolucionář, hlasatel všeosvobozující lásky, obžalobce rigidních náboženských a politických struktur, neboli – jako praotec všech hippies, všech kalifornských alternativců. V tomto duchu vyznávají Ježíše „Jesus People“ („Ježíšovi lidé“), zvaní též „Jesus Freaks“ („Ježíšovi cvoci“) či „street Christians“ („pouliční křesťané“). Toto hnutí vzniklo roku 1967 v San Francisku ze skupiny bývalých narkomanů, kteří se obrátili ke křesťanství a chtěli touto cestou vysvobozovat i jiné. Hnutí „Ježíšových cvoků“ kupodivu přežilo bouřlivá šedesátá léta – tím, že přijalo chválu od evangelisty Billy Grahama a napojilo se na hnutí evangelikální (Obraz VI a XVIII). Z krajní náboženské „levice“ tak přešlo velmi výrazně „na-pravo“.<sup>29</sup>

Mezitím však „Ježíšovi cvoci“ zanechali trvalou stopu v kultuře tím, že svým stylem působení inspirovali vznik rockové opery *Jesus Christ Superstar*, sepsané roku 1969, uvedené nejprve v londýnské West End, pak na Broadwayi a poté, roku 1973, zfilmované. Texty i vizuální stylizace opery *Jesus Christ Superstar* obratně balancují přesně na tom pomezí, na kterém jsou přijatelné jak pro sekulární, tak pro křesťanské publikum; na kterém je Ježíš „zdešňován“ a „zpopován“, ale nikoliv zesměšňován či odmítán. Přísný dogmatik či biblický historik by mohl proti tomuto pojetí Ježíše leccos namítat: Ukřížování je reálné, kdežto Vzkříšení spíše symbolické. Jidáš je zobrazen jako postava rozporná, nikoliv negativní. Leč pro generace mladých lidí se právě toto pojetí „hippie Ježíše“ stalo bránou ke křesťanství jako takovému.

Jiným fenoménem je pokus katolického, později episkopálního kněze Matthewa Foxe (nar. 1940) obohatit křesťanství o prvky New Age, konkrétně o dimenzi ekologickou a přírodně-mystickou. Vytvořil tak svůj vlastní teologický systém, zvaný „spiritualita stvoření“. Často kritizované negativní rysy institucionálního křesťanství (důraz na verbální přesnost dogmatu, na vnější morálku a na boj s tělesností) podle Foxe plynou z přílišného teologického soustředění na pád člověka a jeho vykoupení. Lékem má být „vyvážení“, to jest obnovení druhé, podle Foxe stejně důležité teologické myšlenky – myšlenky dobroty všeho Božího stvoření. Podporu Fox shledával v některých biblických pasážích (zvláště v Genezi a v žalmech), u dominikánských mystiků, které překládal z latiny (sám byl původně dominikánským řeholníkem) – u Hildegardy z Bingen a Mistra Eckharta, ale i u některých autorů východní patristické tradice a samozřejmě u křesťanských humanistů jako Mikuláš Kusánský či Erasmus Rotterdamský. Ve své nejvlivnější knize *Original Blessing. A Primer in Creation Spirituality* (Prvotní požehnání. Základy spirituality stvoření, 1983) vytvořil Fox napříč křesťanskými dějinami dva rodokmeny – linii „dobrých“, „prokreacionistických“, a „špatných“, „proti-kreacionistických“ autorů.

Pro uvádění své nauky do praxe Fox založil Institute in Culture and Creation Spirituality (Institut pro spiritualitu kultury a stvoření), který roku 1981 našel své trvalé útočiště v Oaklandu, tedy právě na půl cesty mezi San Franciskem a Berkeley. Zde organizoval rozhovory mezi křesťany a vyznavači New Age, zde pořádal své slavné a kontroverzní „techno-kosmické mše“, plné přírodní a tělesné symboliky, které

pokládal za první vlašťovky všeobecné obnovy křesťanské liturgie. Zde ovšem také samozřejmě narazil na odpor hierarchie. V memoárech *Confessions. The Making of a Post-Denominational Priest* (Vyznání. Jak se rodil postdenominační kněz, 1996) vzpomíná jednak na své okouzlení Kalifornií, její přírodou a její svobodnou a tvořivou atmosférou – ale i na soustavnou snahu umlčet ho, již jej z Říma stíhal kardinál Ratzinger – až ho přiměl k odchodu z římskokatolické církve.

Matthew Fox se vždy vymezoval vůči New Age. Vždy tvrdil, že pouze využívá některé jeho myšlenky a motivy – a naopak, že New Age pouze využívá některé myšlenky a motivy, které byly v křesťanství odedávna obsaženy, jen se na ně pozapomnělo. To je zejména případ motivu „kosmického Krista“, oblíbeného v patristické a mystické literatuře a nyní znovu aktuálního tváří v tvář panteistické a kosmické zbožnosti, již přináší New Age: „Postoupit od křesťanství ‚osobního Spasitele‘ – to jest křesťanství antropocentrického a antimystického – ke křesťanství ‚kosmického Krista‘ – to znamená obrácení, změnu perspektivy.“<sup>30</sup>

Rozborem složitého systému Foxových pojmů, vývodů a programů bylo by jistě možné analyzovat, kolik z tradičního křesťanství v nich zůstalo a kolik změnilo svůj smysl směrem k newageovému kontextu, který ho v Kalifornii obklopoval. Jisto však je, že „newageová“ – to jest optimistická, utopická, vizionářská, všesmiřující a současně antiestablishmentová – je Foxova DIKCE; a že se Fox nicméně pokouší napojit tuto dikci na prastarou dikci křesťanských proroků a reformátorů: „Zde by se skutečně odehrály Nové Letnice, Nové Stvoření, duchovní probuzení, které by mohly sdílet všechny národy a všechna náboženství světa. Taková proměna by inspirovala nové cesty, jak číst a překládat Písmo; novou mystiku ke čtení a slavení; nové cesty, jak posílit staré nauky, včetně těch o hříchu, spasení a Kristu. Nové cesty, jak vnímat duchovní směřování, sliby, životní styly, sexualitu, ekonomiku, práci, politiku, umění, bohoslužbu, rituál. Nové cesty, které jsou ve skutečnosti většinou ty nejstarší cesty.“<sup>31</sup> Jisto je i to, že v osmdesátých letech už hlavní proud římského katolicismu směřoval od podobných experimentů jednoznačně pryč (Obraz XVI).

Konečně v alternativní Kalifornii šedesátých let se zrodil ještě jeden křesťanský fenomén – který uváděl zastánce tradičního křesťanství v nemenší rozpaky: Roku 1968 založil Troy Perry (nar. 1940), původně baptistický kazatel vyloučený ze své církve za homosexualitu, ve

svém bytě v Los Angeles organizaci s názvem Universal Fellowship of Metropolitan Community Church (běžně užívaná zkratka MCC). Pod neutrálně znějícím názvem se skrýval první pokus založit církev, která se členstvem i teologickým a pastoračním programem jednoznačně definuje jakožto církev homosexuálů a pro homosexuály. Pokus se zdařil – MCC je církví s mnoha tisíci členy a s desítkami místních komunit v USA i jinde po světě, až po Ukrajinu. O rok později, 1969, a ještě o něco jižněji, v San Diegu, se rodí pokus o pozitivní integraci homosexuálů i v americkém římskokatolickém prostředí: Organizace s názvem Dignity, „důstojnost“, byla založena „zdola“ jako sdružení katolických laiků, byl pod vedením místního kněze, a jakožto převážně laické sdružení se v následujících letech rozšířila po celých Spojených státech i po Kanadě.

Protestantská MCC z jedné strany a katolická Dignity z druhé strany pak se staly dvěma krystalizačními jádry, z nichž vyrostlo celé velké hnutí, usilující o zrovnoprávnění homosexuálů nejen v občanském, ale i v křesťanském prostředí; hnutí, které dnes působí napříč církvemi a denominacemi; hnutí, v němž pastorační praxe předcházela teologickou teorií – ale tato teorie šla ve stopách praxe a přinesla množství rozborů biblistických, církevně historických, pastorálně teologických i sakramentálně teologických, dokonce i řadu textů uměleckých. Nejvýraznějším uměleckým počinem na tomto poli se stala hra Terence McNallyho *Corpus Christi* (1998), v níž je Ježíšův příběh přenesen do prostředí moderních homosexuálů, uchováváje si přitom svou archetypální sílu i své poselství o spáse.<sup>32</sup>

Za dovršení teologické emancipace této problematiky lze pokládat vznik akademické instituce, která si ji vytkla za své hlavní téma: The Center for Lesbian and Gay Studies in Religion and Ministry (Centrum pro lesbická a gay studia v náboženství a pastoraci) sídlí od roku 2001 při protestantské Pacific School of Religion (Pacifická škola náboženství) v Berkeley. Je to ovšem dovršení jen na alternativní, „malé“ scéně Kalifornie. Na „velké“, celoamerické církevní scéně zůstává homosexualita i nadále ožehavým a kontroverzním tématem. Na oficiální římskokatolické půdě byli zastánci její slučitelnosti s pravověrnou teologií nakonec umlčeni (Obraz XVI). Avšak – „kalifornské“, „alternativní“ počátky artikulace tohoto tématu naznačují, že je schopno nacházet vždy ještě jiné alternativy, neboť dosti četní jsou i autoři ochotně nabízející jako spirituální podklad homosexuální iden-



tity naopak New Age, kombinovaný s buddhismem a/nebo „indiánskými“ šamanskými praktikami.<sup>33</sup>

V líčení jednotlivých fenoménů duchovní Kalifornie bylo by možno pokračovat ad infinitum. Zdá se dokonce, jako by se v tomto kotli spirituálních alternativ původní buddhismus beatnické generace utopil. Ale není tomu tak. Jednak, jak vyplývá z výše řečeného, nikdy nebyl „čistým“ buddhismem, nýbrž jeho svéráznou adaptací. A jednak americký buddhismus získal v devadesátých letech nový, silný impuls. Šlo o impuls ryze vnější, „mediální“: Tibetský dalajláma obdržel roku 1989 Nobelovu cenu za mír. Tento fakt učinil z něj prvořadou světovou celebritu – a znamenal nový zájem mas i elit o buddhismus. Po etapě, kdy se zdálo, že se naplňuje newageová vize o slévání všech alternativních, mimokřesťanských spiritualit – jako by se ona alternativní scéna „rozpomněla“, že mezi všemi alternativami přece jen existuje jedna, která převyšuje všechny ostatní svou nepřetržitou tradicí, teologickou komplexností, kulturní rozrůzněností i imaginativním bohatstvím. Jedna, která může sloužit jako „pevné jádro“ difúzní a unikavé newageové alternativnosti: buddhismus. Nebo jen prostě díky dalajlámovi Tibet přišel do módy?

V každém případě tento nový zájem podpořilo nejúčinnější umělecké médium – film. V devadesátých letech vznikly hned tři hollywoodské filmy s tibetským a buddhistickým námětem: Roku 1993 film Bernarda Bertolucciho *Malý Buddha*, roku 1997 film Jacquesa Annauda *Sedm let v Tibetu*, popisující sblížení „nevědomého“ Evropana (v podání Brada Pitta) s mladičkým dalajlámou, a téhož roku film Martina Scorseseho *Kundun*, sugestivně s doprovodem „mystické“ hudby Phila Glasse zobrazující dalajlámovo mládí a útěk z okupovaného Tibetu.

Z těchto filmů nejvíce je hoden pozornosti *Malý Buddha*, a to pro přímocharost konfrontace tibetské buddhistické kultury s americkou kulturou sekulární. Konfrontace probíhá jednak v moderním čase, jednak skrze zrcadlo příběhu o historickém Buddhovi, tedy o princí Siddhárthovi, který rozpoznává iluze světa a vydává se na stezku osvícení a vysvobození. Konfrontace probíhá ovšem ve velmi jednoznačném duchu: Tibetští buddhisté jsou moudří, cílevědomí a soustředění, kdežto sekulární Američané těkají a ulpívají na povrchu jevů. A je to proto, že tibetští buddhisté znají pravdu, kdežto sekulární Američané ji neznají. A tou základní, vše vysvětlující pravdou je pravda o reinkar-

naci, o koloběhu životů. Tato pravda vysvětluje utrpení – a nabízí naději na vysvobození z něj.

Aby nebylo mýlky, Bertolucci podtrhl protiklad dvou světů i barvou: Pasáže odehrávající se v Americe jsou točeny skrze modrý filtr a působí tudíž chladně a depresivně. Pasáže odehrávající se v Himálaji jsou točeny skrze červený filtr a působí tudíž teple a optimisticky. Život v Americe je smutná iluze – kdežto život prosvětlený tibetským buddhismem je teprve ten pravý, radostný, přirozený život. Zajímavé přitom je, že Bertolucci zvolil za americké dějiště Seattle, tedy město ležící rovněž na západním pobřeží a tedy rovněž v geografické zóně asijského vlivu – ale přitom ležící daleko na sever od Kalifornie; snad aby mohlo být dostatečně chladné a smutné; snad aby mohlo být dostatečně „panenské“, pokud jde o znalost buddhismu. V San Francisku by v devadesátých letech 20. století bylo věru jen těžko uvěřitelné, že někdo přináší buddhismus jako cosi zcela nového. V Seattlu jsou naopak američtí hrdinové svědky, jak se buduje první místní centrum tibetského buddhismu. Musejí však stejně podstoupit cestu do Himálaje, aby „uvěřili“, to jest aby přijali nauku o reinkarnaci za pravdivou.

A o to koneckonců ve filmu *Malý Buddha* jde. Aby nejen američtí hrdinové – ale i američtí a vůbec západní diváci „uvěřili“. *Malý Buddha* skýtá uchvacující podívanou, a to jak v himálajské části příběhu, kde „hrají“ interiéry klášterů i exteriéry hor a údolí, tak v pohádkově laděném vyprávění o princovi Siddhárthovi, kde zase kromě Keanu Reevese v roli Siddhárthy a desítek indických herců „hraje“ kolorit starověké Indie (točený pro změnu skrze žlutý, „božský“ filtr). Avšak tato podívaná je jen nástrojem, jen vějičkou, jak esteticky a emocionálně připoutat diváka – a sdělit mu poselství o reinkarnaci.

Film *Malý Buddha* je tak vlastně stejně bezkonfliktní a „misijní“ jako o téměř půlstoletí starší Kerouacův román *Dharmoví tuláci*. Téměř vše ostatní je jiné: U Kerouaca dobrovolní vandráci, sex a drogy – u Bertolucciho spořádaná americká rodina. U Kerouaca samoucké mudrování o buddhistických pojmech – u Bertolucciho „pravý“ tibetský láma, který jasně a jednoznačně sděluje tradiční nauku. U Kerouaca vize proměny společnosti skrze „ruksakovou revoluci“ a hromadný odchod do hor – u Bertolucciho návrat do stávající, „konvenční“ americké reality, ale se spásanosnou naukou v srdci. U Kerouaca důraz na duchovní praxi, na meditace a mantry, a vlastně jen malý zájem o teologickou teorii v podloží této praxe – u Bertolucciho soustředění na

tuto teorii, kdežto meditační, modlitební a rituální praxe už se jaksí přidá sama sebou.

Je dobře představitelné, že kdyby byl býval Kerouac mohl vidět Bertolucciho film – byl by ho býval odmítl coby srágoru, která buddhistické osvobození jen zneužívá a komercializuje. A kdyby se byl býval Bertolucci mohl před Kerouacem bránit – je dobře představitelné, že by se hájil s poukazem na to, že na rozdíl od beatnického programu anarchistické revolty s buddhistickým nátěrem je jeho program buddhismu, pěstovaného uvnitř stávajících společenských struktur, podle autentických tradic a pod autoritativním vedením, realistický a konstruktivní. Toto KDYBY je však stejně teoretické a neverifikovatelné jako ono upozornění v sanfranciském Beat Museum, že kdyby byli staří beatnici dnes naživu – četli by moderní newageovou a jinak „alternativní“ literaturu.

Mohl by se jistě vést spor o to, zda jsou legitimními pokračovateli beatnického gesta spíše současní alternativci nejrůznějších duchovních odstínů, pokoušející se uchovat protestní postoj vůči náboženským a politickým strukturám – nebo spíše současní „regulérní“, ve společnosti dobře integrovaní buddhisté. Tento spor by však bylo také možné rozetnout poukazem na to, že tvůrčí gesto beatníků bylo neopakovatelné – že bylo, jak se pravívá u světců jurodivého, bláznovského typu, „admirandum, sed non imitandum“, „hodno obdivu, nikoliv následování“.

## REJSTŘÍK

- Albee, Edward 142  
Alejchem, Šolem 55, 57  
Alighieri, Dante 294  
Annaud, Jacques 268  
Arcand, Denys 284  
Ardolino, Emile 243  
Arminius, Jacob 96  
Augustinus, Aurelius 296
- Baal Šem Tov 62  
Baker, Eric 70  
Bakker, Jim 275  
Baldwin, James 126–129  
Baline, Israel, viz Irving Berlin  
Balthasar, Hans Urs von 237  
Baltimore, Cecilius, lord 35  
Baltimore, George Calvert, lord 35  
Baraka, Amiri, viz Jones, LeRoi  
Bateson, Gregory 263  
Beauvoir, Simone de 84  
Becket, Tomáš 142  
Beecher, Lyman 95, 98  
Beecher-Stoweová, Harriet 83, **98–99**,  
130, 142  
Bellow, Saul 57  
Benedikt XVI., viz Ratzinger, Joseph  
Benedikt z Nursie 151
- Benson, Robert Hugh 282–283  
Berdajev, Nikolaj 294  
Berger, Peter Ludwig 287, 296  
Berlin, Irving 53–54  
Bernanos, Georges 232  
Bertolucci, Bernardo 268–270  
Birnbaum, Ben 240  
Blavatská, Helena 82, 250  
Bloom, Harald 181–182  
Bloy, Léon 228  
Boblig z Edelstatu, H. F. 79  
Bradstreet, Anne 26, 83  
Bray, Michael 276  
Britten, Benjamin 143, 144  
Brown, Dan 15, **86**, 170, 245  
Brownson, Orestes 42–43  
Buber, Martin 60, 61, 294  
Buchanan, Patrick Joseph „Pat“ 280,  
289, 290  
Bunyan, John 98  
Buonarotti, Michelangelo 208  
Burroughs, William 253  
Bush, George Walker 260, 277–279,  
295
- Capra, Fritjof 263  
Carroll, Charles 36

- Carroll, James 241, 242  
 Carter, James Earl „Jimmy“ 277  
 Cassidy, Neal 253  
 Catherová, Willa 83, **114–116**, 142  
 Citrin, Michelle 57  
 Claudel, Paul 227  
 Clintonová, Hillary 278  
 Cooper, James Fenimore 15, 217, 222  
 Copland, Aaron 151  
 Cox, Renée 130  
 Crane, Hart 228, 231  
 Cronin, Archibald Joseph 44  
 Cullen, Countee 130
- Černý jelen **219–221**, 222
- dalajláma viz Gjamccho, Tändzin  
 Daly, Mary **84–85**, 235, 290  
 Day, Dorothy 83, **227–236**, 240, 291  
 Dickinsonová, Emily 83, 111, 187,  
**194–197**  
 Diderot, Denis 40  
 Dillard, Annie 84, 292, 294  
 Disney, Walt 208  
 Dolan, Jay P. 241  
 Dostojevskij, Fjodor Michajlovič 294  
 Doyle, Arthur Conan, Sir 15, **176–177**
- Eaton, Hubert 206  
 Eckhart, Johannes, Mistr 264, 265  
 Eddy, Mary Baker **82–83**, 85, 154, 178  
 Edwards, Jonathan **93–94**, 96  
 Elie, Paul 234  
 Eliot, Thomas Stearns **142–143**, 294  
 Emerson, Ralph Waldo **187–190**, 193,  
 194, 197, 200–201  
 Erasmus Rotterdamský 265, 294
- Falwell, Jerry **276–281**, 289, 290  
 Falwell, Jonathan 279  
 Fell, Barry 180  
 Ferlinghetti, Lawrence 252, 259  
 Fiorenza, Elisabeth Schüssler 84  
 Florian, Josef 231  
 Ford, Gerald 168  
 Fox, George 65–67, 74
- Fox, Matthew 220, 235, **265–266**, 290  
 Franklin, Benjamin **162–164**, 166  
 František z Assisi 103, 112, 113, 257,  
 269  
 Friml, Rudolf 208
- Gándhí, Mahátma 194  
 Ganiodayo, viz Krásné jezero  
 Garvey, Marcus 129, 131  
 Geronimo 217  
 Ghiberti, Lorenzo 208  
 Gibson, Mel 283–284  
 Ginsberg, Allen 15, **251–256**, 258,  
 259, 262, 263  
 Ginsbergová, Naomi 254  
 Gjamccho, Tändzin 233, **268**  
 Glass, Phil 268  
 Goddard, Dwight 251, 253  
 Goethe, Johann Wolfgang 40  
 Gold, Mike **55–56**, 60, 228, 229  
 Goldberg, Whoopi 243  
 Gologanov, Ivan 183  
 Gordon, Caroline 84, **230**  
 Gordon, Mary 242  
 Graham, Billy 98, 264, **273–274**  
 Green, Julien 122, 232  
 Greene, Graham 232–233  
 Grey, Zane 176  
 Guardini, Romano 237
- Hagee, John 279  
 Hamilton, Alexander 138, 166  
 Hancock, John 166  
 Hanka, Václav 183  
 Hansen, Ron 292  
 Harte, Bret 111  
 Hassler, Jon 242  
 Havel, Václav Maria 16, **167**  
 Hawthorne, Nathaniel **29–31**, 40, 41,  
 79, 81, 187, 190  
 Hecker, Isaac **42–43**, 157, 236  
 Hicks, Elias 70  
 Hildegarda z Bingenu 264, 265  
 Hopkins, Gerard Manley 194  
 Huncke, Herbert 253  
 Hurstonová, Zora Neale 133

- Chan-šan 256, 257, 258  
 Channing, William Ellery 187, 188  
 Chardin, Pierre Teilhard de 264  
 Chateaubriand, François-René de 15,  
     **216–217**  
 Chesterton, Gilbert Keith 227, 237, 242  
 Chlumecký, Adam 282  
  
 Jackson, Michael 208  
 Jacksonová, Helen Hunt 83, **111–112**,  
     114, 116–117, 194  
 Jakub I. 24  
 Jan od Kříže 264  
 Jan Pavel II. 84, 236, 237, 240  
 Jan XXIII. 236  
 Jefferson, Thomas 110, 138, **164–166**  
 Jenkins, Jerry B. 281–283  
 Johnson, James Weldon 125  
 Jones, LeRoi 132  
 Jung, Carl Gustav 263  
  
 Kaplický, Václav 79  
 Karel I. 35, 36  
 Karel II. 67  
 Kateřina Sienská 231  
 Kavanaugh, James 242  
 Kempenský, Tomáš 98  
 Kennedy, John Fitzgerald 45, 234  
 Kerouac, Jack 251, 253, **257–259**, 269,  
     270  
 Kerry, John 45  
 Kienzle, William X. 242  
 King, Martin Luther **128**, 132, 194  
 King, Stephen 86  
 Klácel, František Matouš 16, 158  
 Komenský, Jan Amos 16, 26, 68  
 král Jakub, viz Jakub I.  
 Krásné jezero 222  
 Kuhn, Thomas 263  
 Kusánský, Mikuláš 265  
  
 LaHaye, Tim 281–283  
 Lane, Charles 157  
 Langer, František 60  
 Langer, Jiří 60–61  
 Las Casas, Bartolomé de 109  
  
 Lathrop, Rose Hawthorne 41, 228  
 Law, Bernard 239, 240  
 Leary, Timothy 262  
 Lee, Ann 83, **149–155**, 157, 178  
 Leile, George 122  
 Lev XIII. 43  
 Lewis, Clive Staples 40  
 Lewis, Gregory Matthew 143  
 Lincoln, Abraham 22  
 Litfin, Bryan M. 296  
 Llull, Ramón 110  
 London, Jack 176, 250  
 Longfellow, Henry Wadsworth 188  
 Longfellow, Samuel 188  
 Lovelock, James 263  
 Lummis, Charles Fletcher 116  
  
 Mackenzie, Janet 130  
 Macpherson, James 183  
 Madison, James 166  
 Mailer, Norman 252  
 Makonnen, Ras Tafari 131, 178  
 Malamud, Bernard 57  
 Malcolm X 132  
 Mariani, Paul 292, 294  
 Maritain, Jacques 227  
 Marsh, Charles 278, 295, 296  
 Masaryk, Tomáš Garrigue 250  
 Masaryková, Charlotte Garrigue 16, 201  
 Mather, Cotton 26, 28, 188  
 Matisyahu 57  
 Matka Angelica 84, **280**  
 Mauriac, François 232  
 Maurin, Peter 228–229  
 McCarthy, Joseph 252  
 McHale, Tom 241  
 McInerney, Ralph 242  
 McNally, Terence 267  
 McNeill, John J. 235  
 Melville, Herman 187  
 Mencken, Henry Louise 97  
 Merton, Thomas 158, **233–235**, 236,  
     296  
 Meth, Dan 58  
 Milk, Harvey 261  
 Miller, Arthur 86

Miller, William 95  
 Monk, Maria 39  
 Moon, Carl E. 217, 222  
 Mooney, James 223  
 More, Thomas 291, 294  
 Morisette, Alanis 245  
 Morris, Charles R. 290  
 Mott, Lucretia 70  
 Muir, John **197–200**, 258  
 Murray, John Courtney 234  
  
 Neihardt, John G. 219, 221  
 Neuhaus, John R. **236–237**, 288  
 Neumann, Jan Nepomuk 16, **38**, 42,  
 109  
 Newman, John Henry 237, 238, 294  
 Nixon, Richard 274, 277  
 Norris, Kathleen 15, 84, **293**, 294, 295,  
 296  
 Novak, Michael 236, 237  
  
 O'Connorová, Flannery 15, 84, **100**,  
 179, 232–234  
 O'Malley, Seán Patrick 240  
 Obama, Barack 134, 278  
 Olbracht, Ivan 61  
 Orlovsky, Peter 256  
 Osteen, Joel 275, **278–279**  
  
 Paine, Thomas **162–164**, 166  
 Palinová, Sarah 278  
 Paul, Alice 70  
 Penn, William 67  
 Percy, Walker **232–234**, 290–292, 294  
 Perry, Troy 266  
 Piřha, Petr 38  
 Pitt, Brad 268  
 Pius X. 43  
 Pocahontas 216, 219  
 Poe, Edgar Allan 40, 142  
 Potok, Chaim 87, 294  
 Preisner, Rio 264  
  
 Ratzinger, Joseph 237, 241  
 Reagan, Ronald 277, 279  
 Reed, Ishmael 133  
  
 Reed, Rebecca 39  
 Reeves, Keanu 269  
 Revere, Paul 166  
 Reynek, Bohuslav 194  
 Rizzo, Rita Antoinette, viz Matka  
 Angelica  
 Robertson, Marion Gordon „Pat“ 277,  
 278, 280, 281  
 Robinson, Gene 141  
 Romney, Mitt 177  
 Roosevelt, Franklin Delano 13, 168  
 Roth, Philip 57  
 Rousseau, Jean Jacques 193  
  
 Salomon, Haym 53  
 Santayana, George 30–31  
 Sayersová, Dorothy 143  
 Scorsese, Martin 268, 284  
 Sedící býk 217  
 Serra, Fray Junípero **108–110**, 112, 114  
 Shanley, John Patrick 243  
 Shea, Suzanne Strempek 13, 156  
 Sherman, William Tecumseh 122  
 Schlafly, Phyllis 280  
 Schneerson, Menachem Mendel 62,  
 178  
 Singer, Isaac Bashevis 57, **58–61**  
 Smith, Al 45  
 Smith, Joseph **173–181**, 183  
 Smith, Kevin 130, 244, 284  
 Snyder, Gary 220, 257, **258–260**, 262  
 Solomon, Carl 253  
 Solovjov, Vladimir 282  
 Solženicyn, Alexander 284  
 Stendhal 40  
 Stowe, Irving 70  
 Styka, Jan 209  
 Sullivan, Andrew 294–295  
 Sunjatsen 250  
 Suzuki, Daisetz Teitaro 233, 250–251,  
 253  
 Suzuki, Šunrjú 251  
 Swaggart, Jimmy Lee 275, 291  
 Sweeney, Jon M. 102–103, 296  
  
 Tacitus, Publius Cornelius 217

Tate, Allen 228, 230  
 Taylor, Edward 26  
 Terezie z Lisieux 230, 259, 294  
 Tetakwitha, Kateri 216, 219  
 Thoreau, Henry David 15, 157, 187,  
     **190–194**, 196, 197, 198, 200, 201,  
     257, 292  
 Truman, Harry 168, 252, 274  
 Trungpa, Chögyam 258, 263  
 Twain, Mark 11  
  
 Uris, Leon 57  
  
 Van Sant, Gus 261  
 Vávra, Otakar 79  
 Vergilius Maro, Publius 169  
 da Vinci, Leonardo 208  
 Vivekananda, Svámí 250, 251, 255  
  
 Wallis, Jim 295–296  
 Warren, Patricie Nell 242  
 Washington, George 138, 166, **168**, 222  
 Wats, Allan 251, 256  
  
 Waugh, Evelyn 15, 44, **209–211**, 237  
 Weigel, George 236–237  
 Werfel, Franz 44  
 Whitefield, George 96, 163  
 Whiteová, Ellen Gould 83, **95**  
 Whitman, Walt 15, **70–74**, 187, 254  
 Wiesel, Elie 294  
 Williams, Tennessee 142  
 Winthrop, John 26–27  
 Wise, Isaac Mayer 16, 50  
 Wise, Stephen Samuel 52, 54  
 Wolfe, Alan 289, 296  
 Wolfe, Gregory 30, 293–294  
 Wovoka 222  
 Wright, Jeremiah 134  
 Wright, Lucy 150  
  
 Young, Brigham 175, 176  
  
 Zemeckis, Robert 211  
 Zinzendorf, Nicolas 68



MARTIN C. PUTNA

# **Obrazy z kulturních dějin americké religionizity**

Obálku a grafickou úpravu navrhl Vladimír Verner  
Vydalo nakladatelství Vyšehrad, spol. s r. o.,  
roku 2010 jako svou 926. publikaci  
Redakčně zpracovala Tereza Majerová  
Odpovědný redaktor Pravomil Novák  
Vydání první. AA 16,80. Stran 336  
Vytiskla tiskárna Finidr, spol. s r. o.  
Doporučená cena 298 Kč

Nakladatelství Vyšehrad, spol. s r. o.,  
Praha 3, Víta Nejedlého 15  
e-mail: [info@ivysehrad.cz](mailto:info@ivysehrad.cz)  
[www.ivysehrad.cz](http://www.ivysehrad.cz)

ISBN 978-80-7429-007-7